

TADEUSZ DAJCZER

KOSMOS W RELIGIACH POZACHRZEŚCIJAŃSKICH

Treść: I. Pojęcie kosmosu; II. Przeżycie religijne kosmosu; III. Czynna postawa wobec kosmosu.

Obserwując świat, istota ludzka staje wobec podwójnego przeżycia: dobra i zła, światła i ciemności, harmonii i nieładu, sił dających życie i niszczących je. Ten dwoisty charakter podstawowego doznania przez człowieka otaczającej rzeczywistości może być przedstawiony przy pomocy symboli kosmosu i chaosu. Termin *kosmos* w języku greckim oznacza dosłownie regularność, porządek, harmonię, piękno. Przedmiot naszych rozważań nie wiąże się z filozoficzną refleksją nad ładem i harmonią świata, ale dotyczy jego religijnej wizji oraz miejsca człowieka w ramach wielkiej kosmicznej całości. Z punktu widzenia na uwagę zasługuje przeżycie religijne świata w kulturach plemiennych, w których ukazuje się ono w sposób szczególny jako doświadczenie egzystencjalne bezpośrednie i spontaniczne.

I. POJĘCIE KOSMOSU

Dla człowieka kultur tradycyjnych otaczający świat ukazuje się jako kosmos, czyli totalność żywa, uporządkowana i sakralna, w której wszystkie istoty powiązane są razem w jedną organiczną całość. Wszystkie bowiem rzeczy partycypują w tej samej naturze i w tym samym obustronnym działaniu. Jedność kosmiczna jest istotną cechą charakterystyczną religii plemiennych: żywi, zmarli i pierwsi przodkowie, natura i nadnatura aż do bóstwa włącznie przedstawiają hierarchię siły, ale nie istoty, ponieważ wszystko, co istnieje, stanowi jedną organiczną całość.¹

¹ J. V. Taylor, *The Primal Vision*, London 1965 s. 72.

1. Kosmos jako jedność organiczna

Człowiek pierwotny posiada niezwykle poczucie swej jedności i „komunii” z kosmosem, pojętym dynamicznie jako żywa i świadoma istota oraz jako totalność, w której wszystkie byty są zjednoczone i solidarne między sobą. W myśli religijnej Indian wszechświat przedstawia się jako żywa, zjednoczona społeczność, w której wszystkie żyjące istoty, wszystkie elementy oraz moce ziemi i nieba mają swoje własne i odpowiednie miejsca. Człowiek, będąc jedną z form istot żywych w tej powszechnej wspólnotce, jest z nimi w żywotnej relacji.²

W religiach plemiennych człowiek nie wyraża idei jedności kosmosu w terminach filozoficznych formalnych, ale jego mity są pełne przekonania, że istnieje jedność w różności i że solidarność bytów oraz ich spowinowacenie jest podstawowym faktem rzeczywistości. Tego rodzaju koncepcja jedności świata leży u podstaw idei *mana*, czyli pewnego rodzaju siły albo energii kosmicznej, duchowej a zarazem materialnej, która istnieje i działa we wszystkich rzeczach. Stwierdzenie zaś, że wszystkie rzeczy posiadają *mana*, jest konkretnym sposobem uznania, że na wszystkich poziomach rzeczywistości funkcjonuje ta sama zasada czy siła, która jest czynnikiem unifikującym, podobnie jak to występuje w życiu ludzkim.³ W religiach kultur tradycyjnych zjawiska ziemskie, a nawet wypadki o pozornie małym znaczeniu i przypadkowej naturze, np. zbieg okoliczności zdarzający się w życiu ludzkim, były ujmowane i wyjaśniane w poszczególnym kosmicznym kontekście, tj. jako odbicie procesów kosmicznych. Każdy szczegół był określony przez całość, stanowiąc organiczną część porządku kosmicznego.⁴

2. Kosmos jako porządek i harmonia

Zarówno pojęcie wedyjskiej *ṛta* jak irańskiej *asza* oznaczają stały i wszystko określający porządek kosmiczny. Ma on charakter sakralny i jako taki stanowi atrybut boga, Waruny czy Ahura Mazdy.⁵ Wedyjską *ṛta* określa się jako boską energię, która utrzymuje się wbrew zakłócającym i niszczącym siłom,

² M. R. Gilmore, *Prairie Smoke*, New York 1929 s. 74.

³ S. Keen, *Apology for Wonder*, New York 1969 s. 63.

⁴ W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, The Hague 1960 s. 229.

⁵ Strażnikami *ṛty* są przede wszystkim Mitra i Waruna, którzy w in-

a mówiąc ściślej, jest to porządek trwającego życia, który odnosi zwycięstwo nad skończonością i zniszczeniem. Objawia się w tajemnicy samoodnawiającego się życia pojętego w najbardziej powszechnym sensie. Obejmuje również religijno-etyczny wymiar: działanie etyczne jest pojmowane jako ludzkie prawo życia. Zadaniem człowieka, z punktu widzenia religii, jest żyć w zgodzie i harmonii z jego wymaganiami. Człowiek zbawia się o tyle, o ile żyje zgodnie z powszechnym kosmicznym porządkiem. Życie etyczne jest szczególnym wyrazem kosmicznego ładu.⁶

Starowedyjskie pojęcie *rti* jako kosmicznego porządku przyjmuje w Upaniszadach nazwę *dharma*. Pierwotnie był to synonim zasady stałości powszechnej i niezmiennego ładu. W sensie ontycznym znaczy uporządkowany stan natury i społeczeństwa, w czym zawiera się pojęcie regularności, harmonii i równowagi podstawowej. W sensie normatywnym jest to prawo, tj. norma kierująca istnieniem i działaniem kosmosu, natury, społeczności i jednostki. W stosunku do człowieka oznacza również etykę, obowiązek, regułę sumienia, ustaloną postawę. Stanowi przedmiot i cel ludzkiego życia, jest ideałem człowieka, a jednocześnie najgłębszą realizacją jego indywidualności.⁷ Żyć zgodnie z nią znaczy wypełniać i realizować swoje własne możliwości. W miarę jak jednostka utożsamia się z możliwościami i zadaniami swego miejsca i roli w kosmicznej hierarchii bytów, staje się „rzeczywistą”, ponieważ objawia *dharma*, tj. najgłębszą istotę rzeczywistości. Dążyć do niej jako do ideału znaczy po prostu odkrywać to, czym się jest zgodnie ze swą własną, najgłębszą naturą.⁸

teresie ludzkości utrzymują ład kosmiczno-moralny, karzą niesprawiedliwość i wszelkie inne naruszenia lub pogwałcenia porządku.

