

Eugeniusz Sakowicz, Anna Czub, Sylwester Syndoman

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 72/2, 143-183

2002

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 (86)

ZAWARTOŚĆ: I. Abraham i jego wiara w świetle dokumentów Kościoła dotyczących dialogu katolicko-muzułmańskiego; II. Miejsce rodziny w społeczności plemiennej w ujęciu Bronisława Malinowskiego; III. Koncepcja *coincidentia oppositorum* u Mircei Eliadego.*

I. ABRAHAM I JEGO WIARA W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA DOTYCZĄCYCH DIALOGU KATOLICKO-MUZUŁMAŃSKIEGO

Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wielokrotnie odwołują się do patriarchy Abrahama jako wzoru wiary, który jest u „źródła” monoteistycznej wiary dzielonej przez judaizm, chrześcijaństwo i islam.

Ojcowie II Soboru Watykańskiego w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (nr 16) oraz w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (nr 22) wskazali na wiarę Abrahama. W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (nr 14) zwrócili uwagę na jego powołanie (nr 3) oraz nawiązali do przymierza zawartego z nim przez Boga. W dekrecie *Presbyterorum ordinis* podkreślili posłuszeństwo Abrahama Bogu.

Według Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (nr 4) Żydzi są plemieniem Abrahama, chrześcijanie natomiast jego synami według wiary. Dokument ten również stwierdza, iż islam także nawiązuje do Abrahama (nr 3).

Konstytucja *Lumen gentium* podkreśla, „iż plan zbawienia obejmuje również i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów. Oni bowiem wyznając, że zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego”. Wiara Abrahama stanowi wielką wartość dla muzułmanów. Świadczą oni o tej wierze i o przywiązaniu do niej wobec świata, często gardzącego wartościami religijnymi. Stanowi podstawę kultu oddawanego Bogu. Zachowanie i strzeżenie jej jest wyrazem głębokiego przywiązania do Boga. Wypowiedź o muzuł-

* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

manach, „pielęgnujących” wiarę Abrahama, zamieszczona w Konstytucji *Lumen gentium* ma wielkie znaczenie w całości nauczania Kościoła o islamie. Zachowywanie wiary jest tylko wtedy możliwe, kiedy żyje się jej zasadami i wyzwaniem.

Muzułmanie nie tylko wyznają, że zachowują wiarę, ale rzeczywiście nią żyją. Wypowiedź o żywionej przez muźulmanów wierze Abrahama umieszczona została w kontekście „słynnego” stwierdzenia (a właściwie je poprzedziła) ojców soboru o perspektywie zbawienia niechrześcijan: „Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wołę Jego przez nakaz sumienia poznają starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie” (LG nr 16). Muzułmanie „wyznając, że zachowują wiarę Abrahama” nie tylko czczą jedynego Boga, ale co nierozdzielnie związane jest z kultem, „wołę Jego [Boga – E.S.] przez nakaz sumienia poznają starają się pod wpływem łaski pełnić czynem”. Wzorem „czynów wiary” jest dla muźulmanów postawa Abrahama. Perspektywa zbawienia muźulmanów zarysowana została właśnie przez tego wielkiego patriarchę.

W Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei verbum* (nr 14) ojcowie soboru, wypowiadając się na temat Starego Testamentu, stwierdzili: „Najmiłościszy Bóg zmierzając troskliwie ku zbawieniu całego rodzaju ludzkiego i przygotowując je, szczególnym postanowieniem wybrał sobie naród, by mu powierzyć swe obietnice. Zawarliśmy przymierze z Abrahamem (por. Rdz 15, 18) i z narodem izraelskim za pośrednictwem Mojżesza (por. Wj 24, 8), tak objawił się słowami i czynami ludowi nabytemu, jako jedyny, prawdziwy i żywy Bóg, ażeby Izrael doświadczył, jakie są drogi Boże w stosunku do ludzi, i aby dzięki przemawianiu Boga przez usta Proroków z biegiem czasu coraz głębiej i jaśniej je rozumiał i coraz szerzej wśród narodów budził ich świadomość (por. Ps 21, 28-29; 95, 1-3; Iz 2, 1-4; Jr 3, 17)”.

Powyższy fragment konstytucji *Dei verbum* (szczególnie zaakcentowanie w nim roli Abrahama w odniesieniu do Izraela) może wzbudzić sprzeciw muźulmanów. Według islamu Abraham był muźulmaninem, a właściwie *hanifem*, nie zaś wyznawcą judaizmu. Ta polemiczna myśl ma szansę stać się wyzwaniem dla religii Abrahamowych do podjęcia studiów na temat roli patriarchy jako fundamentu ich wiary. Prace naukowo-badawcze doprowadzić mogą do ustalenia *consensusu*. Na obecnym etapie refleksji teologicznej wydaje się, iż poszczególne religie mówią raczej o „trzech Abrahamach” niż o jednym „Ojcu w wierze”¹.

¹ Z tego właśnie względu bardzo ważne jest podejmowanie prac naukowo-badawczych na temat Abrahama w kontekście współczesnych międzyreligijnych relacji; zob. np. M. T. Żuk, *Postać Abrahama podstawą dialogu międzyreligijnego: islam, chrześcijaństwo, judaizm*, w: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Ja jestem Józef, brat wasz. Księga Pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 1998, s. 342-366.

Wspomniana konstytucja w rozdziale I, traktującym *O samym Objawieniu*, odwołuje się do faktu powołania Abrahama: „Bóg, poprzez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (...) W swoim czasie znów powołał Abrahama, by uczynić zeń naród wielki (por. Rdz 12, 2), który to naród po Patriarchach pouczał przez Mojżesza i Proroków, by uznał Jego samego, jako Boga żywego i prawdziwego, troskliwego Ojca i Sędziego sprawiedliwego, oraz by oczekiwał obiecanego Zbawiciela. I tak poprzez wieki przygotowywał drogę Ewangelii” (DV nr 3).

Powyższy *passus* wskazuje wyraźnie na Abrahama jako „Ojca narodu wielkiego”, czyli biblijnego Izraela, z którego wyszedł Zbawiciel. Abraham wyznacza zatem drogę, której celem jest Mesjasz-Zbawiciel oraz Jego Ewangelia. Fakt ten w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich wzbudza zdecydowany sprzeciw tej drugiej strony. Według islamu „linia” historii religijnej wyznaczona jest przez Abrahama i Mahometa, a nie przez Abrahama i Jezusa. Tym bardziej sprzeciw ten się potęguje, gdy obiecywany Zbawiciel postrzegany jest przez chrześcijan jako wcielony Bóg. Muzułmanie twierdzą, że droga Abrahamowej wiary nie może być „zwieńczona”, zamknięta przez kogoś, kto uzurpuje sobie prerogatywy boskie. Chrześcijanie podejmując dialog z muzułmanami powinni mieć świadomość powyższej kwestii.

W deklaracji *Nostra aetate* czterokrotnie wymienione jest imię Abrahama. Numer 4. deklaracji, traktujący o Żydach i judaizmie, rozpoczyna się od słów: „Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama. Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u patriarchów, Mojżesza i proroków. Wyznaje, że w powołaniu Abrahama zawarte jest również powołanie wszystkich wyznawców Chrystusa, synów owego patriarchy według wiary, i że wyjście ludu wybranego z niewoli jest mistyczną zapowiedzią i znakiem zbawienia Kościoła”.

Chrześcijanie i muzułmanie podejmujący dialog powinni wiedzieć, iż jedni i drudzy uważają siebie za synów Abrahama. Chrześcijanie są złączeni nierozdzielnymi więzami wiary z Abrahamem. „Powołanie Abrahama” implikuje zatem „powołanie” i wybranie chrześcijan. To przekonanie chrześcijan jest z kolei nie do przyjęcia dla muzułmanów. Co więcej, stwierdzenie Kościoła o jego duchowym zespoleniu z „plemieniem Abrahama”, czyli z Żydami, utrudnia, czy – zważywszy na muzułmański punkt widzenia – wręcz uniemożliwia podjęcie dialogu z islamem.

Kościół i chrześcijanie nie mogą wobec powyższego nie uwzględniać w dialogu z muzułmanami (skoncentrowanym na Abrahamie) stanowiska Żydów. Według wypowiedzi *Nostra aetate* istnieje duchowa oraz fizyczna (biologiczna) więź narodu żydowskiego z Abrahamem. Wskazuje na to słowo „plemię”. Tego poglądu absolutnie nie przyjmują muzułmanie. Powtórzone przez *Nostra aetate* przekonanie

św. Pawła apostoła, wyrażone w Liście do Galatów (3,7), iż w „powołaniu Abrahama zawarte jest również powołanie wszystkich wyznawców Chrystusa”, także jest nie do przyjęcia przez stronę muzułmańską. Po pierwsze, muzułmanie proroka, który poprzedził nadejście Mahometa, określają imieniem Jezus Syn Maryi, a nie Chrystus (islam nie oddaje czci Chrystusowi, lecz Jezusowi). Po drugie, nie przyjmują oni określenia „wyznawcy Chrystusa”. Żaden muzułmanin nie nazwie siebie wyznawcą Mahometa, bowiem ta nazwa uwłaczałaby jednemu Bogu. Chrześcijaństwo powinno w związku z tym podjąć próbę wyjaśnienia, jak rozumieją powiązanie czy też „uczestnictwo ich powołania” w powołaniu Abrahama. Należałoby też wyjaśnić muzułmanom sens określenia chrześcijan jako „synów owego Patriarchy [Abrahama – E.S.] według wiary”.

W rozdziale II *Katechizmu Kościoła katolickiego*, zatytułowanym *Wyznanie wiary chrześcijańskiej* w artykule dziewiątym – *Wierzę w Kościół powszechny*, jest mowa o religiach niechrześcijańskich. Refleksja na ich temat znalazła się w paragrafie pt. *Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski*, na co wcześniej zwróciliśmy już uwagę. Powszechność Kościoła najwyraźniej „ujawnia się” w kontekście niechrześcijańskich religii. *Katechizm* wypowiadając się na temat relacji z muzułmanami (nr 841) przytacza odnośny fragment z konstytucji *Lumen gentium* (nr 16), w przypisie natomiast odwołuje się do deklaracji *Nostra aetate* (nr 3). Odniesienie się w *Katechizmie* do konstytucji dogmatycznej o Kościele ma wielki walor. Zastanawiający jest jednak fakt, iż stanowisko Kościoła wyrażone w czasie Vaticanum II nie zostało rozwinięte, mimo upływu 35 lat od zakończenia obrad soboru. Refleksja Kościoła o muzułmanach, którzy wyznają, iż „zachowują wiarę Abrahama”, mogłaby być rozbudowana, bardziej dojrzała. Przytoczenie tego samego fragmentu, wypowiedzianego przez Vaticanum II, z jednej strony wskazuje na ciągłość nauki Kościoła i wierność wcześniejszym wypowiedziom, z drugiej zaś literalne powtórzenie stwierdzeń, bez ich rozwinięcia, może być odczytane jako pewien zastój myśli teologicznej i refleksji naukowej z zakresu teologii religii.

W części IV *Katechizmu Kościoła katolickiego*, poświęconej modlitwie chrześcijańskiej, w rozdziale I pt. *Objawienie modlitwy. Powszechne powołanie do modlitwy* zwrócono uwagę – w świetle Starego Testamentu – na „Stworzenie jako źródło modlitwy”. W nr. 2569 *Katechizmu* czytamy: „W niezachwianym przymierzu z istotami żywymi Bóg ciągle powołuje ludzi, by modlili się do Niego. Jednak w Starym Testamencie modlitwa została objawiona przede wszystkim począwszy od naszego Ojca Abrahama”. W kontekście tej wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, należałoby zapytać o walor, o wartość modlitwy muzułmanów. Czy również i muzułmanie, którzy wyznają, że „zachowują wiarę Abrahama” nie realizują „powołania do modlitwy” do jednego Boga. Skoro chrześcijanie akceptują fakt związku muzułmanów z Abrahamem, wobec powyższego modlitwa muzułmanów,

o czym będzie mowa w ostatnim rozdziale pracy, właśnie ze względu na Abrahama nabiera głębszego znaczenia. Jest wyrazem przymierza muzułmanów – przez Abrahama – z Bogiem.

W liście apostołskim *Tertio millennio adveniente*, ogłoszonym przez Jana Pawła II „w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000”, w rozdziale I ukazany został „Jezus Chrystus wczoraj i dziś” (Hbr 13, 8). Papież napisał: „Jezus narodził się z Narodu Wybranego jako spełnienie obietnicy danej Abrahamowi i wciąż na nowo przypominanej przez proroków. Przemawiali oni w imieniu i w zastępstwie Boga. Ekonomia bowiem Starego Testamentu była istotnie nastawiona na to, aby przygotować i zapowiedzieć nadejście Chrystusa, Odkupiciela wszechświata oraz Jego Królestwa mesjańskiego. Księgi Starego Przymierza są natomiast stałymi świadkami «troskliwej Boskiej pedagogii»” (TMA nr 6). Wyrażając tę myśl Jan Paweł II powołał się na Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym *Dei verbum* II Soboru Watykańskiego (nr 15). Papież w tym fragmencie wskazał na naród wybrany, w którym spełniła się obietnica dana Abrahamowi. Wypełnieniem Abrahamowej obietnicy jest, wg chrześcijaństwa, Jezus. Ekonomia Starego Testamentu, (a więc nauczanie wszystkich biblijnych proroków, którzy przypominali „obietnicę daną Abrahamowi”) była nastawiona na przygotowanie „nadejścia Chrystusa Odkupiciela wszechświata”. Również i ta interpretacja obietnicy Abrahamowej oraz jej wypełnienie nie jest przyjmowana przez muzułmanów. Myśl ukazująca relację między Abrahamem a Jezusem wyrażona w adhortacji *Tertio millennio adveniente* stanowi rozwinięcie soborowego nauczania, na co wcześniej zwrócono uwagę. „Związanie” Abrahama z Jezusem wg schematu: obietnica – wypełnienie nie znajduje akceptacji muzułmanów. W dialogu międzyreligijnym strona chrześcijańska powinna jasno przedstawić tę kwestię stronie muzułmańskiej, odwołując się do odpowiednich miejsc Pisma Świętego. Bibliści powinni podjąć studium zagadnienia, ujętego w wyżej podanym fragmencie dokumentu, wg którego Jezus jest „spełnieniem obietnicy danej Abrahamowi”, przypominanej w ciągu dziejów przez proroków. W stwierdzeniu tym widzimy wyraźnie, iż każdy biblijny prorok „podejmował” obietnicę Abrahamową.

Według posynodalnej adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Africa* w rozdziale II, zatytułowanym *Ewangelizacja i inkulturacja*, Jan Paweł II wypowiedział się na temat dialogu religijnego. W kontekście afrykańskim dialog ten powinien być prowadzony wśród chrześcijan (dialog wewnątrzchrześcijański), z muzułmanami oraz z wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich. Jan Paweł II odnosząc się do muzułmanów zacytował w nr. 66 nr 41 z *Propositio*: „Dialog powinien ogarniać także ludzi dobrej woli wśród muzułmanów. Chrześcijanie nie mogą zapominać, że wielu muzułmanów stara się naśladować wiarę Abrahama i żyć zgodnie z nakazami dekalogu”. Wypowiedzenie tego zdania w kontekście afrykańskim „poszerza” re-

fleksję Kościoła na temat Abrahama. Należałoby wyjaśnić wyznawcom religii tradycyjnych, kim on jest dla chrześcijan, Żydów i muzułmanów. Słowa *Propositio* niosą jednak ton mogący zakłócić relację między chrześcijanami a muzułmanami: „Wielu muzułmanów stara się naśladować wiarę Abrahama”. Stwierdzenia tego nie zaakceptuje świat islamu, którego duchowym „fundamentem” jest Abraham, chyba że zdanie to odczytane zostanie w sensie ortopraktyki, a nie ortodoksji. Wówczas jego sens oznaczałby, że nie wszyscy muzułmanie są wierni Abrahamowi jako wzorowi wiary. Na pewno większemu zbliżeniu wyznawców obu stron dialogu służyłoby stwierdzenie, iż muzułmanie nie tyle starają się naśladować, ile naśludują wiarę Ojca Narodów. W oficjalnych wypowiedziach, poczynając od deklaracji *Nostra aetate*, Kościół wyraża powątpiewanie w związku z relacją: muzułmanie – Abraham, a powinien jasno określić swoje stanowisko.

