

# Henryk Zimoń, Roberto Marin-Guzman, Eugeniusz Sakowicz, Władysław Kowalak

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

---

Collectanea Theologica 60/1, 109-124

---

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

**Zawartość:** I. SPRAWOZDANIA. 1. Sympozjum naukowe o religiach pozachrześcijskich w procesie przemian. — 2. XII Międzynarodowy Kongres Nauk Etnologicznych i Antropologicznych. II. OPRACOWANIA. 1. Sufizm — mistycyzm islamu. — 2. Symbol w religiach plemiennych na przykładzie rytuału myśliwskiego\*.

### I. SPRAWOZDANIA

#### 1. Sympozjum naukowe o religiach pozachrześcijskich w procesie przemian

W dniach 18—19 listopada 1988 r. odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim sympozjum naukowe o charakterze międzynarodowym i ogólnopolskim na temat: *Religie pozachrześcijskie w procesie przemian*. Organizatorem sympozjum, odbytego z okazji trzydziestolecia reaktywowania Katedry Historii i Etnologii Religii KUL, była specjalizacja religioznawstwa Sekcji Teologii Fundamentalnej.

Godnym podkreślenia jest fakt, iż erygowana siedemdziesiąt lat temu, w 1918 r., w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Katedra Historii Religii była pierwszą w Polsce katedrą religioznawstwa. Intencją organizatorów było uczczenie trzydziestolecia pełnej działalności naukowo-dydaktycznej Katedry Historii i Etnologii Religii, reaktywowanej uchwałą Rady Wydziału Teologicznego z dnia 18 lutego 1958 r., oraz złożenie hołdu pierwszemu kierownikowi tej katedry, werbiście, ks. prof. dr. hab. Teofilowi Chodźdiele (1909—1979).

Nowo utworzona w październiku 1985 r. specjalizacja religioznawstwa na Sekcji Teologii Fundamentalnej, współpracując w zakresie dydaktyki z katedrami czterech wydziałów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, stara się w pewnym przynajmniej zakresie inspirować, intensyfikować i koordynować interdyscyplinarne badania naukowe nad religią i religiami pozachrześcijskimi katolickich ośrodków teologicznych oraz kształci dla wyższych seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych kadrę profesorską w dziedzinie religioznawstwa i innych dyscyplin religioznawczych.

Sympozjum na temat *Religie pozachrześcijskie w procesie przemian* jest wyrazem kontynuacji badań katedry i specjalizacji religioznawstwa nad religiami pozachrześcijskimi (plemiennymi, narodowymi i uniwersalnymi). Religie te podlegały w przeszłości pewnym określonym, choć powolnym, procesom przemian natury doktrynalnej, kultowej, organizacyjnej i obyczajowej. W obliczu wielkich przemian gospodarczych, społecznych i politycznych zachodzących w świecie współczesnym, religie te tym bardziej nie są wolne od zmian i daleko idących przeobrażeń wewnętrznych i zewnętrznych.

W ciągu dwudniowych obrad wygłoszono dziewięć referatów, w tym trzy przez profesorów z zagranicy. Otwarcia sympozjum dokonał ks. prof. dr. hab. Helmut Langkammer OFM, dziekan Wydziału Teologicznego, a zamknięcia — ks. doc. dr. hab. Marian Rusecki, prodziekan Wydziału Teologicznego KUL. W obradach uczestniczyli księża profesorowie teologii fundamentalnej w wyższych seminariach duchownych diecezjalnych i zakonnych

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

w Polsce, religioznawcy, etnologowie i orientaliści — pracownicy naukowci uniwersytetów w Polsce, PAN, ATK, PAT i innych placówek naukowych, pracownicy naukowci i studenci KUL, księża werbiści oraz absolwenci Katedry Historii i Etnologii Religii. Wygłoszone referaty, ożywiona dyskusja oraz rozmowy kulturowe umożliwiły lepsze zrozumienie złożonych procesów przemian kulturowych i religijnych współczesnego świata oraz przyczyniły się do pełniejszego uświadomienia ważności i złożoności badań religioznawczych nad religiami pozachrześcijańskimi o zasięgu zarówno etnicznym, jak i uniwersalnym.

W czasie sympozjum wygłoszono następujące referaty:

prof. dr Hayim Perelmuter (rabin, prof. judaistyki w międzyzakonnej Katolickiej Akademii Teologicznej w Chicago i w międzywyznaniowej Akademii Teologicznej w Berkeley, Kalifornia): *Judaizm amerykański w procesie przemian*;

doc. dr hab. Krzysztof Byrski (Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego): *Hinduizm ofiary a hinduizm wcielienia*;

doc. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński (Zakład Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN w Poznaniu): *Andyjska religia peruwiańskich Indian w procesie przemian*;

ks. prof. dr Henry van Straelen SVD (Holender, emerytowany prof. Uniwersytetu Nanzan w Nagoja, Japonia, obecnie mieszkający w Liverpool, Anglia): *Dialog chrześcijaństwa ze zmieniającymi się religiami japońskimi*;

dr Marek Gawęcki (Instytut Etnologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu): *Islam afgański — jego specyfika i przemiany*;

ks. doc. dr hab. Henryk Zimoń SVD (kierownik Katedry Historii i Etnologii Religii KUL): *Rytuaty agrarne ludu Konkomba w Ghanie w procesie współczesnych przemian*;

ks. prof. Patrick Gesch SVD (Australijczyk, obecnie przebywający w Instytucie Anthropos — St. Augustin, RFN): *Inicjacja ludu Negrie w Papui Nowej Gwinei w procesie przemian*;

ks. dr hab. Jerzy Nosowski (Warszawa): *Przemiany postaw społecznych w islamie*;

dr Janusz Kamocki (UMCS — Lublin): *Islam indonezyjski w procesie przemian*.

Referaty w uzupełnionej i poszerzonej formie będą opublikowane w Wydawnictwie Księży Werbistów Verbinum w pracy zbiorowej pod redakcją Henryka Zimonia SVD.

ks. Henryk Zimoń SVD, Lublin

## 2. XII Międzynarodowy Kongres Nauk Etnologicznych i Antropologicznych

W dniach 24—31 lipca 1988 r. odbył się w Zagrzebiu, w Jugosławii, XII Międzynarodowy Kongres Nauk Etnologicznych i Antropologicznych. Organizatorami kongresu było Chorwackie Towarzystwo Antropologiczne oraz Instytut Badań Medycznych i Zdrowia Zawodowego Uniwersytetu w Zagrzebiu, a prezesem komitetu naukowego był prof. dr Pavao Rudan. Zgodnie z powojenną tradycją kongresy takie odbywają się co 4—5 lat (Bruksela 1948, Wiedeń 1952, Filadelfia 1956, Paryż 1960, Moskwa 1964, Tokio 1968, Chicago 1973, New Delhi 1978, Vancouver 1983). Następny, trzynasty kongres odbędzie się w 1993 roku w Meksyku. Około 3 tys. specjalistów z ponad 90 krajów prowadziło obrady w 27 kręgach tematycznych, m.in. antropologia i archeologia, antropologia i historia, antropologia i prawo, antropologia i pokój, informatyka i antropologia, ekologia, etniczność, religia, folklor, lingwistyka, muzeologia, antropologia kobiet, biologia człowieka, antropologia ekonomiczna, antropologia medyczna, paleoantropologia, antropologia miast, antropologia wi-

zualna. Badaniem człowieka w aspekcie biologicznym i kulturowym zajmuje się wiele nauk antropologicznych i etnologicznych, czego wyrazem są nazwa kongresu oraz wielość i różnorodność kręgów tematycznych na spotkaniu w Zagrzebiu.

Na dwóch sesjach plenarnych wygłoszono referaty o stanie badań i perspektywach różnych nauk antropologicznych, np. C. S. Belshaw: *Challenges for the future of social and cultural anthropology*; R. Katičić: *On some fundamental issues of linguistics*; B. K. Roy Burman: *Emerging challenges and frontiers of anthropology*; R. Wu: *Prospects of biological anthropology*. Zdaniem C. S. Belshawa złożoność biologicznych i kulturowych zjawisk antropologicznych wymaga badań zespołowych oraz multi- i interdyscyplinarnych. Należy wyraźnie zdać sobie sprawę z zadań i możliwości badawczych poszczególnych nauk antropologicznych i etnologicznych. Zauważalny jest brak zgodności antropologów co do analitycznych wniosków i teoretycznych uogólnień. Belshaw jest przeciwny jakiemś jednemu uproszczonemu modelowi wyjaśniania człowieka w wymiarze zarówno biologicznym, jak i kulturowym oraz przestrzega przed niebezpieczeństwem manipulacji statystycznymi metodami ilościowymi. Istnieje potrzeba komunikacji i udostępnienia wyników badań za pomocą spotkań i publikacji. Nie można jednak zapomnieć o stronie etycznej oraz sekretności badań antropologicznych i etnologicznych.