⁶ Pojęcie *rti* nie zawsze jest spójne. Czasami przedstawiana jest w Wedach jako wszechogarniająca potęga, której nawet bogowie są posłuszni. Innym razem ukazuje się jako stworzenie lub narzędzie w rękach Waruny czy innych bogów. Por. J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, t. 1, Paris 1962 s. 99 nn.; H. von Glasenapp, *Buddhism — A Non-theistic Religion*, London 1970 s. 59.

⁷ *L'homme, qui suit le dharma réalise l'idéal de son propre caractère et manifeste en sa personne l'ordre éternel. Tant qu'un phénomène est normal, tant qu'un homme (ou un animal) s'en tient à son comportement normal, à sa destination et à son devoir particuliers et possède dans leur intégralité les qualités propres à sa nature, tant que sa conduite est en accord avec celle que la tradition fait passer pour correcte et normale dans sa classe, sa famille, son foyer et sa génération, il est conforme au dharma.* J. Gonda. dz. cyt., s. 345.

⁸ F. J. Streng, *Understanding Religious man*, Belmont (California) 1969 s. 69 nn.

U podstaw koncepcji porządku kosmicznego leży głębokie przekonanie o jedności człowieka z otaczającym go światem, gdzie stanowi on przede wszystkim element całości pośluszny tym samym prawom, co reszta kosmosu. *Dharma* jako droga człowieka obejmuje dziedziny, które rozróżniamy jako religię, prawo, zwyczaje, obowiązki, zachowanie się, stanowiąc w życiu społecznym kompleks norm religijnych, rytualnych i społecznych związanych z tradycją. Dla jednostki jest to suma opartych na tych normach zobowiązań, które — jeżeli zostają wypełniane — nabywają wartości zasług religijnych oraz zabezpieczają i podtrzymują porządek powszechny świata.⁹

Poza *dharmą* ogólną, wspólną wszystkim, człowiek zobowiązany jest realizować *dharmę* właściwą swemu wiekowi i klasie społecznej zgodnie ze stopniem hierarchii kosmicznej. Hierarchia ta w życiu indywidualnym i społecznym obejmuje podział „horyzontalny” na cztery okresy życia: młodzieńczy, ojca rodziny, eremity oraz wędrownego ascety zebrzącego. W sensie „wertykalnym” społeczeństwo zorganizowane jest według czterech zasadniczych kast. Zarówno hierarchia kast jak i okresów życia uważane są jako wyraz kosmicznego porządku. Wszelki problem społeczny, rytualny, moralny rozwiązywany jest w świetle *dharmy* odpowiadającej kście, do której dana jednostka należy, oraz okresowi życia, w którym się znajduje. Nienaruszalność instytucji kast leży w jej kosmicznym, a tym samym religijnym charakterze jako instytucji boskiej, odzwierciedlającej w sobie odwieczny porządek świata. W totalnym, kosmicznym planie poszczególne kasty uzupełniają się wzajemnie, tworząc powszechny ład i harmonijną społeczność.¹⁰

Kasta — a nie rodzina czy małżeństwo — stanowi zasadniczą społeczność, w której człowiek pragnie realizować, zgodnie z porządkiem właściwej mu *dharmy*, sens swego istnienia, tj. włączanie się w nurt powszechnego, kosmicznego życia. Osobowość partnerów w małżeństwie nie odgrywa ważniejszej

⁹ J. Gonda, dz. cyt., s. 345 n.; J. M. Kitagawa, *Religions orientales*, Paris 1961 s. 109.

¹⁰ W zestawieniu ze starowedyjską koncepcją *rti* pojęcie *dharmy* ukazuje się jako wzbogacone przede wszystkim o prawo przyczyn i skutków, czyli prawo karmana. Każda czynność zgodna z porządkiem kosmicznym lub jemu przeciwna ma swe konsekwencje w przyszłych istnieniach. Według Księgi Manu *dharma* jest jedyną rzeczą, która idzie za człowiekiem na tamten świat, decydując o sposobie jego przyszłej egzystencji. J. M. Kitagawa, dz. cyt., s. 103. 109; F. J. Strenge, dz. cyt., s. 66; J. Gonda, dz. cyt., s. 348 nn.

roli. O ich doborze decydują ostatecznie dane astrologiczne horoskopów. Dokładną datę zawarcia małżeństwa ustala się w oparciu o bardzo skomplikowane obliczenia astrologiczne. Dobranie się partnerów schodzi na dalszy plan wobec perspektywy realizowania zasadniczego obowiązku *dharmy*, jakim jest uczestnictwo w kosmicznej akcji przekazywania życia. Sakralność aktu małżeńskiego wynika z usytuowania go w centrum sakralnej *dharmy* jako kosmicznego porządku, mocą którego akt płciowy wyniesiony zostaje do porządku bezosobowego rytuału kosmicznego.¹¹

Podobne do starowedyjskiej *rty* pojęcie porządku kosmicznego zwanego *asza* występuje w irańskiej Aweście, z większym jednak naciskiem położonym na kosmiczną naturę człowieka. Wszystkie byty dobre, stworzone przez Ahura Mazdę, posiadają *asza* i jako takie ustawione są na tej samej płaszczyźnie kosmicznej. Tak jak hinduska *rta*, również *asza* ma wartość normatywno-etyczną w sensie słuszności czy prawdy i domaga się od człowieka życia zgodnego z porządkiem kosmosu.¹²

