

Eugeniusz Sakowicz

Biuletyn misjologiczno-religionzawczy (83)

Collectanea Theologica 71/1, 153-197

2001

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (83)

ZAWARTOŚĆ: I. Dialog chrześcijańsko-buddyjski w Polsce. II. Stosunek między człowiekiem a Bogiem w śiwaickiej religii bhakti i w chrześcijaństwie. III. Święta przestrzeń w rzeczywistości mitycznej – koncepcja Mircei Eliadego.*

I. DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKO-BUDDYJSKI W POLSCE

Początki buddyzmu w Polsce sięgają połowy lat siedemdziesiątych. Latem 1975 r. przyjechał do Polski nauczyciel buddyzmu-zen Philip Kapleau z USA i poprowadził pierwsze w Polsce *seśsin zen*, które zakończyło się ceremonią *dziukai*, w czasie której ok. 20 osób przyjęło buddyjskie wskazania i stało się w ten sposób formalnie buddystami. O dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem w Polsce niewiele pisano, niewiele też było okazji, aby chrześcijanie mogli spotkać się z autentycznymi przedstawicielami tej starożytnej religii. Kilka jednak spotkań zasługuje na uwagę. Poniższe informacje z konieczności mają dość osobisty charakter.

Pieniężno

Prawdopodobnie najwcześniej dzieła dialogu z religiami niechrześcijańskimi podjęli się werbiści w ramach Pieniężniejskich Spotkań z Religiami. W 1985 r. odbyło się spotkanie poświęcone islamowi, w latach następnych judaizmowi, karaimom i hinduistom. W kwietniu 1987 r. odbyły się Dni buddyjskie. Spotkania organizował i prowadził ks. Eugeniusz Śliwka. Materiały z sesji naukowej poświęconej buddyzmowi zostały wydane przez Muzeum Misyjno-Etnograficzne Seminarium Duchownego Księży Werbistów, Pieniężno 1990 r.

Tyniec-Lublin

Jedno z ważniejszych spotkań odbyło się w dniach 25 i 26 X 1987 r. w klasztorze benedyktynów w Tyńcu pod hasłem: „W duchu Asyżu”. Benedyktyni gościli w tym czasie patriarchę koreańskiej szkoły *zen czogie* mistrza Seung Sahna i rosiego

* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz Sakowicz.

Kwong a, Chińczyka z USA, mistrza buddyzmu zen z tradycji japońskiej. Spotkanie było nie tylko okazją do wymiany myśli, ale także do wspólnej medytacji. Buddyści uczestniczyli w modlitwach i posiłkach wspólnoty benedyktyńskiej, kilku zaś mnichów i kilkudziesięciu gości (księży i świeckich) uczestniczyło w buddyjskich śpiewach i recytacjach.

Po spotkaniu w Tyńcu pojechaliśmy do Częstochowy. W kaplicy Czarnej Madonny przywitał nas biskup częstochowski, który w tym czasie wręczał kopie obrazu delegacjom z różnych parafii. Rosi Kwong wraz z towarzyszącymi mu buddystami oddali głęboki (do samej ziemi) pokłon przed obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej. Również i rosi Kwong otrzymał od ojców paulinów wizerunek Czarnej Madonny, który umieścił w swym centrum zen w Kalifornii.

Tego samego dnia odbyło się jeszcze spotkanie w Falenicy w Centrum buddyzmu zen Koreańskiego Szkoły Kwan Um, a dnia następnego w podziemiach kościoła przy ul. Żytniej w Warszawie. Razem z nami była też Margarita Bie z g ł a s n a j a mniszka z tradycji buddyzmu tybetańskiego.

W latach następnych rosi Kwong kilkakrotnie odwiedzał klasztor benedyktynów w Lubiniu uczestnicząc w modlitwach, pracy i posiłkach mnichów. Dla zainteresowanych (duchownych i świeckich) prowadził sesje medytacyjne.

Warszawa

Kościół przy ul. Żytniej

Oprócz wspomnianego wyżej spotkania odbyło się wiele spotkań w kościele przy ul. Żytniej w duchu dialogu międzyreligijnego. Prowadził je ks. Wojciech Czarnkowski. Tutaj też zaczęli swą pieszą pielgrzymkę po Europie buddyjscy mnisi pokoju. Pielgrzymowali z Warszawy do Londynu. W czasie drogi recytowali swe sutry mówiące o pokoju. W Polsce zatrzymywali się głównie na plebaniach. Spotkałem się z nimi także w Poznaniu. Nocowali na plebani przy kościele na Osiedlu Warszawskim. W kościele przy Żytniej odbyło się też spotkanie z Dalajlamą w czasie jego pobytu w Polsce w 1993 r.

Światowy Dzień Modlitw o Pokój

Najważniejszym wydarzeniem na płaszczyźnie dialogu międzyreligijnego w Polsce był Światowy Dzień Modlitw o Pokój w Warszawie. 1 IX 1989 r. w rocznicę wybuchu II wojny światowej na zaproszenie prymasa Polski kard. Józefa Glempa i włoskiej Wspólnoty św. Idziego przybyli do Warszawy i spotkali się na placu Zamkowym przedstawiciele chrześcijaństwa, buddyzmu, hinduizmu, islamu, judaizmu, dżinizmu, zoroastryzmu i sintoizmu, aby dać świadectwo wspólnemu zaangażowaniu się religii świata na rzecz pokoju. Nie byli sobie obcy, spoty-

kali się już wcześniej m.in. w 1986 r. w Asyżu czy w 1987 r. na górze Hiei niedaleko Kyoto. Również w Warszawie był obecny i przemawiał główny kapłan szkoły Tendai z klasztoru buddyjskiego na górze Hiei 90-letni Etai Yamada, Mówił o swoich przeżyciach z okresu II wojny światowej i o mocy i znaczeniu modlitwy. Wiele serdecznych słów wypowiedział pod adresem Polaków i papieża Jana Pawła II. Innym ważnym przedstawicielem buddyzmu w Warszawie był rosi Tairyu Furukawa, który w Japonii wybudował świątynię im. Alberta Schweitzera, z którą związanych jest trzech buddystów, trzech chrześcijan i jeden muzułmanin.

Spotkanie transmitowane było przez polską telewizję. Pisał o nim szerzej Jarosław Różański OMI w „Misyjnych Drogach” (styczeń – marzec 1990).

Riviera-Remont

W Warszawie także w dniach od 9 do 10 XII 1989 roku odbyło się też międzyreligijne spotkanie w klubie studenckim Riviera-Remont pod hasłem „Cały świat jest jednym kwiatem”. Spotkanie rozpoczęło się mszą św. w podziemiach kościoła Zbawiciela w Warszawie. W spotkaniu brali udział buddyści, hinduiści i chrześcijanie.

Fundacja Aśram Anavim – Ekumeniczny Klasztor sztuki

W 1994 r. medale im. Anny Kamieńskiej, przyznawane przez Gdańskie Duszpasterstwo środowisk twórczych otrzymali Nina Smolarz i Janusz Bogucki twórcy Fundacji Aśram Anavim. Zorganizowali oni wiele ciekawych przedsięwzięć artystycznych w duchu międzyreligijnego dialogu, które nazywali „łączeniem podzielonego i poszerzaniem wyobraźni”. M. in. w grudniu 1993 r. zorganizowali wiele spotkań z cyklu „Wieczera czyli Widzialne i Niewidzialne”. Jednym z nich była procesja w Laskach. W pochodzie ze świecami spotkali się przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich z wyznawcami judaizmu, islamu, buddyzmu i hinduizmu. Na leśnej polanie w kręgu ołtarzy przedstawiciele różnych grup religijnych modlili się o pokój w naszych sercach i na całym świecie.

Kraków – Jezuici

Inne ważne spotkanie odbyło się 19 V 1991 r. w klasztorze jezuitów w Krakowie. Brali w nim udział mnisi z tradycji buddyzmu koreańskiego; Mu Deung, Sunim. Mu Sang Sunim i Seung Sahn, patriarcha szkoły *czogie*. Materiały z sesji wydała drukiem Szkoła Zen Kwan Um w Polsce (Warszawa ul. Małowiejska 22/24).

Oświęcim

Spotkanie z Dalajlamą

W maju 1993 r. przebywał w Polsce Tenzin Ghyatso XIV Dalajlama Tybetu. Przebywał m.in. na terenie byłego obozu zagłady Auschwitz. Towarzyszył mu rosi

Kwong, co miało szczególnie symboliczne znaczenie, gdyż rosi jest z pochodzenia Chińczykiem. Dalajlama i rosi Kwong ukazywali światu, że Chińczycy i Tybetańczycy mogą żyć w przyjaźni, mimo niezliczonych zbrodni ludobójstwa, jakich dokonano w Tybecie. Wizyta w Auschwitz była także okazją do modlitwy o pokój z przedstawicielami różnych religii. W swym wystąpieniu Dalajlama podkreślił, że naturą człowieka jest łagodność oraz dobro i szczególnie w miejscach gdzie dokonano wielu zbrodni powinniśmy zastanawiać się jak przekształcać ludzką energię. Dalajlama wierzy w przywrócenie pokoju w swojej ojczyźnie. Na pytanie: „Skąd bierze się jego optymizm?” – odpowiedział: „Jako osoba wierząca, jestem przekonany, że bez względu na to, jak wielkie jest zło, prawda zawsze zwycięża”.

W czasie spotkania spytałem Dalajlamę o owoce dialogu międzyreligijnego dla mnichów tybetańskich. Dalajlama odpowiedział: „Zawsze uważałem, że niezwykle ważne jest zbliżenie się do siebie różnych religii. Nie chodzi tu o zbliżenie na płaszczyźnie intelektualnej, lecz duchowej. Od kilkunastu lat – jak ojciec wie – prowadzony jest między klasztorami program duchowej wymiany Wschód-Zachód. Ta wymiana – jak mi się wydaje – dała obustronne korzyści. Obie religie bardziej się do siebie zbliżyły, bardziej zrozumiały, a im więcej się rozumie, tym większy jest szacunek dla innej religii i tego z pewnością nauczyli się mnisi i mniszki. (...) Najważniejsze, czego mogliśmy się nauczyć od braci chrześcijańskich jest wasze zaangażowanie w życie społeczeństwa i na rzecz społeczeństwa, zwłaszcza na płaszczyźnie oświaty i opieki zdrowotnej. Buddyzm z reguły, poza Japonią, nie pełnił takiej roli. Sądzę, że jest to bardzo ważne i tego zdążyliśmy się nauczyć”.

Medytacje – Dawanie świadectwa

W połowie listopada 1998 r. na terenie byłego obozu koncentracyjnego w Auschwitz odbyło się już po raz trzeci międzynarodowe i międzyreligijne spotkanie medytacyjne: „Dawanie świadectwa” (The Auschwitz Bearing Witness Retreat).

Część spotkań odbywała się w Centrum Dialogu, o którym mówił Ojciec Święty Jan Paweł II w Wiedniu w 1988 r. „Spośród wielorakich inicjatyw, jakie w duchu Soboru podejmowane są dzisiaj na rzecz dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, pragnę wskazać na powstający w Polsce ośrodek informacji, wychowania, spotkań i modlitwy. Ma on służyć badaniom nad Shoah oraz nad martyrologią narodu polskiego i innych narodów europejskich w okresie narodowego socjalizmu, a także duchowej konfrontacji z tymi problemami. Należy sobie życzyć, aby przyniósł obfite owoce i mógł stanowić wzór również dla innych narodów”.

Medytacyjne spotkania w Oświęcimiu zorganizowano z inspiracji rosiego Tet-sugena Glassmana z Nowego Jorku. Co roku bierze w nich udział ponad sto osób środowisk i różnych religii – Amerykanie, Niemcy, Polacy, Żydzi, Francuzi,

Szwajcarzy, Holendrzy, Belgowie, Włosi; rabini, kapłani chrześcijańscy różnych obrządków, buddyjscy mnisi i nauczyciele oraz suficki imam.

Codziennie rano chodziliśmy z Oświęcimia do Brzezinki, aby medytować na rampie kolejowej, gdzie przed laty segregowano ludzi na śmierć. Recytowaliśmy imiona pomordowanych, śpiewaliśmy Kaddisz (żydowskie modlitwy żałobne). Odprawiane były także w różnych miejscach modlitwy innej tradycji religijnych.

Majdanek

Również na terenie byłego obozu zagłady na Majdanku odbywały się spotkania w duchu międzyreligijnego dialogu. Jednym z nich była sesja naukowa pod hasłem: „Religie o Drogach Pokoju i Bezdrożach Wojny”. Zorganizowana została w dniach 14 i 15 XI 1994 r. przez państwowe Muzeum na Majdanku oraz Światową Konferencję Religie Świata dla Pokoju (World Conference on Religion and Peace). Pisał o niej autor programu ideowego, dr Eugeniusz Sakowicz w „Collectanea Theologica” (65/1995/ nr 2).

Wymieniłem tu tylko oficjalne spotkania. Trudno jednak pisać o tych nieformalnych, osobistych kontaktach czy przyjaźniach, które są często ważniejsze dla dialogu, gdyż wypływają z potrzeby serca i dają możliwość bardziej bezpośredniego wzajemnego poznania.

Jan M. Bereza OSB, Lubin k. Kościana

II. STOSUNEK MĘDZY CZŁOWIEKIEM A BOGIEM W ŚWIATCKIEJ RELIGII BHAKTI I W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Poznawanie różnych sposobów pojmowania Boga i spotykanie ludzi dążących do Niego drogami innych religii jest dla współczesnych chrześcijan przede wszystkim szansą. Stwarza możliwość pełniejszego rozumienia i przeżywania tajemnicy Boga, Stwórcy i Zbawiciela wszystkich ludzi i całego świata. Niesie okazję do poznania i naśladowania budującej postawy wyznawców innych religii. Daje szansę wykorzenienia poczucia własnej wyższości oraz ukształtowania w sobie postawy dialogu. Wreszcie, umożliwia dogłębne rozpoznanie i prawdziwe doświadczenie własnej religijnej tożsamości.

Hinduizm od epoki romantyzmu jest przedmiotem niesłabnącego zainteresowania Europejczyków. Zainteresowanie to było z początku skupione na religii we-

dyjskiej, później zaś na wiśnuizmie. Zdecydowany wzrost zainteresowania śiwaizmem nastąpił dopiero w latach dwudziestych obecnego wieku wskutek odkryć archeologicznych w dolinie Indusu. Najbardziej charakterystycznym rysem zarówno dla wiśnuizmu, jak i śiwaizmu jest idea pobożnej miłości do boga, bhakti (choć stosunkowo późno zaczęto dostrzegać jej obecność i rolę u wyznawców Śiwy). Powszechny jest pogląd, iż jest ona „najbliższa chrześcijaństwu ze wszystkich postaw religijnych cechujących Indie”.

W artykule tym przedstawione zostaną spojrzenia śiwaickiej religii bhakti i chrześcijaństwa na wzajemną relację człowieka i Boga. Zostaną ukazane podobieństwa i różnice między tymi ujęciami, praktyki i ceremonie religijne, wypracowane w poszczególnych szkołach śiwaizmu, i zestawienia ich z praktykami chrześcijan. Następnie omówione i porównane zostanie zjawisko mistycyzmu występującego na gruncie obydwu religii, przedstawimy fenomen modlitwy w śiwaickiej religii bhakti i najbardziej charakterystyczne jej rodzaje, w zestawieniu z chrześcijańskim rozumieniem i praktyką modlitwy, a także zagadnienia moralności, łaski Bożej i zbawienia w każdej z religii.

Praktyki religijne

Poszczególne szkoły śiwaickiej religii bhakti wypracowały różne obrzędy, które wyrażają religijny wymiar najważniejszych momentów życia wyznawców Śiwy oraz różnorodne praktyki, mające umożliwiać człowiekowi osiągnięcie doskonałości wewnętrznej, zbliżając go do boga wśród codziennej egzystencji. Niektóre z nich są tworem oryginalnymi poszczególnych szkół, inne zaś zostały zaczerpnięte z wcześniejszych tradycji hinduizmu, wszystkie jednak są przeniknięte żarliwym uczuciem bhakti, z jakim śiwaici odnoszą się do swego boga.

W tradycji paśupatów taką praktyką i jednym z pięciu głównych zagadnień doktrynalnych była joga, jako proces mający na celu połączenie duszy z bogiem. Wyróżniali oni dwa jej rodzaje: praktykowanie pierwszego polegało na działaniu, sprowadzającym się do wypowiedania stosownych sylab i formuł oraz medytacji; drugiego – na powstrzymaniu się od działania i samym tylko uczuciu¹.

Innym spośród rozważanych przez paśupatów zagadnień było widhi, czyli reguły, których zachowywanie wiedzie do prawości. Wyróżniali reguły pierwotne i wtórne, pierwotne dzieliły się na „ślubowania” i „środki” (lub „drzwi”), wtórne zaś to takie, które dopomagały w zachowaniu pierwotnych. Na „ślubo-

¹ Zob. R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Śaivism, and Minor Religious Systems*, Strassburg 1913, s. 122.

wania” składały się: smarowanie ciała popiołem i leżenie w popiele, sześć „określonych” praktyk (śmiech, śpiew, taniec, hudukkar², prostracja i „bezgłośnie powtarzanie”), „mamrotanie” oraz chodzenie w kółko. „Środki” to: krathana (np. udawanie śpiącego, gdy się nim nie jest), spandana (poruszanie członkami ciała tak, jak gdyby były sparaliżowane), mandana (chodzenie jak gdyby nogi lub inne kończyny były niewładne), śringarana (okazywanie stanu zakochania przez miłosne gesty), awitatkarana (czynienie rzeczy potępionej przez wszystkich, jak gdyby nie potrafiło się odróżnić tego, co należy robić od tego, czego trzeba unikać), oraz awitadbhasana (mówienie rzeczy nonsensownych i absurdalnych)³. Reguły wtórne to m.in. wykorzenienie poczucia nieprzyzwoitości towarzyszącego zebraniu i jedzeniu pozostałości z tego, co jedzą inni. By to osiągnąć, zaleca się umartwienia cielesne, takie jak smarowanie ciała popiołem po aktach kultu oraz noszenie zwiędniętych kwiatów i liści zdjętych z posągu bóstwa lub lingi⁴. Praktyki te miały na celu wyzwolenie adepta od wszelkiego przywiązania do świata zjawisk. Niektóre z nich mogły pojawić się w doktrynie paśupatów wskutek adaptacji starszych wierzeń; naśladowanie głosu zwierzęcia czy drżenie ciała są oznakami opętania człowieka przez bóstwo w rytuałach szamańskich. Nie jest do końca jasne, czy dziwaczne obyczaje paśupatów były ich rzeczywistym, czy pozorowanym sposobem bycia. Jest prawdopodobne, że wewnątrz szkoły istniały dwa nurty: ortodoksyjny (weddyjski) i heterodoksyjny (tantryczny). Być może grupa ortodoksyjna usiłowała zreformować doktrynę sekty i zaczęto podkreślać, że paśupatowie jedynie pozornie zachowują się niemoralnie i w sposób nieprzyzwoity, i stopniowo miejsce oryginalnych czynów zajęły symboliczne gesty, dzięki czemu wiara paśupata uległa racjonalizacji⁵.