Temat patriarchy Abrahama poruszony został nie tylko w dużej rangi dokumentach Kościoła, ale także w różnych, homiliach i katechezach, zarówno Pawła VI, jak i Jana Pawła II.

Paweł VI już na początku swojego pontyfikatu, w skierowanym z Betlejem *Orędziu do świata* (6 I 1964 r.), zwrócił się do chrześcijan, a także do wyznawców innych monoteistycznych religii. Miejsce to miało wymowę symboliczną, bowiem na terenach obecnie zamieszkiwanych przez ludność arabską narodził się Jezus. Słowa Najwyższego Pasterza Kościoła katolickiego wypowiedziane z chrześcijańskiego (i w pewnym sensie muzułmańskiego) miasta są wyzwaniem do podejmowania dialogu, któremu patronuje Abraham. Papież zwrócił się „do tych, którzy wyznają monoteizm i z nami zwracają się w swoim religijnym kulcie do jednego prawdziwego Boga, najwyższego i żyjącego, Boga Abrahama...”²

Paweł VI nie nazwał po imieniu wyznawców monoteizmu. Można by się zastanowić nad motywacją papieża. Zwrócenie uwagi na tych, którzy wierzą w Boga Abrahama było ważniejsze. Monoteizm, którego wyznawcą, propagatorem i obrońcą był Abraham, jest niepodważalnym fundamentem porozumienia między monoteizmami: chrześcijańskim, żydowskim i muzułmańskim. Może fakt ten wskazuje dobitnie, iż rozmowę między religiami należy rozpoczynać od wskazania na wspólne korzenie, a nie od rozważania „owoców tych korzeni”.

Wygłaszając katechezę na Anioł Pański (Watykan 17 X 1965 r.), jedenaście dni przed ogłoszeniem deklaracji *Nostra aetate*, Paweł VI powiedział, iż istnieje jedyna prawdziwa religia, która jest „chciana” przez Boga. Papież nie zaznaczył, iż ma na uwadze chrześcijaństwo, lecz iż jest to „ta religia, którą mamy szczęście i powin-

² Paul VI, *Message to the World. Bethlehem, January 6, 1964*, w: F. Gioia (red.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*, Boston 1997 (dalej: *Interreligious Dialogue*), s. 119.

ność praktykować”. Fakt ów potwierdza schemat dokumentu o stosunku Kościoła do tych religii³.

Mając świadomość, „co jest dobre i prawdziwe” w tych religiach, chrześcijanie muszą odnosić się z szacunkiem i obdarzać miłością ich wyznawców – takie są wymogi prawa miłosierdzia. Gwarantem tego, „co jest dobre i prawdziwe” w religiach monoteistycznych, jest Abraham. To właśnie ze względu na pamięć o tym patriarsze chrześcijanie mają obowiązek modlić się za niechrześcijan, „szczególnie za tych, którzy wyprowadzając swoje wierzenia od Ojca Abrahama, radują się szczególnym duchowym pokrewieństwem z naszą wiarą: z Żydami i wraz z nimi, również z muzułmanami”⁴.

Kierując słowa do nowego ambasadora Pakistanu przy Stolicy Apostolskiej (Watykan 18 IX 1969 r.) Paweł VI podkreślił fakt zjednoczenia chrześcijan i muzułmanów w Abrahamowej wierze. Przytoczył odnośny fragment z Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (nr 16), w której jest mowa o wierze Abrahama, dodając do cytatu komentarz. Podkreślił, że fakt wspólnej wiary muzułmanów i chrześcijan w jednego i miłosiernego Boga, któremu oddawał cześć Abraham, nakłada na Kościół obowiązek wychowywania wiernych do zgody oraz pokoju między poszczególnymi osobami, narodami i rasami. Drogą do tego jest zachowywanie sprawiedliwości społecznej i sprawiedliwości w wymiarze międzynarodowym⁵.

W innych przemówieniach i dokumentach, w których papież Paweł VI zwracał się do wyznawców islamu i które traktowały o islamie, brakuje odniesień do osoby Abrahama jako fundamentu wiary chrześcijan i muzułmanów.

Jana Paweł II natomiast często zwraca uwagę na Abrahama jako wzór i przykład wiary. Po raz pierwszy w dokumentach dotyczących dialogu z islamem temat ten pojawił się w przemówieniu do wspólnoty katolickiej w Ankarze (29 XI 1979 r.). Papież zwrócił uwagę, iż chrześcijanie mieszkający w Turcji żyją „wśród osób, które chociaż w swej olbrzymiej większości nie podzielają wiary chrześcijańskiej [to – E.S.] nazywają się «posłusznymi Bogu», «podobnymi Bogu», a nawet «sługami Boga»”. Muzułmanie „podzielają (...) z nami wiarę Abrahama w jednego wszechmogącego i miłosiernego Boga”. Ci, powtórzmy, którzy „nie dzielają wiary chrześcijańskiej” z chrześcijanami „podzielają (...) wiarę Abrahama w jednego wszechmogącego i miłosiernego”⁶, która „jest podstawą wiary chrześcijańskiej” i muzułmańskiej.

³ Tenże, *To the Faithful at the Angelus Domini. Rome, October 17, 1965*, w: tamże, s. 140.

⁴ Tamże.

⁵ Tenże, *To the New Ambassador of Pakistan. Rome, September 18, 1969*, w: tamże, s. 168.

⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego do wspólnoty katolickiej w Ankarze. Ankarza, 29 listopada 1979*, w: E. Sako wicz (red.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, Warszawa 1997 (dalej: *Islam*), s. 62.

Papież przytoczył w powyższym przemówieniu fragment deklaracji *Nostra aetate*, jak również fragment encykliki *Redemptor hominis* (nr 11). „Sobór (...) wyraził swój szacunek «dla wierzących islamu, którego wiara odnosi się także do Abrahama»”. Jedną z głównych motywacji respektu chrześcijan wobec muzułmanów jest właśnie osoba Abrahama.

W dalszej części papieskiego przemówienia z Ankary znalazły się następujące słowa: „Kiedy wiara w Boga wyznawana wspólnie przez duchowych potomków Abrahama – chrześcijan, muzułmanów i żydów jest przeżywana szczerze, kiedy przenika życie, jest sprawdzonym fundamentem godności, braterstwa i wolności ludzi i słuszną zasadą postępowania moralnego i życia w społeczeństwie. Co więcej: dzięki tej wierze w transcendentnego Boga Stwórcę człowiek znajduje się u szczytu stworzenia”⁷.

Jan Paweł II nazwał chrześcijan, muzułmanów i Żydów „duchowymi potomkami Abrahama”. Określenie to jest istotnym, znaczącym rozwinięciem wcześniejszych wypowiedzi Kościoła. „Duchowe potomstwo” wyraża bliskość, wręcz rodzinność. Więzy duchowe są nie do podważenia. Nie można ich rozerwać. Wiara poszczególnych „duchowych potomków Abrahama” nie może być przeżywana osobno, w separacji; ma ona wymiar wspólnotowy: wewnątrzspółnotowy i międzywspółnotowy. I w tym sensie powinnością chrześcijan jest wspólnotowe jej przeżywanie wraz z Żydami i muzułmanami. Abraham jest obecny „w punkcie” spotkania trzech monoteizmów. Poszczególne „duchowi potomkowie Abrahama” – chrześcijanie, muzułmanie i Żydzi powinni szukać sposobności, by wspólnie wyrażać i wyznawać jego wiarę⁸.

Jednym z elementów duchowego wzrostu w religiach monoteistycznych jest związek wiernych tych religii z Abrahamem. W słowach Orędzia do Ludów Azji (Manila 21 II 1981 r.) Jan Paweł II zwrócił uwagę na wspólne wartości różnych religii. Powiedział wówczas: „Przychodząc do narodów Azji (...) spotykam się tu tak samo z dziedzictwem starożytnych kultur, które zawiera bezcenne elementy duchowego rozwoju i tworzy wzory życia i zachowania często bardzo zbliżone do tych, które znajdujemy w Ewangelii Chrystusa. Różne religie próbowały znaleźć odpowiedź na ludzkie poszukiwania, aby ostatecznie wyjaśnić tajemnice stworzenia i sens ludzkiej wędrówki przez życie (...). Muzułmanie wielbią jedynego Boga, wskazują na swoje związki z Abrahamem, oddają cześć Chrystusowi i szanują Maryję, otaczają szacunkiem moralne życie, modlitwę i post. Kościół katolicki uznaje prawdę i dobro, zawarte w tych religiach i widzi w nich odbicie prawdy Chrystusa, którego uważa za «drogę, prawdę i życie»” (J 14, 6)⁹.

⁷ *Tamże*, s. 63.

⁸ *Tamże*.

⁹ *Tenże*, *Orędzie Chrystusa skierowane jest do wszystkich. Papież do wszystkich ludów Azji. Manila, 21 lutego 1981, w: tamże*, s. 86.

„Bezcenne elementy duchowego rozwoju”, właściwie islamowi, wypływają z wierności Abrahamowi. To on, jak utrzymuje sama tradycja islamu, dał „wzory życia i zachowania”. Odnaleźć je można, jak zdaje się suponować papież, w Ewangelii Chrystusa. Chcąc, by muzułmanie poznali treść orędzia Jezusa Chrystusa, które głosi Kościół, w dialogu z muzułmanami najpierw należy w dialogu z muzułmanami skoncentrować się na Dobrej Nowinie Abrahama, by następnie zwrócić uwagę ich na Ewangelię Chrystusa. Właśnie ze względu na Abrahama, Chrystusa i Maryję Kościół „uznaje prawdę i dobro, zawarte w tych religiach [również islamie – E.S.] i widzi w nich odbicie prawdy Chrystusa”¹⁰.

Abraham jest „nauczycielem miłosierdzia i miłości” dla wyznawców religii monoteistycznych. Kierując słowo do uczestników spotkania ekumenicznego w Portugalii (Lizbona 14 V 1982 r.) Jan Paweł II mówił o potrzebie miłosierdzia. Islam w swoim wyznaniu wiary odnosi przymiot miłosierdzia do samego Boga, co wcześniej wyraźnie podkreśliliśmy. „Abraham, nasz wspólny przodek – głosił papież na spotkaniu w Lizbonie – uczy każdego z chrześcijan, żydów i muzułmanów – iść tą drogą miłosierdzia i miłości”¹¹.

„Jesteśmy – powiedział Jan Paweł II z kolei do uczestników sympozjum „Świętość w chrześcijaństwie i w islamie” (Rzym 9 V 1985 r.) – braćmi i siostrami w wierze Abrahama”¹². Te „rodzinne” więzi mają swoje źródło w wierze w Boga. „Wasz Bóg i nasz – mówił wcześniej papież – jest jeden i ten sam”¹³. Fakt „dzielenia” tej samej wiary w Boga, jak również przykład wiary Abrahama, otwiera przez chrześcijanami i muzułmanami perspektywę refleksji na temat kultu oraz prawdziwej świętości, wyrażającej się w posłuszeństwie Bogu. Wiara Abrahama ukazuje czym jest „posłuszeństwo i kult oddawany Bogu”. Są to zaś warunki *sine qua non* świętości. Odwoływanie się przez chrześcijan i muzułmanów do wiary Abrahama jest jednocześnie afirmacją najwyższych wartości, które on w swoim życiu uznawał i którym służył.

Osoba Abrahama stanowi o szczególnych relacjach chrześcijan z muzułmanami. Ci, którzy idą śladami Mahometa, naśladują Abrahama. Islam właśnie ze względu na więzi z wiarą Abrahama jest religią bliską chrześcijaństwu. Abraham przybliżył chrześcijan i muzułmanów do siebie. Jan Paweł II w czasie katechezy wygłoszonej w ramach audiencji generalnej (Watykan 5 VI 1985 r.) powiedział: „Wśród religii pozachrześcijańskich na szczególną uwagę zasługuje religia wy-

¹⁰ Tamże.

¹¹ John Paul II, *To the Participants at the Ecumenical Encounter in Portugal. Lisbon, May 14, 1982*, w: *Interreligious Dialogue*, s. 257.

¹² Tenże, *To the Participants in the Symposium on „Holiness in Christianity and in Islam”*. Rome, May 9, 1985, w: *tamże*, s. 283.

¹³ Tamże.

znawców Mahometa, ze względu na swój charakter monoteistyczny oraz związek z wiarą Abrahama, o którym mówi św. Paweł, że jest «ojcem naszej wiary chrześcijańskiej» (por. Rz 4,16)¹⁴.

Katecheza papieża z 5 VI 1985 r., poświęcona wierze chrześcijańskiej i religiom niechrześcijańskim, rzuca nowe światło na omawiana postać. Islam żyje wiarą Abrahama, jest z nią związany. Św. Paweł, jak zaznaczył papież (powołując się na Rz 4, 16), podkreślił jego rolę jako ojca wszystkich wierzących, jako ojca naszej chrześcijańskiej wiary. Kiedy muzułmanie mówią o Abrahamie jako swoim ojcu i fundamencie wiary, chrześcijanie powinni mieć świadomość, iż on jest również ojcem ich chrześcijańskiej wiary. Papież w czasie powyższej katechezy przytoczył również fragment z deklaracji *Nostra aetate*, w której wymienione jest imię Abrahama (nr 3) w kontekście wiary muzułmanów oraz w kontekście wiary Żydów (nr 4).

W dialogu specjalistów należałoby odpowiedzieć na pytanie – w jakim sensie i jakie z tego wynikają konsekwencje, że Abraham jest uważany za ojca wiary muzułmańskiej? Należałoby w chrześcijańskiej i w muzułmańskiej wierze odnaleźć wspólne dla obu religii Abrahamowe świadectwo oddania i posłuszeństwa Bogu.

Wypowiedzi Jana Pawła II na temat roli Abrahama w kształtowaniu postawy wiary w religiach niechrześcijańskich mają wyjątkowe znaczenie w kontekście jawiącej się na zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych (w niektórych kręgach teologów chrześcijańskich) negacji historycznej osoby Abrahama. Na spotkaniu z młodzieżą muzułmańską w Casablance 19 VIII 1985 r. Jan Paweł II powiedział: „Abraham jest dla nas tym samym wzorem wiary w Boga, poddania się Jego woli i ufności w Jego dobroć”¹⁵. Abraham nie jest jakąś „ideą”, jakimś imieniem „doświadczeń” ludu wędrującego z Kanaanu do Ziemi Obiecanej. Jest konkretną postacią historyczną. Nie byłoby przecież możliwe budowanie wiary w rzeczywistość istniejącego Boga, na podstawie doświadczeń fikcyjnej postaci. „Abraham” nie jest nazwą mitu. Nie można budować wiary w oparciu o mit. Korzenie chrześcijaństwa i islamu nie są ahistoryczne. Abraham ukazuje znaczenie historii w procesie odniesienia człowieka do Boga. Chrześcijaństwo, judaizm i islam są religiami „od samego początku” historycznymi. Dziedzictwo Abrahama podjęte przez trzy religie monoteistyczne jest dziedzictwem historycznym.