Egipskie pojęcie kosmosu *maat*, analogicznie jak poprzednie, oznacza powszechny porządek, któremu podlegają zarówno ludzie jak i bogowie. Nosi charakter nie tylko kosmiczny, ale i etyczny, jako droga życia dla człowieka i natury. Elementem odróżniającym egipskie ujęcie od koncepcji hinduskiej i irańskiej jest jego charakter dualistyczny. *Maat* stanowi harmonijną jedność dwóch przeciwstawnych czynników życia i śmierci. Ta ostatnia przedstawia z jednej strony element przyjazny i twórczy, gdyż tylko przez nią absolutne życie może być osiągnięte i zrealizowane, a z drugiej strony jest czymś wrogim z racji na swą przejściowość i skończoność. *Maat* jest prawem kosmicznym, które obowiązuje człowieka i cały wszechświat. Wyraża się w nim istota religii egipskiej. Charakter sakralny tego powszechnego prawa kosmosu podkreślony został przez fakt, że jego personifikacją jest bogini ziemi, dająca życie bogom niebios i bogom światła. *Maat*, podobnie jak irańska *asza* i hinduska *rta*, będąc sakralnym porządkiem, normuje wszystkie sfery życia. W etycznym sensie słowa oznacza prawdę i sprawiedliwość.¹³

¹¹ G. Deleury, *L'expérience indone aujourd'hui*. W: *Religions d'épreuve de la modernité*, Paris 1975 s. 132 n.

¹² Tamże, s. 29 n.; G. Windengren, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968 s. 97. 128.

¹³ C. J. Bleeker, *The Religion of Ancient Egypt*. W: *Historia re-*

W koncepcji egipskiej życie kosmiczne ukazuje się w perspektywie równowagi dwóch przeciwstawnych czynników życia i śmierci: żaden z nich nie przeważa nad drugim, oba są równie niezbędne w osiągnięciu absolutnego życia. Egipskie ujęcie kosmosu jest pod tym względem w wyraźnym przeciwieństwie do koncepcji hinduskiej i irańskiej, w których nie chodzi o równowagę tych sił, ale o ich walkę i zwycięstwo życia. Poza tym w ujęciu irańskim i hinduskim porządek kosmiczny ma charakter bardziej dynamiczny. Jest to siła przełamująca opór wrogich sił chaosu i niszcząca go. Egipski *maat* natomiast przedstawia bardziej statyczne ujęcie kosmosu. Wyrównana waga jest symbolem tego kosmicznego prawa życia, w którego ramach przeciwieństwa działają harmonijnie.¹⁴

Tao jest chińską koncepcją porządku kosmicznego i życia świata oraz odnosi się do natury i kosmosu. Ten ostatni jednak, według taoistów, nie jest „czymś”, ale „kimś”. Zjawisko naturalne ma sens jedynie o tyle, o ile jest ujmowane jako część całości, a całość, czyli kosmos, jako działanie „kogoś” w sensie osobowym. Obok pojęcia porządku *tao* obejmuje również sens drogi życia, wyrażającej się w prawie procesów kosmicznych. Podobnie jak egipski *maat*, przejawia dualistyczny charakter, kładzie jednak nacisk na element mistyczny i niewyraźalny. Jest pojmowane jako współdziałanie na każdym odcinku życia świata dwu przeciwstawnych czynników zwanych *jang* i *in*. Połączenie dnia i nocy, światła i ciemności, ciepła i zimna, elementu męskiego i żeńskiego w życiu kosmicznym tworzy harmonię, czyli tę specyficzną cechę kosmosu podkreślaną szczególnie przez pitagorejczyków. Człowiek w ujęciu tradycji chińskiej jest mikrokosmosem. Kosmiczne *tao* jest więc również jego drogą życia i posiada, podobnie jak inne koncepcje porządku kosmicznego, wartość normatywno-etyczną.¹⁵

3. Kosmos jako symbol „mówiący”

Jedność kosmosu jest jednością wewnątrz wielości, a więc różnością powiązaną w harmonii rytmicznej. Ukazuje się jako

ligionum, t. 1, Leiden 1969 s. 41. 57 n.; W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 30.

¹⁴ W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 31.

¹⁵ J. Shih, *The Tao: Its Essence, Its Dynamism, and Its Fitness as a Vehicle of Christian Revelation*, SMis 15 (1966) s. 125; W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 32 n.

życie, ruch rytmiczny, ciągła, nieprzerwana harmonia, która łączy pozorne przeciwieństwa. Dla człowieka kultur tradycyjnych dramat powracających pór roku dostarcza wzorca dla interpretowania całości kosmicznej. W rytmie następujących po sobie pór roku lato i zima, światło i ciemności, stwarzanie i zniszczenie, życie i śmierć łączą się w pełnej ruchu harmonii. Kosmos jest organizmem żywym, który odnawia się okresowo i który „mówi” do człowieka własnym sposobem istnienia, swymi strukturami i swymi rytмами. Będąc światem żywym, zrozumiałym i znaczącym, w ostatecznej analizie objawia się jako język. Aby zrozumieć go, wystarczy poznać mity i odczytać symbole. Poprzez mity i symbole księżyca człowiek chwyta tajemnicze powiązanie, jakie istnieje między płodnością, stawaniem się, narodzinami, śmiercią i powtórным narodzeniem.¹⁶

Fazy księżyca objawiają nie tylko jednostkę czasu, tj. miesiąc, ale także strukturę lunarną powszechnego stawania się, czyli „wieczny powrót”. Księżyc jest archetypem umierania i powtórnych narodzin. Jego fazy (nów, pierwsza kwadra, pełnia, ostatnia kwadra ze zniknięciem, po którym następuje ponowne ukazanie się przy końcu trzech nocy ciemności) ustawiają śmierć człowieka w perspektywie lunarnej jako konieczną, tak jak konieczne są trzy noce ciemności, które poprzedzają powtórne „narodziny” księżyca. Przynoszą również swe optymistyczne konsekwencje: śmierć nie jest nigdy definitywna, lecz stanowi po prostu epizod życia, inny aspekt egzystencji ludzkiej.