W publikacji dostępnej dla uczestników kongresu podano krótkie streszczenia około 2400 referatów, które wygłoszono i przedyskutowano w około 120 sympozjach problemowych. Z powodu nieobecności pewnej liczby prelegentów w rzeczywistości wygłoszono i przedyskutowano nieco mniejszą liczbę referatów w poszczególnych sympozjach tematycznych. Zależnie od ilości referatów posiedzenia sympozjów ograniczały się do jednej sesji przedlub popołudniowej lub też trwały przez kilka sesji. Poziom naukowy poszczególnych referatów i dyskusji był bardzo zróżnicowany pod względem merytorycznym i metodologicznym. Tematy referatów dotyczyły często różnych regionów geograficznych świata. Poziom dyskusji uzależniony był od sposobu jej prowadzenia oraz ukierunkowania przez przewodniczących sesji, a także liczby słuchaczy oraz ich zaangażowania. Ponadto odczuwało się nieraz potrzebę podsumowania problematyki referatów i sugestii wyrażonych w dyskusjach. Wskazane byłyby również referaty poświęcone stanowi badań i najważniejszym kontrowersjom i osiągnięciom dotyczącym danej tematyki czy specjalizacji badawczej.

Pomimo wspomnianych braków ważnym osiągnięciem kongresu było stworzenie forum dyskusyjnego, umożliwiającego kontakt oraz wymianę myśli uczonych z całego świata na salach obrad oraz w kuluarach. Bardzo wartościowa i ubogacająca była również możliwość nawiązania osobistego kontaktu z badaczami zajmującymi się podobną problematyką etnologiczną i religioznawczą. Wielu wyrażało gotowość do wymiany publikacji i odwiedzin w katolickich ośrodkach naukowych w Polsce oraz do podtrzymywania dalszych kontaktów z etnologami i religioznawcami polskimi.

Uroczyste otwarcie kongresu, uświetnione występami grup folklorystycznych z wszystkich republik i okęgów autonomicznych Jugosławii odbyło się w niedzielę, dnia 24 lipca, w sali koncertowej „Vatroslav Lisinski”. Miejscem zaś obrad był gmach Wydziału Ekonomicznego Uniwersytetu w Zagrzebiu. Oficjalnym językiem kongresu, w którym głośzono referaty i prowadzono dyskusje, był język angielski. Obrady toczyły się równocześnie w różnych kręgach tematycznych, codziennie w ponad 30 sesjach przed- i popołudniowych. Dlatego każdy z uczestników musiał wybierać albo ściśle określone sesje tematyczne, albo też ciekawsze wykłady głośzone na różnych sesjach tematycznych. Dla przykładu podam problematykę poruszaną w sympozjach o tematyce ogólnej, religioznawczej i afrykanistycznej oraz w takich referatach, w których uczestniczyłem.

O przyszłości antropologii kulturowej wypowiedali się R. A. Foulkes

i K. Heggenhougen, a o roli hermeneutyki i semiotyki w antropologii kulturowej mówili C. M. Allwood i R. S. Bajwa. Pozycji nauk antropologicznych i etnologicznych w Kanadzie, USA, Kolumbii, Meksyku, krajach arabskich, Turcji, Japonii, Argentynie, Zambii, Tanzanii i innych krajach afrykańskich oraz w Korei poświęcone były specjalne sympozja. G. Asari i B. Kopczyńska-Jaworska zorganizowali sympozjum na temat miast w krajach socjalistycznych. Obradowały sympozja poświęcone ludom zbieracko-łowickim, ludom pasterskim, Negrytom w Azji, grupom etnicznym w Chinach oraz Indianom Ameryki Północnej.

Zagadnieniami z zakresu religioznawstwa i etnologii religii zajmowały się następujące sympozja:

- antropologia buddyzmu, ahinsa i pokój;
- ruchy religijne w kontekście społecznym;
- przeszłość i teraźniejszość szamanizmu;
- antropologia społeczna pielgrzymki;
- fundamentalistyczne ruchy religijne, etniczne i narodowe;
- symbolika władzy i kultura polityczna.

Chrześcijaństwu poświęcone były sympozja na temat perspektyw Kościołów chrześcijańskich w krajach rozwijających się (trzy sesje) oraz enklaw staroobrzędowców w Europie i Ameryce (dwie sesje). W ramach ostatniego sympozjum wygłoszono m. in. trzy referaty — E. Iwaniec: *Staroobrzędowcy na Mazurach*; I. Maryniak: *Zwyczaj staroobrzędowców w Polsce w świetle danych lingwistycznych*; Z. Jaroszewicz: *Książki staroobrzędowców w Polsce*. W sympozjum o religii i rozwoju A. C. Schiffmann (pracownik naukowy Uniwersytetu Kopenhaskiego) mówiła o tradycyjnych formach wiary w czary w Polsce, J. Biron-Polou — o ideologii i symbolice rybołówstwa na Filipinach, a R. Berger — o afrobrazylijskich, synkretycznych ruchach religijnych.

Tematykę afrykanistyczną reprezentowały pojedyncze referaty na wielu sympozjach. Przykładowo podam kilka tematów — R. I. Hackett: *Tematyka religijna w nigeryjskich środkach społecznego przekazu*; N. J. Schmidt: *Kultura i nacjonalizm w filmach afrykańskich*; R. H. Pannerman: *Znaczenie tradycyjnej medycyny ludowej w procesie rozwoju krajów afrykańskich*; A. Awedoba Kanlisi: *Komunikacja symboliczna obrzędów małżeńskich u ludu Kasena-Nankana*; G. Hagan *Dwa wymiary tradycyjnego symbolizmu u ludów Akan*. Najwięcej referatów o tematyce afrykanistycznej przedstawiono w ramach następujących sympozjów: znaczenie kultury dla rozwoju (trzy referaty), rola społeczno-polityczna kobiet (trzy referaty), perspektywy Kościołów chrześcijańskich w krajach rozwijających się (trzy referaty), podejścia marksistowskie do procesu formacji państw (dwa referaty), kobiety i rozwój (sześć referatów), nielegalne, lecz zorganizowane zajęcia w miastach (sześć referatów), człowiek, środowisko i rozwój w afrykańskich krajach klimatu tropikalnego (dwie sesje).

W obradach uczestniczyło pięciu polskich etnologów, N. Wolański (ekolog), B. Synek (socjolog) oraz kilku antropologów i lekarzy (m. in. J. Chrzewska, J. Gładkowska-Rzeczycka, B. Jasicki, J. Piontek, M. Pyżuk-Lenarczyk, H. Szczotka, Z. Szczotka, H. Wojciechowska, B. Bień). Polscy etnologowie wygłosili następujące referaty — B. Kopczyńska-Jaworska: *Zróźnicowanie kulturowe miasta Łodzi*; A. Czekanowska-Kuklińska: *Polska muzyka ludowa dzisiaj*; J. Stęszewski: *Muzyka ludowa jako symbol narodowy w okresie prześladowań*; H. Zimoń: *Rytuaty plonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*; W. Łysiak: *Folklor jako źródło historyczne*.

Pod względem organizacyjnym i merytorycznym na wyróżnienie zasługują dwa sympozja, w których uczestniczyłem, a mianowicie sympozjum o symbolice władzy i kulturze politycznej oraz o ekonomii państw trzeciego świata. Organizatorami pierwszego sympozjum byli P. Skalnik, A. Southall,

a drugiego — H. J. M. Classen. Teksty referatów, które udostępniono jeszcze przed kongresem innym prelegentom tych sympozjów, przedstawiono w 10—15 minutach w formie streszczonej. Dyskusje dotyczyły poszczególnych referatów oraz na zakończenie sesji problematyki poruszanej przez wszystkich prelegentów. Przewodniczący kończył sesję podsumowaniem problematyki i narkreśleniem perspektywy dalszych badań i dociekań naukowych.