Abraham – wzór wiary, jest protoplastą wszystkich szukających Boga i oddających Mu chwałę. W czasie historycznej wizyty w Synagodze Większej w Rzymie 13 IV 1986 r. (która to wizyta stała się symbolem o wielowątkowym znaczeniu) Jan Paweł II rozpoczął swoje przemówienie od słów: „Chciałbym przede

¹⁴ Jan Paweł II, *Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie. Watykan, 5 czerwca 1985*, w: *Islam*, s. 114.

¹⁵ Tenże, *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*, w: *tamże*, s. 125.

wszystkim wraz z wami złożyć dziękczynienie i oddać Chwałę Panu, który «rozciągnął niebo i założył ziemię» (por. Iz 51,16) i uczynił Abrahama ojcem wielkiego potomstwa, liczneo «jak gwiazdy na niebie i jak ziarna piasku na wybrzeżu morza» (Rdz 22,17; por. 15,5) za to, że zechciał w tajemnicy swojej Opatrzności, by tego wieczoru w waszej Świątyni Większej odbyło się spotkanie wspólnoty żydowskiej (...), z Biskupem Rzymu, a zarazem powszechnym Pasterzem Kościoła katolickiego»¹⁶.

Zacytowany fragment ukazuje Abrahama jako „ojca wielkiego potomstwa”. W wypowiedziach Magisterium Kościoła o islamie i w przemówieniach kierowanych przez papieża do wyznawców islamu brakuje tej myśli. Należałoby zatem w dialogu specjalistów zwrócić uwagę na powyższy temat. Abraham, o którym mówią dokumenty Kościoła na temat Żydów i judaizmu, jest tym samym Abrahamem, który jawi się w wypowiedziach na temat islamu. Nie może być sprzeczności czy też niedopowiedzeń w ukazywaniu obrazu patriarchy wiary w czasie przemówień do Żydów i do muzułmanów. Wyznawcy trzech monoteizmów powinni razem składać Bogu dziękczynienie i oddawać chwałę za dar patriarchy Abrahama.

Kościół żywi i pielęgnuje przekonanie, iż wszyscy ludzie „«przeznaczeni» są do bycia Ludem Bożym»¹⁷. Bóg, „Stworzyciel i Odkupiciel w swym planie miłości ustalił ów tajemniczy związek pomiędzy ludźmi wierzącymi a jednością Ludu Bożego. Jest to przede wszystkim związek z narodem żydowskim (...). Ale jest to także związek z tymi, którzy «uznają Stworzyciela», wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów; Oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedyneo i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny (*Lumen gentium*, 16)»¹⁸.

Abraham odgrywa fundamentalne znaczenie we wzmacnianiu owego związku między chrześcijanami a muzułmanami. Zbliża ku sobie wiernych i poddanych Bogu – lud Boży, z Kościołem – nowym Ludem Bożym.

Kolejny wątek, który jawi się w kontekście wypowiedzi Magisterium Kościoła o Abrahamie i islamie, wiąże się z perspektywą soteriologiczną. „Boży plan zbawienia – głosił papież do wiernych Kościoła w Bamakao w Mali (28 I 1990 r.) – dotyczy tych, którzy uznają Stwórcę, a szczególnie muzułmańskich braci i siostry, którzy wyznają wiarę Abrahama, i którzy, tak jak my, czczą jednego i miłosiernego

¹⁶ Tenże, *Przemówienie w Synagodze Większej. Rzym, 13 kwietnia 1986*, w: W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (red.), *Żydzi w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990, s. 162.

¹⁷ Tenże, *To, co powinno stać się kontynuacją spotkania w Asyżu. Przemówienie do Kurii Rzymskiej. Watykan, 22 grudnia 1986 (fragmenty)*, w: *Islam*, s. 148.

¹⁸ *Tamże*.

Boga. Tak, jak Abraham był poddany Bogu, tak oni dążą do poddania się Bożym rozporządzeniom¹⁹.

W przemówieniu tym papież wprost stwierdził, iż muzułmanie „wyznają wiarę Abrahama”. Widzimy we wzmiankowanym świadectwie istotną zmianę w postrzeganiu przez Kościół relacji między Abrahamem a islamem. Deklaracja *Nostra aetate* twierdziła iż „wiera islamu chętnie nawiązuje do Abrahama”. Wypowiedź Ojców Soboru była stonowana i ostrożna. Słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Mali nie pozostawiają cienia wątpliwości. Muzułmanie są pełnoprawnymi spadkobiercami wiary Abrahama.

„Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie (...) wywodzą się z różnych religijnych tradycji, ale istnieją pomiędzy nimi liczne więzi. Wszyscy wierni tych religii odwołują się do Abrahama, *pater omnium credentium* (Rz 4, 1), wobec którego żywią głęboki szacunek, chociaż na różny sposób wyrażany”²⁰ – powiedział Jan Paweł II do uczestników międzyreligijnego kolokwium poświęconego pokojowi między religiami, które odbyło się 30 IV 1991 r. w Campidoglio we Włoszech. Spotkanie to poświęcone było tematowi: „Pokój między religiami. Pokój w społeczeństwie”. „Korzeniem” licznych więzi między Żydami, chrześcijanami i muzułmanami jest Abraham. To, co łączy wyznawców tych religii ma początek i prawzór właśnie w jego osobie. Pokój między wyznawcami chrześcijaństwa, islamu i judaizmu zbudować będzie można tylko na „fundamencie” Ojca Narodów.

Abraham jest wzorem pokoju z Bogiem dla wiernych monteistycznych religii i dla całej ludzkości. Poddanie się Najwyższemu, nieustanna pamięć o konieczności posłuszeństwa wobec Niego to najpewniejsza, jeśli nie jedyna droga do pokoju. Chrześcijanie, Żydzi i muzułmanie, chcąc budować pokój między sobą, a w konsekwencji pokój ogólnoswiatowy między narodami, powinni wspólnie brać przykład z Abrahama, męża pokoju. On może więc stać się patronem dialogu między trzema monoteizmami: chrześcijańskim, judaistycznym i muzułmańskim, którego celem jest osiągnięcie pokoju zarówno wymiarze ludzkim, jak i Bożym.

Abraham, jako ojciec wiary w jedyne Boga, uświadamia wszystkim mono-teistom, iż są braćmi i siostrami. Braterstwo Żydów, chrześcijan i muzułmanów „zakorzenione” jest w ojcostwie Abrahama. „Jest czymś bardzo naturalnym – głosił Jan Paweł II w czasie spotkania z muzułmańskimi przywódcami religijnymi w Senegal (Dakar 22 II 1992 r.) – że wierzący w Boga spotykają się ze sobą jak bracia. Chrześcijanie i muzułmanie wraz z wyznawcami judaizmu należą do

¹⁹ John Paul II, *To the Faithful of Mali. Bamako, January 28, 1990*, w: *Interreligious Dialogue*, s. 426.

²⁰ Tenże, *To the Participants in an Interreligious Colloquium. Rome, April 30, 1991*, w: *tamże*, s. 454.

tak zwanej tradycji Abrahamowej. Tradycja każdej z naszych religii nazywa Abrahama «bliskim przyjacielem Boga» (w języku arabskim: *al-khalil*). Zasłużył on na ten tytuł swą niezachwianą wiarą w Boga. Opuszczając ojczyznę, aby udać się tam, dokąd Go Bóg prowadził, Abraham kierował się przeświadczeniem, że jedynie Bóg godzien jest uwielbienia i wyłącznie Jemu należy być posłusznym. Także w chwilach doświadczeń Abraham pozostał wiernym i posłusznym sługą Boga²¹.

Abraham, jako „bliski przyjaciel Boga”, jest wielkim znakiem i wyzwaniem dla wiernych każdej z trzech omawianych, którzy również stawać się powinni „bliskimi przyjaciółmi Boga”. Dopiero po zaprzyjaźnieniu się z Nim można otworzyć się na członków innych wyznań. Wierni każdej monoteistycznej religii, stając się „bliskimi przyjaciółmi Boga”, odzwierciedlają w sobie rysy Abrahama. „Zbliżając się” do Abrahama zbliżają się coraz bardziej do siebie²².

Abraham uczy chrześcijan, Żydów i muzułmanów „niezachwianej wiary w Boga”, która jest pewną i skuteczną drogą do wzajemnego zrozumienia, obojętnego porozumienia. Patriarcha ukazuje swoim życiem okoliczności, które mogą być wzorem dla dialogu międzyreligijnego. Prowadzić dialog to „udać się tam”, gdzie „Bóg prowadzi”, przy czym należy kierować się „przeświadczeniem, że jedynie Bóg godzien jest uwielbienia i wyłącznie Jemu należy być posłusznym”²³. Zaangażowanie się w dialog i jego prowadzenie domaga się odwagi, niejednokrotnie nawet heroizmu. Abraham uczy dziś Żydów, chrześcijan i muzułmanów, iż nie należy się zrażać trudnościami i przeciwnościami, momenty kryzysu są bowiem nieuniknione w trakcie spotkań i rozmów wyznawców różnych religii. „W chwilach doświadczeń” należy pozostać, na wzór Abrahama, wiernym i posłusznym Bogu.

Abraham stanowi wzór pielgrzyma zdążającego konsekwentnie do celu życia ludzkiego, do Boga. W czasie przemówienia do ludu Gambii (Banjul 23 II 1992 r.), którego zasadniczym tematem był szacunek wobec Stwórcy, papież Jan Paweł II powiedział: „Podobnie jak Patriarcha Abraham jesteśmy [chrześcijanie i muzułmanie – E.S.] pielgrzymami na ścieżce szukania i pełnienia woli Bożej we wszystkim”²⁴. Z pewnością swoistym pielgrzymowaniem chrześcijan i muzułmanów jest codzienny trud odczytywania Bożej woli. Pielgrzymowanie jest odkrywaniem prawdy o sensie istnienia, jak również konsekwentnym opowiadaniem się za pra-

²¹ Jan Paweł II, *Musimy być ludźmi dialogu. Spotkanie z muzułmańskimi przywódcami religijnymi*, w: *Islam*, s. 173.

²² *Tamże*.

²³ *Tamże*.

²⁴ John Paul I I, *To the People of Gambia. Banjul, February 23, 1992*, w: *Interreligious Dialogue*, s. 480.

wem Bożym we wszelkich okolicznościach życia. Pielgrzymowanie to również wysiłek poznawania siebie nawzajem po to, by razem oddawać chwałę i cześć Bogu. Przejawem ducha pielgrzymiego jest nadto współpraca na rzecz służby ludzkiej rodzinie. Abraham – opiekun pielgrzymów, którzy idą do celu niejednokrotnie na przekór wszelkim niesprzyjającym okolicznościom życia, patroluje również drodze wzajemnego zbliżenia między chrześcijanami a muzułmanami. Wyznawcy tych religii powinni rozważyć i przeżywać sens oraz znaczenie wspólnej wędrówki do Boga. Pielgrzymując z Abrahamem mają odkrywać duchowe elementy łączące obie tradycje. „Chociaż – jak nauczał Jan Paweł II w Banjul w Gambii – różnimy się w wielu kwestiach, ważne elementy naszych godnych szacunku religii mogą służyć jako fundament dla owocnego dialogu i wzmocnienia ducha tolerancji i wzajemnej pomocy”²⁵.

Pielgrzymi, podejmujący wspólną drogę do Boga, muszą podjąć również dialog. W czasie pielgrzymowania konieczne jest pielęgnowanie „ducha tolerancji”, udzielanie sobie „wzajemnej pomocy”. Pielgrzym – Abraham uczy chrześcijan i muzułmanów obopólnej wyrozumiałości, przede wszystkim zaś wytrwałości w dążeniu do celu – posłuszeństwa woli Bożej²⁶.

„Zapewniamy naszych muzułmańskich braci, którzy w wolności pokładają wiarę w Abrahama (por. *Nostra aetate*, nr 3), że pragniemy współpracować z nimi, wszędzie na tym kontynencie [w Afryce – E.S.] w pracy dla pokoju i sprawiedliwości, przez co oddać możemy chwałę Bogu”²⁷. Słowa Orędzia Jana Pawła II na Specjalny Synod Biskupów dla Afryki (Watykan 6 V 1994 r.) ukazują kolejne wątki tematyczne związane z osobą Abrahama.

* * *

Patriarcha wiary chrześcijan i muzułmanów zobowiązuje wiernych obu tradycji religijnych do współpracy; powinna ona mieć wymiar pragmatyczny. Jej cel stanowi troska o budowanie pokoju między różnymi wspólnotami ludzkimi na świecie, w tym wspólnotami religijnymi, jak również o konstruowanie trwałych struktur sprawiedliwości społecznej. Wzorem i przykładem dla muzułmanów i chrześcijan w podejmowaniu tego dzieła jest Abraham. On oddawał swoim życiem, trudem prowadzenia i kształtowania narodu, chwałę samemu Bogu.

Eugeniusz Sakowicz, Warszawa

²⁵ *Tamże*.

²⁶ Zob. *Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego*, OR 15(1994), nr 6-7, s. 47.

²⁷ John Paul II, *A Message from the Special Assembly of the Synod of Bishops for Africa*. Rome, May 6, 1994, w: *Interreligious Dialogue*, s. 522.

II. MIEJSCE RODZINY W SPOŁECZNOŚCI PLEMIENNEJ W UJĘCIU BRONISŁAWA MALINOWSKIEGO

W artykule tym przedstawione zostanie, na podstawie badań prowadzonych przez Bronisława Malinowskiego, miejsce, jakie zajmuje rodzina w społeczności plemiennej ludów pierwotnych. Omówimy zasady pokrewieństwa u ludu, którym zajmował się badacz. Przedstawione zostanie pokrewieństwo patriarchalne (w którego ustaleniu główną rolę odgrywa rodzina ojca) oraz matriarchalne (gdzie bierze się pod uwagę krewnych w linii matki), ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia dziedziczenia matrylinearnego. Zajmiemy się relacjami między rodziną i grupą pokrewieństwa w społecznościach o ustroju matrylinearnym, czego przykładem są badani przez Malinowskiego mieszkańcy Trobriandów.

Poruszymy też problematykę związaną z grupą totemiczną. Omówiona zostanie rola kobiety i mężczyzny w matriarchalnej społeczności klanu oraz wzajemne relacje i zależności między klanem i rodziną.

Pokrewieństwo

Każda kultura ludzka jest zbudowana na systemie pokrewieństwa, czyli na pewnym typie więzi międzyludzkich powstałych na bazie życia rodzinnego. Bez głębszego poznania i zrozumienia zasad pokrewieństwa nie da się w pełni zrozumieć organizacji, sposobu myślenia i ogólnego charakteru kultury danej społeczności. Szczególne znaczenie w każdej społeczności (i ogromny wpływ na jej kulturę i organizację społeczną) mają więzi, które łączą rodziców i dzieci¹.

We wszystkich społeczeństwach ludzkich pokrewieństwo, zarówno to, które ma miejsce między mężem i żoną (mówimy wtedy o pokrewieństwie przez małżeństwo), jak i między rodzicami i dziećmi (tzw. pokrewieństwo przez krew), prowadzi do tworzenia małych grup. Pokrewieństwo przez krew prowadzi także do powstawania grup większych, składających się z dalekich krewnych. Grupy te są zbiorami rodzin, w których panuje matriarchat bądź też patriarchat. Bywają one określone w klasyfikacyjnym systemie pokrewieństwa grup jako klan²

¹ B. Malinowski, *Seks i stłumienie w społecznościach dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa*. Warszawa 1987, s. 410.

² Klan – w etnologii egzogamiczna podgrupa plemienna, spotykana wśród ludów pierwotnych, oparta na wspólnocie przodków, którym tradycja genealogiczna przypisuje zapoczątkowanie grupy; z postaciami protoplastów klanu łączyły się zwykle cechy ponadludzkie, nadprzyrodzone; poczucie wspólnoty pochodzenia przejawiało się m.in. w odrębnej nazwie własnej, posiadaniu jednego przywódcy i wspólnego terytorium; *Popularna Encyklopedia Powszechna*, Kraków 1995, t. 8, s. 153.

ród³ plemię⁴ czy fratria⁵. We wszystkich tych przypadkach chodzi o grupę osób zajmujących podobną pozycję społeczną w organizacji plemiennej i mających podobne prawa oraz obowiązki w pewnych dziedzinach życia społecznego.

