

TADEUSZ DAJCZER

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE ŚWIATA W RELIGIACH POZACHRZEŚCIJAŃSKICH

Treść: Wstęp; I. Sakralność kosmosu; II. Kosmiczna przynależność człowieka; III. Ryty kosmicznego życia; Uwagi końcowe.

WSTĘP

Istnieją dwa zasadnicze doznania religijne człowieka, stanowiące podstawę, na której wyrastają poszczególne systemy i formy religijne uwarunkowane okolicznościami czasu i przestrzeni. Pierwsze wyraża się w wymiarze wertykalnym religii albo teistycznym, w którym dominuje relacja osobowa między Bogiem i człowiekiem, świadomość siebie i świata w relacji do Osoby ujmowanej w świecie lub poza nim w sensie obecności. Drugim jest wymiar kosmiczny albo horyzontalny, wyrażający ideę uczestnictwa człowieka w strukturach świata przenikniętych obecnością *sacrum*.

Fenomenologia religii ostatnich lat poświęca coraz więcej uwagi temu ostatniemu aspektowi wyrażającemu religijno-kosmiczną wizję świata. Opracowania dotychczasowe jednak — na razie stosunkowo niezbyt liczne — ograniczają się zasadniczo do ujmowania zagadnienia w ramach poszczególnych systemów religijnych. Brak jest wciąż syntetyczno-porównawczych opracowań opartych na najnowszych osiągnięciach historii i fenomenologii religii. Niniejsze studium jest próbą wypełniania istniejącej luki, nie pretendując jednak do pełnego i wyczerpującego rozwiązania zagadnienia z racji na szczupłe ramy artykułu. Zostały w nim poddane analizie religie niechrześcijańskie — ze szczególnym uwzględnieniem kultur plemiennych — nie odwołujące się do historycznego objawienia, z racji na dominującą rolę, jaką odgrywa w nich kosmiczna świadomość człowieka.

I. SAKRALNOŚĆ KOSMOSU

Ludy plemienne nie posiadają słowa na oznaczenie pojęcia, które my oddajemy terminem religia. Wynika to z faktu, że

całe ich życie przeniknięte jest wartościami religijnymi, a postawy religijne nie stanowią odrębnej dziedziny oddzielonej od innych zjawisk kultury i życia. Znajdujemy natomiast inne pojęcie na oznaczenie rzeczywistości religijnej i odróżnienie jej od *profanum*, mianowicie *sacrum* i „nadprzyrodzoność”.¹ Podstawowa dychotomia między *sacrum* i *profanum* charakteryzuje wszystkie religie. U ludów plemiennych *sacrum* odróżnia się, ale nigdy nie oddziela się od *profanum*.²

Dla człowieka kultur tradycyjnych świat jest sakralny jako dzieło istot nadprzyrodzonych. Nie chodzi tu jednak o sakralność jedynie w sensie pochodzenia od Boga. Modalności *sacrum* objawiają się w samych strukturach i formach świata oraz jego zjawisk.³ Tak więc natura jest jednocześnie w pewnym stopniu nadnaturą jako hierofania czyli manifestacja sił sakralnych i rzeczywistości nadprzyrodzonych. Świat ukazuje się człowiekowi nie w postaci chaosu, tj. sfery tego, co nieznanne, obce i nieuporządkowane, ale jako kosmos, tzn. rzeczywistość objawiająca w sobie harmonię i porządek sakralny.

S. Keen nazywa człowieka kultur tradycyjnych — ze szczególnym odniesieniem do ludów plemiennych — *homo admirans*, tj. człowiekiem zdumiewającym się, który przyjmuje swoje życie i środowisko kosmiczne jako znaczący dar, napełniający go podziwem i wdzięcznością.⁴ Kosmos przedstawia się jako rzeczywistość sakralna i tajemnicza, gdzie na każdym miejscu można napotkać *sacrum*, które rodzi w człowieku zdumienie. Grecy byli pierwszymi, którzy głosili, że podziw albo zdumienie jest źródłem i podstawą filozofii. Sokrates mówi, że myśl filozoficzna rozpoczyna się od zdumienia (*thaumadzein*). A Arystoteles posuwa się jeszcze dalej uważając zdumienie za punkt centralny dla filozofii. Podobnie archaiczna i tradycyjna myśl religijna opiera się na zdumieniu jako reakcji na *sacrum*, które się objawia w porządku i strukturach kosmosu.

P. Collet mówi o ludziach Zachodu, którzy starali się zrobić wrażenie na ludności afrykańskiej przez pokazanie im zdobyczy współczesnej techniki. Ku ich wielkiemu rozczarowaniu Afrykanie zadowalali się jednym spojrzeniem albo wzruszali

¹ Por. A. Hultkrantz, *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique*, Stockholm 1963 s. 15.

² Por. J. Goetz, *Summi Numinis vel etiam Patris*, SMis 15 (1966) s. 53 n.

³ Por. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965 s. 58. 99 n.

⁴ S. Keen, *Apology for Wonder*, New York-Evanston-London 1969 s. 61.

ramionami. Dla nich nie było nic większego i wspanialszego nad tajemnicę zboża powierzonego ziemi, nad tajemnicę ziarna, które umiera, aby dać nowe życie.⁵

Człowiek kultur plemiennych czcił ziemię, rośliny i zwierzęta, jak również przedmioty i zjawiska natury. W. Müller podkreśla jednak, że nie była to manifestacja panteizmu — jak sądzili pierwsi misjonarze — ale przejaw czci dla *sacrum* obecnego w totalności zjawisk, wyraz integracji z całością kosmiczną, uznanie powinowactwa człowieka ze wszystkimi postaciami i formami kosmosu, który jest sakralny.⁶

U Indian Ameryki Płn. przeżycie religijne kosmosu podczas inicjacji stanowi najważniejszy moment w życiu człowieka, decydujący o jego losie i powołaniu. Charakterystycznym rysem inicjacji, wprowadzającej kandydata do społeczności dorosłych, jest odosobnienie. Młody chłopiec opuszcza społeczność plemienną biegnąc w góry, w odległą, dziką i całkowicie bezludną okolicę. Dni i noce spędza na wspinaniu się, nurkowaniu w zimnych górskich jeziorach, nie śpiąc, bez ubrania i jedzenia, nieraz kalecząc się umyślnie, a wszystko to spełniane jest dla wzbudzenia litości nadprzyrodzonych, kosmicznych potęg i uproszenia ich błogosławieństwa. Chłopiec jest zupełnie sam w całkowicie dzikiej okolicy bez jakiegokolwiek śladu ludzkiej obecności. A ta samotność w bezludnym, dzikim rejonie, nie naruszonym jeszcze ręką ludzką, jest równoznaczna z osobistym odkryciem sakralności świata. Całość natury objawia się mu jako hierofania, tj. manifestacja *sacrum*. Poprzez zanurzenie się w życiu kosmosu chłopiec doświadcza swego przełomowego religijnego przeżycia, które zadecyduje o jego przyszłym losie i powołaniu. Dopiero w rezultacie wejścia w bezpośredni i wewnętrzny kontakt z sakralnością świata zostanie mu przyznany status pełnoprawnego członka społeczności.⁷

U plemion Algonkinów z Wielkich Jezior wizje, których doświadczają podczas inicjacji młodzi kandydaci, mają wyraźnie kosmiczny charakter. Na ich treść składają się sceny kosmiczne oraz motywy kosmologii mitycznej stanowiące jednocześnie symbole kosmosu: ziemia i jej cztery krańce, kopała niebios

⁵ P. Collet, *I pagani mi hanno parlato di Dio*, Assisi 1971 s. 74 n.

⁶ W. Müller, *The „Passivity” of Language and the Experience of the Primitive Mind*. W: *Myths and Symbols — Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago 1969 s. 239.

⁷ Por. J. Goetz, *Spiritualité chez les primitifs*. W: *La mystique et les mystiques*, Bruges 1965 s. 526 nn; M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, New York 1965 s. 66 nn.

pełna zwierząt mitycznych, skała, góra lub wiecześnie zielone drzewo. W mentalności zaś człowieka plemiennego góra, skała lub drzewo kosmiczne stanowią symbole wszechświata i jako takie „odtwarzą” go stając się prawdziwym mikrokosmosem zgodnie z zasadą, że całość kosmiczna istnieje wewnątrz każdej cząstki obdarzonej znaczeniem, ponieważ każda cząstka „odtworza” całość.⁸

Zaden ze zwyczajów Indian Ameryki Płn. nie ukazuje tak wyraźnie religijnej postawy człowieka wobec sakralności świata jak ryt fajki pokoju. Jest to *par excellence* ceremonia religijna w sensie ofiary rytualnej lub prośby. Dym obejmuje tu coś z symboliki daru kadzielnego i wznoszenia się modlitwy do Boga. Fajka w przekonaniu Indian stanowi bowiem widzialną więź łączącą człowieka z Istotą Najwyższą: każde puszczenie dymu podnoszące się modlitewnie w górę dosięga w sposób niezawodny miejsca obecności bóstwa. Samo milczące ofiarowanie dymu może stanowić formę modlitwy, podczas gdy jej motyw lub przedmiot pozostaje niewyrażony. Obok tego wymiaru teistycznego występuje jednak wyraźnie aspekt kosmiczny. Pałacy fajkę zwraca się po kolei w kierunku czterech stron świata nakreślając w ten sposób krąg czasu i przestrzeni czterech punktów kardynalnych. Jest to symbol pełni i powszechności kosmicznej: w myśli Indian cztery strony świata wyobrażają wszystko to, co znajduje się na niebie i na ziemi w sensie całości kosmicznej. Ryt fajki indiańskiej odzwierciedla w swych gestach sakralnych i słowach struktury, moce i wewnętrzną istotę świata. Jego zasadnicze znaczenie jako symbolicznego znaku polega na włączeniu życia ludzkiego do jedności i harmonii z życiem natury i kosmosu. Motyw czterech punktów kardynalnych wskazuje, że ofiara dymu zwrócona jest nie tylko wprost do Istoty Najwyższej, ale również do *sacrum*, które jest obecne w strukturach świata i które jednocześnie stanowi podstawę jedności i totalności kosmicznej.⁹

II. KOSMICZNA PRZYNALEŻNOŚĆ CZŁOWIEKA

Współczesny *homo oeconomicus* żyje w świecie zdesakralizowanym, który nie stanowi dlań źródła przeżyć religijnych. Mentalność techniczna oparta na rozumie i ścisłości naukowej

⁸ Por. W. Müller, *Les religions des Indiens d'Amérique du Nord*. W: *Les religions amérindiennes*, Paris 1962 s. 247 n.; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 s. 266.