² R.G. Bhandarkar opisuje hudukkarę jako „święty dźwięk podobny do tego, który wydaje wół, czyniony przez uderzanie językiem w podniebienie”, *Vaisnavism*, s. 122 n.

³ *Tamże*.

⁴ Zob. *tamże*. J.L. Brockington opisuje praktyki religijne paśupatów w nieco prostszy sposób: „Adept musiał przejść przez pięć stadiów na swej drodze do jedności z Śiwą. W pierwszym stadium był związany ze świątynią, chodził nago lub nosił jedną szatę i stosował sektancką symbolikę, co polegało głównie na posypywaniu się popiołem trzy razy dziennie; powinien czcić Śiwę tańcem, ryczeniem jak byk oraz śmiechem, zyskując przez to różne magiczne moce. W drugim stadium opuszczał świątynię, zarzucał swą sektancką symbolikę i wystawiał się na pośmiewisko przez pozornie nonsensowne lub nieobyczajne czyny. Ostatnie trzy stadia polegały na stałym postępie w ascezie przez opanowanie zmysłów i zerwanie wszelkich więzi ze światem, aż do całkowitego zaprzestania działalności – adept żył wtedy kolejno w opuszczonym domu czy jaskini, na terenie kremacji oraz w Śiwie, J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, Warszawa 1990, s. 133. Por. D.N. Lorenzen, *Saivism: Paśupatas*, w: M. Eliade (red.), *Encyclopedia of Religion* (dalej: ERI), New York 1987, t. 13, s. 18.

⁵ Zob. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 134.

Kapalikowie, według świadectwa słynnego średniowiecznego filozofa wisnuickiego, Ramanudży, wierzyli, że każdy, kto pojmuje znaczenie sześciu znaków (naszyjnik, ornament, kolczyk, grzebień, popiół i święta nieć) i ma umiejętność ich używania, osiągnie przez koncentrację umysłu stan najwyższej szczęśliwości. Ich ciała były więc opatrzone tymi symbolami, przez co osiągnęli wolność od transmigracji⁶. Niektórzy uczeni uważają za prawdopodobne, że stosunkowo liczne wzmianki o rozwiązłości kapalików posiadają faktyczne podstawy, co sugerowałoby, że jedną z ich praktyk było urzeczywistnianie boskiej szczęśliwości Śiwy i jego małżonki w rytualnym akcie seksualnymi⁷.

Kalamukhowie utrzymywali, że do spełnienia pragnień dotyczących tego i przyszłego świata służy sześć środków: spożywanie pokarmu z naczynia sporządzonego z czaszki, smarowanie skóry popiołem ze spalonego ciała ludzkiego, jedzenie popiołu, noszenie maczugi, posiadanie naczynia z winem i oddawanie czci bogu⁸. Praktyki kalamukhów prawdopodobnie były dość podobne do tych u paśupatów, a „oznaki świątynnej prostytucji i rzeźby erotycznej sygnalizują przypuszczalnie uprawianie praktyk seksualnych na wzór kapalików”⁹.

Jednym z zasadniczych wątków w nauczaniu założycieli sekty lingajatów, było odrzucenie autorytetu Wed i szczególnej roli braminów w sprawowaniu kultu, a także istniejących rytuałów i praktyk religijnych. Jednak dalszy rozwój doktryny i działalność szkoły doprowadziły do utworzenia instytucji i obrzędów podobnych pod wieloma względami do tych, przeciwko którym wiraśiwowie na początku tak zdecydowanie występowali. Bramińscy kapłani zostali zastąpieni przez kapłanów lingajackich zwanych džangamami, którzy dzielili się na dwa zakony: ascetów i ojców rodzin, a ich kapłański urząd uczyniono dziedzicznym¹⁰. Inicjacja (diksa), zastępująca tradycyjne hinduskie obrzędy okresu dzieciństwa i młodości, jest podobna do bramińskiej upanajany, czyli ceremonii nałożenia świętego sznura (jadźńopawita). Bramińską mantrę Gajatri¹¹, recytowaną przy tej okoliczności, lingajaci zastępują mantrą „Om namah Śiwaja”. Podczas ceremonii guru trzyma wyobrażenie lingi w lewej ręce i oddaje mu cześć oraz pokazuje zebrany. Następnie

⁶ Zob. R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism*, s. 127.

⁷ Zob. J.L. Brockington, *Święta nieć hinduizmu*, s. 135.

⁸ Zob. R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism*, s. 127.

⁹ J.L. Brockington, *Święta nieć hinduizmu*.

¹⁰ Zob. tamże, s. 162 n.; A. Padox, *Śaivism: Viraśaivas*, w: ERI, t. 13, s. 12.

¹¹ Gajatri jest trzywersowym fragmentem *Rygwedy*, inwokacją do Sawitara, boga słońca: „Rozmyślamy nad najwyższym światłem (chwałą) boga Sawitara, oby to ożywiło nasze myśli”. Nie jest do końca jasne, dlaczego te słowa stały się najważniejszą modlitwą hinduizmu. Wszystkie szkoły myśli hinduskiej przyjęły Gajatri, najczęściej nadając jej nieco zmodyfikowane znaczenie i brzmienie, przez skierowanie inwokacji do innego boga. Zob. M. Dhavanon, *Hindu Prayer*, *Studia Missionalia*. (dalej: SMis) 24 (1975), s. 191-193; 196 n.

umieszczając ją w lewej ręce inicjowanego ucznia, każe mu patrzeć na nią jak na swą duszę i jak na najwyższą istniejącą rzecz, i przywiązuje ją do jego szyi jedwabną tkaniną powtarzając mantrę wypowiedaną przez braminów przy nakładaniu świętego sznura. Linga z reguły zostaje włożona do srebrnego pudełka i jest noszona na szyi, który to zwyczaj obowiązuje zarówno mężczyzn jak i kobiety. Kult prywatnej lingi zastępuje obrzędy sprawowane w świątyniach. Wiraśiowie odprawiają codzienne indywidualne ceremonie, podobne do bramińskich adoracji (wypowiadają wówczas mantry. „Om namah Śiwaja” i Śiwa-Gajatri, wzorowaną na bramińskiej) i nie czują się związani ze świątyniami Siwy ani zobowiązani do oddawania czci umieszczonym w nich wyobrażeniom boga. Lingajacka ceremonia zawarcia małżeństwa jest również podobna do analogicznej uroczystości bramińskiej, w obydwu występują obrzędy wzięcia narzeczonej za rękę i uroczystego przejścia z nią siedmiu kroków; również formuły towarzyszące tym symbolicznym gestom są takie same (choć lingajaci nie przejęli innego gestu związanego z zaślubinami – rzucania w ogień prażonego ryżu¹².

W śiwaizmie, tak jak i w całym hinduizmie, szczególną rolę przypisuje się guru, nauczycielowi. Swojego guru posiada każdy wiraśiwa, zostaje mu on nadany w trakcie specjalnej ceremonii wchodzącej w skład rytów inicjacyjnych¹³ i niekiedy oddaje się mu większą cześć niż bogu. Boski szacunek dla guru zalecany przez kaszmirską trikę opisują słowa Abhinawagupty: „Nauczyciel (guru) jest bogiem i nauczyciel jest schronieniem (gati). Gdy Śiwa się gniewa, nauczyciel staje się obrońcą, ale nie ma innego schronienia, jeżeli nauczyciel zostanie obrażony. Każdy, kto czci innego boga lub boginię, gdy jego nauczyciel jest pod ręką, ściąga na siebie straszną zgubę. Nauczyciel sam jest boską mocą, czy jest uczony, czy nieuczony. Jego drogi mogą być dobre lub złe, ale jest on jedynym bezpiecznym przewodnikiem”¹⁴.

Według nauczania śiwa-siddhanty przez pouczenia guru dusza uczy się życia i kilka jego słów osiąga większy skutek niż wiele przeczytanych książek, tak jak kilka kropli czystej wody lepiej gasi pragnienie niż wiele słonej. Skuteczność nauczania guru jest tak wielka, ponieważ to sam bóg objawia się duszy przez jego postać; wkracza w duszę i otwiera jej wnętrze tak, że może ona zrozumieć boga, siebie samą i całą rzeczywistości¹⁵.

W religii chrześcijańskiej podstawowymi obrzędami religijnymi są sakramenty, urzeczywistniające znaki łaski, ustanowione przez Jezusa Chrystusa dla

¹² Zob. R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism*, s. 138 n.

¹³ Szerzej na ten temat zob. *tamże*, s. 133 n.

¹⁴ *Tantrasara*, p. 1, cyt. za: M. Dhavamony, *Classical Patterns of Hindu Salvation*, SMis, 29 (1980), s. 222.

¹⁵ Zob. A. Arulappa, *Grace and Salvation in Śaiva-Siddhanta*, s. 298 n.

jego działania w Kościele. Liturgia jest rozumiana jako celebrowanie kultu Bożego, głoszenie Ewangelii i służba miłości; jest wspólnym dziełem Chrystusa i Kościoła oraz uczestnictwem w modlitwie Chrystusa do Ojca w Duchu Świętym. W Kościele katolickim sakramentów jest siedem: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, sakrament święceń i małżeństwo. Liturgię celebrowa wspólnota Kościoła, to jest wspólnota ochrzczonych na ziemi i zbawionych oraz aniołów w niebie, w jedności z Chrystusem i Duchem Świętym. Liturgia składa się ze znaków i symboli, czytania słowa Bożego, stosownych formuł i czynności liturgicznych; istotną rolę odgrywają w niej śpiewy i obrazy przedstawiające Chrystusa lub świętych. Oprócz sakramentów istotne znaczenie ma Liturgia Godzin, która jest modlitwą prywatną lub wspólnotową odprawianą w określonych porach dnia według zatwierdzonego formularza opartego na tekstach Pisma Świętego, a zwłaszcza psalmów. Praktykuje się też tzw. sakramentalia, składające się z krótkiej modlitwy i symbolicznego znaku, celem uświęcenia różnych okoliczności życia. Istotne znaczenie ma chrześcijański pogrzeb, obrzęd liturgiczny wyrażający łączność ze zmarłym i głoszący prawdę o życiu wiecznym¹⁶.

Praktyki religijne śiwaitów nie mają tak całościowego charakteru. Są działaniami człowieka, a w przypadku niektórych ceremonii np. inicjacji, działaniami grupy, nie znajdujemy jednak nigdzie doktryny o współdziałaniu boga w liturgii. Dzieje się tak przez nieobecność w śiwaizmie doktryny podobnej do chrześcijańskiej nauki o wcieleniu i odkupieniu, których konsekwencją i niejako „przedłużeniem” jest działalność Kościoła realizowana przede wszystkim w liturgii, nieustannym uobecnianiu zbawczych wydarzeń. Jednak wyznawcy Śiwy mają świadomość jego szczególnej obecności w trzech przypadkach: w szkole paśupatów istniała tradycja mówiąca o „wcieleniu” Śiwy w osobie Lakuliśy, wszystkie szkoły śiwaizmu podzielają zaś wiarę w rzeczywistą obecność boga w wizerunku lingi i osobie guru. Jednak w żadnym z tych wypadków nie ma mowy o działalności zbawczej. Jeżeli chodzi o lingę, to „jest ona samym Śiwą, a nie tylko jego zewnętrznym wyobrażeniem”¹⁷, jednak w znaczeniu „szczególnej koncentracji boskiej mocy”, nie można więc mówić o substancjalnej obecności boga, nie mówi się również o udzielaniu przez lingę łask. Obecność boga w człowieku, Lakuliśie czy guru, rozumiana jest, zgodnie z hinduską koncepcją osoby, jako manifestacja boskości i raczej instrumentalne zawładnięcie człowiekiem, charakteryzujące się jednością świadomości, nie zaś przyjęciem przez Boga ludzkiej natury, jak to się

¹⁶ Zob. KKK, nr 1066-1690.

¹⁷ R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism*, s. 135.

dokonało w Chrystusie¹⁸. Zupełnie inne jest chrześcijańskie rozumienie roli duchowego przewodnika, którego obecność nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem przybliżenia się wyznawcy do Boga. Chrześcijański kierownik duchowy jest jedynie „starszym bratem”, a jego rola polega na dopomożeniu wierzącemu w modlitwie i otwarciu się na uświęcające działanie Boże, dzięki posiadanej wiedzy, doświadczeniu w życiu duchowym i specjalnym darom Ducha Świętego. Nie ma więc mowy o jakiejś szczególnej, a tym bardziej boskiej, czci dla duchowego przewodnika, gdyż jego podstawowym zadaniem jest „pozostawanie niewidocznym”. Na gruncie chrześcijańskim akcentuje się też znaczącą rolę rodziny, osób wyświęconych i zakonników oraz katechezy i grup modlitewnych dla rozwoju życia duchowego jednostki¹⁹.

Mistycyzm

Doświadczenie mistyczne, czyli doświadczenie przez człowieka rzeczywistości transcendentnej, jest osiąganę w śiwaizmie, tak jak i w hinduizmie w ogólności, na trzy sposoby. Pierwszym z nich jest praktykowanie jogi, w którym dochodzi się do ostatecznego stanu samadhi, to jest koncentracji i wyzwolenia. Joga jest najpopularniejszym sposobem doświadczenia absoulutu w hinduizmie, śiwaiccy jogini wywodzą się ze wszystkich szkół, jednak szczególny akcent na praktyki jologiczne kładą szkoły Kaszmiru i paśupatowie²⁰. P a t a Ń d ż a li, autor najstarszego podręcznika jogi, oraz jego komentatorzy, wyróżniali dwa rodzaje samadhi: osiąganą za pomocą przedmiotu lub idei oraz osiąganą bez odniesień do przedmiotów zewnętrznych i myślnych. W pierwszym przypadku samadhi polega na zatrzymaniu wszelkich funkcji umysłowych, z wyjątkiem tych, które służą do medytacji obranego przedmiotu; podczas gdy w drugim wszelka świadomość znika i funkcje umysłu są wymazane. Zatrzymana w takim doświadczeniu świadomość doznaje objawienia duchowej jaźni, która jest całkowicie wolna od cierpienia związanego z egzystencją i ponownymi narodzinami. Dostępując tego objawienia, jogini osiąga „absolutne odłączenie”. Ten rodzaj istnienia nie jest transem, w którym świadomość jest opróżniona z wszelkiego zadowolenia, ani też stanem absoulutnej pustki. Oznacza natomiast brak jakiegokolwiek rzeczy w świadomości, wypełnionej wówczas jedynie prostą i totalną intuicją istnienia. Jaźń uzyskuje w ten sposób wolność i autonomię

¹⁸ Zob. A. Arulappa, *Grace and Salvation*, R. De Smet, *Dynamika hinduizmu i dialog hindusko-chrześcijański*, *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*, 9(1989) nr 4, s. 83 n. Zob. też KKK, nr 456-483.

¹⁹ Zob. KKK, nr 2683-2696.

²⁰ Zob. R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism*, s. 122 n.

i kontempluje samą siebie doświadczając całkowitej jedności. W tym stanie pojęcia takie jak „ja” i „moje” nie mają sensu, gdyż świadomość jest doskonale odłączona zarówno od świata jak i innych dusz. Nie musi to jednak oznaczać najgłębszej identity wszystkich bytów; choć umysł zatracza się w przedmiocie swej medytacji – jest to raczej jedność poznawcza, a nie ontologiczna, dlatego joga nie wiąże się w sposób konieczny ze światopoglądem monistycznym²¹.

Drugim rodzajem doznania mistycznego jest doświadczenie absolutnej jedności wszystkiego. Jest ono możliwe jedynie z monistycznego punktu widzenia; w śiwaizmie tego rodzaju doświadczenie absolutu staje się udziałem adeptów szkoły pratjābhidhna i całego śiwaizmu kaszmirskiego²². Gdy człowiek osiąga ten stan, pojmując, że oto jest absolutem, samym bóstwem, którego bóg jest tylko pierwszą emanacją. Bóg bowiem, jeżeli działa w czasie, jest rzeczywistością niższą od absolutnej, a nawet tylko iluzją skoro oprócz „jednego” nic nie egzystuje realnie²³.

Trzeci typ doświadczenia ostatecznej rzeczywistości, teistyczny, dokonuje się przez osiągnięcie stanu zjednoczenia z osobowym bogiem. Mistycyzm tego rodzaju odnajdujemy przede wszystkim w szkole śiwa-siddhanta i oczywiście u najana-rów²⁴. Dusza, wyzwolona z materialnych, umysłowych i uczuciowych powiązań, dochodzi przez miłość do jedności z bogiem; jedności, która zawiera obustronny dar z siebie, o którym pisze Manikkawačakar:

„Ty dałeś mi siebie samego,

w odpowiedzi zaakceptowałeś mnie, ubogiego nędznika (...)