Charakterystyczne dla związków pokrewieństwa jest to, że podlegają one stopniowemu rozszerzaniu, związanemu z kolejnymi etapami w życiu człowieka. Mają one bowiem swój początek w najbliższej rodzinie: matce, ojcu i dziecku. Przez nią dziecko wchodzi w strukturę kilku rodzin związanych ze sobą i zyskuje nowe relacje z wujami, ciotkami, kuzynami czy dziadkami. W późniejszym okresie życia człowiek uczy się jeszcze zasad pokrewieństwa wynikającego z przynależności klanowej oraz plemiennej⁶.

Pokrewieństwo jest więc pewną kategorią stosunków społecznych: najpierw wynikających z małżeństwa i rodziny, potem związanych z grupą blisko spokrewnionych z danym małżeństwem rodzin, a następnie odpowiadających społeczności wioskowej i klanowi. Przez ustalenie pokrewieństwa określa się pochodzenie danej osoby lub grupy społecznej. Wyróżnia się dwie kategorie pochodzenia. Pierwsza z nich ma miejsce, gdy pokrewieństwo określane jest zarówno w linii matki jak i ojca. Nazywamy ją zasadą bilateralnego pochodzenia. Zdarza się jednak bardzo często w wielu społeczeństwach, iż jeśli chodzi o pochodzenie i związane z nim dziedziczenie, nacisk kładzie się tylko na jedną stronę, co nazywamy unilateralnym sposobem określania pokrewieństwa⁷.

Pokrewieństwo patriarchalne

Pokrewieństwo patriarchalne jest jednym z dwóch typów pokrewieństwa unilateralnego. Przy jego określaniu uwzględniani są krewni ojca, a wszelkie zasady związane z pokrewieństwem czy dziedziczeniem dotyczą albo w dużym stopniu, albo w zupełności, tylko jego rodziny. W wielu społeczeństwach bywa bowiem tak, że matka nie ma żadnego znaczenia w drzewie genealogicznym swoich dzieci, a za ich krewnych uważana jest wyłącznie rodzina ojca. W systemie takim analogicznie

³ Ród to grupa pochodzeniowa, w której pochodzenie od wspólnego przodka nie musi podlegać dowodowi genealogicznemu, podobnie jak związki między poszczególnymi członkami rodu; S. Szyński, *Pokrewieństwo-studium etnologiczne*, Warszawa 1992, s. 329.

⁴ Plemię jest najszerszą grupą społeczną, która przedstawia jeszcze wyraźną spójność, mówi tym samym językiem, zamieszkuje to samo terytorium i zachowuje wewnętrzne przyjazne stosunki; B. Malinowski, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego*, Warszawa 1980, s. 277.

⁵ Fratria to część plemienia składająca się z kilku rodów; związek rodów występujący na ogół jako grupa pochodzeniowa legitymująca się wspólnym przodkiem, często egzogamiczna; S. Szyński, *Pokrewieństwo-studium etnologiczne*, s. 323.

⁶ B. Malinowski, *Seks i stiumienie*, s. 429.

⁷ *Tamże*, s. 413.

wygląda sprawa korzeni człowieka, których doszukuje się on w przodkach swego ojca. Podobnie rzecz się ma z dziedziczeniem, bowiem dzieci przejmują dziedzictwo (nie tylko materialne, ale i duchowe – np. kult przodków) swego ojca i jego rodu. W niektórych społeczeństwach ojciec ma wręcz władzę nad życiem i śmiercią członków swej rodziny⁸.

Zdarza się też, iż wśród ludów, gdzie relacjami społecznymi rządzi system matriarchalny (jak to zaobserwował Malinowski na Wyspach Trobrianda), tendencje patriarchalne bywają, często nieświadomie, „przemycane” do tegoż systemu. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest silny związek emocjonalny między ojcem i dziećmi, w wyniku którego ojciec, świadom tego, że to nie po nim dziedziczą jego dzieci i że to, co należy do niego, odziedziczą kiedyś jego siostrzeńcy, stara się jak najwięcej z tego, co ma, przekazać swoim dzieciom. Najistotniejszym ze sposobów takiego właśnie postępowania ojca jest zawieranie „małżeństw przez zaręczyny dzieci”, gdzie ojciec zaręcza swego nowo narodzonego syna z córką swej siostry, dzięki czemu w przyszłości syn ten będzie mógł odziedziczyć nie tylko to, co otrzyma od brata matki, ale także, przez swą żonę, wejść w posiadanie tego, co niegdyś należało do jego ojca⁹.

Pokrewieństwo matriarchalne

Drugim typem pokrewieństwa unilateralnego jest matriarchat. W wielu społeczeństwach (m.in. na Wyspach Trobrianda), rodzicem, w linii którego określa się pokrewieństwo jest matka. Tym niemniej to nie ona, lecz jej brat jest faktycznym opiekunem rodziny. W każdym bowiem pokoleniu kobieta kontynuuje ród, zaś mężczyzna go reprezentuje.

Według systemu matriarchalnego, w rodzinie lub rodzie pochodzenie liczy się w linii matki. Następstwo w godności i urzędzie, a także dziedziczenie własności, postępuje tą samą drogą, czyli przechodzi z brata matki na jej dzieci¹⁰.

W społeczeństwie, w którym obecny jest system matriarchalny, brat kobiety spełnia bardzo istotną rolę, pełniąc funkcje głowy rodziny swej siostry. Dziedziczenie dóbr, następstwo urzędu oraz wszystkie prawa, zobowiązania i przywileje przechodzą z mężczyzny na dzieci jego siostry. System ten bywa często nazywany prawem macierzystym lub matrylinią¹¹.

⁸ Por. L.H. Morgan, *Społeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu*, Warszawa 1887, s. 510.

⁹ Według wierzeń społeczeństwa trobriandzkiego, ojca z dziećmi łączyły wyłącznie więzi emocjonalne i nie był on świadomy swego biologicznego ojcostwa; zob. B. Malinowski, *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, Warszawa 1980, s. 310.

¹⁰ Zob. E.B. Tylor, *O metodzie badań rozwoju instytucji w zastosowaniu do praw małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1897, s. 16.

¹¹ Zob. B. Malinowski, *Seks i stłumienie*, s. 413.

Pochodzenie, które opiera się na zasadzie matrylinearnej polega na tym, że każdy członek społeczeństwa ustala swoje pokrewieństwo w linii matki, dochodząc do jednej wspólnej przodkini. Ta pramatka, zgodnie z wierzeniami, jest osobą, której nie zrodziła inna kobieta, lecz przyszła ona na świat wychodząc z podziemia. Wszyscy będący potomkami wspólnej przodkini, tworzą grupę krewnych – tzw. podklan¹².

Na Trobriandach Malinowski badał m.in. dziedziczenie matrylinearne, gdzie dzieci dziedziczyły tożsamość totemiczną matki, czyli należały do jej podklanu i klanu. Córki obejmowały w spadku po niej wszystkie pozycje i przywileje, natomiast synowie przejmowali spuściznę po jej bracie, jego godności i pozycję społeczną. Krajowcy uważali bowiem, że dzieci zawdzięczają swe istnienie krwi matki, dlatego też zawsze będą należeć właśnie do jej podklanu i klanu, oraz będą członkami wspólnoty wioskowej swej matki. Wraz z tą przynależnością dziedziczyły także rangę związaną z danym klanem i podklanem. Dla Trobriandczyków bezsensowne natomiast było twierdzenie, iż dzieci spokrewnione są z rodem ojca, i mimo że łączyła je z ojcem szczególna więź przyjaźni, był on zawsze kimś obcym jeśli idzie o pokrewieństwo. Dzieci siostry zawsze dziedziczyły majątek swego wuja i były jego jedynymi spadkobiercami i następcami¹³.

Małżeństwo i rodzina a związki pokrewieństwa

Rodzina jako grupa powstała z więzów małżeńskich

Wyspy Trobrianda – według Bronisława Malinowskiego – to miejsce, gdzie istniały dwie jednostki pokrewieństwa odpowiadające naszemu pojęciu „rodzina”. Jedną z nich to „fizjologiczna grupa prokreatywna”, składająca się z żony, męża i dzieci. U Trobriandczyków charakteryzowała się ona patrylokacją, czyli zamieszkaniem żony wraz z dziećmi w wiosce męża. Łączyła ich ze sobą specyficzna poufałość życia codziennego, więzi uczuciowe, a także wspólne interesy ekonomiczne, które wynikały ze wspólnego gospodarowania. Mąż przewodniczył rodzinie jako osoba, która w sensie prawnym stała na uboczu wszelkich spraw związanych z pokrewieństwem. W języku krajowców nazywany był *tomakawa*, to znaczy „obcy”, nie miał bowiem nic wspólnego z klanem czy podklanem swej żony i dzieci. Z żoną łączyła go umowa małżeńska i przez jej osobę związany był z jej dziećmi i bratem¹⁴.

Ojciec trobriandzki bardzo kochał dzieci i dlatego starał się dać im od siebie jak najwięcej, faworyzując właśnie je (a nie – tak jak powinien – dzieci swej sio-

¹² Zob. tenże. *Ogrody koralowe i ich magia. Opis ogrodnictwa*. Warszawa 1986, s. 74.

¹³ Zob. *tamże*, s. 292.

¹⁴ *Tamże*, s. 294.

stry) i darząc większą uwagą oraz dużą liczbą przywilejów i prezentów. Było to często przyczyną konfliktów, bowiem jego matrylinearni krewni nie życzyli sobie, by ojciec zbyt mocno zajmował się swymi dziećmi.

Gdy dziecko dorastało, matrylinearni krewni chcieli, by powróciło do ich wspólnoty. Przez taki fakt rodzina patrylokalna rozpadała się. Córki wychodziły za mąż i przeprowadzały się do wiosek swych mężów, zaś synowie odchodzili do swej wspólnoty matrylinearnej, do wioski wuja, gdzie znajdowało się ich dziedzictwo¹⁵.

Mimo iż dzieci od pewnego momentu swego życia nie mieszkaly już w domu ojca, to za jego oddanie wobec nich w dzieciństwie były zobowiązane do opieki nad nim w czasie choroby, a po jego śmierci do zajęcia się obrzędami związanymi z pochówkiem.

Rodzina jako grupa powstała w oparciu o związki pokrewieństwa

Drugą jednostką pokrewieństwa jest grupa, w skład której wchodzi: brat, siostra i jej dzieci. Na Wyspach Trobrianda to właśnie ona łączona była z pokrewieństwem. W grupie tej decydującą rolę odgrywał brat matki, będący opiekunem jej dzieci, pomocą w gospodarstwie i głową rodziny¹⁶. To właśnie on, nie zaś ojciec dzieci, reprezentował w rodzinie zasady dyscypliny, autorytet i władzę wykonawczą. Cała władza ojcowska, w naszym rozumieniu tego terminu, spoczywała w jego ręku, a wraz z nią brał on na siebie całą odpowiedzialność za swych siostrzeńców. Do wuja należało też przekazanie dzieciom siostry wszelkich umiejętności, jakie posiadał. Uczyl ich przeto rzemiosła, tańców i pieśni, a także zapoznawał z magią i mitami¹⁷.

W ustroju matrylinearnym brat i siostra są przedstawicielami męskiej i żeńskiej linii rodu, naturalnie złączonymi zarówno w kwestiach prawnych jak i zwyczajowych. W mitach trobriandzkich dotyczących powstawania rodów, brat i siostra zawsze występowały razem, jako wyłaniający się z podziemia przez „praotwór” w ziemi¹⁸.

W życiu plemiennym Trobriandczyków wzajemne obowiązki brata i siostry były ściśle uregulowane i stanowiły główny filar struktury społecznej. W stosunkach zaś osobistych dzieliło ich wiele tabu, które nie dopuszczały do żadnych bliższych relacji między nimi.

Siostra i brat związani byli ze sobą charakterystycznymi i bardzo ważnymi więzami. W rodzinie trobriandzkiej kobieta musiała zawsze pozostawać pod opieką jednego ze swych braci lub, jeśli takiego nie miała, najbliższego krewnego w linii

¹⁵ Zob. *tamże*, s. 303.

¹⁶ Zob. A. Waligórski, *dz. cyt.*, s. 307.

¹⁷ Zob. J. Lubbock, *Początki cywilizacji*. Warszawa 1873, t. 2, s. 15.

¹⁸ Zob. B. Malinowski, *Życie seksualne dzikich*, s. 175.

matki. Musiała go słuchać, podczas gdy on troszczył się o jej byt i zaopatrywał ją gospodarczo¹⁹.

Każdy mężczyzna trobriandzki większą część corocznych zbiorów oddawał swej siostrze i jej rodzinie, gdyż do niego należało dbanie o jej dom i o to, by nic w nim nie zabrakło. Tylko nieznaczną część tego, co zebrał, zatrzymywał dla siebie i dla swojej rodziny²⁰.

Spółeczność totemiczna, czyli ustrój klanowy

Na Wyspach Trobrianda jedną z podstawowych form religii jest totemizm, którego występowanie łączy się ściśle z formą ustroju społecznego. Wierzenia dotyczące stosunku człowieka do otoczenia są w totemizmie bardzo mocno związane z ustrojem klanowym. U ludów charakteryzujących się wierzeniami totemicznymi plemię jest podzielone na wiele mniejszych jednostek społecznych, które nazywamy klanami. Praktyki totemiczne wiążą się zawsze ze społecznymi funkcjami klanów, a takie wierzenia są podstawą ich organizacji²¹.

Jednym z najważniejszych sposobów, w jakich wyraża się zróżnicowanie na klany, są *tabu* totemiczne. Ceremonie kultu totemicznego celebrowane są przez klany jako takie. Ich członków wiążą wierzenia o przodkach totemicznych i o wspólnym pochodzeniu od totemu. Klan totemiczny nie jest nigdy jednostką społeczną całkiem niezależną, ale zawsze poddziałem szerszej grupy plemienia. „Członkowie klanu uważają się za krewnych, wywodzą swe pochodzenie od wspólnego przodka, pojmują swe zakazy egzogamiczne jako odmianę lub rozszerzenie zakazu kazi-rodztwa, a pod pewnymi warunkami zachowują się w stosunku do siebie jak krewni”²² – zauważa Malinowski.

W badanej przez niego społeczności trobriandzkiej istniał podział na cztery klany totemiczne. Pierwszy z nich nosił nazwę *Malasi*. Zwierzęciem totemicznym tego klanu była świnia. Drugi z klanów wyspiarze określali słowem *Lukuba*, a jego totemem był pies. *Lukwasisiga* to nazwa kolejnego klanu, za którego totem uważany był wąż, opos lub krokodyl. Iguana była zwierzęciem totemicznym czwartego z klanów *Lukulabuta*²³.

¹⁹ Zob. *tamże*, s. 33.

²⁰ Zob. J.P. Singh Uberoi, *Trobriand Islands*, w: *Encyclopaedia of New Guinea*, Melbourne 1972, t. 2, s. 1148.

²¹ B. Malinowski, *Wierzenia pierwotne*. s. 272; por. T. Żbikowski, *Religie Australii i Oceanii*, w: *Religie Azji, Afryki, Ameryki, Australii i Oceanii*, Warszawa 1980, s. 221; por. także E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990, s. 141.

²² B. Malinowski, *Seks i stłumienie*, s. 415.

²³ Tenże, *Życie seksualne dzikich*, s. 547.