⁹ Por. H. B. Alexander, *The World's Rim*, Lincoln 1970 s. 3—24

nastawiona jest na opanowywanie otaczającego świata, w którego strukturach nie dostrzega już obecności *sacrum*. Jeżeli wyobrazimy sobie, jak wielka przepaść dzieli nas od człowieka kultur plemiennych wkraczającego nieraz wprost z ery kamienia łupanego w epokę atomową, to musimy stwierdzić, że jest ona nie mniejsza również w dziedzinie mentalności i religii, a tym samym w sferze doświadczenia świata. Ten ostatni przeżywany jest jako jedność i całość wszechogarniająca do tego stopnia, że zaciera się dystans i granica między podmiotem i przedmiotem.

W świadomości człowieka plemiennego to, co nazywamy jaźnią, nie zamyka się w ramach fizycznych doświadczającego podmiotu, ale rozciąga się poza jego granice. I tak pamięć o przeżyciach psychicznych w wyobraźni Afrykanów ukazuje się jako czynnik działający na człowieka od zewnątrz; doznane przeżycia oddziałują na podmiot nie od wewnętrznej strony jego psychiki, ale z zewnętrznej sytuacji czy wydarzenia, które je wywołało. Podobnie jest, gdy chodzi np. o dyspozycje, właściwości czy cechy charakteru. Skoro mogą być one przedmiotem doświadczenia, uważa się, że muszą w jakiś sposób znajdować się na zewnątrz człowieka, oddzielone od przeżywającego „ja”, chociaż bezsprzecznie przynależą jednocześnie do jego totalnej jaźni. Stany psychiczne, takie jak gniew czy zawiść, nabierają własnej egzystencji i witalności; pozostając częścią „ja” człowieka potrafią poruszać się poza zasięgiem jego fizycznej obecności i stać się niezależnym czynnikiem oddziaływającym tak na niego, jak i innych, zarówno żywych jak umarłych. Marzenia sennie stanowią w przekonaniu człowieka kultur plemiennych rzeczywiste doświadczenia jednego z czynników osobowości wychodzącego na zewnątrz, podczas gdy inne elementy zagrożone są we śnie.¹⁰

W myśli afrykańskiej człowiek jest jednością, ale jest to jedność wielu części. Jaźń obejmuje siłę witalną człowieka, jego duszę indywidualną, która po śmierci żyje jako cień („krajna cieni”), duszę odziedziczoną po przodkach, duszę życia mającą swe siedlisko we krwi oraz przedurodzeniowe „przeznaczenie”, które jest również częścią osobowości. Osobowość nie ogranicza się jednak do pewnej liczby dusz, jej rozszerzeniem jest cień człowieka, jak również jego imię. Rzeczy posiadane partycypują również w osobowości właściciela, są nią nasycone, zwłaszcza te, które jak drzewce dzidy, mata do spania czy koszula, przesy-

¹⁰ Por. J. V. Taylor, *The Primal Vision*, London 1965 s. 45—59.

cone są potem lub brudem jego ciała.¹¹ D. Kidd opisuje młodego Afrykanina, jak płakał ze wstydu, gdy ktoś starszy i silniejszy uderzył jego zdjętą odzież.¹²

W koncepcji ludów plemiennych pojęcie osobowości rozszerza się na to wszystko, w czym ona uczestniczy: człowiek jest sobą, a także swymi przodkami (dusza odziedziczona po przodkach) i tymi, co po nim przyjdą, oraz wszystkim, co posiada. Dotyczy to również miejsca, które zamieszkuje, domu, wsi, okolicy; wszystko to stanowi jedno z człowiekiem i kiedy zmuszony jest on opuścić miejsce swego zamieszkania, przeżywa to jako utratę części własnego „ja”. To poczucie partycypacji w otaczającym świecie sięga tak daleko, że zacierają się granice między tym, co przedmiotowe i podmiotowe. Człowiek czuje się przede wszystkim częścią całości kosmicznej. Nie widzi on siebie w oddzieleniu od świata zewnętrznego: od wody, którą pije ze strumienia, owocu zrywanego z drzewa, światła słonecznego czy powietrza, którym oddycha. Wszystko to stanowi część tego samego, będąc powiązane z nim obustronną relacją uczestnictwa.¹³

Poczucie partycypacji nie ogranicza się do otaczającego świata natury, ale rozciąga się również na grupę społeczną, która obejmuje zmarłych, aktualnie żyjących oraz jeszcze nienaro-

¹¹ Por. J. V. Taylor, dz. cyt., s. 59—64.

¹² D. Kidd, *Savage Childhood*, London 1906 s. 66 nn.

¹³ Por. D. W. Bitteringer, *Man: An Antropological — Sociological Approach*, SMis 19 (1970) s. 215 nn.; G. van der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione*, Torino 1961 s. 39 n.; S. Neill, *Christian Faith and Other Faiths*, London 1965 s. 135. Tego rodzaju poglądy na osobowość człowieka oraz jego partycypację w świecie dały impuls do powstania teorii o prelogicznej mentalności człowieka kultur plemiennych. L. Lévy — Bruhl w swych dziełach poświęconych tym kulturom (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910; *La mentalité primitive*, Paris 1922; *L'âme primitive*, Paris 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931; *La mythologie primitive*, Paris 1935) wskazuje, że człowiek pierwotny nie łączy związkiem logiczno-przyczynowym przedmiotów swego doświadczenia, ale posługuje się tzw. prawem uczestnictwa, na mocy którego dana rzecz może być sobą i jednocześnie czymś innym wbrew zasadzie niesprzeczności (myślenie prelogiczne). Mentalność pierwotną określa Lévy-Bruhl również mianem mistycznej w sensie ściśle określonym, gdzie słowo to oznacza wiarę w siły, oddziaływania i czynności niedostrzegalne dla zmysłów a jednocześnie uznawane za rzeczywiste: świat, który dla współczesnego człowieka nie istnieje jak tylko we śnie. Interesująca jest ewolucja, jaką przeszedł Lévy-Bruhl w swych poglądach. W wydanych pośmiernie *Les carnets* (Paris 1949) porzuca swą tezę o mentalności prelogicznej; stwierdza, że partycypacja nie jest procesem logicznym, ale polega przede wszystkim na poczuciu współistotności poza okreś-

dzonych, wszystkich wzajemnie powiązanych ze sobą oraz z siłami kosmosu. Nowonarodzone dziecko uważane jest za przodka, który nie przestając żyć na tamtym świecie powraca, by na nowo doznawać doświadczeń w ludzkim ciele, uczestnicząc w życiu zarówno tego jak i tamtego świata. Człowiek plemienny zna tylko jedną wspólnotę, tj. kosmiczną — obejmującą świat natury i nadnatury, społeczność żywych jak i umarłych — z którą powiązany jest obustronną relacją uczestnictwa we wszystkich znaczących czynnościach swego życia. Instytucje małżeństwa i rodziny, podobnie jak i inne struktury społeczne u ludów archaicznych, mają wymiar religijny i kosmiczny. Ich celem jest przekazywanie życia, które jest sakralne, oraz dóbr kulturalnych w oparciu o zasadę uczestnictwa. Zabezpieczenie płodności oraz ciągłości życia jest koniecznym wyrazem partycypacji, koncepcji człowieka jako integralnej części całości kosmicznej. Stosunkowo bierna rola narzeczonych odnośnie do *consensus matrimonialis* wiąże się z przekonaniem, że w małżeństwie chodzi nie tyle o zgodę na daną osobę, co na samą instytucję widzianą w sensie kosmicznym. Pragną oni, by ich związek, zgodnie z prawem i tradycją, został stworzony przez przedstawicieli społeczności jako strażników tych najwyższych wartości, których sami mają być nosicielami. Małżeństwo ma ich scalić z rodziną, klanem lub plemieniem, a w konsekwencji z całym kosmosem, i na to wyrażają swój *consensus*.¹⁴

Instytucje takie, jak urząd naczelnika, uroczystości misteryjne, ofiary czy reguły życia ekonomicznego mają na celu realizację wzajemnego uczestnictwa wszystkich członków społeczności. U większości ludów plemiennych, gdzie religia przybiera formę deizmu, a bóstwo staje się *deus lontanus*, nie interweniuje bezpośrednio w życie ludzkie, rytuał ofiarniczy jest znakiem zjednoczenia woli i uczuć oraz współuczestnictwa członków społeczności obejmującej zarówno żywych, jak i zmarłych. Nawet w teizmie, gdzie na pierwszy plan wysuwa się relacja międzyosobowa (Bóg-człowiek), nie brak w rytuale ofiary tego elementu. W całościowej wizji kosmosu u ludów plemiennych wszystkie istoty i elementy świata powiązane są

leniami przestrzennymi i czasowymi. Nie istnieje więc mentalność pierwotna, która różniłaby się od innej — struktura logiczna ducha ludzkiego jest wszędzie ta sama — właściwym sobie charakterem mistycznym i prelogicznym.