Miłość przywiodła mnie do twych stóp w mistycznym zjednoczeniu (...)

Ten stan (najwyższej szczęśliwości) nie może zostać osiągnięty, jeżeli nie wstąpi we mnie mój pan”²⁵.

Pojawiającą się tu kwestię zatracenia siebie w doświadczeniu mistycznym, Manikkawačakar wyjaśnia bardzo ostrożnie: człowiek traci, w pewnym sensie, swą tożsamość w zjednoczeniu z bogiem, ponieważ bóg niszczy jego wszelkie wyobrażenia o „ja” i „moje”, przez co urzeczywistnione jest doznanie, że wszystko jest działaniem Śiwy²⁶. W stanie jedności z bogiem towarzyszy mistykowi przejmująca świadomość jego całkowitej zależności, przeto poddaje się on bez reszty boskiemu działaniu:

²¹ Zob. M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Roma 1973, s. 275 n.

²² Zob. A. Padoux, *Saivism: Pratyabhijna*, w: ERI, s. 17 n.

²³ Zob. M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, s. 276-278.

²⁴ Zob. I. Viswanathan Peterson, *Saivism: Nayanars*, w: ERI, t. 13, s. 13; M. Dhavamony, *Saivism: Śiva Siddhanta*, tamże, s. 11 n.

²⁵ *Tiruvačakam*, 22. 10; 5. 71; 49. 2; cyt. za: M. Dhavamony, s. 279.

²⁶ Zob. M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, s. 279.

„(...) Ty wzięłeś mój umysł na swoją świątynię,
całe me ciało jest twoim mieszkaniem,
cóż ofiarować ci mogę, panie mój?”²⁷

Teistyczny mistycyzm śiwaicki zdecydowanie głosi prawdę o miłości boga, która określa jego działanie i definiuje jego istotę:

„Ignoranci myślą, że miłość i bóg są dwoma różnymi rzeczami,
oni nie wiedzą, że miłość jest bogiem.

Po tym jak poznają, że miłość jest bogiem
zostaną ogarnięci miłością, która jest bogiem”²⁸.

W chrześcijaństwie zjawisko mistyki jest definiowane jako nadprzyrodzone, proste i bezpośrednie doświadczenie obecności Boga, spowodowane działaniem Ducha Świętego. Do istoty mistyki należą więc nadnaturalne przejawy obecności Boga i Jego działania, lecz nie znaczy to, że odrywa ona chrześcijanina od jego życia, będącego odpowiedzią na objawienie, lecz przeciwnie, jest jego integralną częścią. Choć mistycyzm chrześcijański wiąże się z oczyszczeniem zmysłów i ducha, czyli zniszczeniem tego wszystkiego, co będąc czysto „ludzkiem”, niedoskonałym i mylącym sposobem poznawania Boga i dążenia do Niego musi zostać porzucone, to jednak nie można tu mówić o negacji rzeczywistości ziemskiej, gdyż to w niej Bóg jednoczy się z człowiekiem. W niej także, i we wspólnocie z innymi ludźmi, wzywa go do naśladowania Jego samego i bycia do Niego podobnym. Więcej nawet, dary Ducha Świętego, które niesie doświadczenie mistyczne, uzdalniają do uległości Bogu i pełnienia Jego woli na ziemi²⁹.

Odwrotną tendencję w rozumieniu mistyki można zaobserwować w śiwaizmie, gdzie (zwłaszcza w systemach nie-dualistycznych) doświadczenie boga wiąże się z całkowitym wycofaniem się ze świata, pojmowanym jako przeszkoda i niewola. Teologia śiwaicka jedynie z trudem wyobraża sobie egzystencję w świecie (w znaczeniu aktywnego życia) człowieka zjednoczonego z bogiem. Jednak z reguły u ludzi różnych religii można zauważyć wiele zbieżności w ich mistycznym poznaniu Najwyższego. I tak na przykład niektóre fragmenty Pisma Świętego wyrażają intuicje podobne do zawartych w wyżej cytowanych modlitwach śiwaickich mistyków. Przykładem może tu być choćby fragment z Pierwszego Listu św. Jana:

„Myśmy poznali i uwierzyli miłości,
jaka Bóg ma ku nam.

²⁷ Manikkawačakar, *Tiruwačakam*, 22.10; cyt. za: M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, s. 280.

²⁸ Tirumular, *Tirumantiram*, s. 257, cyt. za: M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, s. 280.

²⁹ Zob. W. Słomka, *Mistyka*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1989, s. 272-274.

Bóg jest miłością:
kto trwa w miłości, trwa w Bogu,
a Bóg trwa w nim” (U 4, 16)³⁰.

Modlitwa

W czasach wedyjskich podstawową formą modlitwy były hymny i inwokacje, towarzyszące głównie składaniu ofiar i zawierające przede wszystkim prośby do poszczególnych bóstw. Niektóre modlitwy starożytnych rytuałów są używane do dziś, szczególnie dotyczy to niektórych mantr³¹.

Hinduska mantra jest modlitwą specyficzną. Nie jest ani jedynie formułą, ani zaklęciem, lecz mistycznym, świętym słowem lub tekstem, który został objawiony przez pośrednictwo starożytnych mędrców, był zawarty w świętych pismach i został przekazany przez guru w momencie odprawiania obrzędu inicjacji. Mantra jest także wcielonym w dźwięk bogiem lub boginią, a nawet samym najwyższym bytem. Wyznawca powtarzając mantrę z odpowiednią koncentracją umysłu identyfikuje się z obiektem swej czci a moc boga przychodzi mu z pomocą³². Aby mantry były skuteczne, recytujący powinien w nie wierzyć i rozumieć je. Najpopularniejszą mantrą śiwaicką jest krótka „Om, pokłon Śiwie!” (Om namah Śiwaja), będąca podstawową mantrą lingajatów i śiwa-siddhantów³³. Drugą jest śiwaicka wersja wspomianej wyżej Gajatri, która według Garuda Purany brzmi następująco:

„Uczyńmy Wielkiego Pana celem naszego poznania,
rozważmy czystość mowy,
Rudra (Siwa) pobudza nas do tego”³⁴.

Trzecią najbardziej rozpowszechnioną mantrą śiwaicką jest następująca:
„Mój pokłon Śiwie, szlachetnemu, jedynej przyczynie trzech przyczyn.
Tobie się poddaję. Jesteś moją ucieczką. Wielki i Wspaniały”³⁵.

Inną praktyką modlitewną spotykaną w hinduizmie jest dżapa, polegająca na bezgłośnym powtarzaniu świętych sylab lub wersów. Przez praktykę dżapy umysł wy-

³⁰ Należy jednak z całą mocą podkreślić, że w chrześcijaństwie nie utożsamia się miłości i Boga, i twierdzenie „miłość jest Bogiem” nie jest prawdziwe, choć, jak wynika z cytowanego powyżej twierdzenia Tirumulara, zupełnie do przyjęcia na gruncie wiary śiwaickiej.

³¹ Zob. M. Dhavamony, *Hindu Prayer*, s. 186; 195.

³² Tamże, s. 195.

³³ Zob. R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism*, s. 138; M. Dhavamony, *Śaivism: Śiva Siddhanta*, w: ERI, s. 11;

³⁴ Cyt. za: M. Dhavamony, *Hindu Prayer*, s. 197. Por. R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism*, s. 139, gdzie autor podaje nieco inne brzmienie tej mantry.

³⁵ Cyt. za: M. Dhavamony, *Hindu Prayer*, s. 198.

cofuje się z zainteresowania zewnętrznymi przedmiotami i koncentruje na upragnionym celu. Im pragnienie staje się mniejsze, tym bardziej duchowy i wzniosły staje się cel. Najwyższym celem jest samorealizacja, którą można osiągnąć jedynie przez recytację dżapa w duchu wolności od wszelkich pragnień. Popularne jest przekonanie, że samo wymawianie boskiego imienia, bez zwracania uwagi na znaczenie słów i niezależnie od intencji, przynosi religijną zasługę i zbawienie³⁶.

Kolejną formą modlitwy są hymny, licznie występujące zarówno w literaturze wedyjskiej jak i późniejszej. W hinduizmie teistycznym hymny były komponowane przez przywódców duchowych, aby budzić w ich uczniach głębokie i osobiste doświadczenie boga, w którego wierzyli i którego rozumieli jako kochającego i miłosiernego pana. Nawet mistrzowie prądu niedualistycznego, uważający jednak nurt teistyczny za będący stopniem na drodze do wyższej duchowej realizacji pozbawionego formy i jakości absolutu, niejednokrotnie pisali hymny wychwalające boga, tak jak to uczynił słynny teolog niedualizmu, Śankaracarija³⁷.

„W moim sercu oddaję cześć Śiwie,
który jest poznawalny przez trzy wedy,
który jest rozkoszą serca,
który zniszczył trzy miasta,
który jest pradawny i ma troje oczu,
który wygląda majestatycznie z obfitością splątanych loków,
który nosi wijące się węże jako ozdobę i niesie antylope,
który jest wielkim bogiem, bóstwem, który jest łaskawy dla mnie,
który jest panem dusz i podstawową świadomością,
który przebywa w towarzystwie swojej małżonki
i który postanawia opromienić świat. (...)

O, najwyższy Śiwo!

Pozwól memu umysłowi pozostać przy twych lotosowych stopach,
pozwól mej mowie zająć się głoszeniem twej pochwały,
moim rękom – oddawaniem tobie czci,
mojemu zmysłowi słuchu – słuchaniem twej historii,
mojemu intelektowi – medytacją nad tobą,
i moim oczom – patrzeniem na twą wspaniałą postać”. (...)³⁸

Innymi rodzajami modlitwy są kirtana i bhajana. Kirtana to głośne wypowiadanie imienia i przymiotów boga, w bardziej „technicznym” znaczeniu – odmiana

³⁶ *Tamże*, s. 199 n.

³⁷ Przypisywanie Śankaracariji autorstwa hymnów dedykowanych Śiwie jest tradycyjne i dość często kwestionowane; zob. D. N. Lorenzen, *Śaivism: An Overview*, w: ERI, s. 10.

³⁸ *Śivananadalahari*, 3; 7; cyt. za: M. Dhavamony, *Hindu Prayer*, s. 206.

muzyki wykorzystywana do wyśpiewywania pochwały pana. Poematy ku czci Śiwy przeznaczone do śpiewania w kaplicach i świątyniach układali zwłaszcza najanarowie. Są dwa rodzaje kirtana: nama-kirtana, składające się ze świętego imienia boga i opiewania jego chwały lub wyrażenia żalu za popełnione grzechy, i lila-kirtana, które zawierają pieśni opisujące czyny bóstwa i epizody z jego historii. Bhajana natomiast to wychwalanie pana szczególnym rodzajem muzyki³⁹.

W modlitewnej literaturze bhakti reprezentowane są różne postawy towarzyszące zwracaniu się do boga. Odnajdujemy tam wyrazy bezinteresownej miłości i ofiarnej służby, poddania i jedności z bogiem. Tę różnorodność można uporządkować według rasa (smaków, uczuć). Wyróżnia się pięć głównych rasa, które budzą miłość do boga: wyrzeczenie, posłuszeństwo, przyjaźń, czułe upodobanie i namiętna miłość. Są one źródłem odpowiednich psychicznych postaw. W uczuciu rezygnacji człowiek pozostawia wszystkie światowe troski i powiązania oraz koncentruje umysł i serce na jedynym przedmiocie miłości. W drugim uczuciu – posłuszeństwa – budzi się znaczenie Boga jako mistrza i wyznawca wyraża swą lojalność i całkowite poddanie bogu. W trzecim – przyjaźni – istotne staje się znaczenie intymności i równości, i wierny jest napełniony miłością jak to się dzieje między przyjaciółmi. W czwartym uczuciu – czułego upodobania – pobudzony jest zmysł miłości rodzicielskiej i człowiek pojmuje boga jako dziecko i rozacza nad nim swą miłość. W ostatnim rodzaju uczucia – namiętnej miłości – wyznawca czuje się małżonkiem boga i namiętnie pragnie bardziej intymnego zjednoczenia⁴⁰.

Modlitwa chrześcijan jest wzniesieniem duszy do Boga albo prośbą skierowaną do Niego o stosowne dobra. Podstawą modlitwy jest pokora człowieka i tylko z tej pozycji może dojść do modlitewnego spotkania, w którym ludzkie pragnienie Boga spotyka Boże pragnienie, abyśmy Go pragnęli. Modlitwa chrześcijańska jest też rozumiana jako związek będący wspólnym dziełem i przymierzem człowieka i Boga w Chrystusie, a także przeżywaniem w Bożej obecności⁴¹. Wyróżnia się różne formy modlitwy: błogosławieństwo, adorację, prośbę, modlitwę wstawienniczą, dziękczynienie i modlitwę uwielbienia⁴². W śiwaizmie praktykowane są szczególnie: adoracja, prośba, i modlitwa uwielbienia. Modlitwy jednak nie są tu traktowane ani jako przymierze, ani wspólne bosko-ludzkie dzieło; zasadniczo człowiek jest tym, który się modli, bóg zaś tym, który słucha. W takim rozumieniu modlitwa (kontemplacja) nie jest darem, lecz wyborem wierzącego i przede wszystkim od

³⁹ Zob. *tamże*, s. 208.

⁴⁰ Zob. *tamże*, s. 221 n.

⁴¹ Zob. KKK, nr 2559-2565.

⁴² Zob. *tamże*, nr 2623-2649.

niego zależy jej wartość i skutek. Trzeba też zaznaczyć, że w tradycji chrześcijańskiej, podobnie jak w śiwaizmie bhakti, mamy do czynienia z tendencją do pojmowania swych odniesień do Boga na podobieństwo relacji międzyludzkich. W Piśmie Świętym Pan Bóg jest ukazwany m.in. jako Ojciec, Przyjaciel, Małżonek, Mistrz, Nauczyciel, Partner, Król, Pan, Pasterz i Brat⁴³.

Moralność, łaska i zbawienie

Śiwaicki, i szerzej – hinduski, sposób pojmowania moralności nie przypisuje jej centralnego miejsca w życiu religijnym człowieka. Dzieje się tak dlatego, że ludzka egzystencja, w której mamy do czynienia z moralnością jest związana ze światem zjawiskowym, który jest pojmowany jako mniej (w dualistycznym rozumieniu ontologicznej struktury rzeczywistości) lub bardziej (w rozumieniu monistycznym) nierzeczywisty⁴⁴.

Dla śiwaizmu kaszmirskiego dobro i zło są częścią tego samego zjawiska, które przesłania jedynie istniejącą najwyższą świadomość i od którego w związku z tym należy się uwolnić. Rzeczywistość absolutna jest pojmowana jako będąca całkowicie „poza” moralnością. Zło nie jest tu obrazą boga, lecz przede wszystkim problemem człowieka, ponieważ, zgodnie z prawem karmana, automatycznie powoduje swój skutek w postaci cierpienia w tym lub przyszłym wcieleniu, a zatem „zły karman”, reminiscencja popełnionego zła, utrwalając stan wcielenia duszy, oddala ją od ostatecznej jedności z najwyższym istnieniem⁴⁵.

Dla nurtów dualistycznych moralność również nie jest kwestią zasadniczą, choć podejście do niej jest inne niż przedstawione powyżej. Pojawia się tu idea przeproszenia boga za grzechy i odwoływania się do jego miłosierdzia, co jest konsekwencją przyjęcia prawdy o bogu zaangażowanym w zbawienie swych wyznawców. Miłość do boga jest uważana za pozostającą w związku z miłością do ludzi, co zostało zwięźle podsumowane przez T i r u m u l a r a: „Nie kochają boga ci, którzy nie kochają całego rodzaju ludzkiego”⁴⁶.

Konsekwentnie wobec takiego podejścia, wywodzący się ze wszystkich grup społecznych tamilscy najanarowie, tworzyli (co było niezwykle w kastowym spo-

⁴³ Śiwaici odnoszą się do boga także jako do dziecka, czego pewną paralełą może być szczególne znaczenie świąt Bożego Narodzenia dla chrześcijan.

⁴⁴ Szerzej na temat wagi i źródeł hinduskiej moralności zob. T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, s. 35n.; 53-57; 77-79.

⁴⁵ Zob. G. Chemparathy, *Chrześcijaństwo w religijnym spotkaniu z hinduizmem: niektóre problemy we wzajemnym zrozumieniu*, Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 9(1989) nr 4, s. 48-53.

⁴⁶ Cyt. za: M. Dhavamony, *Śaivism: Śiva Siddhanta*, w: ERI, s. 11.

łeczeństwie hinduskim) idealną wspólnotę, rządzącą się prawami wzajemnej miłości i służby⁴⁷.

Powszechne we wszystkich szkołach śiwaickiej religii bhakti jest przekonanie, że osiągnięcie zbawienia dokonuje się przy udziale bożej łaski. Dla sekty prajabhidźnia w osiągnięciu świadomości Śiwy potrzebna jest jego łaska, rozumiana jako „zstąpienie boskiej energii”⁴⁸. W wierze lingajatów sam Śiwa (najczęściej w osobie guru) jest przewodnikiem duszy na drodze do wyzwolenia⁴⁹, potrzebę łaski podkreślali również paśupatowie i kalamukhowie, oraz, ze szczególną intensywnością członkowie szkoły śiwa-siddhanta⁵⁰.