Interpretując przeznaczenie ludzkie na wzór rytmicznego odradzania się natury, człowiek kultur tradycyjnych potwierdza swoją wiarę w supremację życia nad śmiercią. Wszystkim bolesnym przeżyciom, które dadzą się ująć w symbolizmie ciemności (cierpienie, choroba, tragedia lub śmierć), może stawić czoło z ufnością, ponieważ w ekonomii kosmosu światło powstaje z ciemności, a życie ze śmierci.¹⁷ W stosunku człowieka do kosmosu można wyróżnić dwa elementy: 1 moment przeżycia — w jaki sposób człowiek kultur tradycyjnych odczuwa i przeżywa kosmos oraz swoje miejsce w całości kosmicznej, 2 moment działania — jaka jest jego postawa czynna wobec kosmosu.

¹⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965 s. 126. 139; *Aspects du mythe*, Paris 1963 s. 174; S. Keen, dz. cyt., s. 64.

¹⁷ M. Eliade, *Cosmos and History*, New York 1959 s. 86 nn.; *Le sacré et le profane*, dz. cyt., s. 126; S. Keen, dz. cyt., s. 65.

II. PRZEŻYCIE RELIGIJNE KOSMOSU

Obszar nieznan, obcy, niezamieszkały, istniejący poza światem człowieka jest uważany przez niego za chaos, czyli przestrzeń świecką, nieuświęconą i bezkształtną, pozbawioną ukierunkowania i struktury. Świat, w którym żyje człowiek, to nie chaos, ale kosmos prawdziwy i właściwy, czyli całość uporządkowania i posiadająca swoją strukturę. Składa się na nią przede wszystkim centrum — które jest punktem odniesienia, jak również miejscem, z którego świat bierze początek — następnie cztery punkty kardynalne (strony świata).

1. Sakralność kosmosu

Kosmos jest organizmem rzeczywistym, żywym i sakralnym. Nie chodzi tu tylko o sakralność w sensie pochodzenia od Boga albo uświęcenia Jego obecnością, różne bowiem moralności *sacrum* objawiają się w samej strukturze świata i zjawisk kosmicznych.¹⁸ Człowiek kultur tradycyjnych czcił ziemię, jej rośliny i zwierzęta, jak również przedmioty i zjawiska natury. Była to jednak nie manifestacja panteizmu, jak sądzili pierwsi misjonarze, ale cześć dla totalności zjawisk, objawiająca w sobie *sacrum*, przejaw integracji z całością kosmiczną, uznanie powinowactwa człowieka ze wszystkimi postaciami i formami kosmosu, który jest sakralny.¹⁹

Człowiek kultur pierwotnych przyjmuje swoje życie i swoje środowiska kosmiczne jako znaczący dar, który napędza go podziwem i wdzięcznością.²⁰ Grecy byli pierwszymi, którzy głosili, że podziw albo zdumienie jest źródłem i podstawą filozofii. Sokrates mówi, że filozofia rozpoczyna się od zdumienia, *thaumazein*. Arystoteles posuwa się jeszcze dalej, uważając zdumienie za punkt centralny dla filozofii. Religijna myśl archaiczna i tradycyjna opiera się na zdumieniu jako reakcji na *sacrum*, które objawia się w strukturach kosmosu. Ludzie Zachodu sądzili, że zrobią wrażenie na rolnikach afrykańskich, ukazując im zdobycze współczesnej techniki. Afrykanie jednak zadowolali się jednym spojrzeniem albo wzruszali ramionami.

¹⁸ Por. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, dz. cyt., s. 58. 99 n.

¹⁹ W. Müller, *The „Passivity” of Language and the Experience of Nature: A study in the Structure of the Primitive Mind*. W: *Myths and Symbols — Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago 1969 s. 239.

²⁰ S. Keen, dz. cyt., s. 61.

Wiedzieli, że nie ma nic większego i wspanialszego nad tajemnicę zboża powierzonego ziemi, nad tajemnicę ziarna, które umiera, aby dać życie.²¹

W ślad za zdumieniem i podziwem idzie wdzięczność, jako jedna z zasadniczych odpowiedzi człowieka na dar życia. Człowiek pierwotny sakralizuje pożywienie, ponieważ dostrzega w nim znak dobrodziejstwa natury.²² Ziemia przedstawia się jako matka i żywicielka powszechna. Świadomość ta oparta jest na jedności biologicznej, jaka istnieje między światem tellurycznym (ziemią) z jednej strony, a światem roślin, zwierząt i ludzi z drugiej, mająca swą podstawę w ciągłości życia, które jest wszędzie jednakowe. Powszechne było przekonanie, że ziemia, która w pewnym sensie stanowi fundament kosmosu, daje życie człowiekowi i że wszyscy ludzie żyją życiem ziemi. U niektórych ludów, praktykujących kremację, dzieci zmarłe przed drugim rokiem życia są grzebane, a nie palone, zgodnie z przeświadczeniem, że wracają do ziemi matki, aby się z niej narodzić na nowo.²³ Człowiek wyraża religijną postawę wobec ziemi matki przez swą miłość i szacunek dla niej, a w szczególności dla swego kraju rodzinnego. Myśląc o kraju rodzinnym, nie uważa go za własność, którą posiada, ale siebie uważa za posiadane przez swój kraj rodzinny.²⁴

2. Intymna więź z kosmosem

Kosmos przedstawia się jako sakralny i tajemniczy, jako hierofania, gdzie na każdym miejscu można napotkać *sacrum*, które rodzi w człowieku zdumienie, ale jednocześnie jest mu bardzo bliski, przedstawia się jako jego „dom”. Na przekonanie o jedności kosmosu człowiek odpowiada poczuciem intymnej przynależności. Nie jest obcym czy intruzem w cudzej sferze zwanej naturą, ale stanowi część całości. Podstawową cechą charakterystyczną psychologii ludów afrykańskich jest głęboka intuicja jedności i harmonii między człowiekiem a naturą, jak również jedności i harmonii w samej konstytucji

²¹ P. Collet, *I pagani mi hanno parlato di Dio*, Assisi 1971 s. 74 n.

²² B. Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, New York 1954 s. 42.

²³ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 s. 239. 253; *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970 s. 150; W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 307.