¹⁴ Por. J. Goetz, *Anthropologie sociale — ethnosociologie religieuse*, Rome 1971 s. 118 n. 122; G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, t. 1, New York-Evanston 1963 s. 244.

wzajemnie wewnętrzną solidarnością i uczestnictwem, tak że zakłócenia na jednym odcinku odbijają się w swych skutkach w innych sferach rzeczywistości. Jeżeli więc coś w porządku i harmonii świata nie zachodzi, tak jak powinno, np. występowanie długotrwałej suszy, znaczy to, że gdzieś naruszona została „komunia” kosmiczna i współpartycypacja. Dar ofiarny lub wspólne spożywanie tego, co zostało ofiarowane stają się znakiem przywrócenia zachwianej komunii i partycypacji międzyludzkiej, znakiem przysposobienia w ten sposób świata na zesłanie deszczu jako daru od bóstwa.¹⁵

Życie ekonomiczne ludów plemiennych nie rządzi się prawem popytu i podaży, ale zasadą wzajemnego uczestnictwa. Pracy nie wykonuje się nigdy dla zysku; jej sens widziany jest w kontekście sakralnym i kosmicznym jako wypełnianie powierzonej sobie funkcji w ramach całości. Kosmos, widziany jakby od wewnątrz, ukazuje się jako życie, w którym człowiek partycypuje nieustannie przyjmując i dając. Ilustracją tak pojętej ekonomiki pierwotnej może być system „kula” na Wyspach Trobrianda, opisany przez B. Malinowskiego.¹⁶ Jest to forma wymiany o bardzo szerokim, międzyplemiennym charakterze, obejmująca kilka tysięcy osób. Dotyczy ona dwóch rodzajów przedmiotów, tj. naszyjników oraz naramienników zrobionych z czerwonej lub białej muszli. Każdy rodzaj tych kosztownych ozdób wędruje stale w przeciwnym kierunku napotykalając na drodze przedmioty drugiego rodzaju i będąc za nie nieustannie wymieniany. Głównym celem nie jest nabycie tych artykułów, nie mających zresztą żadnego praktycznego zastosowania, ale ich powtarzająca się w nieskończoność wymiana. Nie stają się one nigdy własnością tego, który je otrzymał, ale są przekazywane dalej według ściśle określonych reguł. Ważne jest nie tyle ich chwilowe nabycie, co ich ciągła wymiana.

Cały system „kula” nie ma nic wspólnego z utylitarnym *do ut des*. Wynika to z samego pojęcia dawania u ludów plemiennych; oznacza ono partycypowanie w drugiej osobie za pośrednictwem daru, który jest częścią własnego „ja”. Ten, który daje, wnosi coś z siebie do życia człowieka przyjmującego dar, obaj w ten sposób uczestniczą w tej samej rzeczy. U podstaw tego leży sama koncepcja daru, który nie jest czymś martwym i nawet jeżeli został już dalej przekazany, pozostaje w nim coś

¹⁵ Por. J. Goetz, *Dieu lointain et Puissances proches dans les religions coutumières*, SMis 21 (1972) s. 42—45.

¹⁶ B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1967, s. 112—138. 594—601.

z dającego. Dawać i brać oznacza bowiem branie i dawanie czegoś z samego siebie, oznacza współuczestnictwo. System „kula” wnosi nie tylko serdeczność i przyjaźń do stosunków międzyludzkich, ale jest przede wszystkim czynnikiem scalającym jednostkę ze społecznością, a w konsekwencji prowadzi do integrowania z całością kosmiczno-sakralną. W kulturach plemiennych struktury społeczne mają zawsze wymiar kosmiczny i nie odziera się ich nigdy od tego, co sakralne. W tym sensie system „kula” jest również rytuałem.¹⁷

Jednym z najbardziej rozprzestrzenionych, a jednocześnie posiadających głęboki sens zwyczajów wśród Indian Ameryki Płn., była łaźnia parowa. Chata służąca do tego celu zbudowana była z lekkiego drewnianego zrębu, na którym rozkładano nakrycia lub skóry; mogła jednocześnie pomieścić dwie lub trzy osoby w pozycji leżącej. W wykopanym dole wewnątrz chaty składano rozgrzane do białości kamienie i polewano je wodą, uzyskując w ten sposób dużą ilość pary. Zakończenie „potnego” rytuału stanowił bieg do pobliskiej rzeki lub strumienia, gdzie uczestnicy brali zimną kąpiel. W oczach Indian sens tego rodzaju łaźni parowej nie ograniczał się do jej zwykłej skuteczności fizycznej. W swej typowej formie był to ryt oczyszczenia i uzdrawiania, stosowany najczęściej jako przygotowanie do uczestnictwa we wszelkiej czynności religijnej. Jego wymiar kosmiczny polegał na włączaniu się człowieka w bezpośrednią i wewnętrzną relację partycypacji-komunii z symbolizowanymi w rycie zasadniczymi elementami świata: ogniem, ziemią kamienistą, wodą i powietrzem (parą), w celu wniesienia zdrowia i odrodzenia w życie tej wielkiej wspólnoty kosmicznej, której człowiek czuł się integralną częścią i współodpowiedzialnym członkiem.¹⁸

Człowiek plemienny posiada niezwykle poczucie swej jedności i komunii z kosmosem pojętym dynamicznie jako jedność i totalność życia, w ramach którego wszystkie byty czują się zjednoczone, bliskie sobie i solidarne między sobą. Idea jedności świata nie jest tu wyrażona w terminach filozoficznych formalnych; mity jednak przesycone są wyraźnym przekonaniem, że u podstaw różnorodności bytu leży wszechogarniająca jedność oraz że solidarność wszelkich istot i ich spowinowacenie są podstawowym faktem rzeczywistości. Na przykładzie Indian kalifornijskich J. De Angulo ukazuje, jak szczególnie intymna więź łączy człowieka z naturą: z otaczającym go światem

¹⁷ Por. G. van der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione*, s. 50—59; J. Goetz, *Ethnologie du Sacerdoce*, SMis 22 (1973) s. 45.

¹⁸ Por. H. B. Alexander, dz. cyt., s. 46 nn. 61.

tem zwierząt i roślin, z pogodą czy ukształtowaniem terenu. Cały istniejący dokoła świat jest pełen immanentnego życia. Każda rzecz żyje, jest „kimś”, patrzy na człowieka, człowiek pozdrawia ją, mówi do niej, prosi o opiekę i przyjaźń ofiarowując jej dym swej indiańskiej fajki.¹⁹

W przeciwieństwie do człowieka kultury zachodniej, którego stosunek do natury przeniknięty jest nie tyle duchem braterstwa i uczestnictwa, co tendencją do jej opanowania, u ludów plemiennych dominuje poczucie partycypacji oraz intymnej przynależności do świata. M. R. Gilmore stwierdza, że myśląc o kraju rodzinnym nie traktują go jako własność posiadaną, ale siebie samych uważają za posiadanych przez ich kraj rodzinny.²⁰ Człowiek nie jest przybyszem czy intruzem w obcej sferze zwanej naturą, ale stanowi on integralną część całości. Mówiąc o współczesnych Afrykanach P. Collet podkreśla ich głęboką intuicję jedności i harmonii, jakie istnieją między naturą i człowiekiem. Czuje się on jak stopiony ze środowiskiem kosmicznym. Wszystko, z czym się styka codziennie, sta-

¹⁹ *Tout le credo de l'Indien Achomawi est contenu dans ces paroles que m'adressait un de mes amis: „Toutes choses ont de la vie en elles. Les arbres ont de la vie, les pierres ont de la vie, les montagnes, l'eau, tout cela est plain de vie. Vous croyez qu'une pierre c'est une chose morte. Mais non, c'est plain de vie. Quand je suis venu ici vous visiter, j'ai pris soin de leur parler à tout ce qu'il y a à l'entour d'ici. Cet arbre là qui est au coin de votre maison, je lui ai parlé le premier soir avant de me coucher (...). J'ai parlé aussi à votre maison. Votre maison, elle a de la vie, c'est quelqu'un. C'est vous qui l'avez faite. Eh bien, vous l'avez faite pour un certain but. Votre maison c'est une personne. Elle sait bien que je suis étranger ici. Alors je lui ai envoyé la fumée de mon tabac, pour me faire ami avec elle. Je lui ai parlé. Je lui ai dit: „Maison, tu es la maison de mon ami (...). Ne me laisse pas tomber malade et peut-être mourir pendant que je visite mon ami (...). Maison, je veux que tu me protège”. C'est ainsi que, j'ai fait. J'ai tourné tout autour de la maison, j'ai envoyé ma fumée vers tout. C'était pour me faire ami avec toutes les choses. Il y avait sans doute beaucoup de choses qui me regardaient dans la nuit sans que je les voie (...). Les pierres, elles causent entre elles, tout comme nous, et les arbres aussi, les montagnes elle causent entre elles. Vous pouvez les entendre quelquefois si vous faites bien attention, surtout la nuit, dehors. Eh bien, je suis sûr que tous ces gens là m'observaient l'autre soir, le premier soir que je suis venu ici. Probablement ils se disaient: „Qui est-ce cet homme là? C'est un étranger. Nous ne l'avons jamais vu. Mais du moins il est poli. Il nous envoie sa fumée. Il nous salue. Cela doit être un brave homme. Il faudra la protéger pour qu'il ne lui arrive rien de mal”. J. De Angulo, *La psychologie religieuse des Achomawi*. Anth 23 (1928) s. 150 n.; por. tenże, *The Background of the Religious Feeling in a Primitive Tribe*, Am. An. 28 (1926) s. 353.*

²⁰ M. R. Gilmore, *Prairie Smoke*, New York 1929 s. 29.

nowi część integralną jego życia. Rzeczy te są żywe jak on i wraz z nim uczestniczą w życiu plemienia.²¹

Konsekwencją tak pojętej partycypacji i scalenia się z otaczającym światem jest przeżycie kosmosu jako domu rodzinnego. L. Van der Post w swym studium na temat „światopoglądu” Buszmenów podkreśla, jak wielką wartość psychologiczną stanowi dla człowieka plemiennego świadomość przynależności do świata, w którym czuje się znany i bezpieczny.²² Nie ma w nim nic z tego przytłaczającego poczucia nieprzynależności i izolacji, świadomości, że się jest nieznaczącym. Do jakkolwiek szedł, czuł, że tam przynależy i że jest tam znany. Jego poczucie powinowactwa z otaczającym światem było tak silne, że potrafił nazywać sępa swym bratem. Wznosił oczy do gwiazd i mówił o babce *Syriuszu* i o dziadku *Canis*,²³ ponieważ był to najwyższy tytuł czci, jaki potrafił im nadać, oraz najgłębszy wyraz intymnej więzi z nimi, jaki im potrafił okazać.