W doktrynie szkoły śiwa-siddhanta najważniejszą cechą boga jest jego łaskawość i jest ona rozumiana jako jego natura. Mówi się, że dla oczu rozświetlonych łaską bóg jawi się jako jedno ze swoją łaską tak jak słońce ze swym blaskiem. Działanie bożej łaski ma na celu dobro dusz; bóg widząc je w niewoli zła ukazuje im drogę wyzwolenia⁵¹. Pierwszym etapem tej drogi jest poznanie natury rzeczywistości, a oświecająca łaska jest jedynym środkiem do osiągnięcia tego poznania. Tak, jak zmysły nie poznają samych siebie, tak też dusza nie może poznać swej natury, i jak ciało nie funkcjonuje bez duszy, tak dusza nie może funkcjonować bez łaski⁵². Kolejnym stadium jest działanie bożej łaski przez osobę guru, wyzwalające z niewoli, która została jej uświadomiona. Zgodnie z porównaniem użytym przez Ujjawantara, bóg nożem łaski wycina chwasty zła, by zapewnić roślinie duszy normalny wzrost. Boska obecność w guru nie jest jedynie przenośnią, lecz faktem; bóg przebywa w nim nie tylko w sposób, w jaki jest we wszystkim, co istnieje, ale też w sposób szczególny, przez posiadanie osoby guru w intymnym zjednoczeniu⁵³. Następnie wyzwolona dusza jest prowadzona przez łaskę poznania Śiwy do jedności z nim, a jedność ta również jest łaską⁵⁴.

Doktryna dotycząca stanu zbawienia, którego osiągnięcie jest najwyższym celem według śiwaickiej religii bhakti, zależy oczywiście od sposobu rozumienia rzeczywistości transcendentnej. Dla ujęcia monistycznego, tak jak to jest w śiwaizmie kaszmirskim, zbawienie jest permanentnym stanem kontemplacji absolutu, ostatecznym rozpoznaniem i realizowaniem swej jedności z Śiwą. Dla śiwaizmu kapalików i spokrewnionego z nim krama, zbawienie, pojmowane jak powyżej, jest również określane ja-

⁴⁷ I. Viswanathan Peterson, *Śaivism: Nayanars*, w: ERI, s. 13.

⁴⁸ Zob. A. Padoux, *Śaivism: Pratyabhijna*, w: ERI, s. 17.

⁴⁹ Zob. R.G. Bhandarkar, *Viśnavism*, s. 136

⁵⁰ Zob. D.N. Lorenzen, *Śaivism: An Overview*, w: ERI, s. 10.

⁵¹ A. Arujappa, *Grace and Salvation*, s. 273 n.

⁵² Zob. *tamże*, s. 275 n. 302 n.

⁵³ Zob. *tamże*, s. 294-302; 304.

⁵⁴ Zob. *tamże*, s. 304 n.

ko stan rozkoszy podobny do seksualnej szczęśliwości Śiwy i Parwati⁵⁵. Dla szkół uznających realność osobowego boga, stan zbawienia jest stanem jedności z nim i uczestnictwa w jego naturze (bez identyczności). W systemie paśupata refleksja na temat stanu duszy uczestniczącej w bożej naturze jest rozwijana przez doktrynę o nadprzyrodzonej mocy „wiedzy i działania” posiadanej przez zbawionych. Moc wiedzy to pięć zdolności: widzenie i dotykane rzeczy bardzo małych, ukrytych lub oddalonych (daršana), cudowne słyszenie wszystkich dźwięków (śrawana), cudowna wiedza o wszystkich przedmiotach myśli (manana), znajomość wszelkich nauk, rozpraw naukowych i twierdzeń (widźnana), zwięzła i szczegółowa wiedza o umiejętnościach, także tych jeszcze nie poznanych (sarwadźnatwa). Moc działania jest jedna lecz trójpłaszczyznowa i składa się z umiejętności dokonywania wszystkiego natychmiast (manodźawitwa), mocy przybierania różnych kształtów, form i ciał (kamarupitwa) i posiadania wielkiej mocy nawet bez działania zmysłów (wikramanadharmitwa). Dla paśupatów posiadanie tych niesamowitych właściwości najlepiej opisuje nadprzyrodzony stan człowieka zbawionego – przebywającego w bliskości z bogiem⁵⁶.

Agamy śiwaickie mówią o czterech rodzajach zbawienia. Są nimi: salokja, czyli zamieszkiwanie w sferze boga; samipja, czyli przebywanie w sąsiedztwie pana; sarupja, czyli posiadanie tej samej formy, co pan, i sajudźja, czyli jedność z bogiem. Są to kolejne, coraz bardziej „zaawansowane” stopnie tego samego, ostatecznego związku z bogiem, do którego dąży każdy śiwa-siddhantin⁵⁷.

W religii chrześcijańskiej moralność odgrywa nieporównywalnie większą rolę niż to jest w śiwaickiej religii bhakti. Chrześcijanie wierzą, że wypływa ona z obiektywnej rzeczywistości, stworzonej przez Boga. Człowiek, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest powołany do miłości Boga i bliźniego, co streszcza wszelkie przykazania i normy moralne. Działanie moralne człowieka prowadzi więc do jego pełnej realizacji, do stawania się bardziej tym, czym jest ze swej natury. Poza moralnością nie można zatem zbliżyć się do Boga⁵⁸. W obrębie śiwaizmu jedynie tradycja najanarów i śiwa-siddhantów wypracowała przykazanie dotyczące miłości boga i bliźniego, wyrażone cytowaną powyżej sentencją Tirumulara, tak podobną do tego, o czym pisał św. Jan:

„Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga» a brata swego nienawidził, jest kłamcą albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20).

⁵⁵ Zob. A. Padoux, *Śaivism; Pratyabhijna*, w: ERI, s. 17; D.N. Lorenzen, *Śaivism, Kālikas*, w: ERI, s. 19.

⁵⁶ R.G. Bhandarkar, *Viśnavism*, s. 123.

⁵⁷ Zob. M. Dhavamony, *Classical Patterns*, s. 222 n.

⁵⁸ Zob. KKK, nr 1701-1715.

Łaska w chrześcijaństwie oznacza zarówno dar Boży, dzięki któremu człowiek staje się podobny do Boga, jak i dary przygotowujące do tego. Ponieważ osiągnięcie zbawienia przekracza naturalne możliwości człowieka, łaska Boża jest mu do tego konieczna. Śiwaizm, a zwłaszcza szkoła śiwa-siddhanta, podziela to przekonanie. Dla chrześcijanina łaska ma moc go usprawiedliwić, tj. obmyć z grzechów i udzielić stanu sprawiedliwości Bożej. Pierwszym dziełem łaski jest nawrócenie, za sprawą którego człowiek, poruszony łaską, odwraca się od grzechu i przyjmuje przebaczenie i usprawiedliwienie⁵⁹. W śiwaizmie nie istnieje doktryna o usprawiedliwieniu, a rzeczywistością, z której wyznawców Śiwy uwalnia jego łaska, nie jest grzech, lecz ignorancja dotycząca prawdziwej natury rzeczywistości, inaczej mówiąc „uleganie złudzeniom co do natury rzeczy” (co śiwaizm właśnie nazywa „złem”).

Chrześcijańska doktryna o zbawieniu głosi, że jest to jeden konkretny, choć dynamiczny, stan wiecznego i szczęśliwego życia, który polega na jedności z Bogiem we wspólnocie ze zbawionymi ludźmi i aniołami⁶⁰. Śiwaizm natomiast wydaje się w ogóle nie brać pod uwagę wspólnotowego aspektu przyszłego szczęścia; zbawienie i dążenie do zbawienia jest zawsze rozpatrywane od strony pojedynczego człowieka. W chrześcijaństwie zbawieni są na zawsze podobni do Boga, oglądają Go „twarzą w twarz”, takiego, jaki jest; jest to dla nich zarazem stan pełni człowieczeństwa⁶¹. Śiwaizm (a zwłaszcza jego niedualistyczne szkoły) podziela pogląd, że w stanie przyszłej szczęśliwości człowiek odnajduje swoją prawdziwą tożsamość, jednak nie jest to indywidualna i niepowtarzalna tożsamość człowieka, lecz tożsamość człowieka z bogiem (lub, jak w szkołach dualistycznych, „jedność” z bogiem⁶²).

W podsumowaniu stwierdzić należy, iż w kwestii praktyk religijnych można zaobserwować u chrześcijan i śiwaitów pewne podobieństwa. Choć różne jest w obydwu religiach rozumienie modlitwy, można dostrzec pewne analogie w modlitwach chrześcijan i wyznawców Śiwy ze szkół tradycji tamilskiej. Ogólnie można stwierdzić, że w kwestii modlitwy podobieństwa między śiwaitami i uczniami Chrystusa są większe niż w jakiegokolwiek innej. Porównanie innych praktyk religijnych uwypukliło przede wszystkim wyjątkowy charakter chrześcijańskich sakramentów. Zjawisko

⁵⁹ Zob. *tamże*, nr 1987-2005.

⁶⁰ Zob. *tamże*, nr 1023-1029.

⁶¹ Zob. *tamże*, nr 1023-1029.

⁶² Jednak i przy założeniach dualistycznych człowiek zbawiony nie odnajduje w stanie zbawienia swego „człowieczeństwa”, ale „swoją prawdziwą tożsamość”, która, jak widać, jest bardziej „jednością z bogiem” niż „człowieczeństwem”.

mystycyzmu, występujące w chrześcijaństwie, różni się bardzo od paralelnego zjawiska w śiwaizmie o orientacji niedualistycznej, jednak wykazuje podobieństwo do mistycyzmu najanarów i wyznawców śiwa-siddhanta, czyli szkół opowiadających się za metafizyką dualistyczną. Natomiast bliższa analiza i porównanie zagadnień moralności, łaski i zbawienia w obydwu religiach prowadzi do wniosku, że rozumienie tych rzeczywistości najbardziej dzieli chrześcijan i wyznawców Śiwy.

Bogna Maik, Warszawa

III. ŚWIĘTA PRZESTRZEŃ W RZECZYWISTOŚCI MITYCZNEJ – KONCEPCJA MIRCEI ELIADEGO

Podstawową składową każdej rzeczywistości jest przestrzeń. Rzeczywistość kreowana przez treść mitów w ramach religii kosmicznej¹, zwana rzeczywistością mityczną², ma również charakter przestrzenny. Przestrzeń, obok czasu, jest jej najważniejszym elementem. Ponieważ światopogląd człowieka tej religii jest *par excellence* religijny, także Kosmos – jego środowisko życia – ma dla niego przede wszystkim wymiar sakralny. Dlatego też przestrzeń, w której rozgrywa się dramat ludzkiej egzystencji, stanowi wprost przestrzeń świętą – sakralną. Każdy jej fragment to potencjalne miejsce manifestacji *sacrum*. Idea ta została rozwinięta głównie w religiach starożytnej Eurazji³.

W konstrukcji świętej przestrzeni wyróżniają się punkty, wyznaczające jej strukturę. Należą do nich zwłaszcza takie miejsca jak dom, świątynia, pałac i miasto. Ale nośnikiem hierofanii (objawieniem *sacrum*) może być każdy charakterystyczny element przestrzeni – góra, rzeka, kamień, źródło, las, jaskinia itp. Te ostatnie są nawet pierwotne w stosunku do wcześniej wyliczonych. Wszystkie symbolizują środek albo oś świata – *axis mundi*. Natomiast niektóre wyobrazają także uniwersum – są *imagos mundi*.

¹ Termin „religia kosmiczna” został wprowadzony do religioznawstwa przez Mirceę Eliadego, który jej powstanie lokuje u schyłku neolitu. Eliade określa tym mianem zjawiska religijne koncentrujące się wokół tajemnicy cyklicznej odnowy świata. Zob. *tenże, Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 20, 30.

² Chodzi zarówno o miejsce rozgrywania się mitów oraz środowisko życia człowieka religii kosmicznej, dla którego mit jest nie tylko historią świętą, rzeczywistą, ale również sposobem myślenia i pojmowania świata.

³ Na przykład w religiach turecko-mongolskich, ugrofińskich i bałtycko-słowiańskich. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 10 n.

Przestrzeń „nabrzmiała mitami”

Pojęcie przestrzeni sakralnej implikuje pojęcie odtworzenia pierwotnej hierofanii⁴, która nadała charakter sakralny danej przestrzeni przekształcając ją i wyodrębniając od innych, otaczających ją świeckich obszarów. Każda hierofania⁵ przemienia miejsce, w którym się rozwija. W ten sposób staje się ono miejscem konsekrowanym. Kosmos pod wpływem różnych postaci hierofanii ulega przekształceniu, po którym staje się „nabrzmiały mitami”⁶. Każdy skrawek i szczegół przyrody zostaje ożywiony. Miejsce, które wyodrębniono, ponieważ okazało się święte, staje się „siedzibą”. Człowiek je odkrywa, lecz nie wybiera, ani niczego nie dodaje do natury. Pociąga go raczej tajemnicze położenie miejsca i w ten sposób skłonny jest uznać jego moc⁷. Inaczej mówiąc – przestrzeń objawia się człowiekowi jako święta – jako *sacrum*. Eliade uważa, że owo „objawienie dokonuje się niekoniecznie za pośrednictwem konkretnych form hierofanicznych (na tym obszarze, w tym źródle, w tym drzewie itd.), ale niekiedy także za pomocą tradycyjnej techniki, wywodzącej się z określonego systemu kosmologicznego i opierającej się na nim. Jednym ze sposobów odszukania miejsc świętych jest tzw. *orientatio*”⁸. Przekształcenia świeckiej przestrzeni wymaga m.in. budowa domu czy świątyni. Ich lokalizacja musi zawsze być wyraźnie zaznaczona przez błyskawiczną hierofanię, pierwiastki kosmologiczne, które kierują „orientacją”, albo „znak” spełniający funkcję hierofanii. Symptodem świadczącym o sakralności, czyli odpowiedniości danego miejsca, mogą być np. obecność lub nieobecność jakiegoś gatunku zwierząt lub roślin, znalezienie źródła, gwałtowna śmierć interpretowana jako kratofania, hierofaniczny sen podczas spoczynku itp⁹.

⁴ Termin ten określa ujawniania się *sacrum* jak siła i moc, ale całkiem innego rodzaju niż siły przyrodzone. Zob. t e n ż e, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 161.

⁵ Jej rodzajami są epifania, teofania lub kratofania.

⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 354.

⁷ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 438 n. Przy czym G. van der Leeuw dokonuje rozróżnienia między „miejscem”, „częścią przestrzeni”, a „siedzibą”. Jeśli jakaś część przestrzeni zostanie wyodrębniona z wielkiej rozciągłości świata, nie jest już w ogóle „częścią”, ale „miejscem”. Natomiast miejsce staje się „siedzibą”, gdy człowiek w nim się zatrzyma i zostanie.

⁸ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 356.

⁹ Sen biblijnego patriarchy Jakuba o drabinię, po której wstępowali i zstępowali aniołowie, miał miejsce na kamieniu tam, gdzie powstało miasto Betel. U Gondów – jednego z najbardziej archaicznych plemion Indii – zachodzi przypadek gromadzenia kamieni megalitycznych w miejscu, gdzie nastąpiło nagłe przerwanie czyjegoś życia przez uderzenie pioruna, ukąszenia węża lub pogryzienia przez tygrysa. Por. M. Eliade, *Tamże*, s. 213, 226. Budowę najstarszych sanktuariów kreteńskich na wysokogórskich szczytach sugerowały doznania wizjonerskie. Por. K. Kerényi, *Dionizos*, Kraków 1997, s. 32. Niektóre prymitywne plemiona również dziś lokalizują swoje siedziby w pobliżu kopców mrówek, albo tam gdzie nie występują myszy.

Hierofaniczną strukturę przestrzeni sakralnych najlepiej uwydatnia fakt występowania miejsca świętego zawsze w połączeniu z innymi elementami składającymi się na cały kompleks przestrzenny. Całość tworzą m.in. rośliny i zwierzęta, a jest ich bardzo dużo i są różnorodne, w zależności od pory roku. Kompleks dopełniają także elementy mityczne: wcielający się, przebywający i tworzący tam herosi, obrzędy, które są tam często odprawiane, a również przeżycia, które przywołują z pamięci pełnię tych zjawisk. Ciągłość hierofanii wyjaśnia trwałość obszarów poświęconych. Święte ośrodki archaicznych epok nie wyzbywają się swoich pierwotnych przywilejów. Przechodzą (jakby w spadku) z jednego plemienia na drugie i z jednej religii na drugą. Skały, źródła, jaskinie, lasy, czczone w czasach prehistorycznych w rozmaitych postaciach, nadal uważane są za sakralne przez narody chrześcijańskie czasów nowożytnych. W Malesji i w Afryce Południowej krokodyl, lampart, słoń, wąż są obiektami analogicznych wierzeń i praktyk, a przede wszystkim uważane są, wraz z miejscem, na którym się znajdują, za święte w różnych okresach historii tamtejszych religii. To samo dotyczy roślin. Dla powierzchownego badacza istnieje niebezpieczeństwo dopatrywania się w tych zjawiskach religijnych zabobonu. Innym niebezpieczeństwem grożącym badaniom nad strukturą i morfologią *sacrum* w przestrzeni jest doszukiwanie się w tym potwierdzenia tezy, że całe zbiorowe życie religijne składa się w większości ze spuścizny po prehistorii. W rzeczywistości ciągłość hierofanii uzasadnia zarówno historyczną ciągłość miejsc świętych, homogeniczność sakralnej przestrzeni oraz autonomię hierofanii. *Sacrum* objawia się według prawideł własnej dialektyki, a objawienie to „narzuca się człowiekowi z zewnątrz”. Gdyby zaś usankcjonować przypuszczenie, że wybór miejsc świętych jest pozostawiony jedynie samemu człowiekowi, doprowadziłoby to do przekreślenia możliwości jakiegokolwiek sensownego wyjaśnienia ciągłości świętych miejsc¹⁰.