O powstaniu tych klanów opowiada jeden z zapisanych przez Malinowskiego mitów mówiący o pochodzeniu Trobriandczyków. Cztery zwierzęta, najpierw iguana, potem pies, po nim świnia i na końcu wąż wylonily się z otworu *Labai* (jest to otwór pochodzenia, a jeden otwór pochodzenia dla Trobriandczyków symbolizuje jeden lud). Pierwsze i ostatnie ze zwierząt było najczęściej ignorowane. Podkreślało się natomiast, iż pierwotnie najważniejszym zwierzęciem totemicznym był pies. Jednak – mówił dalej mit – gdy zwierzęta biegały dookoła otworu, pies zauważył rosnący niedaleko owoc rośliny zwanej *noku* (uważany przez krajowców za coś nieczystego) i zjadł go. Świnia widząc to potępiła go, uważając, że jest widocznie nisko urodzony. Od tamtej pory to właśnie klan świni, *Malasi*, uważany był za najważniejszy i przewodzący pozostałym²⁴.

Każdy z czterech klanów obejmował mniejsze grupy zwane *dala* – podklany. Były one co najmniej tak ważne jak klany, gdyż członkowie tego samego podklanu uważali się za rzeczywiście spokrewnionych, mieli tę samą rangę i stanowili lokalną jednostkę w społeczeństwie trobriandzkim. Każda społeczność lokalna składała się z ludzi należących do jednego tylko podklanu, mających wspólne prawo do miejsca, na którym położona jest wioska, w której mieszkali, otaczającej ją ziemi ogrodowej²⁵ i do pewnej liczby przywilejów lokalnych. Duże wsie składały się z kilku mniejszych jednostek lokalnych (podklanów), z których każda miała swoje zwarte terytorium w obrębie wsi i posiadała dużą, ciągłą przestrzeń ogrodowej ziemi. Istniały też osobne terminy na określenie przynależności do podklanu i klanu. Członkowie tego samego podklanu uważali się nawzajem za swych rzeczywistych krewnych i nazywali się *veyogu* – „mój krewny”. Członkowie innego podklanu, lecz tego samego klanu, określani byli jako *kakaveyogu* – „mój pozorny krewny”²⁶. O randze społecznej decydował także raczej podklan niż klan, tak samo działo się w kwestii prawa lokalnego i przywilejów.

Kobieta i mężczyzna jako członkowie matriarchalnej społeczności totemicznej

Zarówno kobieta jak i mężczyzna są niezbędni do założenia i utrzymania rodziny. W rozumieniu krajowców obie płci były jednakowo ważne i wartościowe dla życia społecznego²⁷.

Malinowski zauważył, że Trobriandczyk, mówiąc o genealogiach rodowych, zawsze łączył kwestię kontynuacji rodu z liczbą żyjących kobiet. Dla rodu istotne

²⁴ Tenże, *Mit, magia, religia*. Warszawa 1990, s. 315.

²⁵ Terytorium, które otacza miejsce zamieszkania danego podklanu i jest uważane przez jego członków za własność, krajowcy nazywają ogrodem.

²⁶ B. Malinowski, *Życie seksualne dzikich*, s. 549.

²⁷ Tamże, s. 173-175.

znaczenie miała duża liczba kobiet i ich żeńskiego potomstwa. Każdy krajowiec, mówiąc o swej rodzinie, nie omieszczał się tym pochwalić. Przychodząca na świat dziewczynka witana była więc równie radośnie jak chłopiec.

W kwestii rangi, czyli przeświadczenia o istotnej wyższości społecznej pewnych ludzi na skutek uprawnień, jakie dawało im urodzenie, kobiecie i mężczyźnie przysługiwała ona w tej samej mierze. Ranga na Trobriandach łączyła się z określonymi grupami dziedzicznymi o charakterze totemicznym, a głównie z podklanami. Każdy bowiem podklan miał swą określoną rangę, która określała jego miejsce w całym społeczeństwie²⁸.

Najstarszy mężczyzna podklanu był naczelnikiem wsi, a jeśli jego podklan był najwyższy, wówczas sprawował władzę nad całym regionem, czyli był wodzem mieszkających tam ludzi.

We wszystkich przejawach rangi obie płci traktowane były na równi. W mitach na temat powstawania podklanów, kobieta – przodkini występowała zawsze obok mężczyzny – jej brata. Były również takie mity, które mówiły o niej jako o jedynym założycielu rodu. Tabu związane z rangą na równi obowiązywały kobietę i mężczyznę (np. tabu zakazujące jedzenia pewnych zwierząt)²⁹.

Wydawać by się mogło, że w społeczeństwie matriarchalnym do kobiety należało sprawowanie władzy. Tak jednak nie było, ponieważ kobieta nigdy nie miała władzy związanej z przywilejami rangi. Nigdy nie była naczelnikiem podklanu, nie mogła też zostać wodzem. Tylko mężczyzna miał prawo do posiadania łodzi, co było bardzo ważne w związku z rangą. Kobieta nigdy nie towarzyszyła mężczyźnie w wyprawach morskich, nie brała udziału w takich przedsięwzięciach jak wymiana towarów ani też w wojnach. Nie miała ziemi i wielu innych przywilejów społecznych, wskutek czego nie było dla niej miejsca na zgromadzeniach plemiennych. Nie miała też prawa głosu w sprawach dotyczących uprawy ogrodu, rybołówstwa, polowań a także uroczystości i rytualnych tańców³⁰.

Klan a pokrewieństwo

Bronisław Malinowski uważał, iż w dziełach wielu etnologów (np. u J.G. Frazera³¹ i E. Durkheima³²) spotykamy się z „frazesem”, iż klan jest rodzajem rodziny, oraz że wszyscy jego członkowie uważają się za braci i siostry, z czego wynikają obowiązki zachowania egzogamii, wspólnej obrony i zemsty oraz inne socjologiczne cechy klanu. Dla Malinowskiego to sformułowanie było fałszywe, bowiem

²⁸ *Tamże.*

²⁹ *Tamże.*

³⁰ *Tamże.*

³¹ J.G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, London 1910, t. 4, s. 19.

³² E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 148.

wszędzie tam, gdzie istnieje klan, oprócz niego istnieją także rodziny indywidualne i są one bardzo wyraźnymi jednostkami. Malinowski uważał, że twierdzenie, jakoby klan był rodziną, jest nieściśle i ogólne, zaś to, że jest rodem, także wydało mu się niedostateczne, jako nie definiujące klanu. Aby określić, na ile klan może być uważany za rodzinę czy ród, należy zbadać, jakie są jego funkcje rodzinne lub rodowe³³.

Klan a rodzina

Rodzina to grupa społeczna, która odgrywa najważniejszą rolę jeżeli chodzi o utrzymanie gatunku. Do niej należy rodzenie dzieci i ich wychowanie, które jest istotne dla społeczeństwa. Klan nie spełnia, według Malinowskiego, tych funkcji. Co prawda usiłowano udowodnić coś przeciwnego za pomocą teorii o istnieniu grupowych małżeństw (w wyniku której klan spełniałby funkcję rodziny), jednak taka hipoteza wydawała się Malinowskiemu fałszywa. Uważał tak, m.in., z tej przyczyny, iż takowe małżeństwa łączyłyby się we wspólnej opiece nad dziećmi, a nieznaną są przypadki, by gdziekolwiek dzieci całego klanu wychowywane były pod wspólną opieką wszystkich matek. Klan totemiczny nigdy nie pełni zasadniczych funkcji rodziny, nie można go więc, zdaniem Malinowskiego, nazwać formą rodziny³⁴.

Stosunki między rodzicami i dziećmi wynikają z samego faktu narodzin, wczesnych zabiegów pielęgnacyjnych spełnianych przez rodziców wobec dziecka i wrodzonych postaw uczuciowych, które jednoczą potomka z rodzicami. Elementów tych nie spotykamy wewnątrz klanu. Opiera się on na czynnikach zupełnie różnych od więzi w rodzinie: totemicznej tożsamości, mitologicznej fikcji wspólnego pochodzenia i pewnej liczbie religijnych i magicznych obowiązków oraz obrzędów. Klan nie jest (jak rodzina) ani grupą reprodukcyjną, ani seksualną, ani rodzicielską, nigdy też nie jest pierwotnym źródłem i podstawą pokrewieństwa, co z pewnością można powiedzieć o rodzinie. Klan wyrasta co prawda z rodziny, kształtuje się jednak tylko dookoła jednego z dwojga rodziców wskutek wyłącznego nacisku prawnego na jedną stronę pokrewieństwa, popartego niekiedy teorią jednostronnej reprodukcji. Natomiast rodzina obejmuje dwie podstawowe zasady reprodukcji: macierzyństwo i ojcostwo. Rodzinę i klan dzieli więc bardzo wiele. Ich genezy, funkcje, naturalne więzi łączące ich członków, a także struktury są zupełnie różne. Klan nigdy też nie zajmuje miejsca rodziny. Rodzina bowiem jest zawsze instytucją domową. Dominuje ona we wczesnym życiu człowieka, kieruje współdziałaniem w domu i stanowi najwcześniejsze stadium opieki rodzicielskiej i wychowania.

³³ B. Malinowski, *Wierzenia pierwotne*, s. 293.

³⁴ Zob. *tamże*, s. 293-295.

Klan natomiast nigdy nie jest instytucją domową. Więzy klanowe rozwijają się w dorosłym życiu i choć wynikają z pierwotnego pokrewieństwa rodzinnego, to rozwój ten ulega zniekształceniu pod naciskiem prawa w kierunku matrylinearnym lub patrylinearnym. Klan i rodzina funkcjonują więc w zupełnie odmiennej sferze zainteresowań prawnych, ekonomicznych, a przede wszystkim ceremonialnych³⁵.

Charakter rodowy klanu

Bronisław Malinowski był co prawda stanowczo przeciwny temu, by klan utożsamiać z rodziną, jednak na podstawie badań nad ludnością trobriandzką zaobserwował, iż klan spełniał tam niektóre funkcje związane z wyobrażeniami o pokrewieństwie. Miał pewne cechy, które nadawały stosunkom panującym między członkami klanu charakter pokrewieństwa. Były to fakty totemicznej solidarności, takie jak obowiązek wzajemnej więzi, wspólnej zemsty czy gościnności. Innymi i najważniejszymi faktami dowodzącymi, że łączność klanowa jest podobna relacji pokrewieństwa są: totem, który jest niejako przodkiem klanu, a także egzogamia, która zbliża totemizm do pokrewieństwa i jest najbardziej stałą właściwością klanu. Ponieważ wzajemny stosunek członków klanu wykazuje ogólne cechy pokrewieństwa, można mówić o charakterze rodowym klanu. Wynika on z jego socjologicznej natury. Klan jest bowiem grupą niekiedy dosyć małą i bardzo ściśle związaną, szczególnie tam, gdzie stanowi jednostkę lokalną. Przez to, że jego członków łączy ścisłe więzy społeczne, są oni uważani za bliskich. W socjologii ludów pierwotnych terminy „bliski” i „krewny” prawie się pokrywają, zatem nic dziwnego, że ludzie ci pojmują swą bliskość jako pokrewieństwo³⁶.

Rodowy charakter klanu jest dla Malinowskiego wynikiem socjologicznego stanu rzeczy, bowiem bliski stosunek między członkami klanu jest koniecznością wpływającą ze wzajemnych zależności. Dzieje się tak, ponieważ aby klan mógł istnieć, musiały się wytworzyć funkcje społeczne narzucające jego członkom ścisłą wzajemną solidarność. Bliski stosunek klanu trudno odróżnić, zwłaszcza w prymitywnych grupach ludzkich, gdzie stosunki społeczne nie rysują się wyraźnie, od stosunków rzeczywistego pokrewieństwa³⁷.

Podsumowując przedstawioną problematykę należy podkreślić zasadniczą rolę pokrewieństwa w funkcjonowaniu społeczności pierwotnych. Pokrewieństwo określa się w sposób bilateralny, opierając się na więzach krwi w linii ojca i matki, lub unilateralny, biorąc pod uwagę linię tylko jednego z rodziców. W systemie matriarchalnym na pierwszy plan wysuwa się zasadnicza rola wuja

³⁵ Tenże, *Seks i stłumienie*, s. 443.

³⁶ Tenże, *Wierzenia pierwotne*, s. 311.

³⁷ Tamże.

jako głowy rodziny swojej siostry. Podkreśla ją zasada dziedziczenia matrylinearnego, według której siostrzeńcy są jedynymi spadkobiercami swych wujów. Na Wyspach Trobrianda istniały dwa rodzaje grup społecznych, które pełniły funkcje, jakie przypisywane są rodzinie w społeczeństwach cywilizacji zachodniej. Są to: „fizjologiczna grupa prokreatywna”, składająca się z żony, męża i dzieci oraz grupa wyznaczająca faktyczne pokrewieństwo, złożona z wuja, matki i dzieci. Grupą większą od rodziny jest klan totemiczny, oparty na związkach analogicznych do pokrewieństwa. Kobiety i mężczyźni pełnią w obrębie tej grupy wiele istotnych i wzajemnie się uzupełniających funkcji. Nie można jednak stwierdzić, że rola kobiety wysuwa się na pierwszy plan, choć fakt ten mogłoby sugerować już samo określenie „ustrój matrylinearny”.

Anna Czub, Warszawa

III. KONCEPCJA *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* U MIRCEI ELIADEGO

Wszyscy ludzie doświadczają w swym życiu rzeczywistości różnych, nierzadko złożonych, czasem nawet ambiwalentnych. Niejednokrotnie czują się wśród nich zagubieni. Doświadczenie sprzeczności w świecie wyzwała w człowieku tęsknotę do rzeczywistości odmiennej od codzienności, nie podzielonej, pełnej i doskonałej – tęsknotę do rzeczywistości boskiej. Mircea Eliade uważał, że tęsknota ta towarzyszyła ludziom wszelkich czasów i kultur. Dostrzegał ją przez pryzmat idei *coincidentia oppositorum* (jedności przeciwieństw). Koncepcja ta pojawiła się po raz pierwszy u Heraklita, została wyrażona przez Pseudo-Areopagite, a Mikołaj z Kuzy nadał jej nazwę. Jednak dopiero Mircea Eliade akcentował jej uniwersalny, ponadfilozoficzny i pozachrześcijański charakter.

Według Eliadego, człowiek żyje w świecie skończonym, ograniczonym i zdominowanym przez sprzeczne rzeczywistości. Nie jest więc w stanie nazwać ani wyobrazić sobie rzeczywistości nieskończonej inaczej, jak tylko w przybliżeniu i za pośrednictwem rzeczy skończonych. Jednak mimo tych trudności, potrzeba poznania tego co transcendentne i pragnienie zbliżenia się do nadprzyrodzoneości są właściwe wszystkim ludziom. Człowiek staje więc przed dylematem, jak przybliżyć się do nieznanego i jak nazwać to, co nieskończone. Zdaniem Eliadego – najdoskonalszym ze sposobów, jakie znalazł człowiek, by wyrazić rzeczywistość przekraczającą świat zjawiskowy, jest *coincidentia oppositorum*. Polega ona na prostym założeniu, że rzeczywistość absolutna jest pod każdym względem pełna, całkowita i doskonała. Dzięki takiemu założeniu to, co niewyobrażalne, wyraża się przez

przypisanie mu w stopniu najwyższym wszystkich możliwych cech, a więc także i wszelkich przeciwieństw.

W artykule tym przedstawiona jest idea jedności przeciwieństw jako istotna koncepcja w dorobku naukowym Mircei Eliadego. Idąc śladem jego teorii, odnaleźć ją można w wielu religiach, w sposobach rozumienia bóstwa. By wyrazić wiarę w zjednoczenie przeciwieństw w Bogu, tworzono mity, legendy i wierzenia dotyczące biegunowości dwóch występujących łącznie postaci boskich lub ambiwalentnych cech jednego bóstwa. Omawiamy te zagadnienia na początku. Potem ukazujemy jedność przeciwieństw, którą Eliade dostrzega w mitach dotyczących powstania i istnienia kosmosu jako stanu istnienia doskonałego. Następnie opisujemy koncepcję androgynii, która według Eliadego była pierwotnym sposobem wyrażenia przekonania o istnieniu *coincidentia oppositorum*. Przedstawiamy mity dotyczące androgynii ludzkiej i boskiej. Sposoby realizacji idei jedności przeciwieństw jako dążenie ludzi do pierwotnej, mitycznej doskonałości są opisane na końcu, jak również rytuały androgynizacji, obrzędy orgiastyczne i ascetyczne techniki jednoczenia przeciwieństw.