To poczucie intymnej przynależności człowieka plemiennego do kosmosu podkreśla również M. Eliade. Człowiek ten czuje, że świat patrzy na niego i że go rozumie. Czy to będzie zwierzyzna, która — w przekonaniu tych ludów — często pozwala się złapać, ponieważ wie, że człowiek jest głodny, czy też otaczające skały lub drzewa; każde z nich ma mu jakąś historię do „opowiedzenia” lub radę do dania.²⁴

III. RYTY KOSMICZNEGO ŻYCIA

Pierwotną świątynią człowieka — zanim zdobył on sztukę konstruowania — był świat jako manifestacja bóstwa i miejsce jego obecności. Dla aktów rytualnych człowiek potrzebował jednak bardziej ograniczonej przestrzeni i dlatego sprowadził kosmos do wymiarów krajobrazu bliskiego mu i mającego jakieś znaczenie. Zrodziła się koncepcja „miejsca świętego” stanowiącego mikrokosmos i obejmującego najczęściej wzgórze z grotą, skały, drzewo i źródło oraz okalające te elementy ogrodzenie; to ostatnie podkreślało sakralny charakter miejsca. Ten mikrokosmiczny krajobraz z czasem ograniczył się w sensie symbolu świata do najważniejszego z tych elementów, tj. drzewa, które miało wyrażać cały kosmos symbolizując jego moc, życie oraz zdolność nieustannego odradzania. Symbolizm drze-

²¹ P. Collet, dz. cyt., s. 68 n.

²² L. Van der Post, *Patterns of Renewal*, Wallingford 1958 s. 8.

²³ Syriusz — najjaśniejsza gwiazda w gwiazdozbiórce *Canis Major*.

²⁴ M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963 s. 176.

wa obejmował nie tylko tajemnicę jego pionowego wzrostu ku niebu i ciągłego regenerowania się, oznaczał również ekspansję życia (sił witalnych) i jego niezawodne zwycięstwo nad śmiercią; był doskonałym wyrazem tajemnicy niewyczerpanego życia, które stanowiło rzeczywistość sakralną kosmosu.²⁵

W religiach kosmocentrycznych²⁶ punktem centralnym wszystkich doświadczeń religijnych jest tajemnica życia jako rzeczywistości absolutnej.²⁷ Żadne wyobrażenie nie jest tak szeroko rozpowszechnione w tych systemach religijnych, jak symbol drzewa kosmicznego. Dotyczy to zarówno sztuki najstarszej, jak mitologii i rytuału.

Drzewo symbolizuje charakter totalny świata z jego podziałem na trzy strefy kosmiczne: podziemną (korzenie zapuszczone w dół), ziemską (pień) i wyższą, niebieską (ugałężenie), symbol ekspansji. Mitologia germańska przedstawia kosmos jako całość pod postacią wiecznie zielonego drzewa świata zwanego *Igdrasil*, którego korzenie sięgają podziemnej krainy zmarłych; z tych korzeni wypływa również źródło dające życie i nieśmiertelność. Jako drzewo życia kosmos występuje w mitologii babilońskiej, egipskiej, irańskiej, hinduskiej, buddyjskiej, u ludów syberyjskich. W religijnych tradycjach Wschodu występuje często w postaci odwróconej: korzeniami wyrasta z nieba i sięga gałęziami aż do ziemi, symbolizując w ten sposób pochodzenie i kierunek działania stwórczego i odradzającego.²⁸

Charakterystyczną cechą symbolu jest jego wielowartościowość i bogactwo znaczeń powiązanych ze sobą wewnętrzną logiką właściwą symbolice. Drzewo osadzone korzeniami w podziemiach i sięgające gałęziami niebios przedstawia oś kosmiczną i centrum świata; może również symbolizować więź między

²⁵ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 264—268; tenże, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970 s. 155 n.; tenże, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*. W: *The History of Religions — Essays in Methodology*, Chicago 1966 s. 93n.; J. Haní, *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris 1962 s. 81; J. Daniélou, *Le signe du temple ou de la présence de Dieu*, Paris 1942 s. 9 nn.

²⁶ Na temat podziału religii niechrześcijańskich na teocentryczne i kosmocentryczne, zob. T. Dajczer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich* STV 13 (1975) nr 2 s. 11 n.

²⁷ Por. J. Goetz, *Summi Numinis vel etiam Patris*, art. cyt., s. 55; tenże, *Primitive Religion*. W: *Prehistoric and Primitive Religions*, London 1965 s. 151.

²⁸ Por. U. Harva, *Les représentations religieuses des peuples Altaïques*, Paris 1959 s. 52—62; G. de Champeaux — S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1972 s. 299 n.; Th. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, London 1970 s. 128 n.

niebem i ziemią w obrazie słupa lub filaru kosmicznego. Jako drzewo życia wyraża przede wszystkim ideę nieustannego odnawiania, odradzania i rozmnażania się życia; symbolizuje również relacje współzależności z wszelkimi formami roślinności.²⁹

Tzw. schemat hieroglificzny *Quetzalcoatl*, typowy dla kultur południowoamerykańskich, przedstawia obraz świata w postaci rozłożonego sześcianu, u którego bokach wyobrażone są drzewa kosmiczne. Po złożeniu ścian drzewa te nakładają się na siebie i łącząc się tworzą jedno drzewo centralne stanowiące pionową oś sześcianu kosmicznego. Płaskorzeźba sali ofiar *Wu Jong* (168 r. po Ch.) przedstawia obraz kosmosu w myśli chińskiej: gigantyczne drzewo obejmujące swymi korzeniami ptaki i zwierzęta, u jego stóp postać ludzka wysiadająca z wozu na zakończenie podróży w świat mitu i dotykająca ręką pnia drzewa.³⁰

W tradycji religijnej plemion Borneo i Sumatry kosmos obejmuje trzy zasadnicze sfery: świat wyższy, środkowy i podziemny, połączone drzewem kosmicznym (drzewem życia), które symbolizuje jedność świata. Kosmos — według mitologii Borneo — powstał w wyniku pierwotnej walki dwóch bóstw antagonistycznych, które walcząc ze sobą zniszczyły tak drzewo życia, jak i samych siebie. Z tego zniszczenia i śmierci powstał obecny świat i człowiek, tak jeden, jak i drugi będący wyrazem jedności i totalności kosmicznej, usymbolizowanej przez drzewo życia w nowej formie.³¹

V. P a q u e s, analizując różne aspekty życia mieszkańców Afryki północnozachodniej w perspektywie historycznej, geograficznej, ekonomicznej, technicznej, astronomicznej, rytualnej i kosmogonicznej, dochodzi do wniosku, że religia i życie codzienne tych ludów kierowane są jednym wspólnym elementem organizującym, jakim jest drzewo kosmiczne, będące symbolem jedności i totalności świata. W całej Afryce północnozachodniej znajduje się ten sam system mityczny rządzący życiem duchowym i materialnym; zawiera on następujące zasadnicze elementy.

1. Bóg stworzył świat przez wybuch pierwszej gwiazdy, z któ-

²⁹ Por. O. Belgbeder, *Lexique des symboles*, Paris 1969 s. 68—101.

³⁰ Zob. G. de Champeaux — S. Sterckx, dz. cyt., s. 298 n.

³¹ Por. H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo*, Leyde 1946 s. 38 nn.; W. Stöhr, *Les religions archaïques d'Indonésie et des Philippines*. W: *Les religions d'Indonésie*, Paris 1968 s. 72.

rej wyłonił się ukryty w niej wąż, pierwszy mityczny przodek.

2. Jeden z herosów mitycznych odciął głowę węzowi, z którego ciała powstało potrójne drzewo kosmiczne.

3. W wyniku tego pierwotnego zabójstwa, które stanowiło pierwszą ofiarę, uformował się obecny stan świata z drzewem kosmicznym jako elementem dającym i organizującym życie oraz łączącym poszczególne części kosmosu w jedną organiczną całość. Drzewo jest jednocześnie osią świata, zasadą, która ustawiła w relacji do siebie jego różne części, oraz czynnikiem łączącym ziemię ze światami pozaziemskimi.

Jego działanie dokonuje się na różnych poziomach. Na płaszczyźnie kosmogonicznej drzewo wprowadziło w świat, który był zamknięty i bezwładny aż do tego momentu, podwójny ruch wirujący: jeden, ekspansji i reintegracji; drugi, wstępujący i zstępujący: jest ono drogą dla dusz po śmierci oraz dla wód zapładniających ziemię. Na niebie kieruje ruchami konstelacji i planet; na ziemi — podziałem na kraje, plemiona, miasta i dzielnice. Zabity wąż podzielony został przez odcięcie głowy na dwie zasadnicze części, obejmujące razem siedem mniejszych części: trzy na prawo tworzące głowę, cztery dalsze na lewo stanowiące jego korpus. Struktura drzewa kosmicznego o siedmiu gałęziach jest odbiciem pierwszej mitycznej ofiary i wyznacza organizację terytorialną krajów złożoną z regionu północnego, składającego się z trzech okręgów (odpowiednik głowy zabitego węża) oraz regionu południowego, obejmującego cztery okręgi (korpus mitycznego węża); całość jest złożona z siedmiu części. Drzewo określa również formę miast z analogicznym podziałem potrójnym i poczwórnym, w zależności od właściwej sobie funkcji, oraz ustala strukturę dzielnic, które odtwarzają głowę ofiarowanego przodka mitycznego położoną na swych czterech odciętych członach.