Uprzedniej konsekracji miejsca wymaga każde budowanie. Zanim człowiek religii kosmicznej rozpocznie wznoszenie domu czy świątyni, musi nastąpić przekształcenie świeckiej przestrzeni – konsekracja. W konsekwencji również każde sanktuarium oraz miasto i w ogóle każde miejsce zamieszkałe przez ludzi, zostają przez nich zlokalizowane w świętym – uprzednio konsekrowanym – obszarze. Jednym z najwcześniejszych sposobów wyznaczania przestrzeni sakralnej jest ogrodzenie danego miejsca murem lub kręgiem z kamieni. Mur i kamienny krąg należą do najstarszych i najbardziej znanych struktur architektonicznych wszelkich sank-

¹⁰ Zob. L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938, s. 183-187, tenże, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa 1992, s. 59 n.; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 355.

tuariów¹¹. Podobnie jest z murami miasta: zanim stały się konstrukcjami o charakterze militarnym, miały znaczenie obrony magicznej, albowiem pośrodku przestrzeni „chaotycznej”, wypełnionej demonami i upiorami, wydzielają enklawę przestrzeni zorganizowanej, uporządkowanej, tzn. posiadającej centrum¹². Tym tłumaczy się następujące zjawisko: w krytycznych momentach epidemii, oblężeń itp. zbiera się cała ludność, aby procesyjnie obejść mury miasta i w ten sposób umocnić ich graniczny i magiczno-religijny charakter obronny. Procesje z akcesoriami sakralnymi (świecami, relikwiami, instrumentami grającymi) wokół miast przybierają nieraz wprost formę symboliczno-magiczną. Tego rodzaju praktyki były rozpowszechnione jeszcze w średniowieczu¹³.

Ogrodzenie oznacza ciągłą obecność kratofanii lub hierofanii wewnątrz miejsca ogrodzonego, a ponadto ma ochronić człowieka niewtajemniczonego przed niebezpieczeństwem, które mogłoby mu zagrażać w przypadku niebacznego przekroczenia granicy. *Sacrum* jest zawsze niebezpieczne dla tego, kto się z nim styka bez należytego przygotowania¹⁴.

Każda święta przestrzeń niejako absorbuje różne mity. W obrazie świata opierającym się na religii kosmicznej, bardzo często przedstawiana jest ideograficznie jako figura koła z wyraźnie zaznaczonym „pępkiem świata” – środkiem, symbolem centrum. Dlatego związana jest przede wszystkim z mitami, w których pojawia się obraz „pępka” ziemi lub jej osi (góry, drzewa, słupa itp.). Według mitologii germańskiej świat położony jest w cieniu Yggdrasilia – drzewa „dobrego podziału”.

¹¹ Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 358, M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994, s.155 n. Archaiczne budowle sakralne wyróżniają się okrągłym kształtem. Warto przypomnieć choćby słynne skupisko menhirów Stonehenge w pobliżu Salisbury. Kręgi kamienne okalające święte drzewa występują np. w przedindyjskiej cywilizacji Mohendźo Daro, a tzw. pierścienie egejskie sięgają okresu mykeńsko-minojskiego. Oddzielone ogrodzeniem pozostały Świątynia Jerozolimska, sanktuaria w Dan i Betel oraz ateński Akropol, sanktuarium Ka’aba w Mekce i wiele średniowiecznych meczetów. Por. W. Albright, *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964, s. 96.

¹² Człowiek prehistoryczny stawał w świętym kręgu, by przeciwstawić się siłom chaosu. Ludy cywilizacji prekolumbijskiej ogradzały swoje święte miasta solidnymi murami. Podobnie jest ze świętymi miastami hinduizmu, a także świętym miastem-świątynią Khmerów – Angkor. Zbudowane zgodnie z ideologią konfucjanizmu pekińskie Wewnętrzne Miasto zostało otoczone murem i fosą. Najbardziej jednak spektakularnym pozostałością zwyczajów ogradzania przestrzeni świętych jest Chiński Mur, który miał chronić „państwo środka” uznane w całości za obszar święty, należący do cesarza-boga. Zob. M. Künstler, *Maty słownik sztuki chińskiej*, Warszawa 1996, s. 98 n.

¹³ Zob. J. Le Goff (red.), *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 1997, s. 224 n.; J. Krąciak, *Pokonać czarną śmierć*, Kraków 1991, s. 133, M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 84.

¹⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 357.

Pod osłoną tego drzewa ludzie żyją w Midgardzie, a dookoła huczy ocean, zaś cały ten obszar opasuje, nie pozwalając mu spaść w przepaść, Wąż Midgardu¹⁵. W mitologii skandynawskiej sklepienie niebieskie wspiera się na czterech karłach, zwanych Północ, Południe, Wschód i Zachód, których można umownie odnosić do centrum w postaci drzewa świata i Heimdalla – jego strażnika. Innym mitycznym wyobrażeniem „środką świata” umożliwiającego więź między ziemią i niebem jest góra kosmiczna. Tatarzy ałtajscy wyobrażają sobie Baj Igena siedzącego pośrodku nieba na złotej górze. Tatarzy abakańscy nazywają ją żelazną górą. Mongołowie, Buriaci i Kałmucy znają ją pod nazwami Sambur, Sumur czy Sumer, które wyraźnie ujawniają wpływy Indii¹⁶. W wyobrażeniach buddyjskich góra Meru stanowi środek wszelkiego bytu, sięga w głąb królestwa demonów, a jej wierzchołek znajduje się już w niebie, siedzibie bogów¹⁷. W tantryzmie powstała nauka o pięciu Dhjani-Budach, wyznaczających środek i cztery strony świata. Czterej bogowie opiekujący się czterema stronami świata przeszli z hinduskiej tradycji buddyjskiej do lamaizmu, gdzie graficznym wcieleniem odpowiednich wyobrażeń kosmologicznych są tybetańskie i mongolskie mandale¹⁸, które wywarły duże wrażenie m.in. na Jungu. W religijnych wyobrażeniach na Borneo następuje fuzja horyzontalnych i wertykalnych elementów przestrzennych w micie o szamańskiej podróży w zaświaty i technice ekstatycznego wniebowstąpienia. W łodzi szamana, służącej do przenoszenia się w niebiosy czy do piekieł, znajduje się drzewo kosmiczne. Drzewo to wyobrażane jest niekiedy pośrodku łodzi w postaci włóczni lub drabiny łączącej ziemię z niebem¹⁹. Dla Żydów ich święte miasto jest centrum świata zgodnie ze słowami proroka Ezechiela (Ez 5,5), że Bóg umieścił Jerozolimę pośrodku wszystkich ludów.

Eliade uważa, że w całej strukturze przestrzeni sakralnej podstawowym elementem początkowo był tzw. totemiczny środek miejscowy. Popiera to stwierdzeniem, że w większości przypadków można stwierdzić bezpośrednią więź między ośrodkami totemicznymi, a niektórymi mitycznymi postaciami, które żyły na początku czasów i wówczas stworzyły te totemiczne ośrodki. W tak ukształtowanych hierofanicznych

¹⁵ S. Piekarski, *Mitologia germańska*, Warszawa 1979; s. 84, J. i C. Matthews, *Mitologia Wysp Brytyjskich*, Poznań 1997, s. 202, 205. Zob. także M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 106.

¹⁶ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. 266 n.

¹⁷ M. Lurker, *Przesłanie symboli*, s. 154. Przy bliższym zbadaniu prehistorycznych i wczesnohistorycznych ornamentów okazuje się, jak często u podstaw mitów i wyobrażeń kosmologicznych leży symbol koła lub kuli, które są *imago mundi*.

¹⁸ E. Mielecki, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, s. 267 n. Wyraz *mandala* oznacza według praktyk szkół tantrycznych po prostu „krąg”, a tłumaczenie tybetańskie oddaje jego treść jako „centrum” albo „to, co oznacza”. Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1997, s. 233.

¹⁹ M. Eliade, *Szamanizm*, s. 355.

przestrzeniach miały miejsce pierwotne objawienia. Polegały one na wtajemniczeniu człowieka w model życia, odżywiania, sposób zapewnienia ciągłości²⁰.

Definicja świętej przestrzeni

Dla człowieka ze społeczności archaicznej sam fakt życia w świecie ma walor religijny, a to dlatego, że żyje on w świecie stworzonym przez istoty nadnaturalne i że jego wioska lub dom jest obrazem Kosmosu. W jego światopoglądzie kosmologia nie uzyskuje jeszcze wartości i funkcji świeckich, mających charakter protonaukowy. Kosmologia – czyli zbiór obrazów i symboli kosmologicznych, nadających kształt światu zamieszkiwanemu – jest nie tylko systemem idei religijnych, ale również pewnym sposobem zachowania religijnego. Jeśli życie w świecie ma dla człowieka religii kosmicznej wartość religijną, to z tego powodu, że – jak orzeka właśnie sam Mircea Eliade – „jest to wynik specyficznego, fundamentalnego doświadczenia czegoś, co nazwalibyśmy przestrzenią uświęconą”²¹. To bezpośrednie doświadczenie obecności mocy, a potem boskości, w jakimś miejscu, możliwe jest tylko w takim świecie, który jeszcze nie został przez człowieka sprowadzony do świata martwych przedmiotów i pozbawiony mocy. Dlatego z kolei trafnie spostrzega G. van der Leeuw w swojej słynnej, wydanej po raz pierwszy ponad pięćdziesiąt lat temu, *Fenomenologii religii*: „Miejsce nie jest święte dlatego, że postawiono na nim świątynię, lecz świętość miejsca stanowi przyczynę wzniesienia świątyni”²².

Aby zobrazować konstrukcję i opisać poszczególne elementy świętej przestrzeni analizowanej przez Eliadego, warto najpierw postarać się o bardziej precyzyjne ustalenie: czym ona jest. Mircea Eliade używa zamiennie różnych nazw na określenie świętej przestrzeni. Nazywa ją przestrzenią sakralną, konsekrowaną, nabrzmiałą mitami²³, hierofaniczną. Definicję dotyczącą tego zagadnienia zdążył sformułować kilkakrotnie, gdy poruszał temat przestrzeni w doświadczeniu człowieka religijnego. Podstawowe źródło zawierające jego myśl – *Traktat o historii religii* – opisuje przestrzeń sakralną jako „określony obszar, który umożliwia (w formie zresztą bardzo urozmaiconej) zetknięcie się czy połączenie z *sacrum*”²⁴. Jest to definicja bardzo sze-

²⁰ Tenże, *Traktat o historii religii*, s. 354.

²¹ Tenże, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992, s. 28.

²² G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, s. 440. Van der Leeuw stoi na stanowisku, że „świątynia natury jest prawdopodobnie najstarszą świątynią, jaką zna ludzkość, a pośród wielu siedzib najpierwotniejsza była na pewno grota lub jaskinia, będąca dla człowieka przedhistorycznego jednocześnie mieszkaniem i miejscem odrodzenia, jego świątynią”. Natomiast później pojawia się świątynia sztucznie wzniesiona, którą człowiek buduje dla objawiającej się mocy.

²³ To określenie wydaje się mało precyzyjne, oddaje jednak wiele z istoty przestrzeni sakralnej.

²⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 355.

roka, ale trafnie ukazuje cechę wspólną wszystkim tego typu przestrzeniom, mimo ich różnorodności i rozmaitych form, jakie zostały przez nie przyjęte.

W jednym z esejów zgromadzonych w zbiorze *Sacrum i profanum*, poświęconym problemowi sakralizacji rzeczywistości, znalazła się definicja świętej przestrzeni, kładąca nacisk na ontologiczny aspekt pojęcia. Przestrzeń święta – „to znaczy jedynie rzeczywista, rzeczywiście istniejąca”, przeciwstawia się otaczającej człowieka nieforemnej przestrzeni chaotycznej²⁵. Eliade podkreśla tu mocno opozycję między przestrzenią, w której objawia się *sacrum*, a przestrzenią nie niosącą w sobie hierofanii, czyli ogarniętą przez sferę *profanum*. W ten sposób uzasadnia fakt niehomogeniczności przestrzeni w ogóle. Jej zerwania i szczeliny są przyczyną nagłego, niepłynnego, a więc dramatycznego i pełnego napięcia przechodzenia z obszaru zdesakralizowanego do miejsca konsekrowanego. Doświadczenie niehomogeniczności przestrzeni stanowi pierwotne przeżycie, stawiane przez Eliadego na równi z doświadczeniem zawartym w rytuale „ustanowienia świata”. Jego zrozumienie ma fundamentalne znaczenie dla Eliadowskiej koncepcji przestrzeni sakralnej. Dla człowieka religijnego bowiem przestrzeń, w której przyszło mu żyć, nie jest jednorodna, składa się z części, zawiera jakościowo różnorodne fragmenty²⁶.

Istnieje jeszcze inna definicja świętej przestrzeni, wprawdzie nie sformułowana przez Eliadego, ale przez niego zaakceptowana. Przyjął ją jeden z jego uczniów na początku wywodu dotyczącego opisywanego pojęcia w redagowanej przez Mirceę Eliadego monumentalnej *The Encyclopedia of Religion*, która stanowi pracę finalną i niejako podsumowującą jego teorię religii. Formuła ta brzmi następująco: „Święta przestrzeń to przede wszystkim przestrzeń zdefiniowana, wyróżniona z innych przestrzeni. Rytuály, które ludzie praktykują w jakimś miejscu lub wykonując ukierunkowują w jego stronę, wyznaczają jego świętość i wyróżniają je z innych określonych przestrzeni. (...). Miejsce święte, które przy specjalnych okazjach ogniskuje działalność religijną, innym razem może być zignorowane. Dlatego wprost można powiedzieć, że: miejsce staje się święte, gdy jako święte jest interpretowane. Obraz przestrzeni sakralnej jako soczewki skupiającej różnorodność znaczeń implikuje świętość miejsc, nie z powodu posiadania przez nie jakichś własności fizycznych lub estetycznych walorów, ale ponieważ spełniają one funkcje religijne. (...) Obiektywnie, a nie tylko subiektyw-

²³ To określenie wydaje się mało precyzyjne, oddaje jednak wiele z istoty przestrzeni sakralnej.

²⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 355.

²⁵ Tenże, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1996, s. 15.

²⁶ *Tamże*, s. 17. Dla człowieka nie reprezentującego postawy i światopoglądu religijnego przestrzeń nie wykazuje szczelin i zerwań. Postrzega ją jako neutralną, a w związku z tym jednorodną – homogeniczną, wykazującą jedynie właściwości geometryczne.

nie, miejsce sakralne jest różne od otaczającej je przestrzeni na zewnątrz, jednak nie jest w całości stworzone lub wybrane przez człowieka. Jego istota zasadza się raczej na unikalnym charakterze miejsca, charakterze, który absolutnie nie jest wynikiem działania ludzkiego²⁷.

Miejsce, które uzyskało aurę świętości, pozostaje jednak święte niezależnie od jego interpretacji. Pozostaje święte nawet wtedy, gdy uległo pozornej profanacji – zaniedbania. Można z całą odpowiedzialnością uznać, że istnieje przechowywana niekiedy tylko przez nielicznych, ale stale towarzysząca człowiekowi różnych epok świadomość miejsca niegdyś wyodrębnionego²⁸. Każda święta przestrzeń jest zarazem miejscem środka, wyobrażeniem uniwersum i modelem Kosmosu. Budowla sakralna, dom lub miasto, albo pałac, stanowiące przykłady świętych obszarów, są architektonicznym wyrazem struktury świata, dlatego przestrzeń sakralna sama również musi mieć ustaloną strukturę.

Konstrukcja świętej przestrzeni

Według Mircei Eliadego przestrzeń święta ma określoną konstrukcję wyznaczoną przez środek i granice, ale pojmowane w sensie innym niż fizyczny lub geometryczny. Zorientowany świat człowieka religii kosmicznej musi mieć swoje centrum. Ów człowiek umiejscawia je w samym jądrze obszaru, który ujawnił mu swój sakralny charakter. W wyznawanym przez niego światopoglądzie środek świętej przestrzeni okazuje się zarazem środkiem i osią świata.

Niewątpliwie święte miejsca i obszary są „zbudowane według tradycyjnych kanonów”. Ich konstrukcja opiera się ostatecznie na pierwotnym objawieniu. Odkrywa ono in illo tempore „sakralny archetyp przestrzeni, skopiowany następnie i odtworzany nieskończoną ilość razy przy wznoszeniu każdego nowego ołtarza czy

²⁷ J. Brereton, *Sacred Space*, w: M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 13, New York 1987, s. 526. Dla rozróżnienia charakteru świętych obszarów warto przytoczyć metaforę proponowaną przez Jonathana S. Smitha, który sakralną przestrzeń nazywa „soczewką skupiającą” („focusing lens”). Miejsce święte skupia uwagę na formach, przedmiotach i działaniach w jego własnym obrębie oraz ujawnia je jako nośniki znaczeń religijnych. Symbole te opisują podstawowe składniki rzeczywistości, jakie dostrzega społeczność, określają życie, oraz dostarczają możliwości wzajemnego kontaktowania się między światem człowieka a boską rzeczywistością. Zob. J.S. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, s. 53-65.

²⁸ To między innymi uzasadnia fakt zajmowania przez sanktuaria chrześcijańskie siedzib bóstw pogańskich i świętych miejsc religii, z którymi konkurowało. Katedra w Chartres została zbudowana na gruzach celtyckiego sanktuarium Matki Ziemi. Podczas wykopalisk w Drente (Holandia) okazało się, że odkryte tam groby całopalne robiono w otworach po filarach starszych świątyń. Najświętszym miejscem islamu pozostaje Ka'aba – centrum kultu (prawdopodobnie księżycy) w starej kosmicznej religii plemion arabskich.

sanktuarium”²⁹ Obrazem tego wzorcowego modelu są pretendujące do roli *imago mundi*: domostwo, świątynia i miasto.