Coincidentia oppositorum jako refleksja nad istotą bóstwa

Dla Mircei Eliadego *coincidentia oppositorum*, czyli jedność przeciwieństw, jest ideą „zarysowującą się mniej lub bardziej wyraziście w całej historii religii”¹. Wyrażają ją mity, obrzędy i wierzenia wielu kultur. Mają one za zadanie przypomnienie człowiekowi, że boskość jest rzeczywistością, która przekracza ludzkie zdolności pojmowania. *Sacrum* jest dla człowieka możliwe do zrozumienia jedynie pod postacią paradoksu, ponieważ to, co absolutne i transcendentne, różni się jakościowo od tego, co ludzkie, względne i doczesne. Mity, rytuały i wierzenia dotyczące *coincidentia oppositorum* pouczają człowieka, że najlepsza droga dotarcia do Boga prowadzi przez wyrzeczenie się tych wyobrażeń o Nim, które odwołują się do pojęć z obszaru codziennego doświadczenia².

W rozważaniach dotyczących jedności przeciwieństw, Eliade odwołuje się do poglądów Heraklita, Pseudo-Aeropagity i przede wszystkim Mikołaja z Kuzy. Heraklit jako pierwszy w dziejach filozofii europejskiej doszedł do wniosku, że w Bogu zawierają się wszystkie przeciwieństwa. Pseudo-Aeropagita nazwał łączenie się sprzeczności w Bogu tajemnicą. Mikołaj z Kuzy określił *coincidentia oppositorum* jako najmniej niedoskonałą z definicji Boga³.

¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, Warszawa 1995, s. 128.

² Zob. tenże, *Mefistofeles i Androgyn*, Warszawa 1994, s. 83.

³ Tenże, *Mefistofeles*, s. 82; por. tenże, *Historia*, t. III, s. 141.

Idea jedności przeciwieństw została przez Eliadego zauważona także u współczesnych autorów. Znamienitymi przykładami są tu J.W. von Goethe i jego *Faust*, *Serafita* H. de Balzaca, oraz niektóre teorie C.G. Junga⁴.

Biegunowość dwóch postaci boskich, powstałych z jednego źródła i mających to samo przeznaczenie

Idea związku między Bogiem i szatanem w folklorze religijnym

Punktem wyjścia do rozważań na temat jedności przeciwieństw w religijnym folklorze Europy Południowej i Wschodniej oraz Azji Środkowej są dla Eliadego wierzenia i opowiadania rumuńskie, w których szatan i Bóg są braćmi. Powstały one wskutek zlania się dwóch motywów: gnostyckiego mitu, według którego braćmi są szatan i Chrystus, oraz archaicznego mitu o związku między Bogiem i diabłem⁵.

Podanie mówiące o braterstwie Chrystusa i szatana znali bogomiłowie. Według świadectwa Eutymsusa Zigabenusu wierzyli oni, że Satanael był pierworodnym synem Boga, a Chrystus drugim. To przekonanie zaczerpnęli prawdopodobnie ze źródeł irańskich, ponieważ spośród dwóch synów Zerwana, irańskiego boga bezkresnego czasu, Aryman (bóg zła) był pierworodny. Także jeden z mitów jakuckich uczy, że Chrystus stworzył świat, a szatan podał się za Jego starszego brata. Eliade widzi w nim, podobnie jak w podaniu bogomiłów, schryistianizowaną wersję starszej koncepcji, według której Zły Duch jest starszym bratem Dobrego Ducha. Podobne wierzenie występuje u ebionitów, mogło być ono zatem znane w całym środowisku judeochrześcijańskim⁶.

Pokrewieństwo osób, które reprezentują dobro i zło, przedstawia także wiele legend mówiących o walce świętego z diabolicą, jego siostrą. W etiopskiej wersji tego opowiadania święty nosi imię Suzyniusz (Susnyos), a jego siostra Urcelia (Verzelia). Święty prosi Jezusa o łaskę zabicia siostry, ponieważ wyrządza ona wiele zła. Zadaje diablicy śmiertelny cios włócznią. Jest to stary motyw „skłóconych braci”, na nowo zinterpretowany w środowisku chrześcijańskim⁷.

Motyw związku Boga z diabłem jest obecny w pewnej grupie mitów wyjaśniających stworzenie świata. Opowiadają one o tym, że przed stworzeniem istniały tylko wody, po których przechadzali się Bóg i diabeł, i że Bóg wysłał diabła na dno bezkresnego oceanu po muł, z którego zamierzał stworzyć świat. Różne warianty

⁴ Tenże, *Mefistofeles*, s. 81n.

⁵ Zob. tamże, s. 84n.; por. tenże, *Historia*, t. III, s. 28n.

⁶ Tenże, *Mefistofeles*, s. 85.

⁷ Tamże, s. 86.

tego opowiadania, podkreślają związek między Bogiem i szatanem lub fakt, że Bóg nie jest w stanie stworzyć świata bez jego pomocy⁸.

Według mitu rosyjskiego Bóg i diabeł istnieli od początku czasów i żaden z nich nie został stworzony. Ludy południowego Ałtaju, Abakanów i Mordwinów wierzyły, że Bóg ze swojej własnej substancji powołał diabła do istnienia. Cyganom transylwańskim znana była opowieść o Bogu, który cierpiąc będąc samotnym i głośno wołał, że nie wie, jak i po co miałby stworzyć świat. Rzucił na ziemię kostur, z którego powstał diabeł. W wersji znanej u Finów, Stwórca przeglądał się w wodzie i pytał swego odbicia, jak należy ukształtować świat. Mity bułgarskie opowiadają o tym, że szatan powstaje z cienia Boga i na Jego wezwanie, po czym żąda podziału świata. Zawiera więc z Bogiem układ: odtąd ziemia i umarli będą należeć do niego, a niebo i żywi do Boga. Inne podania bułgarskie podkreślają „głupotę” Boga, który po stworzeniu ziemi widzi, że nie ma już miejsca dla wód i pyta diabła o radę. W mitach Ałtajów, Buriatów, Wogułów i transylwańskich Cyganów Bóg przyznaje, że nie umie stworzyć świata i wzywa pomocy szatana. Charakterystyczną cechą Boga według tych mitów jest to, że nie wie, skąd się wziął na świecie diabeł. Jest to rozumiane na dwa sposoby. Dla Ałtajów, Jakutów, Wogułów i mieszkańców Bukowiny niewiedza Stwórcy na temat genezy diabła podkreśla niemoc i nieudolność Boga. Dla Mordwinów, Cyganów oraz mieszkańców Bukowiny i Ukrainy niewiedza ta dowodzi, że Bóg nie jest odpowiedzialny za zło na świecie. Podobnie u Tatarów i Mongołów diabeł pojawia się po stworzeniu ziemi nie wiadomo skąd i usiłuje zniszczyć łąd albo zaszkodzić człowiekowi, sprowadza szkodniki lub węże. Podstępem, wykorzystując „naiwność” lub dobroduszość Boga, zdobywa obszar ziemi lub podziemia, gdzie odtąd mieszka⁹. Eliade dostrzega tu moralizującą interpretację dawniejszego mitu, próbę odseparowania Boga od faktu istnienia zła¹⁰.

Wszystkie te legendy przypisują diabłu istotną rolę przy stworzeniu świata i przedstawiają go jako towarzysza lub nawet przyjaciela Boga. Krążyły one do czasu ubiegłego stulecia w krajach od dawna objętych islamem. W krajach chrześcijańskich po kampaniach antyheretyckich podejmowanych przez Kościół istniały jeszcze przez osiem wieków. Dla Mircei Eliadego jest to dowód na to, że stanowiły odpowiedź na ważną duchową potrzebę środowisk ludowych¹¹.

Zerwanizm: Ormuzd i Aryman

Starożytna religia irańska prawdopodobnie była zbliżona do tej, którą przedstawiają Wedy. Została zreformowana przez Zaratusztrę (gr. Zoroaster), który głosił, że naj-

⁸ Zob. *tamże*, s. 86n.

⁹ Zob. *tenże*, *Historia*, t. III, s. 12n; 21.

¹⁰ Zob. *tenże*, *Mefistofeles*, s. 87-89.

¹¹ Zob. *tamże*, s. 85n.; 89; por. *tenże*, *Historia*, t. III, s. 29.

wyższym bogiem jest Ahura Mazda. Jest on też ojcem wielu bytów, także Ducha Życiowego (Spenta Mainju) i jego brata bliźniaka, Ducha Niszczyciela (Angra Mainju). Ahura Mazda nie jest jednak bezpośrednio związany z powstaniem zła, ponieważ Angra Mainju stał się demonem z własnego wyboru. Jednak Mircea Eliade zauważa, że Ahura Mazda jako wszechwiedzący znał uprzednio wybór Ducha Niszczyciela i nie przeszkodził mu. Może świadczyć to o tym, że najwyższy bóg jest transcendentny wobec sprzeczności, lub o tym, że zło jest warunkiem istnienia ludzkiej wolności¹².

Nieco później niż reforma Zaratusztry rozpowszechnił się mit o Zerwanie i jego dwóch synach. Zerwan jest bogiem archaicznym, być może był znany przed powstaniem świadectw pisanych religii irańskiej¹³. Jego synowie to Ormuzd (tak brzmi imię Ahura Mazdy w języku pahlawi), bóg dobra, i Aryman, bóg zła. Mit opowiada o tym, że na początku czasów był tylko Zerwan, który chciał mieć syna. Składał w tej intencji ofiarę przez tysiąc lat. Po upływie tego czasu zwątpił w jej sens. Począł wtedy dwóch synów: Ormuzda, dzięki swej ofierze, i Arymana, przez swoje zwątpienie. Postanowił pierwotnemu dać królestwo. Gdy Aryman dowiedział się o tym, narodził się. Zerwan był niezadowolony ze swego mrocznego potomka. Jako drugi narodził się Ormuzd, dobry i jaśniejący. Aby spełnić obietnicę, Zerwan powierzył królowanie Arymanowi, ale tylko na dziewięć tysięcy lat, po których będzie panował Ormuzd. Bracia stworzyli świat. Wszystko, co stworzył Ormuzd, było dobre i proste, a to, co stworzył Aryman, złe¹⁴. Mircea Eliade rozumie mit Zerwana przede wszystkim jako wysiłek teologii irańskiej, zmierzający do wykroczenia poza dualizm, i jako próbę sformułowania jednej zasady, która wyjaśniałaby świat¹⁵.

Braterstwo bogów i demonów w religiach Indii i Iranu

Mitologia Wed przedstawia konflikt między bogami, mocami światła (dewami) i demonami, mocami ciemności (asurami). Podkreśla także ich braterstwo i współistotowość. I jedni, i drudzy są potomkami Pradžapatiego lub Twasztri. Toczą jednak nieustającą, nieprzejednaną wojnę. *Rygweda* zawiera wiele opisów walk boga Indry z demonem Wrytrą i asurami¹⁶.

¹² Tenże, *Historia*, t. I, Warszawa 1988, s. 217.

¹³ Mircea Eliade zgadza się w tej sprawie z Ghirshmanem, który uważa statuetkę z brązu odkrytą w Lurystanie za przedstawienie Zerwana. Statuetka wyobraża skrzydlatego i androgynicznego boga, rodzącego wyłaniających się z jego ramion braci-bliźniaków, zob. tenże, *Historia*, t. II, Warszawa 1994, s. 203. Z pewnością już pod koniec epoki Achemenidów były znane Irańczykom „spekulacje na temat czasoprzestrzeni jako wspólnego źródła dwóch zasad, Dobra i Zła, wcielonych w Ormuzda i Arymana”, ponieważ świadczy o tym uczeń Arystotelesa, Eudemos z Rodos (*tamże*).

¹⁴ Zob. tenże, *Historia*, t. II, s. 204n.

¹⁵ Tenże, *Mefistofeles*, s. 84.

¹⁶ Zob. W. D. O'Flaherty, *Indian Religions: Mythic Themes*, w: M. Eliade (red.), *Encyclopedia of Religion*, t. VII, New York 1987, s. 188.

Jeden z mitów podaje, że Twasztri nie zaprosił Indry do udziału w ofercie somy (napoju bogów). Indra wykradł go siłą. Rozgniewany ojciec rzucił resztki somy do ognia, wołając: „Rośnij i stań się wrogiem Indry!” Tak powstał Wrytra. Pożarł on Agniego i Somę, czym przeraził innych bogów. Uwięził też wody, przez co światu groziła zagłada z powodu suszy. Twasztri podarował Indrze piorun, broń zapewniającą pokonanie demona. Według niektórych mitów niebo i ziemia powstały z części ciała pokonanego Wrytry. Zwycięstwo Indry ma więc znaczenie kosmiczne – jest nowym stworzeniem świata¹⁷.

Walka boga lub herosa z potworem jest często spotykanym wierzeniem. Występuje we wszystkich mitologiach Bliskiego Wschodu, w Grecji oraz u starożytnych Germanów. W Azji Południowej i Środkowej idea ta istnieje w postaci walki między wężem i orłem¹⁸.

Mircea Eliade uważa, że według doktryny wedyjskiej, tylko w rzeczywistości bezpośredniego doświadczenia dewy i asury mają odmienną naturę i są skazane na walkę, a człowiek ma wybierać dobro i zwyciężać zło. Jednak na początku czasów, przed stworzeniem świata, bogowie i demony miały tę samą naturę. Tylko istnienie świata oraz istnienie w świecie zakłada podziały, oddzielenie ciemności od światła i dobra od zła. Jednak w Indiach nie traktuje się świata jako wzorcowej i jedynej formy istnienia – istnienie w kosmosie jest uważane za sytuację szczególną, która wcale nie wyczerpuje „nieprzebranych bogactw bytu”. W perspektywie transcendentnej „dewy i asury są pojęte jako «modalności komplementarne», lub kolejno po sobie następujące momenty tej samej boskiej mocy”¹⁹.

W religii irańskiej, wskutek reformy Zaratusztry, dewowie, bogowie religii, przeciw której występował reformator, stali się postaciami demonicznymi. Były to bóstwa o funkcjach związanych z walką, jak Indra, Surja czy Waju. Dewowie byli w konflikcie z Ahura Mazdą, odpowiednikiem wedyjskiego wielkiego asura, Waruny. Kserkses, syn Dariusza, zakazał kultu dewów w państwie perskim. W mitologii wielkim pogromcą dewów stał się Mitra²⁰.

Ambiwalencja poszczególnych bóstw

Za przykład *coincidentia oppositorum* Mircea Eliade uznaje przypisywanie jednemu bóstwu dwu sprzecznych cech lub aspektów. Zjawisko to występuje w wielu religiach.

W hinduizmie najbardziej wyraźnie pojawia się u boga Śiwy i jego małżonki. Wiele innych bóstw w Indiach także ma ambiwalentną naturę. W wedyzmie popu-

¹⁷ Zob. M. Eliade, *Mefistofeles*, s. 94n.

¹⁸ Zob. *tamże*, s. 94; por. *tenże*, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 38-40.

¹⁹ *Tenże*, *Mefistofeles*, s. 96n.