Na płaszczyźnie działalności ludzkiej drzewo kosmiczne określa rozkład domów, podział wód i pól, relacje małżeńskie, posługiwanie się techniką, kształt i rodzaj stroju, miary czasu i przestrzeni. Następuje wreszcie jego projekcja na samą naturę człowieka, który jest jednocześnie miarą i substancją świata. Na wzór pierwszego przodka (z którego ciała powstało drzewo kosmiczne) uformowanego z trzech elementów, tzn. jednego centralnego męskiego oraz dwóch ubocznych żeńskich, człowiek jest uważany za związek trzech krzyżujących się pierwiastków:

dwóch bliźniaczych o płciach przeciwnych oraz jednego elementu żeńskiego.³²

Symbolizm sakralny rządzony jest prawem odpowiedniości. Sakralności życia przejawiającego się w rytmach kosmicznych, w odradzaniu się roślinności, przeplataniu się cykliw narodzin i śmierci w skali makrokosmicznej odpowiada sakralność życia na płaszczyźnie mikrokosmosu. Istnieje odpowiedniość w sferze symboliki między płodnością ziemi i płodnością kobiety, między wnętrzościami ziemi i łonem matki, podobnie jak między śmiercią ziarna i złożeniem człowieka do grobu, czy też między narodzeniem istoty ludzkiej i powrotem wiosny.³³ To prawo symboliki znajduje swój wyraz w powiązaniu postaci drzewa kosmicznego z wyobrażeniem kobiety mitycznej lub bogini. Prawie powszechnie w Ameryce Płn. i na starożytnym Wschodzie pojawia się postać sakralnej kobiety w ścisłym związku z symboliką drzewa: wyobraża ziemię oraz pokarm i życie, które ziemia daje. W obchodach misteryjnych Indian jest to obecność kobiety-symbolu przy akcji rytualnym ścinania drzewa życia oraz przenoszenia go na miejsce obozu; w misteriach wschodnich sakralność życia wyrażona jest przez symbolikę drzewa powiązaną z postaciami bogini: Rea, Kybele, Demeter, Izis, Isztar czy Królowej-Lwicy Hetytów.

W centrum religijności kultur tradycyjnych leży misterium zamierającego i odradzającego się życia. Jego sakralność, która zaznacza się przede wszystkim w nieustannym odnawianiu się, w jego niezniszczalności i samoistności, stanowi zasadniczy przedmiot religii misteriów. Głównym celem wielkich uroczystości plemiennych Indian Ameryki Płn., posiadających wyraźny charakter misteryjny, jest przywrócenie harmonii i komunii poszczególnych członków społeczności ze światem plemienia jako mikrokosmosem oraz ze światem natury.³⁴ Ceremonie Indian Arikara koncentrują się dokoła drzewa cedrowego, będą-

³² V. Pâques, *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord — ouest africain*, Paris 1964 s. 671—676.

³³ Por. P. Ricoeur, *Manifestation et Proclamation*. W: *Il sacro*, Roma 1974 s. 63 n.

³⁴ Por. H. B. Alexander, dz. cyt., s. 25—41.

cego symbolem zamierania i odradzania się co roku roślinności ziemi, jak również nieustającego dramatu umierania i rodzenia się na nowo człowieka. Po pierwszym dniu przygotowań wyrusza procesja w poszukiwaniu drzewa. Cedr, „matka” życia, zostaje ścięty i przeniesiony ceremonialnie w pobliże obozu, następnie pomalowany i przyozdobiony przy wtórze modlitw i ofiarowania dymu z fajki pokoju. Wprowadzeniu drzewa do środka kręgu obozu stanowiącego mikrokosmos towarzyszą dalsze akty rytuału: obsypywania świętego cedru darami oraz udzielania uczestnikom błogosławieństwa ręką kapłana. Obchody misteryjne mają na celu nie tylko integrację człowieka ze światem sakralnym natury, ale również scalenie go z innymi członkami społeczności w ramach grupy społecznej, która jako mikrokosmos posiada również charakter sakralny. Wyraża się to u Indian Arikara w aktach adopcji, zatroszczenia się o potrzebujących, nagrodzenia zasłużonych oraz wprowadzenia nowych inicjowanych do wspólnoty.

Do obchodów misteryjnych należą tzw. ryty agrarne, wyrażające czynne uczestnictwo człowieka w sakralności życia natury. Towarzyszą one poszczególnym cyklom związanym z porą roku czy fazami księżyca, podczas których człowiek pragnie realizować swą najgłębszą komuniję i solidarność z otaczającą go naturą. Tego rodzaju uroczystości mogą trwać dni, tygodnie czy nawet miesiące, w których jednostka zatracą własną odrębną osobowość czując się jedynie częścią jednej kosmicznej całości. Sianie ziarna, pierwsze kielkowanie czy zbiory łączą się ze specjalnym rytuałem tańców, ofiar i religijnych festynów.³⁵

W centrum obchodów misteryjnych Indian Arikara znajduje się mimiczny dramat. Tańce w symboliczny sposób wyrażają poszczególne fazy uprawy kukurydzy bądź sceny polowania. Ostatni taniec wykonywany jest przed ołtarzem wobec mężczyzn trzymających wzniesione pałeczki, symbol odprawianego misterium. Każda z tańczących kobiet otrzymuje z rąk kapła-

³⁵ Por. J. Goetz, *Primitive Religion*, art. cyt., s. 118 n.

na kolbę kukurydzy jako wyraz powierzenia pól ich opiece. Ostatni akt obchodów jest wezwaniem obecnych, by żyli w harmonii z otaczającym światem wystrzegając się złych myśli i czynów, aby stanowili w działaniu jedno serce i jedną duszę. Następuje wreszcie modlitwa o pokój dla wszystkich uczestniczących w misterium, tak Indian jak i białych.³⁶

Zastanawiający jest fakt powszechności występowania zjawiska obchodów misteryjnych. Gdziekolwiek człowiek osiągnął poziom kultury agrarnej, wiązał swe zasadnicze przeżycie religijne z doświadczeniem życia, w którym dostrzegał objawianie się *sacrum*. Celebrowanie tajemnic sakralności życia odnajdujemy nie tylko w Meksyku, Peru czy Ameryce Płn.; należą do nich w strefie śródziemnomorskiej egipskie misteria Izidy i Ozyrysa, Tammuza i Isztar w religii babilońskiej, Adonisa i Wenus w Syrii, Attisa i Kybele w Azji mn., w Grecji misteria eleuzyjskie oparte na micie Demeter i Persefone.

Jednym z najbardziej rozwiniętych i najlepiej zachowanych misteriów tego typu jest ceremonia *Hako*, praktykowana w różnych wariantach przez większą część plemion indiańskich grup językowych *kaddo* i *siuks* w Ameryce Płn.³⁷ W swych istotnych rysach misteria *Hako* stanowią rytualne uobecnienie mitycznego związku między niebem i ziemią, z którego zrodził się duch życiodajnego ziarna symbolizowanego w ceremoniach przez kłos kukurydzy. To zasadnicze kosmiczne wydarzenie jako akt stworzenia jest archetypem wszelkiej prokreacji i źródłem wieczystości tak indywidualnego jak i plemiennego życia symbolizowanego przez pióro, dym z fajki oraz rytualny gest tchnienia.

Głównym motywem przewijającym się przez całość rytu jest modlitwa o dar życia, pojęta w bardzo szerokim sensie: jako prośba o zdrowie i wszelkie dobro, o to, by człowiek mógł dalej prowadzić swą egzystencję mimo grożących niebezpieczeństw. Jest to modlitwa nie tylko o indywidualną opiekę, ale przede

³⁶ Zob. H. B. Alexander, dz. cyt., s. 30 nn.

³⁷ Na temat misteriów *Hako* zob. H. B. Alexander, dz. cyt., s. 100—135.

wszystkim o dar prokreacji, a w konsekwencji o ciągłość i trwałość wspólnoty plemiennej i ogólnoludzkiej oraz ich pomyślny rozwój. Ma to swój wyraz w symbolice sprawowanego misterium, która koncentruje się w swej zasadniczej części na postaci dziecka mającej wyrażać życie wspólnoty, przedłużające się na następne pokolenia. Kapłan trzyma nad głową dziecka kłos kukurydzy, wyobrażający płodny związek nieba i ziemi, a jednocześnie zwraca ku niemu pałeczkę ozdobioną piórami orła, co ma oznaczać, że tchnienie życia sływa na niego, a w jego osobie na wszystkie dzieci i na wszystkie przyszłe pokolenia. Następuje dotknięcie dziecka wodą — jako forma oczyszczenia i umocnienia na przyszłe życie — oraz trawą, która obrazuje całą roślinność matki ziemi dającej pożywienie ludziom i zwierzętom. Linie, którymi pokrywa się jego twarz, posiadają również głęboką treść symboliki kosmicznej i sakralnej; ich czerwony kolor symbolizuje pojawienie się nowego dnia, wschodzącego słońca, które — w miarę jak farba pokrywa rysy dziecka — obejmuje jego istotę swoją życiodajną mocą. Niebieskim kolorem wyobrażone jest sklepienie nieba i drogi doń prowadzące: za tymi liniami kryje się postać Najwyższej Istoty, dawcy wszelkiej mocy i życia.

Kiedy kapłan nakreśla na ziemi kształt orlego gniazda,³⁸ jego kolistą formą wskazuje na kosmiczną symbolikę: oczom człowieka patrzącego ze szczytu wzgórza świat ukazuje się bowiem w postaci koła, które tworzy linia horyzontu w miejscu, gdzie niebo styka się z ziemią. Kapłan trzyma dziecko, jako symbol ciągłości życia, nad tym symbolicznym mikrokosmosem; rytualny gest jest formą modlitwy zwróconej do *Tirawa* (Istoty Najwyższej), by zesłał ludzkości pokój, obfitość pożywienia i bezpieczeństwo dla nowego życia.