Podsumowując należy stwierdzić, iż obrady kongresu wyrażały ogromnie bogaty i złożony charakter przedmiotu badań, metod i zadań nauk antropologicznych i etnologicznych zajmujących się człowiekiem w jego aspekcie biologicznym i kulturowym. Kongres umożliwił kontakt osobisty oraz wymianę myśli uczonych z całego świata. Organizatorom tego wielkiego przedsięwzięcia naukowego połączonego z bogatą oprawą artystyczną i licznymi wystawami w Zagrzebiu oraz spotkaniem towarzyskim w śróde po południu na zamku w Mokricach, należą się słowa szczerego uznania i podziękowania.

ks. Henryk Zimoń SVD, Lublin

## II. OPRACOWANIA

### 1. Sufizm — mistycyzm islamu

Sufizm to muzułmański mistycyzm. Pochodzenie i znaczenie słowa sufizm nie jest jednoznacznie określone. Niektórzy autorzy wskazują, że wyraz ten wywodzi się z greckiego pojęcia *sophia*, oznaczającego mądrość. Na początku XX wieku T. Nöldke zainicjował pogląd dopatrujący się genezy pojęcia sufizmu w słowie *suf* (w języku arabskim — wełna). Teoria ta wydaje się bardzo przekonująca, mistycy muzułmańscy bowiem odziewali się zawsze w wełniane szaty<sup>1</sup>. Niewątpliwie sufizm posiada wiele cech charakterystycznych, które można uznać jako rezultat wpływów buddyjskich, żydowskich i chrześcijańskich. Takie zapatrywanie nie jest pozbawione słuszności, ponieważ mistycyzm islamu rozwinął się na Środkowym Wschodzie, gdzie miały miejsce kulturowe oddziaływania z Indii, Egiptu i Europy.

Sufizm, podobnie jak mistyczne doświadczenia w innych religiach, posiada dwie podstawowe fazy. Pierwszą jest faza ascetyczna, w czasie której dana osoba wyrzeka się wszystkich ziemskich spraw oraz wrodzonej złej skłonności do dumi (*istakbara*) i egoizmu (*istaghana*), ażeby poszukiwać ścieżki do Boga. Druga faza może być nazywana drogą mistyczną *sensu stricto*. W tej fazie Bóg udziela dla sufi swojej pomocy i wsparcia. To Bóg sam prowadzi mistyka, w przeciwieństwie do pierwszej fazy, podczas której asceta musi zmagać się z samym sobą, ażeby uniknąć pokusy i przywiązania do rzeczy materialnych. Według dzieła *Kitab al-Luma'* na pierwszą fazę składa się siedem etapów: skrucha, wstrzemięźliwość, wyrzeczenie, ubóstwo, cierpliwość, zaufanie Bogu, pokuta. Na drugą zaś: medytacja, bliskość Boga, miłość, bojaźń Boża, nadzieja, pragnienie Boga, zażyłość z Bogiem, spokój, kontemplacja i pewność istnienia Boga. Stopnie te osiągnane są dzięki wysiłkowi człowieka, duchowe uczucia zaś i dyspozycje pochodzą od Boga i wnikają w serce sufi.

Analogicznie do innych religii sufi opisuje swoje osobiste doświadczenie jako odbywaną drogę<sup>2</sup>. Celem muzułmańskiego sufi jest jego całkowite zjed-

<sup>1</sup> Por. P. Hitti, *Islam modo de vida*, Madrid 1973, 96; R. Nicholson, *Los místicos del Islam*, México 1975, 27; R. Marin-Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, San José 1986, 191—192.

<sup>2</sup> W literaturze sufizmu istnieje kilkanaście przykładów, kiedy doświadczenie sufich jest opisywane jako odbywana droga. Por. Farid ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, Boulder 1971; R. Marin-Guzmán, *Razón y revelación en el Islam*, Revista de Filosofía 22 (1984) nr 55—56, 133—150.

noczenie z Bogiem. Sufi wierzą, że Allah nie jest tylko surowym i karzącym Bogiem, lecz również Bogiem miłosiernym i litościwym. Dzięki tym ideom można zauważyć, że sufi nie naśladowują dróg i wierzeń ulemów sunnickich. Sufi bowiem zarówno uznają posłuszeństwo, poddanie się Bogu, jak też osobiste przystąpienie, zbliżenie się do Allacha, Boga miłosierdzia i litości. Na potwierdzenie słuszności swojej drogi poszukiwania Allacha, sufi dopatrywali się w Koranie usprawiedliwienia własnych idei. Znaleźli je w kilkunastu miejscach muzułmańskich świętej księgi, na przykład:

„A kiedy zapytają ciebie Moi słudzy o Mnie,  
to zaprawdę, Ja jestem bliski!  
Odpowiadam na wezwanie każdego wzywającego,  
kiedy Mnie wzywa;  
niech więc oni odpowiedzą na Moje wezwanie  
i niech we Mnie uwierzą!  
Być może, oni pójną drogą prawości!” (Sura 2, 186)

„My stworzyliśmy człowieka  
i wiemy, co podszeptuje jemu dusza.  
My jesteśmy bliżej niego  
aniżeli arteria jego szyi”. (Sura 50, 16)

„Do Boga należy Wschód i Zachód!  
I gdziekolwiek się obrócić,  
tam jest oblicze Boga!  
Zaprawdę, Bóg jest wszechobejmujący,  
wszechwiedzący!” (Sura 2, 115)

Poszukiwanie Allacha przez sufi to odrębna droga. Jest ona niezmiernie trudna do przejścia, wyznacza ją bardzo wąska ścieżka (*tariqa*), którą mogą kroczyć zaledwie nieliczni wybrani. Oni posiadają wolę i moc poświęcenia siebie Bogu i innym ludziom. W czasie tej wędrówki idący przeżywa w samotności różnorodne doświadczenia. Mimo niepokojów, które go nękają, musi kroczyć osiągnąć doskonałość w każdym położeniu, przed przejściem do następnego etapu. W pierwszej fazie (ascetyzm) sufi praktykuje skruchę, żal za grzechy. Jest to według sufizmu droga oczyszczenia. Asceta doświadczać musi nadto umartwienia przez ubóstwo, wyrzeczenie, wstrzemięźliwość. Sufi powinien rozdać wszystko, co do niego należy, całą swoją majątność, a także uwolnić siebie od jakiegokolwiek pożądania. Nawet jego rozumienie islamskiej koncepcji *zakaat* (jałmużna) nabiera nowego znaczenia — oczyszczenie. Wypełniając gorliwie praktykę jałmużny, która jest jednym z pięciu filarów islamu, mistrz oczyszcza samego siebie. Im więcej daje z siebie, im więcej ofiarowuje, tym większego dostępuje oczyszczenia.

Druuga faza charakteryzuje się beznamiętnym, biernym, obojętnym stonunkiem do świata oraz zaangażowaniem w kontemplację. Mistycy muzułmańscy zapewnniają, że rezultatem dobrowolnego ubóstwa i wyrzeczenia się materialnych przyjemności jest pełniejsze zbliżenie się do Allacha i całkowite Jemu zaufanie (*tawakkul*). Według sufizmu bezgraniczne zaufanie Bogu niweluje wszelki lęk i strach. W konsekwencji tego pozostaje tylko bojaźń Boża (*khawf Allah*). Sufi z naciskiem podkreślają wagę tej idei i na jej poparcie cytują tekst z Koranu:

„I przez miłosierdzie od Boga  
ty stałeś się dla nich łagodny.  
Gdybyś był surowy i twardego serca,  
to oni odeszliby od ciebie.  
Więc przebacz im  
i proś Boga o przebaczenie dla nich;  
zasięgaj ich rady w każdej sprawie!