Symbolika „centrum”

Wszechświat człowieka archaicznego w istocie składa się z trzech pięter: nieba, ziemi i piekła. Łączy je w kosmologiczną całość oś przebiegająca przez ich środek. Symbolizm ten, przez który wyraża się współzależność i łączność między trzema strefami kosmicznymi, jest dosyć złożony i – zdaniem Eliadego – nie zawsze wolny od sprzeczności. Jednak zasadniczy jego schemat pozostał przejrzysty: istnieją trzy wielkie krainy kosmiczne, przez które można kolejno przechodzić, ponieważ powiązane są środkową osią³⁰. Przytoczony model powtarza się w licznych systemach religijnych w starożytności, ale także w chrześcijańskim i muzułmańskim średniowieczu oraz we współczesnych kulturach prymitywnych. W Mezopotamii góra centralna łączyła, podobnie zresztą jak sumeryjskie i akadyjskie ziqquraty, ziemię z niebem. Według kosmologii irańskiej pierwszą kreacją Ahura Mazdy było niebo – *asmân* i ziemia, składająca się z trzech warstw i umieszczona w środku nieba „niczym żółtko w jaj”. Natomiast Angra Mainju („Zły duch”) stworzył Mazanderan – ziemię diabłów, która znajdowała się na demonicznej dla Irańczyków północy³¹. Średniowieczny obraz świata wzorowany na Biblii dzieli uniwersum wprost na niebo, ziemię i piekło (żydowski szeol). Dla muzułmanina najwyższym miejscem na ziemi jest Ka’aba, bo sięga nieba. Turko-Tatarzy wyobrażają sobie niebo jako namiot, którego szwem jest Droga Mleczna, a gwiazdy oknami do rozmaitych sfer nieba.

Symbolizm centrum i trzech pięter wszechświata nie był początkowo ideą głównie kosmologiczną. Pierwotnie środkiem – miejscem, gdzie możliwe jest przerwanie poziomów i ewentualne przedostanie się z jednego do drugiego – jest każda przestrzeń podlegająca hierofanii i manifestująca rzeczywistość pochodzącą nie z dostępnego człowiekowi świata, ale skądinąd – przede wszystkim moc z nieba. Celem poparcia tej tezy Eliade rysuje złożoną symbolikę środka świata, którego ideę uważa za wtórną – wynikającą z doświadczenia przestrzeni świętej, w której ujawnia się ponadludzka obecność, czyli manifestacja *sacrum*. Później zaś przyjęto, że manifestacja *sacrum* sama w sobie implikuje przerwanie poziomów³².

²⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 358.

³⁰ Tenże, *Szamanizm*, s. 260. Oś ta przechodzi oczywiście przez „otwór”, przez który schodzą na ziemię bogowie, anioły, a zmarli do podziemnych krain. Tamtędy także dusza szamana w ekstazie może unosić się lub zstępować w czasie swych podróży do niebios czy do piekieł.

³¹ E. Wnuk-Lisowska, *Irański mit kosmologiczny*, Kraków 1996, s. 43, 95, 114.

³² M. Eliade, *Symbolika środka. Studium religioznawcze*, Znak 13 (1961), nr 10, s. 1380-1403. Zob. także tenże, *Szamanizm...*, s. 261.

Każda święta przestrzeń jest miejscem środka. Symbolizm „centrum” i jego implikacje rozwijają się w trzech grupach elementów zespolonych ze sobą i wzajemnie uzupełniających się. W środku świata znajduje się „święta góra” albo *axis mundi* i tam spotykają się ze sobą ziemia i niebo. Każda świątynia i pałac, a w szerszym znaczeniu każde święte miasto i rezydencja królewska upodobniają się do tej „świętej góry” i uważane są za centrum. Świątynia lub święte miasto stanowią miejsce, przez które przechodzi *axis mundi*. Dlatego są uważane z kolei za punkty, w których stykają się niebo, ziemia i piekło³³.

Środek świata

Pojęcie „środek” i symbolika „centrum” stanowi składową koncepcji sakralnej przestrzeni Mircei Eliadego. Obraz świata, jaki wyrobił sobie człowiek, był najpierw antropocentryczny, a następnie geocentryczny, czyli związany i rozwijany przez symbolikę „centrum”. Mieć środek i być nim może tylko ten, kto stoi pośrodku świata, ma udział w jego wymiarach i sam jest mikrokosmosem, a więc również obrazem Kosmosu. Według wyobrażeń etruskich człowiek, który obserwuje znaki bogów, znajduje się zawsze w środku wszechświata. Dla kogoś, kto czuje się w centrum świata, także ziemia musi znajdować się w środku uniwersum. Antropocentryczny obraz świata jest zarazem geocentryczny³⁴.

U podstaw wszystkich mitów, w których pojawia się obraz „pępka” lub osi ziemi, masztu kosmicznego, drzewa lub góry kosmicznej, leżą wyobrażenia i symbole koła albo kuli. Zgodnie z oczekiwaniami, konsekwentnie pomyślany geocentryczny obraz świata stawia pośrodku ziemi własny naród i stolicę własnego kraju. Dawni Egipcjanie wyobrażali sobie Kosmos jako coś okrągłego i określali świat jako „to, wokół czego krąży słońce”. Kartusz, w który wpisywano imię faraona, był pierwotnie kolisty i nosił nazwę wielkiego pierścienia. Pochodząca z okresu późnobałkańskiego mapa świata przedstawia ziemię kuliście otoczoną oceanem, a pośrodku niej leży stolica, Babilon, której nazwa znaczy „brama bogów”. Znamienne jest, że budowle sakralne zwykle wyróżniają się okrągłym kształtem. Wystarczy przypomnieć charakteryzujące się kopulastymi dominantami: jerozolimski Meczet na Skale, Hagia Sophia w Konstantynopolu, rzymską bazylikę św. Piotra lub katedrę we Florencji z doskonałą kopułą Brunelleschiego. Pagody, których pierwotną funkcją było przechowywanie relikwii Buddy, miały najpierw kształty okrągłe. Trzeba wy-

³³ Tenże, *Traktat o historii religii*, s. 261.

³⁴ M. Lurker, *Przesłanie symboli*, s. 152, 154.

snuć z tego (za Eliadem) wniosek, że człowiek religijny chce żyć tak blisko centrum świata, jak to tylko możliwe. Jego kraj leży w centrum ziemi, jego miasto tworzy „pępek świata”, a świątynia, która w nim się znajduje, to prawdziwy punkt centralny³⁵.

Miasta i miejsca święte ikonograficznie upodabniane są zwykle do szczytów gór kosmicznych. Dlatego Jerozolima i Syjon nie zostały pochłonięte przez potop. W stolicy doskonałego władcy chińskiego wskazówka słonecznego zegara nie powinna była rzucać cienia w południe w dniu letniego przesilenia. Ta stolica bowiem, jak wierzą, znajdowała się w środku wszechświata w pobliżu cudownego drzewa. Istotnie świątynia lub święte miasto musi znajdować się w środku Kosmosu, zawsze w punkcie przecięcia się trzech sfer kosmicznych³⁶.

Eliade zwraca uwagę na wielorakość znaczeń symbolizmu „środką” lub „pępka świata”. Za centrum wszechświata uważano omfalos, choć zwykle przypisuje mu się znaczenie chtoniczne i żałobne. Po dziś dzień, w kościele Grobu Pańskiego, który znajduje się na Golgocie – centrum chrześcijańskiego świata – pokazuje się omfalos w kształcie kielichowatego pomnika. To, co mieszkańcy Delf nazywali omfalos było białym kamieniem znajdującym się w centrum świata³⁷. Symbolizm środka przyjmuje różne postacie. Jego egzemplifikacją są: punkt przecięcia płaszczyzn kosmicznych, przestrzeń hierofaniczna (a więc przestrzeń realna *par excellence*), przestrzeń określana jako „stworzona”, czyli taka, w której wyłącznie mogło rozpocząć się stworzenie³⁸. Zdarza się, że kosmologiczne tradycje wyrażają symbolizm środka w słowach, które zdają się zapożyczone z embriologii: „Najświętszy stworzył świat na modłę embrionu. Tak jak embrion rozwija się od pępka, tak Bóg stworzył świat od pępka, a z pępka świat rozprzestrzenił się na wszystkie strony”³⁹. Skoro zaś stworzenie świata rozpoczyna się w pewnym centrum, zatem

³⁵ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 35.

³⁶ Tenże, *Traktat o historii religii*, s. 362. „*Dur-an-ki* – miejsce między niebem i ziemią – tak brzmiała nazwa świątyni w Nippur, w Larsa i prawdopodobnie w Sippar. Babilon był miejscem połączenia między niebem, ziemią i światem podziemnym, albowiem określano go jako dom podstaw nieba i ziemi, ale był także zbudowany na *bap-apsi*, czyli wrotach *apsi*, przy czym *apsi* oznacza wody chaosu”.

³⁷ *Tamże*, s. 226.

³⁸ W licznych tradycjach stworzenie rozpoczęło się w „centrum” i tam ma źródło całej swej rzeczywistości, tzn. energii życia. Według Żydów świat został stworzony począwszy od Syjonu. Również *Rygweda* przedstawia świat jako rozwijający się z punktu centralnego. Co zresztą – paradoksalnie – potwierdzają współczesne fizyczne teorie powstania wszechświata. Tradycja buddyjska zawiera podobną koncepcję. Według niej stworzenie rozpoczyna się od jakiegoś szczytu, tzn. od punktu centralnego i transcendentnego zarazem.

³⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 363. Eliade cytuje w tym miejscu tekst rabinistycznego traktatu Joma.

do stworzenia człowieka mogło dojść również wyłącznie w tym centrum, czyli w miejscu realnym i żywym w najwyższym stopniu. Według tradycji mezopotamskiej człowiek został stworzony w „pępku świata”. Podobnie w religii irańskiej Ormuz stwarza pierwotnego wołu Ewagdatha oraz pierwszego człowieka Gajomarta, przypominającego kulę lub owalne nasienie, w centrum świata⁴⁰. Według Syryjczyków raj był „pępkiem” i znajdował się na najwyższej górze lub w środku ziemi, w miejscu, gdzie później wznosił się krzyż Chrystusa, zaś judaistyczne apokalipsy i midrasze dodają, że Adam został stworzony w Jerozolimie⁴¹.

W oparciu o swe rozważania na temat środka świata Eliade dochodzi do wniosku uogólniającego. Dostrzega, że dla człowieka religii kosmicznej „prawdziwy świat”, w którym żyje, zawsze leży w „środku”, w „centrum”, albowiem właśnie w nim dochodzi do ustanowienia więzi pomiędzy trzema strefami kosmicznymi. Zawsze chodzi tu o Kosmos całościowy: niezależnie od tego, czy jest on mały czy duży – czy jest to cała kraina (Palestyna, Mezopotamia, Chiny), miasto (Babilon, Delfy, Angkor, Mohendźo Daro), czy święty przybytek (Świątynia Jerozolimska, Stonehenge) – wszystkie one stanowią odbicie świata (*imago mundi*)⁴². Jest to idea uniwersalna oznaczająca, że każde ludzkie siedlisko przenoszone jest do środka świata, że każdy ołtarz, namiot czy dom umożliwiają przerwanie izolacji między poziomami i wniebowstąpienie. W kulturach archaicznych koncepcja ta, najprawdopodobniej wcześniejsza niż rozkwit cywilizacji paleoorientalnych⁴³, może się rozwijać w różnych kierunkach. Takie elementy świętej przestrzeni, jak góra kosmiczna, filar świata, drzewo kosmiczne czy maszt świata zawsze stanowią konkretną, odpowiadającą danej społeczności, egzemplifikację idei „centrum”. Wszystkie one są genealogicznie, morfologicznie i funkcjonalnie nawzajem bardzo bliskie. Stanowią po prostu odmiany tego, co człowiek religijny określał mianem środka świata.

Góra kosmiczna i oś świata

Niezwykle rozpowszechnionym i dobrze zbadanym przez religioznawstwo komparatystyczne archaicznym wyobrażeniem środka świata jest góra kosmiczna⁴⁴. Symbolizm góry ma do tego naturalne predyspozycje. Jej rola jako elementu umożliwiającego więź między ziemią i niebem jest wszędzie uznawana. Nie mniej znany jest motyw *axis mundi*. W zależności od formacji kulturowej, w której funk-

⁴⁰ E. Wnuk-Lisowska, *Irański mit kosmologiczny*, s. 119 n.

⁴¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 364.

⁴² Tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 70, tenże, *Sacrum i profanum*, s. 34.

⁴³ Tenże, *Szamanizm*, s. 267.

⁴⁴ Por. tenże, *Sacrum i profanum*, s. 30.

cjonuje, przybiera on postać osi, słupa, masztu lub drzewa, za każdym razem obrazując ten sam mityczny środek świata.

Góra jest najbliższa niebu i fakt ten nadaje jej podwójną sakralność: z jednej strony góra partycypuje w przestrzennej symbolice transcendencji, a z drugiej jest ona w najwyższym stopniu obszarem zastrzeżonym dla hierofanii atmosferycznych i wobec tego jest siedzibą bogów. Wszystkie mitologie znają świętą górę. Wszyscy niebiańscy bogowie mają na wzgórzach miejsce zastrzeżone dla swego kultu. Najbardziej znaną siedzibą bogów jest grecki Olimp. Takie miejsca istnieją w wielu religiach. W kosmologii indyjskiej góra Meru wznosi się w środku świata, a nad nią migocze Gwiazda Polarna. Podobnie jest w innych mitologiach indoeuropejskich: np. Haraberezaiti Irlandczyków czy Himingbjörg starożytnych Germanów. W wierzeniach mezopotamskich centralna Góra Krajów łączy niebo z ziemią i wszystkie terytoria. Nawet nazwa babilońskich świątyń dowodzi ich utożsamienia z górą kosmiczną⁴⁵. Teofanie Jahwe miały miejsce na szczytach gór Synaj lub Horeb, a Abraham miał złożyć ofiarę z syna Izaaka na wzgórzu Moria. Święte dla Izraelitów i Samarytan były góry Garizim i Tabor. Niezliczone są symboliczne i religijne wartościowania gór. Najczęściej uważa się górę za punkt styku nieba z ziemią, a więc za środek, przez który przechodzi oś świata, za obszar przepojony *sacrum*, za miejsce, w którym można dokonać przejścia z jednego sześciana kosmicznego do drugiego, tak jak to jest np. w przypadku wierzeń irańskich lub uralo-altajskich⁴⁶.

O tym, że góra utożsamiana jest z centrum świadczy etymologia niektórych nazw ważnych wzniesień. Góra Tabor w Palestynie mogła pierwotnie nazywać się Tabbur czyli dosłownie „pępek”. Góra Garizim w Samarii był bez wątpienia naznaczona znamieniem środka. Nazywano ją bowiem „pępkiem ziemi” („tabbur eres”) (Sdz 9,37). Gwiazda Polarna dowodzi, że Ka’aba, która jest dla muzułmanów na najwyższym punkcie świata, znajduje się dokładnie na wysokości środka nieba, czyli jest centrum Kosmosu⁴⁷. Dla szamana wchodzenie na górę kosmiczną ozna-

⁴⁵ Ich nazwy brzmią: „Góra Domu”, „Dom Góry wszystkich ziem”, „Więź między niebem a ziemią”.

⁴⁶ M. Eliad, *Traktat o historii religii*, s. 97. Buriaci znają Sambur, Sumur lub Sumer. Zob. tenże, *Szamanizm...*, s. 268. O żywotności tej idei świadczy podobne traktowanie Golgoty w chrześcijaństwie (m.in. w liturgii). Również światopogląd średniowieczny dostrzegał w górze synonim środka świata i *imago mundi*, co widać np. w podstawowym źródle kosmograficznym z tego okresu – traktacie Kosmasy Indikopleustes a *Christianiké topographía*, napisanym pomiędzy 547 a 549 r. i w późnośredniowiecznej *Boskiej komedii* Dantego, który całą akcję swojej eposy umiejscowił w obrębie góry, na szczycie której znajdował się raj, a w jej wnętrzu poszczególne kręgi piekła. Wzorował się w tym m.in. na Indikopleustesie, który przedstawił świat jako wielką górę, którą okrąża słońce. Por. C.S. Lewis, *Odrzucony obraz*, Kraków 1995, s. 194-213, oraz T. Michałowska (red.), *Wyobrażenia średniowieczna*, Warszawa 1996, s. 35-45.

⁴⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii* s. 98.

ca zawsze podróż do środka świata. Szaman wspina się na nią podczas „choroby inicjacyjnej”, a później odwiedza ją w swych ekstatycznych podróżach. Środek ten uobecniony jest w różnoraki sposób nawet w strukturze ludzkiego mieszkania. Bowiem zarówno w kulturach archaicznych jak i w cywilizacjach orientalnych zwykłe domostwa, pałace i miasta królewskie znajdowały się w centrum świata, na szczycie góry kosmicznej. Jednak wśród ludów Azji Środkowej i Północnej uważa się, że tylko szaman, wdrapując się na rytualne drzewo, w rzeczywistości wdrapuje się na drzewo świata, które jest zarazem szczytem wszechświata, a jego czubek tkwi już w najwyższym niebie⁴⁸.

Uświęcająca moc góry wynika z mocy, jaką ma „wysokość”. Wyższe sfery są przepojone świętością, która tam „wybucha” hierofaniami. Wszystko, co bliższe jest niebu, partycypuje w mniejszym lub większym stopniu w transcendencji. Każde „wstępowanie” dokonuje się przez przełamanie danej płaszczyzny i jest przejściem na drugą stronę, przekroczeniem świeckiej przestrzeni i świeckiego sposobu egzystencji⁴⁹.

Symbolizm góry kosmicznej jest dopełniany przez symbolikę *axis mundi* (osi świata). Symbol osi świata znajdujemy już u najbardziej archaicznych ludów Półwyspu Malajskiego, u Pigmejów-Semangów. Według tych ostatnich olbrzymia skała Batu Ribn wznosi się w środku świata; poniżej zaś znajduje się piekło. Kiedyś na Batu Ribn stało drzewo, którego olbrzymi pień podtrzymywał niebo. Piekło, środek ziemi i brama nieba znajdują się na tej samej osi, przez którą przechodzono niegdyś z jednej krainy kosmicznej do drugiej⁵⁰. Uważana za centrum świata Ka'aba spadając z nieba – tak twierdzą Arabowie – przedziurawiła niebiosą. Przez ten otwór przechodzi teraz oś świata, *axis mundi*, dzięki której można nawiązywać komunikację między niebem a ziemią. Zgodnie z tradycjami jednego z plemion Aruntów – Achilpów – istota boska Numbakula „uładziła” w mitycznych czasach ich przysze terytorium, stworzyła ich przodka i ustanowiła zwyczaje. Numbakula uczynił z pnia drzewa gumowego święty słupek (*kauwa-auwa*), a namaściwszy go krwią, wstąpił nań i zniknął na wysokościach. Słupek ów przedstawia oś kosmiczną, gdyż okolica wokół niego nada się do zamieszkania, bo przeistacza się w uporządkowany świat. Achilpowie są koczownikami. Przenoszenie się z miejsca na miejsce umożliwia im właśnie

⁴⁸ Tenże, *Szamanizm*, s. 269 n.; tenże, *Traktat o historii religii*, s. 261; tenże, *Le Mythe de l'ernel Retour*, Paris 1969, s. 30 n.