Przypuszcza się, że misteria eleuzyjskie w swej pierwotnej formie stanowiły ryt agrarny typu ceremonii *Hako*, w którym celebrowane były tajemnice życia związane z cyklami sezon-

³⁸ Orzeł uważany jest za ojca dziecka w porządku mityczno-sakralnym.

wymi zboża i wegetacji;³⁹ miały sprzyjać dojrzewaniu zbiorów oraz umożliwić człowiekowi uczestnictwo w życiu sakralnym natury. Z czasem przybrały charakter kultu bardziej indywidualistycznego i ezoterycznego (co stanowi główną różnicę dzielącą je od ceremonii *Hako*) poprzez powiązanie tajemnic śmierci i „zmartwychwstania”, zachodzących w naturze, ze śmiercią człowieka i jego zmartwychwstaniem w przyszłym życiu. Kłos zboża symbolizował w misteriach odradzającą się moc życia tak w otaczającym świecie natury, jak i u inicjowanych.

Zestawiając porównawczo indiańskie i greckie obchody misteryjne należy stwierdzić, że ceremonie Indian stanowią pierwotną i względnie prostą formę misteriów, podczas gdy rytę eleuzyjskie przedstawiają ich wysoko rozwiniętą wersję, w której religijna obietnica ludzkiej nieśmiertelności dochodzi do zasadniczego znaczenia. Istotna zbieżność między nimi zachodzi w centralnym dla misterium *Hako* motywie, który stanowi jednocześnie treść wtajemniczenia drugiego stopnia w misteriach eleuzyjskich. Jest to idea mitycznego związku nieba i ziemi oraz narodzin sakralnego dziecka, symbolizujących zarówno płodność ziemi, jak i obietnicę nieustannej kontynuacji życia.⁴⁰

W rytach agrarnych wyrażona jest dwustronna solidarność i paralelizm: nie tylko człowiek włącza się czynnie w momentach krytycznych towarzyszących przemianom cykliw biologicznych życia natury, ale cały kosmos — obejmujący świat natury i nadnatury, przodków i zmarłych — łączy się solidarnie z człowiekiem w jego krytycznych momentach życia. Dotyczy to w szczególności sposobu inicjacji, która stanowi zasadniczy moment przejścia w życiu ludzkim i której czas zsynchronizowany jest z czasem przejść biologicznego cyklu w otaczającym świecie.⁴¹

³⁹ Por. E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, Paris 1960 s. 67—71.

⁴⁰ Por. H. B. Alexander, dz. cyt., s. 126—130.

⁴¹ W starożytnych Chinach rytuał małżeństwa jako odpowiednik inicjacji celebrowany był na wiosnę zgodnie z cyklem biologicznym ko-

Rytuał inicjacji należy do obchodów misteryjnych kosmicznego życia. Oparty jest na symbolicznej śmierci i powtórnych narodzin kandydatów, którzy nabywają kondycji ludzkiej na mocy uczestniczenia w powszechnym archetypie kosmicznej egzystencji, stanowiącej nieustanne przeplatanie się życia i śmierci, zamierania i powtórnych narodzin. Surowe próby — łączące się często nawet z aktami biczowania — którym poddani zostają inicjowani u ludów kultur agrarnych, oparte są na wzorze mityczno-kosmicznym. Symbolizują one śmierć inicjacyjną i odpowiadają próbom, jakim poddana jest ziemia w procesie uprawy (do technik agrarnych ludów plemiennych należy palenie lasu, którego popiół użyźnia ziemię, oraz spulchnianie gruntu przy pomocy specjalnego kija do kopania). Wzorzec kosmiczny inicjacji nie ogranicza się jednak do prób, którym poddana jest ziemia podczas uprawy, ale upodabnia kandydatów również do sytuacji ziarna, które doświadcza niebezpieczeństw i prób ze strony zimna, gorąca, gleby skalistej, obecności ptaków, i które wreszcie umiera w ziemi, aby stać się źródłem życia dla człowieka. Na wzór tego kosmicznego archetypu inicjowani muszą znosić cierpienia i próby zakończone śmiercią ich świeckiego bytowania — poddani są biciom, oparzeniom, kłasniam mrówek, grzebani są w ziemi lub zabijani symbolicznie przez mitycznego potwora — by narodzić się do nowego, duchowego życia, które daje im udział w świecie *sacrum*.⁴²

Temat misteriów prowadzi nas wprost do zagadnienia sensu tańca, który odgrywa w tych uroczystościach centralną rolę. Zasadnicza różnica między tańcem ludów plemiennych czy hinduskim z jednej strony, a współczesną nam formą tańca z drugiej, leży w całkowicie odmiennym znaczeniu, jakie przypisują mu oba typy kultury. W pierwszym wypadku każdy ruch i gest posiada wyraźne znaczenie symboliczne: poszczególne

smosu. Por. C. Godard — F. B. Fukui, *La Chine et le Japon*, Paris 1966 s. 15.

⁴² Por. J. Goetz, *Spiritualité chez les primitifs*, art. cyt., s. 544—549; tenże, *Primitive Religion*, art. cyt., s. 120 nn.

części ciała, jak i poszczególne ruchy, wyrażają harmonię świata i uczestnictwo w życiu kosmosu. Taniec ma funkcję archetypową, ukazuje wzorce mityczne, objawia strukturę świata, który w swym dynamizmie istnienia wyraża się ruchem i rytmem.

W obchodach misteryjnych taniec stanowi typowy wyraz religii kosmicznej, w której dominuje rytm i harmonia z życiem świata, rytm wspólnotowy uczestnictwa w kosmosie pojętym w sensie żywej jedności organicznej. Wyraża się to ruchem i gestem ciała ludzkiego, które jest obrazem świata jako mikrokosmos. Funkcja kosmiczna tańca nie ogranicza się jednak do tego, że posiada on treść kosmicznego symbolu, że wyraża życie świata w jego dynamizmie nieustannego stawania się; nie tylko objawia dynamiczny charakter świata, ale sądzi się również, że ożywia moce witalne kosmosu. Wykonując określone tańce w ramach obchodów misteryjnych, człowiek partycypuje w powszechnym rytmie rzeczy przyczyniając się do wzrostu życia natury oraz zachowania harmonii i porządku świata. W kulturach afrykańskich niemożliwe jest przeprowadzenie wyraźnego rozgraniczenia na sposób współczesnej mentalności między *sacrum* i *profanum*, skoro wszystko pojmowane jest w kategoriach siły, a ta z kolei stanowi ucieleśnienie jedynej i identycznej wszędzie mocy kosmicznego, a zarazem sakralnego życia. Poszczególne tańce mogą wyrażać daną symbolikę kosmiczną w mniejszym lub większym stopniu, ale nigdy nie jest świeckim we współczesnym sensie tego słowa.⁴³

W świadomości religijnej Dogonów afrykańskich zespół tańczących, orkiestra oraz miejsce tańca odtwarzają sceny mityczne początków świata. „Stowarzyszenie masek” jest obrazem kosmosu, a wykonywany przez nie taniec na placu publicznym wyobraża strukturę i ruch świata. Dwoisty charakter *universum* w sensie przestrzennym (niebo, ziemia) oraz czasowym (dwie zasadnicze pory roku: lato i zima) znajduje swe odbicie w strukturze społecznej Indian Pueblo oraz w wyko-

⁴³ Por. J. J a h n, *Muntu — l'homme africain et la culture néoafricaine*, Paris 1961 s. 88—92.

nywanych przez nich tańcach misteryjnych. Uczestnicy podzieleni na dwie połowy wyobrażające lato i zimę zmieniają się kolejno na ceremonialnym placu, odtwarzając w ten sposób bieg życia natury, którego rytm jest „tańcem” przeplatających się pór roku.⁴⁴

Kosmos pojmowany jest dynamicznie w swych dwóch dopełniających się i wzajemnie powiązanych ze sobą aspektach, życia i śmierci. Ta ostatnia jest tylko inną formą kosmicznego życia, ma swój mityczny początek i sens; ściśle powiązana znaczeniowo z tajemnicą życia stanowi przedmiot misteriów tak wśród Indian Ameryki Płn., jak i w starożytnym klasycznym świecie. Podobnie jak misteria Izydy i Ozyrysa, a szczególnie misteria orfickie, tzw. ceremonie wielkiego domu Delawarów, oraz analogiczne do nich obchody misteryjne Indian zwane *Mide wiwin* stanowią rytualne udratyzowanie idei ciągłości między życiem i drogą po śmierci. Zasadniczy ich wzorzec obejmuje ideę przyjścia mitycznego syna niebios jako przewodnika ludzkości oraz historię jego konfliktu z mocami podziemi. Centralnym aktem jest symboliczna śmierć herosa oraz jego zmartwychwstanie do nowego życia, w którym występuje jako ten, który wskazuje drogę ludziom tak w tym życiu, jak i w zaświatach. Wtajemniczeni w misteria uczestniczą w tym mitycznym archetypie, ma im to zapewnić zwycięstwo nad niebezpieczeństwami napotykanymi w ziemskim życiu oraz w pełnej drodze do śmierci. W przypadku *Mide wiwin* występuje to czterokrotnie: na każdym stopniu wtajemniczenia kandydat musi przejść niebezpieczną drogę stawiając czoło napotykanym przeszkodom niewidzialnego świata, za każdym też razem musi przejść śmierć symboliczną, by zmartwychwstać do nowego życia. Wprowadzenie w misteria kosmicznego życia łączy się również z nałożeniem moralnych zobowiązań. Część z nich odnosi się do przestrzegania zasad rytuału, inne jednak mają wyraźnie etyczny charakter.⁴⁵

⁴⁴ Zob. M. Griaule, *Dio d'acqua*, Milano 1968 s. 217—224; H. B. Alexander, dz. cyt., s. 69 n.