²⁴ M. R. Gilmore, *Prairie Smoke*, dz. cyt., s. 29.

człowieka. Czuje się on jakby stopiony z otaczającym światem, gdzie wszystkie rzeczy, z którymi styka się codziennie, stanowią część integralną jego życia, są żywe jak on i partycypują w życiu plemienia.²⁵ U Buszmenów to poczucie intymności człowieka z całością kosmiczną nadawało wartość i sens ludzkiej egzystencji. Nie było żadnego miejsca, gdzie człowiek plemienny nie odczuwałby swej przynależności. Nie miał nic z tego przytłaczającego poczucia nieprzynależności, izolacji, braku znaczenia, co dewastuje psychikę współczesnego człowieka. Dokądkolwiek szedł, czuł, że tam przynależy i że jest tam znany. Jego poczucie powinowactwa było tak silne, że potrafił nazywać sępa swym bratem. Wznosił oczy do gwiazd i mówił o „babce Syriuszu” i o „dziadku Canis”, ponieważ był to najwyższy tytuł powinowactwa i czci, jaki potrafił im nadać.²⁶ Człowiek czuł, że świat patrzy na niego, rozumie go i przemawia do niego swoistym językiem symboli.²⁷

III. CZYNNA POSTAWA WOBEC KOSMOSU

Kosmos jest sakralny w samej swej strukturze jako dzieło Boga oraz jako Jego manifestacja i miejsce spotkania z Nim. Ta kosmiczna sakralność rozszerza się na wszystko to, co jest uporządkowane i harmonijne, co przypomina kosmos, co jest „skosmizowane”. Człowiek kultur tradycyjnych odczuwa głęboką nostalgię za „światem Bożym”, chce żyć zawsze w świecie sakralnym i w ten sposób umieścić się możliwie jak najbliżej Boga. Aby móc partycypować w sakralności kosmosu, „kosmizuje” swój mały wszechświat, czyniąc go podobnym do świata boskiego.²⁸

1. „Kosmizowanie” świata

Kalifornijskie mity stworzenia przedstawiają Stwórcę jako zstępującego na centrum kosmiczne i w ten sposób określającego oś świata (*axis mundi*).²⁹ W tym miejscu Bóg doknuje

²⁵ P. Collet, dz. cyt., s. 68.

²⁶ L. Van der Post, *Patterns of Renewal*, Wallingford (Pensylwania) 1958 s. 8.

²⁷ M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 176.

²⁸ Tenże, *Le sacré et le profane*, dz. cyt. s. 58 n.; *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 46 n.

²⁹ Tenże, *Cosmos and History*, New York 1959 s. 95.

swojej stwórczej czynności rozciągając ziemię w kierunku czterech stron świata i udzielając jej w ten sposób formy i systemu odniesienia. Człowiek „kosmizuje” swoje terytorium i swój dom poprzez symboliczne zainstalowanie osi świata i projekcję czterech horyzontów, powtarzając w ten sposób czynność wzorcową Boga. Wieś tworzy się począwszy od skrzyżowania dróg tworzącego centrum, na wzór kosmosu, który się rozwija od punktu środkowego w kierunku czterech stron świata. Poczwórnemu podziałowi wszechświata odpowiada podział wsi czy osady na cztery sektory, implikujący odpowiedni podział zamieszkałej tam społeczności.³⁰

Wielki dom ceremonialny Indian Delaware symbolizuje kosmos. Dach przedstawia sklepienie niebios, podłoga wyobraża ziemię, a cztery ściany odpowiednio cztery kierunki przestrzeni kosmicznej, centralny słup domu symbolizuje oś kosmiczną.³¹ W sakralnej chacie Algonkinów i Siuksów konstrukcja rytualna przestrzeni podkreślona jest przez potrójny symbolizm: czworo drzwi, cztery okna i cztery kolory przedstawiają cztery punkty kardynalne.³² Podobny symbolizm kosmiczny przedstawia chata sakralna Indian Shawnee i Zuni. Kwadratowe miejsce rytualne u plemion Yuchis, Creeks i Natchez symbolizuje Ziemię. Indianie Zuni wierzą, że w ich izbie kultu ołtarz wskazuje dokładnie centrum świata.³³

W kontemplacji natury człowiek kultur tradycyjnych odkrywa nie tyle tajemnice świata, co własny obraz załamany w kosmosie, tj. odkrywa egzystencjalnie samego siebie poprzez przeżycie kosmologiczne. U podstaw tego leży przekonanie, że między kosmosem i człowiekiem istnieją głębokie odpowiedniości.³⁴ Uważając się za mikrokosmos, człowiek odnajduje w sobie sakralność, która przenika świat. Jego życie ma wymiar nie tylko ludzki, ale także kosmiczny, bo identyfikuje się z życiem świata. Wynika z tego, że życie jest przeżywane na dwóch płaszczyznach: rozwija się na ile jest egzystencją ludzką, a jednocześnie należy do życia nadludzkiego, życia kosmosu.³⁵

³⁰ Tenże, *Le sacré et le profane*, dz. cyt., s. 42 n. 47 n.

³¹ F. G. Speck, *A Study of the Delaware Indians Big House Ceremony*, Publications of the Pennsylvania Historical Commission 2 (1931) s. 22 n.; W. Müller, *Les religions des Indes d'Amérique du Nord*. W: *Les religions amérindiennes*, Paris 1962 s. 235 n.

³² W. Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden 1954 s. 60 nn.; *Les religions*, art. cyt., s. 249 nn.

³³ Tenże, *Les religions*, art. cyt., s. 273. 286.

³⁴ G. de Champeaux — S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1972 s. 239 n.

³⁵ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, dz. cyt., s. 139—144.

W myśli religijnej Dogonów istota ludzka w swym wzrastaniu objawia rozwój *Nommo*, tj. symbolu kosmosu. Nowonarodzony w chwili urodzenia jest głową *Nommo*, jako chłopiec jest jego pierśią, w okresie narzeczeństwa stanowi stopy, w małżeństwie — ramiona, w pełni dorosły jest kompletnym *Nommo*, w starości, a szczególnie jako naczelnik plemienia, jest tak *Nommo*, jak totalnością świata i rodzaju ludzkiego.³⁶ Według wierzeń hinduskich niebo i ziemia stanowią dwie główne części kosmosu, człowiek zaś jest światem w miniaturze. W ramach paralelizmów antropokosmicznych głowa człowieka odpowiada niebu, a niższe części ciała — ziemi. Istota ludzka składa się z pięciu zasadniczych elementów wszechświata i jako taka jest totalnością kosmicznego życia.