⁴⁹ Tenże, *Traktat o historii religii* s. 99.

⁵⁰ Tenże, *Szamanizm*, s. 280. Są powody, aby sądzić, że podobna muśl była zarysowana u Pigmejów już w czasach prehistorycznych. Podtrzymują ją badacze tej klasy, co W. Schmidt i P. Schebesta.

ów słupek, który zawsze zabierają ze sobą – „ich świat” przenosi się razem z nimi. W ten sposób nie tracą łączności z niebem, w którym ukrył się Numbakula, i pozostają w „swoim świecie”. Kierunek wędrówki wyznacza im nachylenie kosmicznego słupeka, który podczas odpoczynku stoi w środku ich obejścia⁵¹. Podobny jest przypadek brazylijskiego szczepu Bororów z Mato Grosso, których wioska zorganizowana tradycyjnie na planie koła wokół placu totemicznego podzielona jest przez dwie osie, które biegną z północy na południe i ze wschodu na zachód⁵².

Symbolizm osi świata niesie ze sobą ideę wyrażającą podstawowe znaczenie środka świata. Chodzi o ideę drzewa życia. Symbolika drzewa życia stanowi z kolei bardziej opracowaną mityczną formułę osi świata. Drzewo, podobnie jak góra czy słupek, łączy trzy krainy kosmiczne. W społeczności Dajaków na Borneo drzewo świata obecne jest w każdej wiosce, a nawet w każdym domu. Przedstawia się je z siedmioma konarami, które są dowodem, że symbolizuje ono oś świata. Ich drogę do nieba dokumentuje fakt, iż podobne drzewo świata znajduje się zawsze na indonezyjskich „statkach umarłych”, które jak się uważa, zanoszą umarłych w zaświaty⁵³. Dawni Germanie, współcześni Ostiacy wasigańscy, Mongołowie, Buriaci i Kałmucy wierzą w analogiczny mit drzewa świata, którego korona sięga nieba, a korzenie zagłębiają się w piekle. U Mongołów następuje nawet eksplikacja symboli, bo uważają, że ich drzewo życia rośnie na świętej górze Sumer⁵⁴. Symbolizm drzewa życia implikuje kilka idei religijnych. Z jednej strony wyobraża ono ciągle regenerujący się wszechświat, co znajduje umotywowanie w mitycznym przekonaniu Goldów, Dołganów i Tunguzów, że w konarach drzewa kosmicznego gnieźdzą się dusze małych dzieci, a wyciągają je stamtąd szamani. W micie tym odczytujemy mistyczną współzależność człowieka i rośliny, symbolizm trzech sfer kosmicznych, mit o pierwotnym czasie, gdy istniała bezpośrednia i łatwa więź między ziemią i niebem. Drzewo świata w swej wymowie jest niespotykane nośnym skupiskiem znaczeń. Przede wszystkim zaś stanowi element przejmujący

⁵¹ Zob. tenże, *Traktat o historii religii*, s. 222; tenże, *Sacrum i profanum...*, s. 26; tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 63. Eliade dodaje informację za Spencerem i Gillenem, że jeden z mitów Achilpów opowiada o złamaniu się ich kosmicznego słupeka. Wówczas członkowie plemienia wpadli w panikę. Jakiś czas błądzili bez celu, a w końcu usiedli, aby umrzeć. Por. B. Spencer, F. Gillen, *The Arunta*, t. 1, London 1926, s. 388.

⁵² M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 27. Eliade przypomina przy tej okazji przeanalizowaną przez Lévi-Straussa sytuację, w której znaleźli się Bororowie, gdy salezjańscy misjonarze w dobrej wierze chcieli bardziej uporządkować ich życie. Zmiana przestrzennej struktury siedliska spowodowała poważny kryzys w tej społeczności. Por. C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Łódź 1992, s. 195-225.

⁵³ M. Eliade, *Szamanizm*, s. 285.

⁵⁴ *Tamże*, s. 271.

niebiańskie *sacrum*. Drzewo symbolizuje niebo lub niebios planetarne, co odgrywa zasadniczą rolę w szamanizmie syberyjskim i środkowoazjatyckim. Ale i w innych kulturach archaicznych drzewo świata wyraża najgłębszy sens sakralności Kosmosu, jego płodność⁵⁵ i odwieczność powiązaną z ideami inicjacji, nieśmiertelności oraz urodzaju⁵⁶.

Jak każde święte miejsce, drzewo jest mikrokosmosem, bo odtwarza krajobraz kosmiczny i odzwierciedla całość wszechświata. Wyraża to także tryptyk składający się z drzewa, ołtarza i kamienia w najstarszych świętych miejscach na terenie Chin i w Indiach. Za doskonały przykład mogą posłużyć tu święte obszary otoczone kolistym ogrodzeniem z drzewem i kamieniem po środku w przedindyjskiej cywilizacji Mohendżo Daro. Wartości archaicznej świętych miejsc nie naruszył buddyzm, ani hinduizm⁵⁷. Tego samego rodzaju ciągłość można bez trudu stwierdzić w Grecji i świecie semickim (zob. Jr 2,20)⁵⁸. W *Bhagawadgicie* drzewo kosmiczne nie tylko wyraża wszechświat, ale jest również wyobrażeniem losu ludzkiego w świecie. Symbolizuje zarówno Kosmos, jak i doświadczenie człowieka, który w nim żyje. Wieczne drzewo-Brahman jest źródłem życia dla wszystkich istot⁵⁹.

Modele kosmiczne

Stup, a zwłaszcza drzewo lub góra stanowią naturalne modele kosmiczne. Wyrażają konstrukcję uniwersum w oparciu o symbolikę trzech sfer kosmicznych. Towarzyszą z reguły mitom kosmogonicznym jako mniej lub bardziej rozwinięte w przestrzeni strukturalne wzorce, które odbijają porządek rzeczy w uporządkowanym świecie człowieka religii kosmicznej. Święte miejsce – model Kosmosu – to Kosmos „skondensowany”. Potwierdza się to w każdym przypadku: ołtarz, mandala, sanktuarium, dom, pałac, świątynia są późniejszym przekształceniem pierwotnej przestrzeni świętej. Tak samo jak ona, stanowią mikrokosmos, ponieważ realizują dialektykę centrum świata – znajdują się zawsze w samym „pępku świata” i kreuja *imago mundi*. Ponadto, a właściwie przede wszystkim, są *receptaculum sacrum*, czyli „zbiornikiem” absolutnej rzeczywistości.

⁵⁵ Co być może związane jest również z matriarchalnym modelem społecznym, który jednak jest obcy archaicznemu kompleksowi: najwyższy bóg nieba, symbolika trzech sfer kosmicznych i mit o początku czasów. Tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 30.

⁵⁶ Tenże, *Szamanizm*, s. 273, 282-284; tenże, *Traktat o historii religii*, s. 261 n.

⁵⁷ Tenże, *Traktat o historii religii*, s. 264.

⁵⁸ Drzewo lub aszera znajdowały się obok wielu ołtarzy kanaanejskich i izraelskich.

⁵⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 267 n.

Mandala

Konstruowanie mandali jest właściwe dla liturgii rozwijanej przez praktyki szkół tantrycznych⁶⁰. Mandala, która znaczy dosłownie „krąg” albo „centrum”, to złożony rysunek, obejmujący zewnętrzny krąg i jedno lub kilka kół ułożonych koncentrycznie. Zamykają one kwadrat podzielony na trzy trójkąty z wpisanymi wewnątrz innymi kołami, zawierającymi wizerunki lub symbole bóstw. Schemat ten oczywiście może być poddany niezliczonym modyfikacjom. Może mieć kształt labiryntu, pałacu z murami, ogrodami i wieżami, lub kwiatu lotosu⁶¹. Uważana jest mandala za rodzaj psychokosmogramu, który ma ujawniać ukrytą grę sił działających we wszechświecie i w samym człowieku. Może być dwu- lub trójwymiarowa, sporządzona z trwałego lub nietrwałego tworzywa, np. narysowana, namalowana, wyrzeźbiona, ulepiona z piasku, ryżu, masła lub innego materiału. Tworzenie lub ewentualne niszczenie mandali powinno być dokonywane według ściśle ustalonych reguł, które trzeba znać, by się w nich nie zagubić. W rytuale tantrycznym uważa się ją za naczynie lub siedzibę bóstw⁶², a więc miejsce najwyższej hierofanii.

Linearnym paradygmatem mandali jest jantra, która powstaje jako wyryty lub narysowany wykres. Jej symbolika sięga do tego samego źródła i formy. Jantra, podobnie jak bardziej rozbudowana mandala to graficzne przedstawienie za pomocą geometrycznych figur płaskich Kosmosu, w którym największą rolę odgrywają Siakti i Siwa, żeńska i męska zasada, które symbolizują trójkąty zwrócone wierzchołkami – odpowiednio – ku dołowi i ku górze. Punkt środkowy wykresu jantry oznacza niezróżnicowanego – androgynicznego – brahmana. Tak samo jak jantra, mandala jest zarazem obrazem wszechświata i teofanią. Mandala, podobnie jak ołtarz jest zgromadzeniem bogów. Podobnie jak ołtarze, na które w Indiach wedyjskich zstępowali bogowie, jest miejscem nadzwyczaj uprzywilejowanym. Przedstawia w swoim linearnym lub przestrzennym symbolizmie manifestacje kosmiczne: objawienie boskości, najwyższej władzy, obecności „centrum”, a co za tym idzie łączności między trzema strefami świata. Symbolizuje także raj⁶³. Koncepcja ta została szeroko rozpowszechniona poza granice Indii i Tybetu, a takie uznanie

⁶⁰ Tantryzm jest ogólnindyjskim ruchem, który rozwijał się od IV w. n.e., zasymilowanym przez wszystkie religie i szkoły indyjskie. Rdzeń „tan” znaczy „rozciągać, kontynuować, pomnażać”. Termin można wytłumaczyć jako nieustannie rozwijany proces rozszerzania poznania. Charakteryzuje się postawą antyascetyczną i antyspekulatywną. Jego technika polega na tzw. cofnięciu nasienia. M. Eliade, *Joga*, s. 215 n., 219.

⁶¹ Tamże, *Joga*, s. 233.

⁶² T. Chopra, *Mandala*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 235 n.

⁶³ Rajski symbolizm mandali wypływa z dwóch elementów: z podobieństwa między pantonem bóstw włączonych do jej rysunku, a rajem wyobrażanym przez buddystów oraz z motywu wygnania demonów.

wartości świętej przestrzeni ukształtowało następnie symbolizm miast królewskich, pałaców, świątyni i osad⁶⁴.

Dla zobrazowania symbolizmu przestrzennego mandali najważniejsza jest zawarta w niej idea „wnikania”, która przypomina inne „drogi ku centrum”⁶⁵. Ten aspekt wtajemniczenia tantrycznego w jej oddziaływanie przywołuje także pewną analogię mandali z labiryntem. Wiele mandali nosi zresztą jego postać i tak jak on symbolizuje tamten świat, a wszystkie przedstawiają „system obronny” zarówno duchowy (przeciw siłom chaosu, złym duchom czy demonom), jak i materialny (przeciw nieprzyjaciołom). Labirynt lub mury bronią centrum świata przeciwko nieprzyjaciołom i złym mocom, tak jak w przypadku miast. Ponieważ mandala stanowi *imago mundi*, jej centrum odpowiada nieskończeniu małemu punktowi, przez który prostopadłe przechodzi *axis mundi*. Wraz z wejściem w mandalę adept wtajemniczenia dostępuje inicjacji, staje w obrębie przestrzeni sakralnej. Pozwala mu to odnaleźć bogów w swym własnym sercu, czyli odnaleźć swoje wewnętrzne „centrum” oraz czuć się bezpiecznie przed wszystkimi siłami zła⁶⁶.

Charakter analogiczny do konstrukcji mandali można dostrzec w różnych kulturach obu Ameryk i Oceanii⁶⁷. Inną kategorię mandali odkrył C. G. Jung w wizjach niektórych pacjentów. Według niego mandale mają struktury głębokiej psychiki, a spontaniczne odkrycie mandali odpowiada przyswojeniu i scaleniu nieświadomości kolektywnej przez świadomość. Są też oznaką próby uzyskania pełni przez „neświadomość”⁶⁸.

Dom

Kosmiczna symbolika centrum widoczna jest w każdej ludzkiej siedzibie. W rzeczywistości trudno mówić o domu, nie wspominając o mieście, sanktuarium lub świecie. Wszystko, co można powiedzieć o domu jako miejscu środka i obrazie świata, odnosi się także do wioski lub miasta, pałacu, a nawet świątyni. Podobny zespół symboli kosmologicznych rozumianych w kategoriach przestrzennych

⁶⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 359; tenże, *Joga* s. 234 n.

⁶⁵ Na przykład podróże szamańskie, czy zstępowanie greckich herosów.

⁶⁶ M. Eliade, *Joga*, s. 236, 239.

⁶⁷ Można tam znaleźć pewną liczbę figur na podstawie koła, trójkąta i labiryntu, co jest najbardziej widoczne w przypadku tzw. kół magicznych i labiryntów inicjacyjnych. Taki sam charakter mają obrzędowe rysunki niektórych szczepów północnoamerykańskich, które przedstawiają w ten sposób fazy stwarzania wszechświata. Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, Kraków 1997, s. 91-96.

⁶⁸ Zob. C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1997, s. 149-173; tenże, *Psychologia przeniesienia*, Warszawa 1993, s. 111-122.

kształtuje zarówno domostwo Dajaków, mongolską jurcję, pałac w dawnym Syjamie na Półwyspie Indochińskim, perską metropolię i cały Kosmos.

Analogicznie do miasta i świątyni, dom uświęcony jest przez symbolikę i rytuał kosmologiczny. Dlatego fakt osiedlenia się w jakimś miejscu oznacza dla człowieka religijnego bardzo poważną decyzję. Zależy od niej nie tylko kształt ludzkiej egzystencji, ale istnienie człowieka. Człowiek musi stworzyć własny świat i podjąć zadanie podtrzymywania go i odnawiania. Toteż budowa domu lub zakładanie osady stanowi zarazem kosmogonię, którą człowiek będzie okresowo odnawiał⁶⁹.

Jednym z najbardziej wyrazistych przykładów symboliki domu dostarcza plemię Rali z północnego Kamerunu. Ich dom, wizerunek wszechświata, a zarazem mikrokosmos, odbija jednocześnie wszystkie fazy mitu kosmogonicznego. Dom ten nie tworzy konstrukcji statycznej, lecz obdarzony jest „ruchem”, który odpowiada poszczególnym etapom kosmogonii. Zorientowanie takich części domostwa jak filar centralny, ściany i dach oraz rozmieszczenie narzędzi gospodarczych, związane jest z cyrkulacją domowników i miejscem, jakie zajmują w hierarchii domowej. Członkowie rodziny zmieniają swoje miejsce w domu w zależności od pory roku, godziny dnia i różnych przemian zachodzących w ich sytuacji rodzinnej⁷⁰.

Wspólny zestaw symboli kosmologicznych funkcjonuje w siedzibach ludzkich w wielu częściach świata. Dom mężczyzn, który jest zarazem domem kultowym Indian Kwakiutłów, ma – ustawiony centralnie – cedrowy maszt (miedzianą drabinę), pełniący rolę filaru świata. Można po niej wspiąć się przez górny otwór do nieba lub zejść w dół do piekieł. Górna jego połowa wychodzi przez dziurę w dachu⁷¹. Również tradycyjny dom chiński ukształtowany jest przez symbolikę kosmiczną. Otwór w dachu zwany oknem niebios, zapewnia łączność z niebem. Tak samo nazywa się otwór w szczycie jurty mongolskiej, która ma jeszcze *axis mundi* – słup w samym środku, wystający przez ten otwór. Dom Dajaków to replika pierwszego, wzorcowego domostwa, które wzniesiono na grzbiecie wodnego węża, jego dach przedstawia pierwotną górę, a parasol – drzewo życia. Jest to model typowy dla całej kultury indonezyjskiej⁷². W Indiach z chwilą przystąpienia do budowy astrolog określa, jaki kamień węgielny należy położyć na głowie

⁶⁹ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 34; tenże, *Sacrum i profanum* s. 25-28.

⁷⁰ Tenże, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 33.

⁷¹ Tenże, *Inicjacja, obrzędy*, s. 97.

⁷² Tenże, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 32. Religia, kultura i społeczeństwo cechują się dualizmem wywodzącym się z mitu o Mahatali i wodnym wężu. Dlatego dach tamtejszego domu przedstawia świętą górę, na której króluje bóg Mahatala, a jego podstawą jest grzbiet węża.

węża, który podtrzymuje świat, a murarz wbija pal w określone miejsce, aby unieruchomić głowę węża. W ten sposób kamień węgielny ustawiony zostaje w samym środku świata⁷³.

Eliade uważa, że symbolika kosmiczna odnajdywana w każdym domu dotyczy przede wszystkim nieba pojmowanego na kształt wielkiego namiotu podpartego centralnym filarem łączącym trzy główne rejony wszechświata. Dom natomiast nie jest przedmiotem, ale uniwersum. Człowiek wznosi go naśladowując wzorcowe dzieło bogów – kosmogonię. Budowa i zasiedlanie nowej siedziby zawsze wiąże się z nowym początkiem⁷⁴. Każdy początek z kolei odtwarza ów „pierwszy początek, kiedy nad światem po raz pierwszy rozbrzysło światło”⁷⁵.