⁴⁵ Por. H. B. Alexander, dz. cyt., s. 198—223; U. Bianchi, *La*

U podstaw obchodów misteryjnych leży kosmiczna solidarność łącząca człowieka z otaczającym go światem i mobilizująca wszystkie sfery kosmosu do wspólnego działania. W ramach tej solidarności człowiek czuje się odpowiedzialny za świat; posiada głęboko religijne przekonanie, że od jego współdziałania — przede wszystkim w dziedzinie rytuału pojętego w znaczeniu bardzo szerokim — zależy w sposób zasadniczy właściwe funkcjonowanie świata. Celowi temu służą kultury wegetacji związane z okresową regeneracją kosmosu. Czas jest jednym z wymiarów świata, stąd pojęcie świata używa się nie raz zamiennie z terminem „rok”, jako określającym trwanie czasowe lub „życie” kosmosu. Zamiera on w ostatnich dniach starego roku, aby na nowo odrodzić się z nowym rokiem.⁴⁶

W Mezopotamii uroczystości noworoczne stanowiły uobecnienie wydarzeń mitycznych ześrodkowanych dokoła pierwotnej walki sił kosmosu i chaosu oraz sakralnego związku bogini sumeryjskiej Inanna (zwanej Ishtar w kulcie alkkadyjskim), symbolizującej płodność natury, z Dumuzim lub Tammuzem, bogiem-pasterzem (zastąpionym później przez Marduka) uosabiającym stwórcze siły wiosny. Rytuał sakralnego małżeństwa między obu bóstwami odtwarzany w osobach króla i kapłanki miał zapewnić ożywienie drzemających sił wegetacji w krytycznych momentach cyklów kosmicznych oraz przywrócenie płodności w naturze. Ceremoniał poprzedzony był przez dramatyczne odtworzenie batalii kosmicznej przeciw wrogim siłom chaosu. W rytualnej walce brała udział cała społeczność, identyfikując się z antagonistycznymi siłami kosmicznymi świata. Uroczystości noworoczne były rytualnym wyrazem rozpowszechnionego w krajach Bliskiego Wschodu mitu o umierającym i następnie zmartwychwstającym bogu, uosabiającym zamierające i odradzające się siły natury. Król przyjmował na siebie rolę boga, który w mitycznym przeczasiu przewodził pier-

religione greca. W: *Storia delle religioni*, t. 3, Torino 1971 s. 307—321. Zakaz dotyczy uprawiania nierządu, kłamstwa, kłótni; w sensie pozytywnym inicjowani zobowiązani są m. in. do miłości sąsiedzkiej, uprzejmości wobec wszystkich i gościnności.

⁴⁶ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 100 n.

wotnej walce przeciw siłom chaosu i który w przekonaniu ludów Mezopotamii, jako siła rodząca natury, przebywał uwięziony podczas suchego okresu lata w królestwie zmarłych. Uwalniały go stamtąd dopiero rytualne obchody nowego roku, co znajdowało swój wyraz w odrodzeniu sił vegetacji oraz utrzymaniu właściwego następstwa cyklicznego pór roku.⁴⁷

W starożytnych społeczeństwach agrarnych Bliskiego Wschodu uroczystości noworoczne oparte były nie na roku słonecznym, ale na cyklu vegetacyjnego odnawiania się natury. W Egipcie początek każdej z pór roku, związanej z odpowiadającym jej poziomem wód Nilu, stanowił w pewnym sensie dzień nowego roku, skoro przedstawiał krytyczny moment, od którego zależał w zasadniczy sposób stan vegetacji. Oficjalnie nowy rok zbiegał się z „porą zalewu”, właściwe jednak obchody odbywały się cztery miesiące później, kiedy wody Nilu osiągały swój najwyższy poziom i zaczynały opadać. Kanwą uroczystości było celebrowanie mitu o umierającym i martwychwstającym Ozyrysie, który symbolizował Nil, a w konsekwencji twórcze i życiodajne pierwiastki natury. Rytuał złożenia do grobu Ozyrysa dokonywał się w ten sposób, że jego wizerunek w złotym odlewie w kształcie mumii napełniano mieszaniną ziaren jęczmienia i ziemi uprawnej, zawijano trzciną i wrzucano do wody, która oblewała go przez dziewięć dni. Fakt, że wewnątrz „mumii” Ozyrysa wypełnione było ziemią uprawną, w której tkwiły ziarna jęczmienia, oraz oblewanie wizerunku wodą z Nilu wydaje się wyraźnie wskazywać na symbolikę płodności vegetacyjnej.⁴⁸ Wysuszony następnie na słońcu wizerunek boga spuszczano na fale rzeki, gdzie odbywał symboliczną podróż w zaświaty, by na koniec zostać pochowanym w podziemnym grobowcu. Ostatniego dnia uroczystości, który zbiegał się z porą wylewu wód oraz zasiewów, faraon wraz ze swą żoną udawał się na miejsce, gdzie leżała

⁴⁷ Por. E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, dz. cyt., s. 52—56. 114—117; tenże, *Creation and Cosmology. A Historical and Comparative Inquiry*, Leiden 1969 s. 7 nn.

⁴⁸ W misteriach Ozyrysa wody Nilu symbolizują zawsze stwórcze zawiązki życia.

kolumna zwana Dad, symbolizująca zmarłego Ozyrysa, z dwoma górnymi ramionami podtrzymującymi tarczę słoneczną. Uroczyste postawienie przewróconej kolumny miało wyrażać zamartwychwstanie bóstwa. W świątyni Izydy misterium odradzającego się życia natury przedstawione było w obrazie wyrastających z mumii Ozyrysa pędów pszenicy, oblewanych przez kapłana wodą Nilu oraz w obrazie ustawionej przed mumią *crux ansata* jako symbolu życia. Postać Ozyrysa przedstawiano w starożytnym Egipcie również w kształcie półksiężyca; świadczy to o przywiązaniu idei umierającego i zamartwychwstającego boga z symboliką lunarną jako wyrażającą w sposób szczególny ideę ciągłości życia i śmierci.⁴⁹

Uroczyste obchody święta plonów poświęcone były w Egipcie bogowi Min, który od najdawniejszych czasów symbolizował siły płodności natury. Jego falliczny posąg niesiony był procesjonalnie przez kapłanów do świątyni, następnie ustawiano go pod baldachimem na tronie i składano mu u stóp ofiary. Faraon dokonywał rytualnego aktu skoszenia snopka orkiszu przeznaczonego dla białego byka, sakralnego zwierzęcia poświęconego bogowi Min i podobnie jak on symbolizującego płodność natury. Celem rytuału, w którym główna rola przypadła rządzącemu faraonowi oraz kapłanom, było zapewnienie dobrych zbiorów w nadchodzącym roku.⁵⁰

Według wierzeń starożytnych Egipcjan cykliczność kosmogonii, czyli zamierania i ponownego rodzenia się kosmosu, zachodzi nie tylko podczas ostatnich i pierwszych dni roku. Świat stworzony zamiera każdego wieczoru, gdy słońce zachodzi i ciemności pierwotnego chaosu powracają na ziemię; rodzi się zaś na powrót, gdy słońce wynurza się z wód, które symbolizują stan świata przed stworzeniem. Podobnie jak w obchodach noworocznych ludzkość w osobie swego przedstawiciela, fa-

⁴⁹ Por. O. E. Briem, *Les sociétés secrètes de mystères*, Paris 1951 s. 153—156. 177 nn.; E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, s. 48 nn.; tenże, *History of Religions*, London 1964 s. 44 nn.

⁵⁰ Zob. E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, s. 50 nn.

raona, przyczyniała się w sposób zasadniczy do utrzymywania i odnawiania porządku świata, tak i w codziennym procesie kosmogonii udział człowieka uważany był za nieodzowny. Realizował się on w osobie władcy, który codziennie o świcie dokonywał ceremoniału toalety, będącego faktycznie odnowieniem rytu koronacji. Po akcie obmycia wodą, która miała pochodzić z *cruz ansata*, faraon, w swej funkcji utożsamiania się z bogiem słońca, wstępował uroczyście po stopniach do okna pałacu zwanego domem poranka. Podobnie jak słońce oczyszczało się i odradzało w pierwotnych wodach wynurzając się z nich każdego dnia (obmycie w wodach Nilu), tak ten, który stanowił ziemskie odbicie solarne bóstwa, dokonywał podobnego gestu rytualnej ablucji i „wynurzania się” identyfikując się z panem i twórcą życia. Każdy wschód słońca i każdy dzień nowego roku stanowił uobecnienie mitycznego aktu stworzenia, w osobie zaś faraona świat bogów i ludzi łączył się w rytualnym akcie, który sprawiał, że słońce wschodziło każdego dnia udzielając swej życiodajnej mocy naturze i człowiekowi.⁵¹

W kulturze chińskiej elementem wyróżniającym człowieka od zwierząt i reszty świata jest nie tyle posiadanie duszy nieśmiertelnej czy przeznaczenie do udziału w życiu boskim, ile przede wszystkim zdolność do współudziału w stwarzaniu i utrzymywaniu porządku świata. Tę funkcję kosmiczną pełnił w imieniu ludzi — analogicznie do sytuacji w starożytnym Egipcie — władca nazywany synem nieba. Jego zasadniczym obowiązkiem było okresowe odnawianie porządku kosmicznego przy pomocy rytuału wykonywanego bądź podczas objeżdżania kraju zgodnie z kierunkiem słońca, bądź też poprzez symboliczne odbywanie podróży i wykonywanie gestów rytualnych wewnątrz świątyni zwanej *Ming T'ang*, czyli dom kalendarza, stanowiącej kosmos w miniaturze. Sama architektura budynku posiadała bogatą symbolikę kosmiczną. Zbudowany on był w postaci krzyża lub kwadratu (symbole ziemi) z wyraźnym ukierunkowaniem czterech stron świata. Cztery kolumny usta-