A kiedy powźmiesz decyzję,  
to zaufaj Bogu!  
Zaprawdę, Bóg kocha tych, którzy ufają!" (Sura 3, 159)

Gnostyczne idee i praktyki (rozumiane jako wiedza, która jest wynikiem osobistego doświadczenia), podobnie jak tzw. filozofia iluminacji, wywarła ogromny wpływ na sufizm, a także na społeczeństwo muzułmańskie, pomimo silnej opozycji ze strony ulemów. Głównym założeniem filozofii iluminacji jest uznanie, iż Bóg i świat duchów są z natury światłem. Iluminacja, oświecenie, zgodnie z tą filozofią, oznacza emanację, promieniowanie. Jak promienie światła emanują ze słońca, tak duchowe promienie emanują z Boga. Sufi zawsze pamiętają, że:

„Bóg jest światłem niebios i ziemi.  
Jego światło jest podobne do niszki,  
w której jest lampa;  
lampa jest we szkle,  
a szkło jest jak gwiazda świecąca.  
Zapala się ona od drzewa błogosławionego  
— drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu,  
którego oliwa prawie by świeciła,  
nawet gdyby nie dotknął jej ogień.  
Światło na świetle!  
Bóg prowadzi drogą prostą ku światłu,  
kogo chce.  
Bóg przytacza przykłady dla ludzi.  
Bóg o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!" (Sura 24, 35)

Niektórzy zwolennicy filozofii iluminacji doświadczali prześladowań ze strony ortodoksyjnych muzułmanów, na przykład słynny filozof Shihab ad-Din as-Suhrawrdi (zm. 1191), autor dzieła zatyłowanego *Hikma al-Ishraq* (Mądrość iluminacji). W dziele tym twierdził, że wszystko, co żyje, porusza się i posiada istnienie, jest światłem. Na drodze filozoficznych koncepcji światła dowodził istnienia Boga. Ów filozoficzny dowód, jak również sama idea Boga i iluminacji została uznana za herezję. Podobnie jak as-Suhrawardi, również inni mistycy zostali straceni<sup>3</sup>.

Sufi nauczali różnych sposobów zbliżania się do Allacha, lecz miłość uważali za najważniejszy i najskuteczniejszy<sup>4</sup>. To dzięki miłości człowiek wchodzi w więzy pokrewieństwa z Bogiem. Mistycy mówili, że kochają Allacha i dzięki temu on również ich kocha. Rabi'a al-'Adawi (zm. 801) twierdziła, że jej mistyczna miłość względem Boga jest absolutna i całkowita. Została ona uznana jako święta w islamie. Pomędzy jej słynnymi modlitwami ukazującymi mistyczną miłość Boga jest następująca:

„O mój Panie, jeżeli czczę Ciebie z lęku przed piekłem,  
wydaj mnie na ogień piekielny  
i jeżeli czczę Ciebie w nadziei raju,  
nie dopuść mnie do niego,  
ale jeżeli oddaję Tobie cześć tylko ze względu na Ciebie samego,  
to nie odmawiaj mi Twojego Wiecznego Piękna”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Już na początku IX w. Du l-Nun został stracony za wierność ideom ruchu sufickiego. Uzasadniał on sufizm jako związek z Bogiem, który inicjuje sam Bóg przez wlanie swego duchowego światła do serc ludzi wierzących; por. P. Hitti, *dz. cyt.*, 102; R. Marin-Guzmán, *El Islam: ideologia e historia*, 194—195.

<sup>4</sup> P. Hitti, *dz. cyt.*, 103.

<sup>5</sup> Por. M. Smith, *Rabi'a the Mystic and her Fellow-saints in Islam*, Cambridge 1928, 30.



Celem ostatecznym i najważniejszym dla sufi jest całkowite zjednoczenie się z Bogiem, możliwe do osiągnięcia na drodze miłości. Według sufi miłość jest wyższa od gnostycznego doświadczenia czy jakiegokolwiek filozofii. Prowadzi ona do ekstazy i do całkowitego upojenia Bogiem, tym samym do samounicestwienia (*fana*), to jest największego wyrazu miłości człowieka do Boga.

Jednym z największych sufi był Abu Yazid Tayfur Ibn'Isa Ibn Surushan al-Bistami (zm. 874), uznany za świętego<sup>6</sup>. Jego najbardziej cenne nauki dotyczące duchowych doświadczeń zostały zebrane przez uczniów w licznych opowiadaniach i objaśnieniach. Myśli tego mistyka były również bardzo ważne z metafizycznego punktu widzenia<sup>7</sup>. Najpełniejszym zbiorem jego nauk jest *Kitab an-Nur fi Kalimat Abu Yazid Tayfur*, dzieło napisane przez Muhammada as-Sahlaji (zm. 1084). Perski sufi al-Bistami rozważał potrójną formę bycia: Ja (*Ana'iya*), Ty (*Antiya*), On (*Huwiya*). Według tej koncepcji bycia w trzech różnych stopniach to, co Boskie, i to, co ludzkie, staje się zjednoczone w transcendentalnym akcie uwielbienia i miłości<sup>8</sup>. Al-Bistami zapewniał, że to Allah przywiódł go do ascezy. Wyjaśnił także, że kiedy dusza ludzka znajduje radość i cieszy się dobrymi myślami o Panu, a te myśli są czyste, zaś ich pragnienie jest zjednoczone z wolą Bożą, wtedy wola człowieka jest podobna do woli Allacha. Wtedy właśnie człowiek doświadcza życia zgodnie z pragnieniem Boga. Serce ludzkie jest wówczas wypełnione łaską Allacha, a dusza zawdzięcza swoje „poruszenie” dzięki mocy Boga. Taki człowiek jest zjednoczony z Bogiem zawsze i wszędzie. Stąd też nie ma dla niego zakazanego czy zastrzeżonego miejsca. Al-Bistami nadto twierdził, iż sam Allah powiedział mu, że go kocha. Kiedy Bóg kocha człowieka, taki człowiek staje się oczami Boga, Jego uszami, Jego językiem<sup>9</sup>. Al-Bistami twierdził, iż Bóg przekroczył swoje granice, niejako transcendował samego siebie i że jest w nim. Al-Bistami zapewniał, że on jest Bogiem i że Bóg jest nim. Jednakże nie twierdził, że jego ciało jest Bogiem. Kiedy wyznał: *Ana al-Haqq* („Ja jestem Prawdą—Bogiem”) miał na myśli całkowitą identyfikację siebie z Al-lachem. On i Bóg byli jedno.

Al-Junayd (zm. 910), komentator nauki al-Bistami, był również jednym z najbardziej znaczących sufi. Jego nauczanie wiąże się szczególnie z muzułmańskim dogmatem jedności Boga (*Tawhid*). Tę prawdę rozumiał on i wyjaśniał w świetle mistycznego doświadczenia. Rozważania o jedności Boga są zawarte w dziele *Kitab at-Tawhid*<sup>10</sup>. Poglądy al-Junayd są również bardzo ważne z teologicznego punktu widzenia. Twierdził on bowiem, że istnieje ogromna przepaść, separacja, oddzielenie pomiędzy Wiecznym Bogiem a Jego stworzeniem. Według al-Junayd separacja ta obejmuje wiele aspektów: separacja Wiecznej Istoty od istoty stworzonej, separacja działań i czynów (należy akceptować czyny i działania Boga, a dezaprobować aktywność innych istot), separacja przymiotów Boga i człowieka (należy akceptować Boże przymioty, a odrzucać przymioty innych stworzeń). Al-Junayd przekonywał, iż poprzez osobisty kontakt z Bogiem możliwe jest doświadczenie *Tawhid Allah*, to jest jedności Boga. Dzięki miłości natomiast możliwe jest pokonanie przepaści, dystansu, owej separacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, stworze-

<sup>6</sup> M. G. S. Hodson, *The Venture of Islam*, Chicago 1974, t. I, 398—399.

<sup>7</sup> H. Corbin i in., *La filosofia islámica desde sus origenes hasta la muerte de Averroes*, w: B. Parain (red.), *Historia de la filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval*, México 1978, 331.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, London 1965, 103—105.

<sup>10</sup> Por. M. G. S. Hodgson, *dz.cyt.*, 404—405; H. Corbin i in., *dz.cyt.*, 332; C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, New York 1960, 149—150.

niem. Al-Junayd z naciskiem podkreślał znaczenie świadomości istnienia objawionego prawa *Shari'a* oraz niezmiennej duchowej prawdy *Haqiqā*.