Według koncepcji chińskich człowiek czerpie swą moc życia z dwóch elementów świata, jakimi są niebo i ziemia. Dlatego też dusza ludzka jest dwoista: składa się z *jang*, czyli pierwiastka ciepła, jakim jest moc rodzenia i życia pochodząca z nieba oraz z *in*, czyli elementu zimna wywodzącego się z ziemi, a wyrażającego się w niepłodności i śmierci. Człowiek jako kosmos w miniaturze jest podobny zarówno do nieba, jak do ziemi. Analogicznie do koncepcji hinduskiej Lao-tse utrzymuje, że ciało ludzkie jest mieszaniną pięciu elementów wszechświata. Człowiek jest, podobnie jak kosmos, istotą samoistną, a *tao* jest zarówno prawem jego życia, jak i życia wszechświata.³⁷

Indianie Hopi utrzymują, że żywe ciało człowieka i żywe ciało ziemi utworzone zostały w ten sam sposób. Poprzez każde z nich biegnie oś, która kontroluje równowagę ruchów i funkcji całości.³⁸

Wielki dom rodzinny Dogonów upodobniony jest tak do człowieka — mikrokosmosu, jak do Wszechświata. Pojmowany jest jako żywy organizm, do którego należą mieszkańcy, oraz jako uobecnienie kosmosu. Struktura domu, odpowiadająca formie mitycznej człowieka wzorcowego, jest dokładnie tą z czasów stwarzania świata, poczynając od pierwotnego jaja, z którego rozwinął się wszechświat. Przestrzeń domu i ciało mistycznego człowieka powiązane są skomplikowaną geometrią prostokątów, kół i kwadratów, wpisując się w wielki owalny

³⁶ M. Griaule — G. Dieterlen, *The Dogon*. W: *African Worlds — Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, London 1954 s. 88 n.

³⁷ W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 261.

³⁸ F. Waters, *Book of the Hopi*, New York 1963 s. 9.

kształt, który imituje jajo pierwotne, mieszczące w sobie świat górny i świat podziemi.³⁹ Jak wielki dom rodzinny Dogonów symbolizuje kosmos, tak jego budowa równa się stwarzaniu wszechświata, czyli kosmogonii.

Wszystkie elementy kultury duchowej i materialnej człowieka północno-zachodniej Afryki koncentrują się wokół jednego wspólnego elementu organizującego, jakim jest drzewo kosmiczne. Na płaszczyźnie kosmogonicznej, według mitu, wprowadziło ono w bezwładny do tego momentu świat podwójny ruch wirujący: jeden, ekspansji i reintegracji; drugi, wstępujący i zstępujący. Jest ono jednocześnie osią świata i zasadą oraz łączy ziemię ze światami pozaziemskimi. Jego działanie dokonuje się na różnych poziomach. Na niebie drzewo kosmiczne kieruje ruchami konstelacji i planet, na ziemi — podziałem na kraje, plemiona, miasta i dzielnice. Wyznacza również organizację terytorialną złożoną z regionu północnego i południowego, stanowiącą całość o siedmiu częściach. Na płaszczyźnie działalności ludzkich określa rozkład domów, podział wód i pól, relacje małżeńskie, używanie technik i strojów, determinując samą naturę człowieka, który jest zarazem miarą i substancją kosmosu.⁴⁰

2. Udział człowieka w „odnawianiu” świata

Egzystencjalnie człowiek kultur plemiennych należy do wszechświata, podejmując z pełnym poczuciem odpowiedzialności wielkie i ważne zadania, jak np. współpracę w stwarzaniu kosmosu, tworzenie sobie własnego świata, troskę o życie natury. Od jego działania zależy prawidłowe funkcjonowanie i utrzymywanie się porządku świata.⁴¹

Naczelnik Dogonów, zwany Hogonem, jest personifikacją wszechświata i jako taki kontroluje rytm kosmosu. Jego atrybuty materialne i prerogatywy związane z funkcją naczelnika przedstawiają właściwości i ruchy mechanizmu kosmicznego. Swoim ubiorem Hogon wyobraża świat. Poprzez nakrycie głowy, którego forma symbolizuje księżyc, określa jego pozycje w różnych fazach. Symbolizm nakrycia głowy oraz związana

³⁹ M. Griaule, *Art et Symbole en Afrique noir*, Zodiaque 5 (1951) s. 24 n.

⁴⁰ V. Pâques, *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain*, Paris 1964 s. 671—676.

⁴¹ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, dz. cyt. s. 81.

z nim partycypacja kosmiczna są tak wielkiej wagi, że niosąc je na głowie nie może wychodzić, ponieważ w przeciwnym razie spowodowałby zakłócenia biegu księżyca i w konsekwencji porządku pór roku. Za pośrednictwem swych ruchów dokoła domu naczelnik Dogonów partycypuje w powszechnym rytmie świata, poprzez zaś swe związki z ruchem gwiazd, a szczególnie księżyca, kontroluje kalendarz pór roku.⁴²

Według wierzeń Indian północnej Kalifornii (plemiona Karok, Jurok i Hupa) w czasach mitycznych tzw. nieśmiertelni stworzyli świat, wytyczyli jego centrum i granice, założyli fundamenty i zabezpieczyli obfitość pożywienia, ustanowili kulturę, wszystkie zwyczaje i instytucje. Świat ten jednak nie jest już kosmosem aczasowym, w jakim żyli nieśmiertelni, nie podlegającym przemianom i zepsuciu. Jest to świat żywy, zamieszkiwany przez istoty śmiertelne i jako taki wyczerpuje się i degeneruje, podlega prawom przemian, starzenia się i śmierci. Potrzebuje więc okresowej odnowy, ponownego stwarzania i uświęcenia. W kontekście tym okazuje się, jak wielką rolę ma do spełnienia człowiek, do którego należy zadanie odnawiania świata przez powtarzanie tego, co nieśmiertelni uczynili w czasie mitycznym, tzn. aktu stworzenia.⁴³