²⁰ Zob. *tenże*, *Historia*, t. I, s. 222; 224; 227.

larnym motywem jest zachowanie bogów na podobieństwo węży, a nawet smoków. Dzieci Aditi (Słońca) były dawniej węzami, lecz zrzuciły węzową skórę i stały się dewami. Słońce uwalnia się co rano od nocy, tak jak wąż ze skóry. Nazywa się je Kapłanem Asurą Dewów. Słońce, obok aspektu świetlanego ma też aspekt ciemny. Sprowadza na ziemię zarówno dzień, jak i noc (które są siostrami)²¹. Jest rodzicielem człowieka i jego śmiercią. Bóg Soma utożsamiany bywa z prasmokiem – Wrytrą. Agni, bóg ognia i ogniska domowego, nazywany jest Kapłanem Asurą. *Rygweda* nazywa go „wściekłym węzem”, a zapalający się ogień porównuje do zwiniętego węża, skrywającego swoje oba końce, nie mającego głowy ani nóg. Jest to obraz połączenia przeciwieństw i pierwotnej pełni, ponieważ rozdzielenie głowy od nóg jest w Indiach symbolem stworzenia, podzielenia pierwotnej jedności. Agni jest uważany za mającego jedną naturę z węzem Ahi-Budhnją, symbolem ciemności. Ahi-Budhnja jest w sposób niewidzialny tym, czym Agni Garhapatja w sposób widzialny (ciemność uważana jest za nieobjawione światło). Według *Rygwedy* ogień jest z jednej strony siłą pożerającą człowieka, której należy unikać, a z drugiej przyjacielem, gościem, i tym, który zapowiada bogów. Eliade zwraca uwagę na ideę, która kryje się w tych mitach: bogowie byli, są, lub mogą stać się demonami²².

Bóstwem ambiwalentnym jest także Waruna. Jest królem kosmosu, bogiem gwiazdzistego nieba, mającym tysiąc oczu władcą wszystkich rzeczy, strażnikiem sprawiedliwości, a także bogiem wód. W swym aspekcie demonicznym jest utożsamiany z Ahi-Budhnją i Wrytrą. Ma cechy czarnoksiężnika, może więzić ludzi na odległość, tak jak Wrytra więził wody grożąc światu zagładą. *Atharwaweda* nazywa Warunę zmiąją. W *Rygwedzie* człowiek woła w modlitwie: „Kiedyż wreszcie będę z Waruną”, lecz w innym miejscu prosi o „uwolnienie od Waruny”²³.

Nie tylko święte teksty, cieszące się najwyższym autorytetem, lecz przede wszystkim hinduska pobożność ludowa przypisuje boskim postaciom dwie współistniejące osobowości. W średniowiecznym wisznuizmie pojawił się pogląd, że arcydemon Wrytra stał się braminem (kapłanem, członkiem najwyższej stojącej klasy społecznej), wzorem wojownika lub świętym. Demon Rawana, który porwał żonę Ramy i wprowadził ją na Cejlon (wydarzenia te są opisane w jednej z dwóch wielkich epei indyjskich – *Ramajanie*), jest uważany za autora *Kumarantry*, traktatu zawierającego formuły zaklęć przeciwko demonom powodującym choroby u dzieci. Według wierzeń, bogini ospy Hariti, porywająca i pożerająca dzieci, zy-

²¹ Zob. tenże, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 146-148.

²² Tenże, *Mefistofeles*, s. 91n.; tenże, *Traktat*, s. 411; por. tenże, *Historia*, t. I, s. 143; 146-148.

²³ Tenże, *Mefistofeles*, s. 93n.; por. tenże, *Historia*, t. I, s. 140-143; por. tenże, *Traktat*, s. 411; 421n.

skąła swój krwiożerczy aspekt z powodu zasług w poprzednim wcieleniu. Wiele innych demonów także uzyskało swą moc dzięki ascezie²⁴.

Dla Eliadego dobrotliwie i zarazem groźne postacie bóstw hinduskich ilustrują, jak *sacrum* jednocześnie pociąga człowieka i budzi w nim lęk. Pokazują też wysiłek myśli hinduskiej, dążącej do odkrycia jednej zasady opisującej rzeczywistość; perspektywy, w której przeciwieństwa wyjaśniają się wzajemnie, a sprzeczności anulują²⁵.

Boska ambiwalencja istnieje także w najstarszej tradycji dotyczącej Boga Jahwe. Był on początkowo pojmowany jako absolutna całość rzeczywistości, *coincidentia oppositorum*, w której współistniały wszelkie przeciwieństwa, także dobro i zło. „Jego złość okazuje się niekiedy tak irracjonalna, że można by mówić o Jego «demonizmie»” – pisze Eliade. Jest to, jego zdaniem, sposób ukazania boskości jako całkowicie różnej od stworzenia. Współistnienie sprzecznych cech i irracjonalność odróżniają doskonałość Jahwe od ludzkiego ideału doskonałości. Eliade wyraża przypuszczenie, że postać szatana w Starym Testamencie pojawiła się na skutek pogłębionej refleksji religijnej i wpływów dualizmu irańskiego, które spowodowały rozpad archaicznego obrazu Jahwe²⁶.

***Coincidentia oppositorum* – stan istnienia doskonałego według mitów kosmologicznych**

Mity opisujące powstanie kosmosu z reguły ukazują, że na początku czasów istniała jednolita pełnia, zawierająca w sobie wszystkie możliwości. Została ona podzielona, dzięki czemu powstał świat i ludzkość. Początkowa jedność opisywana jest czasem jako jajo kosmogoniczne, obejmujące połączone niebo i ziemię. Innym obrazem początku jest pierwotny olbrzym. Niekiedy pierwotny chaos jest jednorodną masą nie mającą żadnej postaci. Stworzenie jest podzieleniem początkowej pełni. Jajo dzieli się na połówki, niebo i ziemię. Olbrzym – na części. Podzielona zostaje jednolita masa²⁷.

Według wierzeń archaicznych, *coincidentia oppositorum* to zasada opisująca istnienie świata. Ideę jedności przeciwieństw znała tradycyjna religia tybetańska, najstarsza z trzech istniejących kolejno na tym terenie. Jest to widoczne w mityczno-rytualnym scenariuszu tybetańskiego festiwalu z okazji Nowego Roku. Kosmosem i życiem, funkcją bogów i kondycją ludzką rządzi cykliczny rytm występujących na przemian biegunowości. Dopełniają się i implikują nawzajem, oraz okre-

²⁴ Tenże, *Mefistofeles*, s. 98.

²⁵ Tamże, s. 96.

²⁶ Tenże, *Historia*, t. I, s. 128n.; t. II, s. 178.

²⁷ Zob. tenże, *Mefistofeles*, s. 119n.

sowo jednoczą²⁸. Dawne kultury Chin, Yangshao i Longshao, ukazują podobne wierzenia. Na kosmiczny cykl składają się życie, płodność, śmierć i istnienie w zaświatach. Jedność życia kosmicznego jest jednością przeciwieństw. Wielka część tego neolitycznego dziedzictwa przetrwała, choć zmodyfikowana, w wiejskich tradycjach i praktykach religijnych²⁹.

Za dynastii Zhou (XII-III w. przed Chr.) powstała w Chinach teoria analogii, wyjaśniająca strukturę świata przez ukazanie odpowiedniości między makrokosmosem i mikrokosmosem. Schemat ten został włączony w szerszy system, cykl antagonistycznych i komplementarnych zasad jang i jin. Znaczenie tej pary przeciwieństw wiąże się dla Mircei Eliadego z tym, „...że nie tylko służyła ona jako model uniwersalnej klasyfikacji, ale poza tym rozwinęła się w kosmologię, która z jednej strony uprawomocniała i systematyzowała różne techniki cielesne i dyscypliny umysłowe, a z drugiej inspirowała coraz bardziej ściśle i systematyczne spekulacje filozoficzne³⁰”.

Także w upaniszadach, *coincidentia oppositorum* jest zasadą obecną w strukturze świata. Wszystko, co objawione i nieobjawione, uwarunkowane i nieuwarunkowane – spoczywa w Brahmanie, nieskończonej jedności. Brahman łączy wszystkie biegunowości i wszystkie przeciwieństwa³¹.

Androgynia – wyrażenie prawdy ontologicznej przy użyciu języka biologicznego

Androgyn (z gr. *andros* – mężczyzna i *gyne* – kobieta) to istota obojga płci. Łączy w sobie jedno z najbardziej oczywistych przeciwieństw, z jakimi styka się każdy człowiek w czasie swojej egzystencji: męskość i kobiecość. Według Mircei Eliadego idea androgynii była obecna w kulturze ludzkości prawie od jej początków. W okresie mezolitu człowiek odkrył nową formę gospodarki – rolnictwo. Wówczas, po wynalezieniu radła, zaczęto łączyć uprawę roli z aktem płciowym. Jednocześnie zrozumiano, że Matka Ziemia dotąd rodziła sama. Jej partenogeneza mogła zasugerować androginię. Śladów tego wierzenia upatruje Eliade w mitologii greckiej (bogini Hera) i wierzeniach ludowych mówiących o narodzinach ludzi z Ziemi, a także w zwyczaju rodzenia na ziemi lub układania na niej noworodka³².

W epoce nowożytnej androgynia, archetypowy obraz doskonałości, nie przestała fascynować. Eliade z wielkim uznaniem odnosi się do powieści *Serafita* Hono-

²⁸ Tenże, *Historia*, t. III, s. 177.

²⁹ Zob. *tamże*, t. II, s. 8n.

³⁰ *Tamże*, t. II, s. 16.

³¹ Tenże, *Indyjski symbolizm czasu i wieczności*, Pismo literacko-artystyczne 8/1986, s. 137.

³² Zob. tenże, *Historia*, t. I, s. 29-30; por. tenże, *Sacrum i profanum*, s. 113-118.

riusza Balzaka, nazywając ją „ostatnim wielkim utworem w literaturze europejskiej, którego centralnym wątkiem jest mit androgyna”. Dla romantyków niemieckich, zwłaszcza Franza von Baadera, androgyn był wzorem człowieka przyszłości. Ideę tę von Baader przejął od Jakoba Boehme, a ten z kolei zapożyczył ją z alchemii, której terminologią się posługiwał (jedna z nazw kamienia filozoficznego brzmi *Rebis* – „istota dwoista”)³³.

Boska androgynia jest wyrażeniem na sposób archaiczny idei „dwu-jedni” bóstwa. Zanim wyrażono ją językiem metafizyki (*esse-non esse*) i teologii (objawione-nieobjawione), używano w tym celu języka biologii³⁴.

Androgynia boska

Mircea Eliade uważa, iż założenie, że doskonałość opiera się na jedności i pełni doprowadziło do wniosku o androgynii bogów, istot doskonałych. „Skoro wszystkie przymioty współlistniają w bóstwie, należy się spodziewać, że wystąpi w nim również w sposób mniej lub bardziej wyraźny jedna i druga płeć”³⁵. Mity opowiadające o boskiej androgynii są bardzo rozpowszechnione. Można je odnaleźć nie tylko w kulturze śródziemnomorskiej i na Bliskim Wschodzie, lecz też w kulturach egzotycznych i archaicznych. Przedstawiają zatem zadowalającą koncepcję bóstwa i rzeczywistości ostatecznej jako niepodzielnej całości. Zachęcają też, aby człowiek, przez odpowiednie obrzędy, zbliżał się do *sacrum*³⁶.

Najstarsze greckie teogonie opisują bogów rodzaju nijakiego, którzy rodzą się sami z siebie. Według Hezjoda – z Chaosu (rodzaju nijakiego) zrodziły się Erebus (rodzaju nijakiego) i Noc (rodzaju żeńskiego). Ziemia sama zrodziła Niebo. Jako archetyp mocy stwórczej – androgynia dodawała bóstwu dostojności. Hera początkowo była postacią dwupłciową, sama zrodziła Hefajstosa i Tyfejosa. W Labrandzie w Karii oddawano cześć Zeusowi „z sześcioro szałkami rozmieszczonymi w kształcie trójkąta na jego torsie”. Jeden z mitów opowiada o zamianie szat Heraklesa i królowej Lidii, Omfale. W misteriach ku czci Herkulesa Zwycięskiego bóg i osoby uczestniczące w obrzędzie byli ubrani w stroje kobiece. Na Cyprze istniała cześć dla Afrodyty, brodatej Afrodyty. W Italii czczono łysą Wenus. Za androgynę uważany był, zwłaszcza w epoce hellenistycznej, Dionizos. Istotą androgyniczną była Wielka Macierz frygijska oraz Apolitis i Mise, których wydała na świat. Postać zwana Hermafrodytą rozpowszechniła się w III lub IV w. po Chr.³⁷

³³ Zob. tenże, *Mefistofeles*, s. 101-105.

³⁴ Tenże, *Traktat*, s. 414.

³⁵ *Tamże*.

³⁶ Zob. tenże, *Mefistofeles*, s. 112.

³⁷ *Tamże*, s. 112-114; zob. A. Eckmann, *Hermafrodyta*, w: J. Walkusz i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 761.

Mircea Eliade odnotowuje też istnienie bóstw androgynicznych w religii starożytnych Germanów, na starożytnym Bliskim Wschodzie, w Iranie, Indiach, Chinach, Indonezji i innych złożonych systemach religijnych. Także w religiach kultur archaicznych Afryki, Australii, Ameryki, Melanezji i Polinezji występują bogowie dwupłciowi. Są to najczęściej bóstwa wegetacji i płodności. U Estończyków Duch Lasu jest w jednym roku duchem męskim, a w następnym żeńskim. Androgynem był Zerwan, a także najwyższe bóstwo ciemności i światła w religii Chin (w Chinach i Indiach światło i ciemność symbolizują dwa sposoby istnienia najwyższej rzeczywistości, objawiony i nieobjawiony). Jak sugeruje Eliade, niektórzy bogowie występujący w parach, mogą być modyfikacjami dwupłciowego bóstwa pierwotnego lub uosobieniem jego atrybutów. Wielu bóstwom nadano tytuł „Ojca i Matki”, w celu podkreślenia ich mocy stwórczych, samoródtwa lub doskonałości³⁸.

Androgynia ludzka

Androgynia symbolizuje pierwotną całość i zjednoczenie wszelkich możliwości. W wielu kulturach za androgyna uważano pierwszego człowieka, przodka ludzkości. Według mitologii germańskiej był nim Tuisto. Zgodnie z poglądami Platona, protoplasta ludzkości był istotą dwupłciową w kształcie kuli. Midrasze mówią o androgynii Adama, który został stworzony w połowie mężczyzną i w połowie kobietą, a Bóg rozciął go na dwoje. Ideę androgyna zna również chrześcijański gnostycyzm. Szymon Mag nazywa pierwotnego ducha *arsenothelys*, to znaczy „męsko-żeński”. Członkowie sekty naaseńczyków zarówno niebiańskiego Adama jak i jego ziemski obraz, pierwszego człowieka, uważali za istotę dwupłciową. Doskonałość duchową określali jako odnalezienie androgynii w sobie. Istnieje ona potencjalnie we wszystkich ludziach. Za androgyna uważali także najwyższego Ducha – Logosa. Androgynia była dla nich jednym z elementów scalenia kosmicznego, którego dokona Zbawiciel, gdy przyjdzie. List błogosławionego Eugnostosa podaje, że Ojciec zrodził sam z siebie androgyniczną istotę ludzką, która łącząc się ze swą Sophią, zrodziła syna, Zbawiciela, również androgyna, i Sophię-Wiarę. Zbawiciel i Wiara wydali na świat sześć par androgynicznych istot, które z kolei zrodziły siedemdziesiąt dwie, a te – trzysta sześćdziesiąt innych. Apokryficzna Ewangelia Filipa za początek ludzkiej śmiertelności uważa moment rozdziału płci. Leon Żyd w dziele *Dialoghi d'Amore* za moment biblijnego pierwszego upadku uważa podział człowieka na mężczyznę i kobietę. W tradycjach Indii i Iranu miejsce mitycznego, dwupłciowego, przodka ludzkości zajmuje para bliźniąt³⁹.