Innym bardzo ważnym sufi był Husayn Ibn Mansur al-Halladż (zm. 922), nie tylko z powodu jego mistycznych doświadczeń i nauk, ale również z powodu tego, że stał się on ofiarą prześladowań ze strony ortodoksyjnych ulemów, zagorzałych przeciwników ruchu sufickiego. Został on stracony w Bagdadzie, oskarżony o nieprawowierne idee i praktyki<sup>11</sup>. Al-Halladż był jednym z uczniów al-Junayda. Jednakże odłączył się od swego mistrza wróciwszy z pielgrzymki do Mekki w 896 r. Al-Halladż nauczał o potrzebie prowadzenia przez człowieka życia wewnętrznego. Przykład jego wiary wywarł wielki wpływ na ludzi i licznych przywiódł do konwersji na islam. Głównym tematem jego nauczania i centralnym punktem nauki była miłość. To miłość, wyjaśniał, może przeniknąć istotę ludzką do tego stopnia, że dana osoba całkowicie rezygnuje z własnego *ego* (*nafs*), ażeby całkowicie pogrzyźć się, zatopić w Bogu. Według nauki tego mistyka najważniejszym i ostatecznym, finalnym celem człowieka (nie tylko sufi) jest zbliżenie się i zjednoczenie z Bogiem. Osiągnąć się to może przez miłość. Al-Halladż wykazywał, iż istotą Boga jest właśnie miłość. W jego poglądach bardzo wyraźnie można zauważyć, że akt stworzenia człowieka był wyrazem miłości Allacha. Al-Halladż odróżniał ludzką naturę (*nasut*) od natury boskiej (*lahut*). Z punktu widzenia mistyki, ludzka natura i boska natura są zjednoczone, lecz nie oznacza to, że są one istotowo identyczne czy zamienne. Indywidualność i tożsamość trwa nadal mimo tego zjednoczenia<sup>12</sup>. Wszystkie te poglądy stały się przyczyną poważnych nieporozumień z ulemami szczególnie wtedy, kiedy al-Halladż wyznał: *Ana al-Haqq* („Ja jestem Prawdą—Bogiem”). Ulemowie odrzucili jego naukę o mistycznym zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Oskarżyli równocześnie o panteizm, w oparciu o twierdzenie o zjednoczeniu natury ludzkiej i boskiej<sup>13</sup>.

Po śmierci al-Halladża, a także innych mistyków, sufizm nie zaniknął. Słynny filozof, teolog i mistyk al-Ghazali (zm. 1111) przyjął i zaakceptował naukę sufi, jako pewną i niezawodną drogę zbliżenia się człowieka do Allacha. Również pogodził doświadczenie sufi z islamską ortodoksją. Al-Ghazali oświadczył fakcie, że osobiste doświadczenie sufi jest ważnym dowodem na istnienie Boga. Sufizm został więc uznany i zaakceptowany przez ortodoksję.

W łonie sufizmu rozwinęło się kilka dalszych doktryn i idei. Jedną z nich był monizm egzystencjalistyczny (*wahdat al-wujud*). Doktryna ta korzeniami sięgała neoplatonizmu. Pierwszym sufi, który za nią się opowiadał, był Ibn 'Arabi (zm. 1240). Twierdził on, że wszystko, co istnieje, jest manifestacją Boskiej Substancji. Utrzymywał, że wszelkie rzeczy emanują z Boskiego Istnienia, w którym preegzystowały jako idee. Ibn 'Arabi po raz pierwszy również rozwinął w islamie tzw. doktrynę doskonałego człowieka (*al-Insan al-Kamil*)<sup>14</sup>. Wyjaśniał, że człowiek podobny jest do mikrokosmosu, w którym odzwierciedlone jest wszystko, co wyższe i lepsze w makrokosmosie. Ibn 'Arabi twierdził, że Muhammed jest głową prorockiej hierarchii oraz Logosem Boga. Dla Ibn 'Arabi i dla wielu innych sufi doskonały człowiek jest tym, który osiągnął zjednoczenie z Boskością, akceptuje wszystkie religie i kocha Boga. Ibn 'Arabi napisał:

<sup>11</sup> C. Brockelmann, *dz. cyt.*, 150.

<sup>12</sup> Por. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1978, 77—142, szczególnie 80.

<sup>13</sup> Por. T. Dajczer, *Mistyka al-Halladża w perspektywie dialogu Kościoła z islamem*, *Zeszyty Misjologiczne* ATK 4 (1982) 228—247.

<sup>14</sup> R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, *passim*; por. też P. Hitti, *dz. cyt.*, 107.

„Moje serce jest zdolne do przyjęcia każdej postaci:  
 klasztoru dla mnicha, świątyni dla bożka, pastwiska  
 dla gazeli, czciciela Kaabah,  
 Stołu Tory, Koranu.  
 Miłość jest wiarą, której się trzymam kiedykolwiek  
 zmienia się bieg rzeczy,  
 miłość jest ciągle moim wyznaniem i moją wiarą”<sup>15</sup>.

Ibn 'Arabi był jednym z najważniejszych sufi wszelkich czasów.

Innym bardzo słynnym sufi, który przejął niektóre idee od Ibn 'Arabiego, szczególnie wątki dotyczące monizmu egzystencjalistycznego, był Jallal ad-Din Rumi (zm. 1273). W dziele *Mathnawi* rozwinął w sposób oryginalny główne tematy sufizmu. Rumi utożsamiał siebie z naturą opierając się na teorii transmigracji (wędrówki dusz). W tym wyrażał się jego monizm egzystencjalistyczny. Również uporczywie głosił ideę dostąpienia przez człowieka radości i szczęścia nie tylko w raju po śmierci, ale również w scaleniu się z Boskością już w tym świecie<sup>16</sup>. Rumi pisał:

„Umarłem jako minerał i stałem się rośliną.  
 Umarłem jako roślina i stałem się zwierzęciem.  
 Umarłem jako zwierzę i jestem człowiekiem”<sup>17</sup>.

Poza sufi wyżej wspomnianymi, w dziejach islamu było znacznie więcej mistyków. Niektórzy z nich zapoczątkowali tzw. *tariqas* (bractwa, zakony), np. zakon założony przez Rumiego w Konya czy zakon zainicjowany przez Abd al-Qader Jilani (zm. 1166) w Bagdadzie. Inną wspólnotą ruchu sufickiego w Bagdadzie był zakon założony przez Ahmada ar-Rifa'i (zm. 1183). Członkowie *tariqas* naśladowali niektóre ze zwyczajów fakirów hinduskich, np. połykali szkło, trzymali w ręku jadowne węże, przekuwali igłami i nożami swoje ciała<sup>18</sup>. Zakony sufizmu powstają również w czasach współczesnych, np. wspólnota założona przez Sanusiego w 1837 r. w Libii. W XX w. szejk 'Abd al-Qader w Londynie oraz szejk Fadhlalla Haeri w Teksasie założyli dalsze zakony ruchu sufickiego.

Roberto Marin-Guzmán, San José, Kostaryka  
 tłum. Eugeniusz Sakowicz, Lublin

## 2. Symbol w religiach plemiennych na przykładzie rytuału myśliwskiego u ludu Ndembu w Zambii

Matrylinearny lud Ndembu zamieszkuje okręg Mwinilunga w północno-zachodniej Zambii (dawniej północna Rodezja). Ndembu żyją w wioskach, w których znajduje się zwykle kilkanaście chat. Zamieszkują okolice lesiste, poprzecinane przez wiele strumieni i rzek spływających ku Zambezi. Charakteryzuje ich ogromna dynamika. Mieszkańcy poszczególnych osad często przeprowadzają się do innych wiosek. Również dane wioski zmieniają miejsce „rezydowania”, są więc Ndembu w pewnym sensie „leśnymi nomadami”<sup>1</sup>.

Przestrzenią życia Ndembu jest busz, jednakże otacza ich nie tylko las

<sup>15</sup> P. Hitti, *dz. cyt.*, 107; por. R. Marin-Guzmán, *El Islam: ideologia e historia*, 200—201.

<sup>16</sup> R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism, passim*.

<sup>17</sup> R. H. Nicholson, *Los místicos del Islam*, 146.

<sup>18</sup> Por. P. Hitti, *dz. cyt.*, 110—117; R. Marin-Guzmán, *El Islam: ideologia e historia*, 201—202; R. Marin-Guzmán, *Razón y revelación en el Islam*, 141—142.