⁵¹ Por. S. Sauneron — J. Yoyotte, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*. W: *La naissance du monde*, Paris 1959 s. 77 n.:

wione w czterech krańcach podtrzymywały okrągłe sklepienie przedstawiające niebo. Zespolenie kwadratu i koła symbolizowało całość kosmiczną. Wewnątrz budynku dwanaście sal odpowiadało dwunastu miesiącom, stąd nazwa: dom kalendarza. W ciągu całego roku cesarz przenosił się, w zależności od pór roku, z komnaty do komnaty, zwracając się twarzą w odpowiednią stronę świata oraz zmieniając ubranie, pożywienie, ozdoby a nawet rodzaj muzyki w harmonii ze zmieniającymi się okresami roku. Gdy dokonywał inauguracji odpowiedniej pory, przywdziewał kolor szat odpowiadający jednemu z czterech punktów kardynalnych kosmosu: czarny w' zimie, czerwony w lecie, zielony na wiosnę i biały na jesieni. Każdy gest władcy posiadał sens kosmiczny, przyczyniał się w sposób zasadniczy do funkcjonowania świata. Cykle kosmiczne — według przekonań religijnych panujących w Chinach — uzależnione były od inaugurowanych przez syna nieba czynności: wykonując odpowiedni symboliczny akt rozpoczynał czas siania, orki, polowania, ubierania się w lekkie lub grube szaty. Każdy rytualny gest władcy powtarzany był następnie przez książąt feudalnych w ich okręgach, co miało rozciągać na cały obszar cesarstwa harmonię kosmiczną, jaka istnieć powinna między porządkami nieba i ziemi.⁵²

W wedyzmie i bramanizmie indyjskim ryty posiadały wyraźnie kosmiczny charakter przede wszystkim na mocy paralelizmów makro- i mikrokosmicznych. Mitologia ukazuje stworzenie świata jako akt ofiarniczy: pierwotna mityczna istota, kosmiczny człowiek zwany *Purusza*, złożyła sama siebie w ofierze, co dało początek światu. Z rozczłonkowanego ciała kosmicznego człowieka pochodzi nie tylko struktura społeczeństwa z jej czterema zasadniczymi kastami, ale również poszczególne zjawiska kosmiczne i części świata. Świat nie jest ni-

E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, dz. cyt., s. 52. 86 nn.; tenże, *History of Religions*, dz. cyt., s. 34 n.

⁵² Por. M. Kaltenmark, *Lao-tseu et le taoïsme*, Bourges 1965 s. 32 n.; N. Vandier-Nicolas, *Le taoïsme*, Paris 1965 s. 11 n.; R. Des Rotours, *La religione nella Cina antica*. W: *Storia delle religioni*, Roma 1960 s. 374—379.

czym innym jak tylko rozczłonkowanym ciałem mitycznego człowieka, który stanowi jednocześnie prototyp człowieka w skali mikrokosmicznej: części jego ciała odpowiadają poszczególnym organom jednostki ludzkiej. Każda ofiara jest tylko powtórzeniem i odnowieniem aktu stworzenia świata jako jej archetypu. Podobnie jak mityczne stworzenie było ofiarą w skali makrokosmicznej, tak odnowienie tej ofiary w skali mikrokosmicznej stanowi akt stwórczy zapewniający ciągłość istnienia i porządku świata. Czynność ofiarnicza i rozwój świata uważane są w pewnym sensie za identyczne, a każdy przedmiot ofiarniczy posiada swój odpowiednik w zjawiskach kosmicznych.⁵³

Kosmiczny wymiar rytuału i związana z tym rola człowieka przejawiają się szczególnie wyraźnie w indyjskiej ceremonii konsekracji króla, będącej rytem nowych narodzin i odrodzenia świata. Osoba władcy symbolizuje kosmos, a w konsekwencji ceremoniał konsekracji króla odpowiada powstawaniu świata, czyli kosmogonii. Poszczególne fazy rytuału przedstawiają w pierwszej kolejności powrót przyszłego władcy — a tym samym i kosmosu — do stanu embrionalnego, następnie wyrażają akt jego narodzin dokonujący się poprzez kontakt z pierwotnymi wodami, które stanowią źródło egzystencji i odrodzenia. W centralnym momencie ceremoniału nowy król symbolicznym gestem rąk ustanawia oś świata, która ma łączyć niebo z ziemią, powołując w ten sposób kosmos do istnienia. Wzdłuż osi świata zstępować będą wody z wysoka, aby zapładniać ziemię, co ukazane jest w rytualnym geście aspersji. Reasumując należy powiedzieć, że podobnie jak w starożytnym Egipcie oraz w Chinach, funkcja królewska w dawnych Indiach miała charakter kosmiczny: w osobie władcy ludzkość brała czynny udział w odradzaniu i utrzymywaniu porządku świata.⁵⁴

⁵³ Według myśli spekulacyjnej traktatów teologicznych zwanych *brahmana*, dotyczących sensu i celu ofiar, każda część czynności sakralnej jest w pewnym sensie identyczna z całym kosmosem, akt zaś rytualny — szczególnie ofiarniczy — warunkuje regularny bieg rzeczy w naturze.

⁵⁴ Por. R. C. Zaehner, *L'Hinduisme*, Paris 1974 s. 49—69; J. Gon-

UWAGI KOŃCOWE

W religiach plemiennych oraz w mniejszym lub większym stopniu w innych kulturach tradycyjnych, tak minionych jak współczesnych, życie człowieka zarówno indywidualne jak społeczne przeniknięte było dogłębnie wymiarem kosmicznym. Można by więc występującą tam istotę ludzką nazwać mianem *homo cosmicus*. To, co określamy terminem kosmos, przedstawiało się człowiekowi we wszystkich kulturach tradycyjnych w swym aspekcie dynamicznym jako życie, czyli sakralność totalna i jednocześnie wszechrozłana, dostrzegalna w rytach kosmicznych, w odradzaniu się wegetacji, w przeplataniu się sukcesywnym narodzin i śmierci. Tzw. kultury wegetacji, które nie są niczym innym jak misteriami życia, stanowiły wyniesienie do poziomu mitu i rytuału tej podstawowej sakralności życia widzianej w swych aspektach tajemnicy i obecności.

To kosmocentryczne ukierunkowanie człowieka było szczególnie widoczne w religiach plemiennych. Wyrażało się ono w pojęciu partycypacji, która oznacza poczucie wewnętrznej, organicznej solidarności człowieka z kosmosem, czyli ze swą grupą społeczną obejmującą tak żywych, jak i zmarłych oraz ze światem natury i nadnatury. Światopogląd ludów plemiennych wykluczał pojęcie istoty odizolowanej, każdy byt postulował istnienie innych bytów, a istnienie oznaczało uczestnictwo. Ta kosmiczna partycypacja miała wyraźnie religijny charakter; oparta była na łączności wszystkich z wyższą rzeczywistością, będącą tajemniczym źródłem życia i siły oraz samą podstawą jedności świata. Każda czynność znacząca, czyli określona przez tradycję, posiadała wymiar kosmiczny i była włączona w powszechny nurt współuczestnictwa oraz nabierała wartości aktu rytualnego na mocy utożsamienia tego, co kosmiczne, z tym, co sakralne. Stanowiła przejaw poczucia odpowiedzialności człowieka za odradzanie i utrzymywanie porządku świata. Znajdowało to swój szczególny wyraz w obcho-

dach noworocznych stanowiących najczęściej kulminacyjny punkt życia religijnego. Warto przy tym podkreślić aspekt psychologiczny tego rodzaju kosmocentrycznej orientacji człowieka, która usuwając jakiegokolwiek poczucie izolacji czy wyobcowania wnosila zarazem w życie ludzkie przeżycie wartości i sensu istnienia.

Religious Experience of the World in Non-christian Religions

Summary

The study concerns the problem of the cosmic dimension in these non-christian religions which are not based on the historic revelation and in which the cosmic consciousness of man was of a paramount significance. To the eyes of traditional man, the world appeared as a mysterious and sacred reality where the holy could be encountered at any point. The man might be best conceived as *homo admirans* — wondering man who accepted his life and his environment as a meaningful gift which filled him with admiration and gratitude.

The sense of cosmic oneness was an essential feature of the primitive religions. Not only there was no strict separation between subject and object, between self and not-self, between natural and supernatural, but fundamentally all things shared the same nature and the same interaction one upon another; nature, man and the Unseen were inseparably involved in one another in a total cosmic community. Primitive man was acutely aware of himself as a part of his ecology or surroundings, and he felt he became a full person only in and through the living inter-relatedness or participation with the other persons and things. To the conviction of the unity of the cosmos, he responded with the feeling of intimate belonging. In his thought of his homeland, he did not regard it as a possession which he owned, but he regarded himself as possessed by his homeland.

In the traditional cosmocentric religions, man felt confronted with life — which was very often symbolized by a cosmic tree — as with an absolute which escaped him but into which he had to integrate himself, adhering totally and actively to its concrete conditions. His will of integration was typically expressed in so called „agrarian rites”, i.e. seasonal ceremonies and practices which accompanied the passage from one cycle to another at the critical biological stages when full force was given to the feeling of solidarity between all things, nature

and man, the dead and the living. There was a striking parallelism in this point between the primitive agrarian rites on the one hand, and the whole series of Mediterranean mysteries in Egypt, Babylon, Syria, Asia Minor, Greece as well as in ancient Mexico and Peru, on the other. Tribal initiation rites were a typical instance of a „mystery” celebration of the cosmic life; they were built on a ritual of the symbolic death and rebirth of the candidates who could only become men through active personal participation in the complete biological cycle which was itself a succession of deaths and rebirths.

The active response of the traditional man in relation to the sacral world in which he lived was governed by the feeling of responsibility for the proper functioning of the cosmos and for its periodical regeneration. New year's festivals — which constituted a ceremonial re-enactment of the primal victory of the gods over the forces of chaos — were traditional man's way of becoming contemporary with the cosmogony and pledging his allegiance to the forces that created order and harmony of the world.

Every significant action of man possessed the cosmic dimension being included into the universal current of participation and at the same time was elevated to rank of the ritual act in virtue of the identification of the cosmic with the sacred. From the psychological point of view, such cosmocentric orientation of man removed any feeling of eradication or isolation and brought the experience of value and of sense of existence into the human life.

T. Dajczer