Sanktuarium

Pierwotne sanktuarium natury, jakie człowiek odkrył w najwcześniejszym stadium swojego doświadczenia religijnego, zostało z czasem uzupełnione sanktuariami przez niego zbudowanymi. Wiadomo jednak, że nie powstawały one w przypadkowo wybranych miejscach, ale jedynie w obrębie obszarów szczególnej obecności *sacrum*. W przypadku ustalania, a raczej odkrywania takich miejsc, pierwszym i najważniejszym kryterium prawdziwości świętego obszaru było w religii kosmicznej zaistnienie hierofanii. Manifestacja boskości, mocy lub tajemnicy towarzyszy zawsze przestrzeni świętej. Ołtarz lub świątynia wybudowane w jej obrębie przejmują jej atrybuty i elementy strukturalne. Dlatego również w stosunku do nich uzasadnione jest określenie imago mundi. Opracowują one jednocześnie tak typową dla miejsca świętego symbolikę centrum.

Chociaż w przypadku budowy ołtarza albo świątyni mówi się o konsekracji przestrzeni, nie chodzi tu jednak o uświęcenie absolutnie świeckiej przestrzeni, czyli totalnego *profanum*, ale o dostrzeżenie tego, co czyni to miejsce szczególnie predysponowanym do stania się przestrzenią sakralną *par excellence*⁷⁶. Wszystkie sanktuaria są uświęcone przez jakąś hierofanię, a ściślej ujmując – przez teofanię, ponieważ każde z nich jest własnością jakiegoś konkretnego boga. Nawet najprostsze sanktuarium jest zorientowane w stronę bóstwa lub ducha opiekuńczego⁷⁷.

⁷³ Tenże, *Traktat o historii religii* s. 365; tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 80.

⁷⁴ Tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 74-78.

⁷⁵ Tenże, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 34.

⁷⁶ Eliade przychyła się do twierdzenia G. van der Leeuwa, że człowiek nie jest w stanie faktycznie wybrać lub stworzyć miejsca świętego. Takie miejsce jest niejako dane, trzeba je tylko odkryć. Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 356. Człowiek, jako należący do Kosmosu nie może wykreować czegoś, co przynależy do sfery transcendentnej wobec elementów składowych Kosmosu.

⁷⁷ Zob. M. Scheler, *Problemy religii*, Kraków 1995, s. 213-232. Do istoty ołtarza należy zadykowanie go Komuś. Nawet, jeśli jest to byt nieznan, jak to jest np. w Delfach i Atenach.

Niezależnie od kręgu kulturowego ołtarze mają bardzo zbliżony kształt. Budowane są zwykle na podwyższeniu, co symbolizuje wznoszenie do boga. Mają proste geometryczne kształty i służą do składania ofiar. Ludy Mezopotamii, ale także Indianie z wielkich cywilizacji Ameryki Południowej, starały się spotykać ze swoimi bóstwami na ołtarzach i wielopiętrowych wieżach lub piramidach, które oddawały symbolikę świętych gór, a nawet były z nimi utożsamiane⁷⁸. Babilończycy budowali ołtarze zazwyczaj ze schodami uświęconymi prawem⁷⁹.

Konstrukcja ołtarza ujęta jest na modłę stworzenia świata. Podczas budowy ołtarza wedyjskiego powtarza się kosmogonię. Woda użyta do urabiania gliny oznacza wodę pierwotną, z której powstał wszechświat. Gлина wiążąca fundamenty ołtarza ma upodobnić się do ziemi, a jego boki odpowiadają powietrzu. Wznoszenie ołtarza to także symboliczna integracja czasu, „materializacja czasu w bryle ołtarza”. Ołtarz staje się w ten sposób mikrokosmosem istniejącym w przestrzeni mistycznej i w czasie mistycznym, które są jakościowo różne od przestrzeni świeckiej i czasu świeckiego⁸⁰.

Jeszcze bardziej rozbudowanym odpowiednikiem kosmogonii, a co za tym idzie – modelem kosmicznym jest świątynia. Eliade stwierdza, że świątynia, będąc pałacem boga, jest *imago mundi*. Dlatego jej budowa miała nawet wyższą rangę w hierarchii naśladownictwa kosmogonii niż święta Nowego Roku⁸¹. Każda świątynia, podobnie jak ołtarz, stanowi kosmiczne centrum władzy, w którym możliwa jest komunikacja z wszelkimi płaszczyznami bytu. Symbolizm centrum, jaki rzuca się w oczy w każdej świątyni⁸², wyjaśnia następujące kosmologiczne wyobrażenia religijne: miejsce święte czyli święty przybytek znajduje się w „pępku świata”, świątynia, jako góra kosmiczna⁸³ tworzy więź nieba z ziemią, a jej fundamenty sięgają głęboko i dochodzą do świata podziemnego⁸⁴.

⁷⁸ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 372.

⁷⁹ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 159.

⁸⁰ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 359, 382.

⁸¹ Tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 44.

⁸² Pagoda, której głównym przeznaczeniem jest przechowywanie relikwii Buddy, to góra świata podzielona na kilka pięter (np. Pagoda Liao na północy Chin, białe pagody lamaizmu tybetańskiego, czy pięciokondygnacyjna pagoda Daigoji i Songjiang pod Szanghajem). Zob. M. Küntler, *Mały słownik sztuki chińskiej*, s. 91-97. Wielka świątynia Borobudur na Jawie to przetransponowana na kamień formuła magiczna (*mantra*). Jej fundamenty na planie kwadratu i pięć dolnych tarasów sugerują ziemię, trzy okrężne tarasy górne to niebo. Również w kościołach chrześcijańskich dolna część ma odpowiednik w ziemskość, a wieńcząca budowlę kopuła lub sklepienie jest symbolem „górnego” świata. Por. G. DUBY, *Czasy katedr*, Warszawa 1997, s. 93-104.

⁸³ O tym utożsamieniu świadczą częste nazwy świątyń nawiązujące do słowa „góra”. Sumeryjski ziqqurat był siedmiopiętrową górą kosmiczną. Kapłan wstępując na najwyższe piętra docierał na szczyt uniwersum.

⁸⁴ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, s. 31.

Miasto

Każde miejsce, w którym toczy się życie człowieka, musi zostać poddane rytuałowi skonstruowania przestrzeni świętej, czyli powtórzenia kosmogonii. Musi zostać założone. Potwierdzają to dzieje Rzymu, jak i wszystkich innych miast-państw oraz jeszcze wcześniejszych miast-świątyń⁸⁵. Historia wielu ludów rozpoczyna się od założenia miasta. Powstanie miasta jest nowym zapoczątkowaniem świata⁸⁶. Dlatego też miasto niesie w sobie charakterystyczną dla kosmogonii symbolikę stworzenia świata, złożenia ofiary, *imago mundi* i środka świata.

Zakładanie miasta opierało się na rewaloryzacji kosmogonii i złożeniu ofiary związanej z budowaniem. Mity budowlane opisują ofiary z ludzi, które trzeba było składać, aby konstrukcja świątyni lub miasta mogła przetrwać. Tchnienie w nią duszy jest możliwe tylko dzięki krwawej ofierze. Historia religii i etnologia znają niezliczone przykłady ofiar związanych z budowaniem. W Europie południowo-wschodniej owe obrzędy i wierzenia dały początek pięknym ludowym balladom, w których, żeby budowa mogła być szczęśliwie dokończona – musi paść ofiarą żona majstra⁸⁷.

Przedstwienie miasta, a zwłaszcza stolicy, jako środka świata należy już do tradycyjnych koncepcji poświadczonych na starożytnym Bliskim Wschodzie, w Indiach i w Persji oraz w innych cywilizacjach miejskich. W Chinach miasta wyrastają z obrzędowego centrum. Stolica doskonała winna znajdować się w samym centrum świata, tam gdzie wyrasta cudowne drzewo zwane *Quammu* (Prosty Pal), które łączy regiony piekielne z najwyższym niebem, gdzie „nic, co wznosi się wokół idealnie prosto, nie rzuca w południe cienia”. Zgodnie z chińską tradycją każda stolica winna mieć *Mingtang*, obrzędowy pałac, będący zarazem *imago mundi* i kalendarzem. Buduje się go na kwadratowym fundamencie, symbolizującym ziemię. Kryje się go okrągłą słomianą strzechą, która jest niebem. Przez cały rok władca krąży pod tym dachem⁸⁸.

Czasoprzestrzenna symbolika miasta czy pałacu królewskiego jest szeroko rozpowszechniona. Stwierdzono ją w wielu kulturach archaicznych i zarazem w każdej cywilizacji miejskiej. Koncepcje te znajdujemy w świecie neolitycznym i na początku epoki brązu. W Indiach zarówno miasto, jak i świątynia zbudowane są na

⁸⁵ Tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.1, s. 49.

⁸⁶ Tenże, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 29. Legenda o Romulusie i Remusie uczy, że Rzym został założony dzięki wyoraniu kolistej bruzdy wskazującej miejsce ustawienia murów obronnych i tzw. mord założycielski. Zob. tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 75.

⁸⁷ Tenże, *Sacrum i profanum*, s. 46. Warto przytoczyć kilka przykładów: ballada o moście Arta w Grecji, o monasterze Argesh w Rumunii, o mieście Scutari na Bałkanach.

⁸⁸ Tenże, *Le Mythe de l'eternel Retour*, s. 23n.; tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 15.

wzór wszechświata. Rytuały fundacyjne przedstawiają cykl kosmogoniczny. W pewnym sensie gród i jego mieszkańcy podniesieni są do rangi nadludzkiej. Gród podobny jest do góry Meru, a jego mieszkańcy stają się wizerunkami bogów. Każda spośród czterech bram znajduje się zaś pod opieką bóstw. Podobny plan mają metropolie perskie. Zgodnie z tą tradycją kraj perski jest środkiem i sercem świata, dlatego Sziz, rodzinne miasto Zaratusztry, uważano za źródło władzy, a tron Chosroa zbudowano na osi świata i nazwano „biegunem ziemi”. Siedzący na tronie pośrodku swego pałacu król znajdował się symbolicznie w centrum *Uranopolis*, kosmicznego miasta. Symbolika ta również jaskrawo występuje w kambodżańskim Angkor⁸⁹.

Tak jak budowa miasta jest powtórzeniem stworzenia, każde zburzenie miasta stanowi regresję do stanu chaosu. Wszelkie zwycięstwa nad wrogiem i obrony miast powtarzają wzorcowe zwycięstwo boga nad smokiem, który symbolizuje chaos. Dlatego właśnie faraon utożsamia się z bogiem Ra, pogromcą smoka Anofisa, a jego nieprzyjaciół utożsamia się z tym mitycznym smokiem. Również łożraelscy prorocy nazywają wrogów narodu smokami. Tak jest w przypadku Nabuchodonozora (Jr 41,34). Jest prawdopodobne, że początkowo urzędnicy obronne osady i miast były urządzeniami o charakterze magicznym. Rowy, labirynty i szanie miały na celu bardziej powstrzymanie najazdu demonów niż atak ludzkiego⁹⁰.

Architektura miast, tak jak architektura świątyń, a nawet prymitywnych domostw, rozwija symbolizm kosmiczny. Tym samym można stwierdzić z całą pewnością, że symbole wiążące się z domem, świątynią, a ostatecznie również z miastem pochodzą z pierwotnego przeżycia przestrzeni świętej⁹¹. Są to niezmiernie interesujące fakty, które stanowią cenny przyczynek do badań antropologii kultury. Ujawniają one istniejące w społeczności i świadomości ludzkiej duchowe tendencje o dużym ciężarze gatunkowym, istotne nie tylko dla badacza ludów pierwotnych lub cywilizacji archaicznych.

Dialektyka świętej przestrzeni

Natura świętej przestrzeni ujawnia się w sposób ambiwalentny. Człowiek doświadcza jej w dwoisty sposób. Jest dostępna i niedostępna zarazem. Określana jest jako jedyna i transcendentna, a jednak można ją dowolnie powtarzać. To zagadnienie swoistej paradoksalnej dialektyki świętej przestrzeni należy rozpatrywać

⁸⁹ Tenże, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 30.

⁹⁰ Tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 75.

⁹¹ Tenże, *Sacrum i profanum*, s. 48.

w połączeniu z problemem dwuwartościowości *sacrum*. Jego ambiwalencja polega na tym, że *sacrum* równocześnie pociąga i odpycha, jest pozytywne i niebezpieczne, grozi śmiercią i przynosi nieśmiertelność. Ta sama dwuwartościowość ma poważne znaczenie dla skomplikowanego i pełnego zamierzonych sprzeczności systemu przestrzeni sakralnej. Mircea Eliade wysnuwa wniosek, że negatywne cechy przestrzeni sakralnej w religii kosmicznej należy bez wątpienia wyjaśnić „okropnością” *sacrum*, tak jak widział to Rudolf Otto⁹². Natomiast jej pozytywne: zabezpieczanie świata przed demonami, stawanie się „obrazem” bogów itp., wynikają z jej drugiego wymiaru – przestrzeni, w której następuje swobodny przepływ między kosmicznymi płaszczyznami, przestrzeni, która staje się środowiskiem realizacji ludzkiej tęsknoty za rajem⁹³.

Z przestrzenią świętą wiąże się także to, co Eliade nazywa „łaknieniem ontologicznym”. Objawia się ono w różny sposób. Widać je w dążeniu człowieka religijnego do odnalezienia się w „rdzeniu tego, co rzeczywiste”, w centrum świata. Rzeczywistość dostrzega on przede wszystkim tam, gdzie powstał Kosmos i gdzie zaczął się rozprzestrzeniać na cztery strony świata oraz tam, gdzie istnieje łączność z bogami lub Bogiem, gdzie człowiekowi najbliższe do sfery *sacrum*. Tak integralnie związany z świętą przestrzenią symbolizm centrum świata wywarł piętno nie tylko na krajach, miastach, świątyniach i pałacach, lecz również na najskromniejszym ludzkim domostwie. Innymi słowy każdy człowiek religijny, mimo dostrzeżonej ambiwalencji przestrzeni sakralnej, i wiążących się z nią niebezpieczeństw, przenosi się do centrum świata. Tworzy swój świat w oparciu o tę fundamentalną symbolikę. Jego centrum musi zapewnić mu dotarcie i stale odnawiany kontakt ze źródłem rzeczywistości absolutnej. Dokonuje się to przez ów symboliczny „otwór”, który przybiera różne formy, od prymitywnej dziury w namiocie do coraz bardziej skomplikowanych systemów komunikacji człowieka z niebiańskim absolutem⁹⁴.

Sakralizacja przestrzeni pozwala pojąć złożoność rzeczywistości, w której odbywa się egzystencja człowieka religii kosmicznej. Przyjrzenie się jego światopoglądowi, ukształtowanemu pod wpływem dokonujących się w jego świecie manifestacji *sacrum*, pozwala z kolei zrozumieć podstawowe zjawiska i doświadczenie religijne. W najbardziej elementarnej nawet hierofanii „wszystko jest powiedziane”. Proces sakralizacji rzeczywistości jest ten sam: „różne są natomiast formy, jakie proces ten przybiera w religijnej świadomości człowieka”⁹⁵.

⁹² Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.

⁹³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 369.

⁹⁴ Tenże, *Sacrum i profanum*, s. 53.

⁹⁵ Tenże, *Szamanizm*, s. 9.

Świat człowieka religii kosmicznej uzyskuje swoje istnienie wtedy, gdy w jego przestrzeni przejawia się świętość. Wynika z tego następujący wniosek: świat można ująć jako Kosmos o tyle, o ile objawia się on jako święty, czyli stworzony przez bogów aktem wyrwania go z bezładu, z chaosu. Dlatego słowo „święty”, w przypadku odniesienia go do uniwersum znaczy również – „uporządkowany”. Zatem także święta przestrzeń to przestrzeń uporządkowana. Ta implikacja pozwala dopiero zrozumieć generalne i stałe dążenie człowieka archaicznego do odkrycia środka świata, jego filaru – punktu zetknięcia płaszczyzn nieba, ziemi i piekieł – oraz zbudowania obrazu świata i naśladowania kosmogonii, która w tym centrum się rozpoczęła. Kolejną konsekwencją tego dążenia jest pragnienie trwałego osiedlenia się i życia w obrębie świętej przestrzeni.

Modele kosmiczne odgrywają niezmiernie ważną rolę w egzystencji człowieka religii kosmicznej. Zarówno modele naturalne (kamień, góra, drzewo itp.), jak i będące wytworem człowieka (dom, świątynia, miasto itp.) nie tylko odbijają strukturę świata, ale stanowią prawdziwy mikrokosmos. Wyrażają także środek świata, ponieważ łączą sferę ziemską z niebem i piekłem. Ich funkcja *imago mundi* implikuje funkcję *axis mundi*. Działa tu jednak mechanizm relacji zwrotnej. Jej zamierzchły rodowód świadczy o pierwotnym charakterze zjawiska i rzeczywistości przestrzeni sakralnej oraz obecności tego doświadczenia w świadomości ludzkiej.

Wypracowana przez Eliadego koncepcja świętej przestrzeni okazuje się oryginalnym ujęciem problemu sacrum w świecie. Choć interpretacją tego faktu zajmowali się także inni uczeni, m.in. G. van der Leeuw, R. Otto oraz Z. Smith, to właśnie Eliade odkrył w sakralnej przestrzeni rangę jednego z fundamentów konstytuujących Kosmos, miejsce życia człowieka religijnego. On także najwyraźniej dostrzegł prawidłowość paralelizmu świętych miejsc w różnych tradycjach religijnych, od najbardziej archaicznych po współczesne. Jego koncepcja okazała się w tym zakresie cenną inspiracją nie tylko dla filozofii religii czy religioznawstwa porównawczego, ale również dla dzisiejszej refleksji teoretyków architektury odwołującej się do przestrzeni rozumianej jako paradygmat Kosmosu.

Michał Góra, Katowice