<sup>1</sup> V. W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967, 2.

naturalny, ale również — używając określenia Victora W. Turnera, najwybitniejszego badacza tegoż ludu — „las symboli”. Wśród Ndembu znana jest rzeczywistość symbolu rytualnego<sup>2</sup>. Na jego określenie używają słowa *chijikijilu*, które przekłada się jako „znak orientacyjny”, „płomień”. Wyras *chijikijilu* wywodzi się od słowa *ku-jikijila*, co dosłownie tłumaczy się „oznaczać drzewa w celu pokazania innym ścieżki przez las”. Etymologiczna analiza powyższego pojęcia wskazuje na połączenie znanego terytorium z terytorium nieznanym. Myśliwy oznacza drzewa wykonując na nich wiadome sobie znaki, by mógł odnaleźć ścieżkę z nieznanego, niebezpiecznego buszu do swojej wioski, do znanego terenu. Ścieżka ta ma poprowadzić go z zamieszkanego buszu do zaludnionej wioski. Ndembu porównują czynność myśliwego do rytualnego symbolu. Rytualny symbol pełni podobną funkcję, bowiem daje widzialną formę nieznanym rzeczom<sup>3</sup>. Brytyjski antropolog Turner w oparciu o swoje badania przypisuje symbolicznemu zachowaniu, symbolicznym przedstawieniom „bytowy status”. Symbole są rzeczywistością tętniącą własnym życiem, to one właśnie konstytuują kulturę, są one „językiem” religii.

W wierzeniach Ndembu nie ma jednej jedynej kategorii duchów, „cieni”. Nie tworzą oni jakiejś ściśle określonej „transcendentnej wspólnoty”. Ich działanie jest od siebie niezależne. Działanie duchów, z którymi spotykamy się w rytuale myśliwskim, charakteryzuje się bipolarnością. Są one z jednej strony nieprzychylnie myśliwemu, to znów po ułaskawieniu, przejednaniu stają się mu bardzo pomocne. Pozytywne bądź negatywne działanie duchów zależy od postawy człowieka względem nich.

Symbolika rytuału myśliwskiego ma przede wszystkim odniesienie nadnaturalne, religijne. Myślistwo jest więc aktywnością nie tylko natury ekonomicznej, posiada charakter czynności religijnej poprzez sprzysiężenie się z duchami przodków. Społeczne zaś cechy symboli wyrażają istniejący konflikt między męską i kobiecą sferą aktywności.

### Rytuał myśliwski

U ludu Ndembu najważniejsze etapy życia człowieka znajdują swój wyraz w rytualnych przedstawieniach. Pierwszym i najważniejszym wtajemniczeniem młodzieńca jest inicjacja *mukanda*<sup>4</sup>, której szczytowym wydarzeniem jest obrzezanie, stanowiące początek nowego bytowego statusu osoby w społeczeństwie. Bez inicjacji, bez dramatycznej przemiany własnej osobowości młody człowiek nigdy nie będzie pełnosprawnym członkiem plemienia, po prostu nigdy nie stanie się mężczyzną. Inicjowany może doświadczyć dalszych rytów przejścia, może założyć rodzinę. W razie niebezpieczeństwa tylko inicjowani mogą wziąć w swoje dłonie broń i stawić czoło wrogowi. Jedynie inicjowani mogą być myśliwymi. Rytuał myśliwski jest niejako naturalnym, oczywistym dopełnieniem inicjacji chłopców. Rytuał inicjacyjny chłopców oznacza „wejście” w męskość, uczestnictwo w rytuale myśliwskim oznacza pełnię męskości.

<sup>2</sup> Symbol rytualny w ujęciu Turnera por. E. Sakowicz, *Symbolika inicjacji chłopców u ludu Ndembu w Zambii*, *Collectanea Theologica* 55/1985 z. 3, 159—160.

<sup>3</sup> V. W. Turner, *Symbols in African Ritual*, w: J. L. Dolgin — D. S. Kemnitzer — D. M. Schneider (red.), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols*, New York 1977, 191. Por. tenże, *Ndembu Divination. Ist Symbolism and Techniques*, Manchester 1969, 4; tenże, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1977, 15; tenże, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca 1974, 25.

<sup>4</sup> Opis inicjacji *mukanda*, a także jej znaczenie symboliczno-religijno-społeczne por. E. Sakowicz, *art. cyt.*, 158—167.

Ndembu uważają, że myślistwo jest czymś więcej niż zwykłym zdobywaniem pożywienia. Nie traktują myślistwa jako zajęcia dla przyjemności. Uważają, że jest religijną aktywnością. Myśliwy posiada wśród nich wysoki rytualny status, bowiem myślistwo wyraża męskość w społeczeństwie rządonym przez matrylinearne prawo<sup>5</sup>.

Spółeczny system, społeczna organizacja ludu Ndembu obraca się wokół myślistwa jako osi. To właśnie mężczyźni dostarczają tak cenionego mięsnego pożywienia. Kobieta, której udało się upolować jakąś drobną zwierzynę, nigdy nie zostanie określona mianem myśliwego. Środkowi i zachodni Bantu wprost identyfikują myślistwo i męskość. Mężczyzna poświęca cały swój czas i energię myślistwu. Nie przykłada rąk do uprawy ziemi. Rolnictwem zajmują się kobiety<sup>6</sup>.

Już z chwilą obrzezania neofici zostają stopniowo wtajemniczani w myśliwskie tajniki. Otrzymują pouczenia dotyczące tej kwestii, towarzyszą prawdziwym myśliwym w polowaniach. Sami jednak jeszcze nimi nie są. Wpierw muszą zostać powołani przez nadnaturalne moce do tego zajęcia. Ową orędzie przychodzi podczas snu. Młodemu członkowi plemienia ukazuje się jakis znany krewny. Na jawie zaś adeptowi myślistwa w czasie polowań towarzyszy niepowodzenie. Od znawcy czarów i przepowiedni dowiaduje się, że duch życzy, by stał się on sławnym myśliwym poprzez dokonanie rytuałów<sup>7</sup>.

Myślistwo jest nabywaniem i wzmaganiem w sobie ponadnaturalnej siły poprzez doświadczanie kolejnych stopni inicjacji w kult myśliwskich cieni. Myślistwo nie jest skoncentrowane tylko na widzialnym, doświadczalnym fakcie polowania. Owa ponadnaturalna siła ma uczynić myśliwego bystrym osobnikiem, który potrafi szybko zobaczyć zwierzęta, pozostając dla nich niewidocznym. Potrafi swoją duchową mocą, otrzymaną od duchów przodków „przyciągnąć” zwierzęta do siebie<sup>8</sup>.

U Ndembu występują dwie różne kategorie kultów odnoszących się do myślistwa: kult myśliwych tradycyjnych (*wubinda*) oraz kult myśliwych ze strzelbami (*wuyang'a*). Poprzez analizę kultów obserwator może poznać działanie ducha zmarłego, który jest bezpośrednią przyczyną nieudanego polowania. W celu przejednania nieprzyjaznego cienia dokonuje się rytualnych czynności.

Myśliwi u Ndembu używają podczas polowania łuków, strzał, dzid, potrzasków, pętli, sieci. Kult *wubinda* jest zbiorem pięciu rytów (*mukala* lub inna nazwa *kaluwi*, *chitampakasa*, *kalombu*, *mundeli*, *ntambu*). W pierwszym z nich (*mukala*) cień zmarłego odpędza zwierzynę od myśliwego podczas polowania, zanim zdoła on wziąć właściwy cel. Ów niegodziwy, złośliwy cień odziany jest w skóry lub nosi spódnicę z trawy. Wydaje gwizdy, to znów ucieka od myśliwego jak błędny ognek. Ndembu twierdzą, że trudno dostrzec ten cień na jawie. Natomiast odczuwa się jego obecność. Duch ten siedząc na grzbiecie przewodzącego stadem zwierzęcia nalega, by stado szybciej uciekało od myśliwego. Swoim charakterystycznym gwizdem odstrasza zwierzynę od pułapek i pętli oraz oznajmia zwierzętom zbliżanie się ich wroga, tj. myśliwego. Ukazując się jako błędny uciekający ognek wyprowadza podstępnie myśliwych na trzęsawiska i bagna. Jest tak silnym cieniem, że może przyprowadzić ludzi o śmierć. Lęk człowieka jest właściwą wobec niego reakcją. Cień ten nie znosi głośnego o nim mówienia. W celu przebiegania tego cienia w ofiarничym geście wylewa się krew na kamień. Na szczycie wielkiego mrowiska ustawia się rozwidloną gałąź (kij), który dla Ndembu przedstawia świętą

<sup>5</sup> V. W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1968, s. XVIII; tenże, *The Forest of Symbols*, 280.