Główna ceremonia religijna plemion północnej Kalifornii nazywa się odnowieniem albo utwierdzeniem świata.⁴⁴ Celem tej dorocznej ceremonii jest ponowne założenie świata na nadchodzący rok. W terminach negatywnych oznacza to zabezpieczenie przed zarazą, głodem i kataklizmami. W pozytywnym sensie zadaniem rytuału jest umocnienie ziemi oraz dostarczenie obfitości środków do życia i powszechnego zdrowia. Trzon rytuału stanowi recytowanie mitu oraz odtwarzanie czynów i słów istot, które stworzyły świat, czyli nieśmiertelnych. Powtarzanie ustanowionego przez nich rytuału pociąga za sobą reaktualizację pierwotnego, mitycznego czasu, kiedy rytuał ten został po raz pierwszy dokonany. Ceremonia sprawia, że mit

⁴² M. Griaule — G. Dieterlen, art. cyt., s. 99 n. 102.

⁴³ Scenariusz mityczno-rytualny okresowego odnawiania świata spotyka się także u innych grup kalifornijskich w postaci ceremonii *hesi*, *aki* i *kuksu*, sprawowanych w środkowej Kalifornii. Rytuał odnawiania kosmosu i odradzania życia nie ogranicza się jednak do tego regionu, praktykują go np. Indianie Shawnee w ceremonii „chaty nowego życia” czy Delawarowie w rytuale „Wielkiego domu”

⁴⁴ Na temat rytuału odnowienie świata wśród plemion północnej Kalifornii por. A. L. Kroeber — E. W. Gifford, *World Renewal, A Cult System of Native North-West California*, *Anthropological Records* 13 (1949) s. 3—17; M. Eliade, *Aspects du mythe* dz. cyt., s. 59—62; *The Two and the One*, London 1965 s. 140—146.

staje się obecny. Wszystko to, co mit mówi o słowach i czynach istot nadprzyrodzonych, jest ukazane jako dokonujące się tu i teraz. Kapłan w swojej osobie wciela nieśmiertelnych, co wyraża się w jego tytułach: „osobą nieśmiertelną” lub „duch”. Lud zachowuje wobec niego specjalną postawę i podczas funkcji nikt nie odważa się spojrzeć na niego.

Dokładne ujęcie czasowe trwania rytuału określone jest w zależności od faz księżyca. Musi się zbiegać z jego ciemnią i ukazaniem się nowiu. Ceremonia odnowienia świata jako rytualne powtórzenie kosmogonii poprzedzona jest przez symboliczny powrót do chaosu w postaci ciemni księżyca. Z kolei kosmogonię (stwarzanie świata) wyobraża ukazanie się pierwszej kwadry. Podobny symbolizm kosmogoniczny wyrażony jest w rycie zapalenia nowego ognia. Ciemność nocy przedstawia pierwotną noc i chaos, nowy natomiast ogień symbolizuje ukazanie się nowego kosmosu. Ceremonie, jeżeli mają być skuteczne, muszą być wykonane tam, gdzie nieśmiertelni odprawili je po raz pierwszy. Stąd długa peregrynacja kapłana do świętych miejsc z naśladowaniem drogi wzorcowej oraz powtarzaniem ich słów i czynów z czasów mitycznych. Kapłan jest ucieleśnieniem nieśmiertelnych, którzy w przekonaniu uczestników są znowu obecni na ziemi i dokonują ponownego stwarzania świata. Po odnowieniu świata kapłan ogłasza, że ziemia będzie obfitowała w żywność i rytualnie rozdziela pierwsze owoce Nowego Roku. Odtąd wolno ludziom spożywać produkty nowo narodzonego kosmosu i mogą jeść je dokładnie tak, jak to było po raz pierwszy na ziemi w czasach mitycznych.

Według wierzeń egipskich stworzenie kosmosu nie zniosło tym samym istnienia chaosu, którego wrogię siły w postaci wód i ciemności nie przestają zagrażać kosmicznemu porządkowi *maat*. Jest on naruszany przez obcą inwazję czy rewolucję socjalną, które dotyczą podstaw i struktur społecznych, co w rezultacie stanowi stan chaosu. Kiedy na tron wstępuje nowy władca, który przywraca wyobrażeniom bóstw ich miejsce oraz kult w świątyniach, usuwa najeźdźców z kraju, ustanawia prawa i ład, uważany jest za tego, który na nowo stworzył kosmos.

Zagrożenie porządku kosmicznego występuje nie tylko na płaszczyźnie społeczno-narodowej, ale przede wszystkim ontycznej. Świat stworzony staje wobec zagrożenia każdego wieczoru, gdy słońce zachodzi i ciemności chaosu powracają na ziemię. Słońce wtedy zamiera i dopiero zanurzenie się w pierwotnych wodach tamtego świata, zawierających stwórcze za-

wiązki, potrafi przywrócić mu młodość i siły oraz zapewnić powrót w ranek stworzenia. Każdego ranka harmonia i porządek świata, ustanowione w mitycznym czasie stworzenia, przywracane są na nowo przez słońce, wyłaniające się z ciemności chaosu.⁴⁵ W koncepcji babilońskiej i egipskiej wschodzące słońce uważane jest za energię stwarzającą świat. Występuje tu naturalny dla psychiki ludzkiej symbolizm: nocne ciemności wyobrażają chaos, stan bytu przed stworzeniem, podczas gdy światło wschodzącego słońca sprawia, że rzeczy wyłaniają się z ciemności. Według egipskich wierzeń stworzenie ma miejsce każdego ranka. W niektórych hymnach staroegipskich śpiewanych w świątyniach o brzasku dnia wyraźny jest paralelizm między kosmogonią dokonywającą się każdego dnia z zamierzającym i rodzącym się słońcem a kosmogonią mityczną, dokonaną po raz pierwszy, kiedy porządek obecny świata rozdzielił się definitywnie od chaosu przez działanie stwórcze boga.⁴⁶