<sup>6</sup> V. W. Turner, *Schism and Continuity*, 25—26.

<sup>7</sup> V. W. Turner, *The Forest of Symbols*, 11.

<sup>8</sup> *Tamże*, 12, 289, 293.

rzecz — jest to tzw. *chishing'a*. Odtąd uprzednio wrogi i nieprzychylny duch staje się pomocną istotą, która w czasie polowania naprowadzać będzie myśliwemu zwierzynę. Ndembu uważają, że nieomal wszyscy myśliwi byli w swoim czasie prześladowani przez któregoś ze zmarłych krewnych — myśliwych<sup>9</sup>.

W innym rycie (*chitampakasa*) cień, który może przybrać postać zęba *ihamba*, jest przyczyną nieukazywania się zwierząt myśliwemu. Ndembu wierzą, że duch ten czyni sobie mieszkanie w górnym zębie (siekaczu) oraz, że w zębach siekaczach myśliwego zgromadzona jest cała jego energia. Skoro myśliwy zostanie zaatakowany przez ducha, należy rytualnie wyrwać mu ten ząb. Wówczas duch *ihamba* go opuszcza, a myśliwy w interesie własnego szczęścia powinien nosić ten ząb w swojej myśliwskiej torbie. Wrogie działanie tego ducha neutralizuje również umycie się lekiem *nsompu*<sup>10</sup>.

Cień może nie powodować konkretnych skutków, mimo tego odczuwa się jego nieprzyjemne działanie. Za przyczyną tego ducha myśliwy uporczywie poszukujący zwierzyny nie może na nią trafić. Wykonanie podobizny węża odsuwa wrogość cienia (ryt *kalombu*).

Inny duch (*mundali*) powoduje ciągle drżenie ciała myśliwego. Myśliwy wtedy traci cel. Znamienne, iż ten cień ukazuje się we snach jako Europejczyk bądź też jako wąż. Obmycie się myśliwego przy strumieniu, wylanie krwi na świętą gałąź *chishing'a*, ulepienie węża z gliny, neutralizuje wrogie działanie tego ducha<sup>11</sup>.

Kolejny cień objawia się we śnie jako lew. Wykonanie podobizny lwa i umieszczenie jej na pagórku oraz mimiczne działanie przez myśliwego jak lew zjednuje przychylność tegoż ducha (ryt *ntambu*), który odtąd podobnie jak inne ułaskawione duchy pomagać będzie myśliwemu w łowach. Nie zawsze jednak ułaskawienie ducha *ntambu* jest proste. Myśliwy, który przez wiele kolejnych polowań nie miał szczęścia, musi udać się w głęboki busz i znaleźć drzewo *mukula*. Drzewo to posiada czerwoną wydzielinę (żywicę), którą Ndembu nazywają krwią. Dla myśliwego owo drzewo jest symbolem krwi zwierząt. Myśliwy chcący zobaczyć tę żywicę pragnie po prostu zobaczyć krew po to, by następnego dnia polowanie było udane<sup>12</sup>.

### Symboliczny charakter myślistwa

W kulcie myśliwskim symbole pełnią szczególną rolę. Posiadają nadnaturalne odniesienia, akcentują wartość męskiego hartu ducha, odporności, mocy. To właśnie symbole czynią zwierzęta widocznymi dla myśliwych (osobowy „charakter” symbolu, magiczna funkcja symbolu). Symbole te można (zresztą jak każde inne) rozpatrywać — idąc za myślą Turnera — na kilku płaszczyznach: egzegetycznej, pozycyjnej, semantycznej i czynnościowej. Symbole te wyrażają porządek religijno-społeczny, na co dzień zawsze czytelny, zaś bardzo wyraźny w rytuałach, ukazują to, co jest intymne, zakryte, tajemne.

Rozwidlona gałąź zwana *chishing'a* jest jednym z najbardziej prostych, a tym samym najbardziej skondensowanych symboli u Ndembu. Odarty z kory rozwidlony kij spotyka się w każdym rycie myśliwskim. Te rozwidlone

<sup>9</sup> V. W. Turner, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968, 120—121; por. tenże, *Ndembu Divination*, 23; tenże, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca 1975, 246; tenże, *The Forest of Symbols*, 293.

<sup>10</sup> V. W. Turner, *The Drums of Affliction*, 168, 175, 300.

<sup>11</sup> *Tamże*, 300.

<sup>12</sup> V. W. Turner, *The Forest of Symbols*, 132—133, 295; tenże, *The Ritual Process*, 91; tenże, *Ndembu Divination*, 35—36.

gałęzie są dla Afrykanów świętą rzeczą. Rozpowszechnione są w całej Afryce, zawsze występują w relacji do myśliwskich kultów. *Chishing'a* jest wykncane z odpornego na działanie termitów drewna. Poprzez tę właściwość reprezentuje siłę i twardość myślistwa. Kora drzew, z których wykonuje się *chishing'a*, nie nadaje się na wykonanie sznurów i powrozów. Ndembu więc uważają, że myślistwo adepta nie może być skrępowane, czymkolwiek ograniczone. Zakończenia gałęzi są zaostrome i przedstawiają one przenikliwość i bystrość myśliwych. Biały kolor drewna *chishing'a* wskazuje na wiele rzeczywistości. Biel jest w tym przypadku symbolem mocy, zdrowia, szczęścia, zgody między żyjącymi i przodkami, życia, kobiecego mleka, męskiego nasienia, pokarmu z rośliny kassawy<sup>13</sup>. Z rozwidloną gałęzią *chishing'a* (zwaną też *muchanka* lub *mwima*) niejako organicznie związane są dwa dalsze elementy: mały kawałek termitowej ziemi (gniazdo termitów) i plecionka trawy przewiązująca *chishing'a*.

Płaszczyznę egzegetyczną tegoż symbolu stanowią informacje Ndembu. Interpretując daną rzecz Ndembu uwzględniają przede wszystkim nazwę tej rzeczy oraz jej naturalne właściwości. Termin *chishing'a* znaczy przeklinać. Posądza się myśliwych o nieuczciwy rozdział mięsa lub wprost o oszukiwanie plemienia kłamliwym tłumaczeniem, że łowy były nieudane. Z tego rodzą się kłótnie i waśnie. Współplemieńcy mogą ukarać permanentną nieuczciwość myśliwego. Proszą w tym celu duchy o jego unieszcześliwienie. Myśliwi zaś nie boją się przekleństw, gdyż według nich przekleństwa świadczą o ich wielkości. Zazdrość przeciwników świadczy o wielkości atakowanych<sup>14</sup>.

*Muchanka* to inna nazwa świętego rozwidłonego kija. Słowo to nie znaczy nic innego jak „ruch uciekającej zwierzyny” przed myśliwym „drapieżką”. *Mwima* to kolejna nazwa świętej rzeczy, a znaczy „dojrzały”, „rodzący owoce”. W przypadku użycia tej nazwy ma miejsce porównanie myślistwa z kobiecą płodnością.

Oprócz nazwy w egzegetycznej interpretacji uwzględnia się naturalne właściwości rozwidłonej gałęzi. Drzewa *musoli* używa się po to, aby uczynić zwierzęta widocznymi dla myśliwego. Nazwa *musoli* pochodzi od słowa *ku-solola*, co właśnie znaczy odsłonić, odkryć. Owoce tego drzewa są bardzo lubiane przez zwierzęta, które, wychodząc z lasu, stają w zasięgu myśliwskiego działania. Drzewo *musoli* jest symbolem waleczności, dzielności myśliwego. Użycie drzewa *museng'u* (nazwa od słowa mnożyć) spowoduje pojawienie się w czasie polowania wielu zwierząt. Jedno z dalszych rodzajów drzewa to *kapepi*. Jest to symboliczna nazwa niewidoczności i wszędobylstwa myśliwego<sup>15</sup>.

Powyższa egzegetyczna płaszczyzna znaczenia *chishing'a* odnosi się do wypowiedzi i sądów Ndembu. Rozważając znaczenie *chishing'a* na płaszczyźnie czynnościowej przyjrzymy się temu, co Ndembu czynią z tym symbolicznym obiektem, kto i jak nim się posuguje. *Chishing'a* może być ścięte przez samotnego myśliwego, przez wielkiego myśliwego zwanego „matką myślistwa” oraz przez grupę myśliwskich adeptów. Drzewo to jest symbolem myślistwa, wobec tego samo nie może upaść, przewrócić się. Oznaczałoby to klęskę, tragedię myśliwego. Stąd też ma miejsce czynność upokarzającego wycięcia drzewa, ażeby zapobiec własnemu upadkowi. *Ayishing'a* (l. mn. od *chishing'a*) ustawiane są na wielkich termitowych górach w buszu. Wierzy się, że duchy zmarłych mają szczególne upodobanie we wzniesieniach. To znów ustawia się je na grobach myśliwych, które znajdują się w rozwidleniu ściętek wychodzących z wioski (rozwidlenie — symbol płodności). Przy *chishing'a*

<sup>13</sup> V. W. Turner, *The Forest of Symbols*, 291, 296.

<sup>14</sup> Tamże, 285—286, 297.

<sup>15</sup> Tamże, 287—290, 297; tenże, *Revelation and Divination*, 57; tenże, *The Drums of Affliction*, 184—185.

myśliwy składa upolowane zwierzę jako ofiarę dla ducha zmarłego myśliwego. Dopiero po rytualnej czynności udaje się do wsi i tam dokonuje dystrybucji<sup>16</sup>.

Pozycyjne znaczenie *chishing'a* oznacza relację innych symboli do tego przedmiotu. Święta gałąź *chishing'a* w całym rytualnym kontekście pełni rolę „symbolu — jądra”. Pozostałe symbole pełnią wobec tego dominującego symbolu podobną rolę, jak przymiotniki w zdaniu wobec rzeczownika, tzn. opisują, bliżej określają i charakteryzują. Rozwidłonej gałęzi ustawionej ku czci zmarłego przodka towarzyszy kawałek termitowej ziemi (gniazdo termitów). Mała bryłka ziemi jest symbolem miejsca pobytu ducha przodka. Swoją symboliczną chatę duch przodka odwiedza w czasie rytu i po jego dokonaniu. Mała termitowa grudka ziemi jest również symbolem wszystkich termitowych gór, na których przebywają duchy zmarłych przodków. Plecionka trawy umieszczona tuż poniżej wideł świętej gałęzi pełni symboliczną funkcję ochrony myśliwego. Etymologicznie nazwa tej trawy wywodzi się od słowa ukrywać się. Ndembu wierzą, że użycie trawy w rytuale wpłynie na to, że myśliwy będzie niewdzięczny dla zwierząt w czasie polowania. Ndembu wierzą, że duchy zmarłych przodków piją pod trawą krew ofiarowaną im przez myśliwych. Myśliwy karmiąc przodków krwią sam zyskuje siłę usprawniającą go do zabijania zwierząt. Tę siłę reprezentują zaostrome widły gałęzi. Święta gałąź *chishing'a* ma również odniesienie topograficzne. Sam kij reprezentuje las, który jest przestrzenią działania myśliwego, a grudka termitowej ziemi górą termitową, miejsce przebywania duchów, kępka trawy natomiast trawiastą równiną<sup>17</sup>.

Na semantycznej płaszczyźnie rozpatrywania symbolu mieszczą się znaczenia i sensory danej rzeczywistości symbolicznej. *Chishing'a* uwzględnia społeczne relacje i odniesienia myśliwego, poczynając od relacji myśliwy — jego rodzina, poprzez relację myśliwy — duch przodka, do relacji myśliwy — inny myśliwy. W semantycznej sferze symbolu *chishing'a* ukazują się m. in. następujące wartości myślistwa: hart ducha i ciała, uszanowanie przodków, cierpienie rodzące dobro. Liczne żywe termyty w grudce ziemi wskazują na płodność, tak bardzo cenioną u Ndembu.

Im większy, bardziej znaczący symbol, tym bardziej prostą posiada formę. W innych rytuałach, (np. obrzezanie chłopców) występuje wielość symboli, zaś w rytuale myśliwskim spotykamy się zasadniczo z jednym symbolem będącym dla Ndembu nie tylko obiektem nakierowującym na poznanie konkretnych zjawisk, ile streszczeniem ich systemu społeczno-religijnego.

### Religijno-społeczne cechy symboli

Symbol w kulturach pierwotnych pełni funkcję kondensowania wartości egzystencjonalnych, społecznych i religijnych. U Ndembu symbolika rytuału myśliwskiego jest przestrzenią spotkania żywych i zmarłych oraz wyrazem konfliktu pomiędzy kobietami i mężczyznami w ich społeczności. Pomiedzy żywymi i zmarłymi istnieją autentyczne więzi. Żywi zależą od zmarłych, ale też zmarli od żywych. Złożenie duchowi przodka symbolicznej ofiary w postaci krwi czy pokarmu zapewni myśliwemu powodzenie w czasie polowania. Ten ofiarny dar może być złożony pod warunkiem, że duch zmarłego da wpięć myśliwemu zwierzybę. Widzimy więc zamknięty krąg wzajemnej zależności i podporządkowania. Nie zauważamy zaś poddańczej postawy człowieka nacechowanej adoracją, postawy tak charakterystycznej dla rytów ofiarnych w pełni rozwiniętych. Zależność żywych i zmarłych ma wymiar transakcyjny. Zmarli żądają ofiar, chcą, by pamiętano o nich. Zapomnienie o zmarłych jest przyczyną ich rozdrażnienia, a w konsekwencji wrogiej postawy wobec myśliwych<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> V. W. Turner, *The Forest of Symbols*, 292—293.

<sup>17</sup> *Tamże*, 294—296.

<sup>18</sup> *Tamże*, 49—50, 293—294.



Kij *chishing'a* jest symbolem religijnym, dla Ndembu przedstawia on świętą rzecz. Określony jest jako „przybytek”, „sanktuarium” ku czci zmarłego przodka myśliwego. Symbole w rytuale myśliwskim obok religijnego zabarwienia posiadają również zabarwienie społeczne. Bardzo wyraźnie ukazują istniejące w społeczności struktury, zależności, konflikty. Dominującym symbolem w kulcie myśliwych jest drzewo *mukula* wydzielające czerwoną żywicę. Czerwone symbole obok krwi oznaczają również odziedziczenie myśliwskiej waleczności po którymś z przodków, wskazują też na jedność wszystkich inicjowanych myśliwych. Kobieta tracąc menstruacyjną krew, w języku symbolicznym, rzeka się tym samym swoich prerogatyw jako matka. Staje się bardziej podobna do myśliwego, który przelewając krew zwierząt odbiera im życie, niż do matki dającej nowe życie. W rytualnym języku Ndembu pojęcia: myślistwo, męskość, męska potencja są symbolicznie równoważone. Myśliwskie przyrzędy, a nawet same symbole, uważa się jako poważne niebezpieczeństwo i zagrożenie dla kobiecej płodności. Mąż udający się na polowanie ma obowiązek usunąć z chaty jakiegokolwiek ekwipunek myśliwski. Jeżeli tego nie uczyni, polowanie nie uda się, a żona może umrzeć lub też poronić. Kobieta nie może zbliżyć się do świętej rozwidłonej gałęzi. Złamanie zakazu spowoduje bolesną, przedłużającą się menstruację. Cel życia kobiety i mężczyzny najpełniej odda powiedzenie Ndembu: „Dla mężczyzn myślistwo, dla kobiet prokreacja”<sup>19</sup>.

Rytuály myśliwskie z racji ekonomicznych są bardzo ściśle związane z rzeczywistością, odzwierciedlają zaś niezaprzeczalny wpływ świata duchów, cieni na codzienność. Analiza symbolicznych wątków rytuału myśliwskiego pozwala poznać religijne i społeczne zasady rządzące ludem Ndembu. Prostota formy symboli wyraża ogromną złożoność egzystencji ludzkiej w aspekcie społecznym i religijnym.

Eugeniusz Sakowicz, Lublin

<sup>19</sup> Tamże, 41—42; t e n ż e, *Schism and Continuity*, 27.