Cykliczność kosmogonii, czyli zamierania i ponownego rodzenia się kosmosu, zachodzi również podczas ostatnich i pierwszych dni roku, na początku i końcu pór roku, przy zmianach rządów. Według wierzeń starożytnych Egipcjan przy każdym etapie cyklu czasowego kosmos jest zagrożony przez siły chaosu i ustanowienie nowego, odrodzonego świata wymaga się interwencji człowieka. Do rytów odnawiania świata należą: ofiarowanie wizerunku Maat, bogini porządku kosmicznego; ryt „podnoszenia nieba”, tj. przedstawienie bogu figury Heh z podniesionymi ramionami, symbolizującymi podtrzymywanie wysoko kopuły niebieskiej; akty faraona, który jako zastępca demiurga zapewnia odnowienie kosmosu za każdym razem, gdy ten zdaje się być zagrożony.⁴⁷ W Indii utrzymywanie porządku kosmicznego jest celem wedyjskich modlitw i ofiar składanych przez człowieka.⁴⁸

Okresowe odnawianie świata, jak stwierdza M. Eliade, jest najczęstszą mityczno-rytualną osnową w religijnej historii ludzkości.⁴⁹ Udział człowieka w ceremoniach związanych z tym odnawianiem ma charakter powszechny, gdyż występuje we

⁴⁵ S. Sauneron — J. Yoyotte, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*. W: *La naissance du monde*, Paris 1959 s. 77 n.

⁴⁶ W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 68 n. S. Sauneron — J. Yoyotte, art. cyt., s. 78.

⁴⁷ S. Sauneron — J. Yoyotte, art. cyt., s. 77 n.

⁴⁸ A. Nambiarambil, *Hinduism — Self Understanding (Basic Tenets, Ends and Means)*, Secretariat pro non christianis, Bulletin 21 (1972) s. 30 n.

⁴⁹ M. Eliade, *The Two and the One*, dz. cyt., s. 147 n. 158 n.

wszystkich tradycyjnych kulturach. Okresowość może być roczna i wówczas kosmiczne odradzanie przyjmuje zwykle formę uroczystości Nowego Roku. Kosmos bowiem uważany jest za żywy organizm, który rodzi się, przechodzi okres rozwoju, a ostatniego dnia roku zamiera, aby na powrót narodzić się w pierwszym dniu nowego roku. Powtarzanie kosmogonii ma też miejsce z okazji kataklizmów kosmicznych (epidemie, susza, trzęsienia ziemi) albo szczególnych historycznych wydarzeń (najazd wrogów, instalacja króla). W niektórych religiach rytualne przejście ze stanu chaosu do porządku i harmonii kosmicznej poprzedzone jest przez walkę sił światła, symbolizujących kosmos, z siłami ciemności, czyli chaosu. Zarówno w babilońskich, hettyckich, jak i egipskich mitach, ta walka wrogich sobie mocy poprzedziła stworzenie. Według irańskiej Awesty człowiek w zasadniczy sposób partycypuje w kosmicznej walce, jaka rozgrywa się między bogiem dobra Ahura Mazdą, tj. światem prawdy i życia, a Arymanem, czyli siłami kłamstwa, ciemności i chaosu. Irański dualizm jest więc nie tylko etyczny, ale i kosmiczny, ponieważ wierzy, że każdy akt ludzki przyczynia się do wyniku światowej walki. Dokonując rytualnej walki, która symbolizuje zmaganie się dwóch sił oraz ostateczne zwycięstwo harmonii porządku kosmicznego, człowiek reaktualizuje kosmogonię. W ten sposób w poczuciu mistycznego zjednoczenia z kosmosem, którego stanowi świadome centrum, spełnia na mocy rytuału swoje zadanie ciągłego odnawiania i odradzania świata.

Cosmos in Non-christian Religions

Summary

Man of traditional cultures experienced the surrounding worlds as a cosmos, i.e. an organic Whole and unified Totality which embraced the Nature, the community of the living and the dead as well as the world of the divine, all things being fundamentally bound together by sharing the same nature and the same interaction one upon another in a total cosmic community. The unity of the cosmos was a unity within multiplicity, a diversity bound together in a rhythmic, ordered and ordering Harmony. In Egypt, the cosmic order went by the name of maat, being conceived as the harmony of the world as well as the universal law and reward for everybody who observed it. The Iranian concept of the cosmic order, called asha, emphasized the dualistic cha-

acter of the Persian religion. The Vedic rta was the parallel, with the Iranian asha, concept of the universal order. It went by the name of dharma in Upanishads, its principal manifestations being the systems of so-called terms or periods of life and the hierarchy of castes as well. In the religious tradition of China, the word tao was used to express the ordered harmony of the universe.

The Cosmos was thought as living and meaningful world which spoke to man through its own mode of being, through its structures and its rhythms. In the last analysis, it appeared as a kind of language or symbol which revealed to man the „lunar” structure of the universal becoming, i.e. „the eternal return”.

The Cosmos — in contrast with Chaos, i.e. a foreign, profane and unconsacrated space, devoid of the orientation and structure — was thought as a sacred reality. It was not simply a sacrality in the meaning of a divine creation — the different modalities of the sacred were manifested in the very structure of the world and of cosmic phenomena. The Cosmos appeared as a mysterious and sacred reality where the holy could be encountered at any point. The life and the cosmic environment were accepted as a gift from „above” which filled man with admiration and gratitude. The experience of sacred was accompanied by the feeling of the intimate belonging, of being at home in the world.

The active response of man to the sacral world was based on macro- and microcosmic parallelisms. Man of the traditional cultures „cosmized” himself and his surrounding universe; while making a house, village or a city, he modeled it after the image of the Cosmos. Settlement in a new, unknown, uncultivated country (i.e. Chaos) was equivalent to its transformation into a cosmos through a ritual repetition of the cosmogony. All significant actions were patterned after archetypes that were revealed in the Cosmos.

The Cosmos was thought to be a organism, through its own duration it degenerated and wore out; this is why it had to be symbolically re-created every year. In the Cosmic Totality, conceived as an interdependent unity of all the beings, man was considered the principal and responsible member. His contribution for the maintaining of the universe — particularly through the ceremonies of the periodical regeneration of the world — was believed to be so important that the very existence of the world depended upon it.

T. Dajczer