³⁸ M. Eliade, *Traktat*, s. 114-116; zob. tenże, *Mefistofeles*, s. 114n.

³⁹ Tenże, *Mefistofeles*, s. 106-111; 116; por. tenże, *Historia*, t. I, s. 117.

Według Eliadego androgynia, w kręgu myśli judeochrześcijańskiej, była symbolem doskonałości wewnętrznej. Szkot Eriugena rozumiał rozdzielenie płci jako część kosmicznego procesu dzielenia substancji, który rozpoczął się w Bogu i ogarała naturę człowieka. Eriugena opierał się na wnioskach Maksyma Wyznawcy, który głosił m.in., że po zmartwychwstaniu Jezus Chrystus nie był ani mężczyzną, ani kobietą. Według apokryficznej Ewangelii Tomasa Jezus miał powiedzieć, że do królestwa Bożego wejdą ci, którzy czynią jednością to, co męskie i żeńskie. Klemens Rzymski przytacza wypowiedź Jezusa, że królestwo nadejdzie, gdy w mężczyźnie i kobiecie nie będzie cech męskich i żeńskich, lecz staną się jednym. Podobny fragment odnajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego. Za podobne uważa Eliade różne fragmenty pism kanonicznych, m.in. Listu do Galatów, mówiącego „... nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Pozwala mu to wysnuć wniosek, że także „Listy Pawła i Ewangelia Jana zaliczały androgynię do cech charakterystycznych doskonałości duchowej”⁴⁰.

Realizacja *coincidentia oppositorum* jako dążenie do doskonałości

Mircea Eliade uważa, iż bezpośrednie doświadczenie i elementarna logika sugerują, że człowiek składa się z przeciwieństw oraz że rzeczywistość ostateczna daje się zrozumieć za pomocą tych samych sprzeczności, które towarzyszą ludziom. Człowiek czuje się wewnętrznie rozdarty i oddzielony od „czegoś” potężnego, co jest od niego inne, doskonałe, co jest jednością. Czuje się oddzielony od „stanu” ponadczasowego, z którego nie ma konkretnych wspomnień, lecz który przeczuwa w głębi siebie. Rytuały, obrzędy i techniki łączenia przeciwieństw biorą początek z nostalgii za Pełnią, stanem paradoksalnym, w którym przeciwieństwa współlistnieją, nie znosząc się, a wielorakość stanowi różne aspekty tej samej tajemniczej Jedności. Przez rytuały androgynizacji, obrzędy orgiastyczne i techniki mistyczne, takie jak joga, dochodzi się do przekroczenia sprzeczności i realizacji *coincidentia oppositorum* we własnym ciele. Stwarzają one możliwość, by człowiek stawał się tym, czym nie jest i czym nie może być w swym stanie „świeckim”⁴¹.

Rytuały androgynizacji

Mity mówiące o androgynii boskiej i pierwszego, doskonałego człowieka, ukazują wzorcowy stan istnienia. W wielu kulturach jest on symbolicznie aktualizowany przez obrzędy. Stanowią one najczęściej składnik rytów inicjacji.

⁴⁰ Tenże, *Mefistofeles*, s. 106-111.

⁴¹ Zob. *tamże*, s. 97; 99; 127.

U niektórych plemion australijskich obrzędem takim jest nacięcie inicjacyjne. Zabieg ma symbolicznie przydawać młodemu mężczyźnie kobiecego narządu płciowego. Australijczycy uważają nie inicjowanych za istoty bezpieczne, zatem u podstaw tego obrzędu może stać przekonanie, że nie można stać się mężczyzną bez doświadczenia w swym ciele współistnienia płci (nie można wieść życia istoty indywidualnej, zanim nie zazna się życia istoty „całej”)⁴².

Androgynizacja inicjacyjna przybiera też formę transwestytyzmu (u niektórych plemion afrykańskich i polinezyjskich), nagości obrzędowej, lub praktyk homoseksualnych (neofici w ramach przygotowań do inicjacji spełniają funkcje obu płci). Według relacji Plutarcha obrzędowy transwestytyzm był praktykowany w starożytnej Grecji. W Sparcie, Argos i Kos był związany z obrzędem zaślubin. Przebierano się także z okazji różnych świąt: oschoforii ateńskich, niektórych uroczystości ku czci Dionizosa, świąt Hery na Samos. W Europie – z okazji karnawału i święta wiosny. W Indiach, Persji i innych regionach Azji – podczas uroczystości agrarnych⁴³.

Mircea Eliade tłumaczy funkcję tych obrzędów. Służą one przekroczeniu indywidualnej sytuacji jednostkowej. Umożliwiają powrót do sytuacji pierwotnej, ponadludzkiej i ponadhistorycznej. Sytuacja ta jest paradoksalna i nie da się jej utrzymać w rzeczywistości świeckiej. Dlatego trzeba ją nieustannie reintegrować, aby odtworzyć początkową pełnię, źródło świętości i mocy. Zamiana ubrania symbolizuje zamianę w zachowaniu, a więc zawieszenie praw i obyczajów, pomieszanie wartości, cofnięcie się do pierwotnego braku wszelkich różnic, symboliczne odtworzenie Chaosu. Podobne znaczenie ma orgia obrzędowa⁴⁴.

Obrzędy orgiastyczne

Orgie obrzędowe odbywały się przed zbiorami. Miały zapewnić urodzaj, ponieważ powrót do niezróżnicowanej jedności, który symbolizowały, łączył się z cudownym wzrostem mocy i regeneracją. Organizowano orgie także w związku z Nowym Rokiem. Uosabiały wtedy Chaos panujący przed stworzeniem i jego magiczną moc. Rozpoczynający się rok symbolicznie odpowiadał stwarzanemu światu⁴⁵.

U podstaw orgii związanej ze zbiorami znajdują się wierzenia dotyczące kosmicznej jedności świata przyrody i świata ludzkiego. Dostrzegano zależność między płodnością ludzi i urodzajem pól. Hołdowano też zasadzie społeczeństw plemiennych, zgodnie z którą „to, czego dokonuje się wspólnie, daje lepsze wyniki”.

⁴² *Tamże*, s. 116; por. tenże, *Traktat*, s. 417.

⁴³ *Zob. tenże, Mefistofeles*, s. 116-118; tenże, *Traktat*, s. 417n.

⁴⁴ *Tenże, Mefistofeles*, s. 118.

⁴⁵ *Zob. tamże*, s. 118n.; por. tenże, *Sacrum i profanum*, s. 62-65.

Przez orgie ludzie starali się wspomóc przyrodę. Wierzyli, że ożywiają ziemię i niebo oraz wzmagają siły twórcze i rozrodcze natury. Murzyni Ewe z Afryki Zachodniej odbywają orgie przed zbiorami, by oddalić klęskę nieurodzaju. Ta sama idea obecna była w Chinach, na Jawie i w tradycji helleńskiej, gdzie młode małżeństwa sypiały na polach uprawnych. Na wyspach leżących na zachód od Nowej Gwinei i na północ od Australii orgie miały miejsce na początku pory deszczowej. Hosowie w północno-zachodnich Indiach rozpętują straszliwe orgie podczas żniw, w celu zapewnienia równowagi społecznej. Także w Europie Środkowej i Północnej w okresie średniowiecza znane były orgie związane ze żniwami⁴⁶.

Orgie często są naśladowaniem hierogamii (małżeństwa bogów). Związek bóstw ludzie naśladowują na ziemi. Starają się czynić to jak najlepiej, ponieważ od tego zależy dobrobyt na świecie. Dzieje się tak u Oaronów w czasie święta zaślubin boga Słońca z boginią Ziemią. Gdy pękają bariery między ludźmi, społecznościami, przyrodą i bogami wzmaga się krążenie sił i życia między różnymi sferami rzeczywistości. Orgia pozwala na wymianę energii żywotnej i sakralnej. Z obrzędami orgiastycznymi związane były święta Luperkaliów i Floraliów w Rzymie, święto Holi i święta Bali w Indiach. Nie stronili od orgii brazylijscy Kanowie⁴⁷.

Orgia jest także formą odmiany życia wspólnoty. Powoduje stopnienie się ludzi w jedną, żywą całość, zatarcie indywidualnych różnic między nimi. Towarzyszącej kompletne zamieszczenie uobecnienia stan pierwotny i bezpostaciowy. Ludzie przeżywają sytuację sprzed stworzenia. Ma to na celu przygotowanie odrodzenia, regenerację życia. „Reaktualizując mityczny chaos, orgia umożliwia odwrócenie aktu stworzenia”⁴⁸ – pisze Eliade. Człowiek cofa się do pierwotnego niezróżnicowania, by jako odrodzony powrócić do swej sytuacji życiowej, by stać się „nowym człowiekiem”. W przeplataniu się codzienności z uroczystościami orgiastycznymi Eliade dostrzega ten sam rytm życia, który składa się z czynu i snu, narodzin i śmierci. Formułuje też teorię ukazującą w nowym świetle obchodzenie świąt we współczesnym świecie; pisze: „Każda uroczystość zawiera w swej strukturze zew orgiastyczny”⁴⁹.

Eliade widzi „tęsknotę za rajem” i pragnienie powrotu do stanu, w którym nie było jeszcze rozdarcia między „rozkoszami ciała a sumieniem” także we współczesnych ruchach na rzecz absolutnej wolności seksualnej i w kulturze nudystycznej. Nazywa je „ukrytymi i zdegenerowanymi sposobami zachowania religijnego”⁵⁰.

⁴⁶ Zob. tenże, *Traktat*, s. 347-353; por. tenże, *Sacrum i profanum*, s. 121.

⁴⁷ Zob. tenże, *Traktat*, s. 347-353.

⁴⁸ *Tamże*, s. 352.

⁴⁹ *Tamże*, s. 353; zob. też, s. 347-353; por. tenże, *Mity współczesnego świata*, Znak 40(1988) nr 9, s. 46.

⁵⁰ Tenże, *Sacrum i profanum*, s. 172.

Wydaje się, że mogą one wyrażać nostalgię, podobną do tej, z jakiej narodziły się orgie – za pełnią i niezróżnicowaniem. O swoich słuchaczach – hipisach, Mircea Eliade mówił: „Nie stwierdzali tego *explicite*, ale faktycznie byli w trakcie odkrywania religii kosmicznej, rajskiej kondycji człowieka sprzed upadku⁵¹.”

Ascetyczne i mistyczne techniki jednoczenia przeciwieństw

Przykładem rytualnego i ekstazyjnie przeżywanego *coincidentia oppositorum* są dla Mircei Eliadego praktyki szamanów. W ich mistycznych, przeżywanych w ekstazie doświadczeniach widzi on „nostalgię za rajem” i pragnienie przywrócenia stanu wolności i szczęśliwości sprzed mitycznego „upadku” człowieka. Praktyki szamańskie wyrażają wolę utworzenia od nowa łączności między Niebem i Ziemią; zniesienia tego, co zmieniło się w Kosmosie i człowieku wskutek pierwotnego rozdarcia⁵².

Najbardziej charakterystycznym przykładem rytualnego *coincidentia oppositorum* w praktykach szamańskich jest symboliczna androgynia. Szamani Djaków morskich (ludu zamieszkującego Borneo), zwani manangami, przywdziewali po inicjacji kobiece ubrania, które zachowywali przez resztę życia. Dziś zwyczaj ten jest rzadko spotykany, choć istnieje specjalna grupa manangów z niektórych plemion nadmorskich, którzy noszą kobiece stroje i wykonują prace kobiet. Czasem też biorą sobie „męża”. Dla Djaków Ngadżu z południowego Borneo pośrednikami między Niebem i Ziemią są baliani (kapłanki-szamaniki) i basirzy (*basir* znaczy „niezdolny do płodzenia”). Basirzy ubierają się i zachowują jak kobiety. Jednoczą w sobie element żeński (Ziemia) i męski (Niebo). Hermafrodytyzm basirów i prostytucja balianów oparta jest na świętej, ponadludzkiej kondycji „pośrednika”⁵³.

Przykłady rytualnego obojactwa znane są w szamanizmie syberyjskim. Szaman zachowuje się jak kobieta, zakłada kobiece strój, niekiedy wiąże się z „mężem”. Obrzędowe obojactwo czy bezpłciowość uchodzi za objaw zwiększonej duchowości, bardziej zażytego obcowania z bogami i duchami, źródło świętej mocy. Szaman łączy w sobie dwa spolaryzowane elementy, spełnia się w nim hierogamia, symbolicznie odtwarza jedność Nieba i Ziemi, łączność bogów i ludzi. Ostatecznym celem i teologicznym uzasadnieniem obojactwa jest przemiana człowieka. Stanowi ono warunek konieczny do przekroczenia kondycji człowieka świeckiego. Mamy tu do czynienia z pomieszaniem płaszczyzn, ponieważ przeżycie androgynii, i tym samym osiągnięcie paradoksalnej pełni ludzkiego istnienia, usiłuje

⁵¹ J.-M. Royer, *Człowiek i sacrum*, Forum 16(1980) nr 42, s. 20.

⁵² M. Eliade, *Nostalgia za rajem w tradycjach prymitywnych*, W drodze 16(1988) nr 1, s. 17.

⁵³ Tenże, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. 349n.

się uzyskać za pomocą środków czysto fizjologicznych. Jednak cel zachowuje swą wartość mimo nieadekwatności środków⁵⁴.

Według wierzeń mnichów lamajskich, Absolut (Pustkę) można osiągnąć jedynie przez przewyciężenie dwoistości takich jak podmiot – przedmiot, świat zjawiskowy – rzeczywistość ostateczna, *sansara* – *nirwana*. Mnisi, którzy wybrali bezpośrednią drogę do doskonałości, próbują utożsamić względne z absolutnym, uchwycić w sposób doświadczalny Pustkę. Częścią tego usiłowania jest ekscentryczne, wręcz nienormalne zachowanie. Znaczy ono, że adept wyszedł już poza „dwoistości” prawdy względnej. Techniki medytacyjne i obrzędy mające na celu zjednoczenie przeciwieństw na wszystkich płaszczyznach egzystencji, są rozpowszechniane przede wszystkim przez szkoły tantryczne. Jednak wszystkie szkoły buddyzmu tybetańskiego przyjmują pogląd mahajany, że Najwyższa Wiedza, *pradźna* (zasada żeńska i bierna), wiąże się z Praktyką, *upaja* (zasadą męską i aktywną). Mądrość może się objawiać tylko dzięki Praktyce. Nagrodą za ich zjednoczenie, które osiąga mnich na drodze szczególnych obrzędów i medytacji, jest *mahasukha*, „wielka szczęśliwość”⁵⁵.

Według metafizyki tantrycznej absolutna rzeczywistość to wszelkie przeciwieństwa związane na nowo, w stanie absolutnej jedności. Każda egzystencja stworzona zakłada stan dwoistości, cierpienia, zniewolenia. Celem, do którego dąży jogin stosujący techniki tantryczne, jest ponowne złączenie w jego ciele dwóch spolaryzowanych zasad, Śiwy i Śakti, będących wcieleniem elementów powstałych w chwili rozpadu pierwotnej jedności, w akcie stworzenia⁵⁶. Techniki jogistyczne mają na celu rozbudzenie Śakti „śpiącej” u podstawy tułowia. Przechodzi ona wzdłuż kręgosłupa aż do czubka czaszki, gdzie „mieszka” Śiwa⁵⁷. Połączenie się boskiej pary wewnątrz ciała jogina czyni z niego pewnego rodzaju androgyna, jednak jego celem jest połączenie wszelkich przeciwieństw: Słońca i Księżycy, dwóch mistycznych żył (*ida* i *pingala* – symbolizowanych przez dwie gwiazdy), dwóch tchnień (*prana* i *apana*), mądrości i środka do jej osiągnięcia (*pradźna* i *upaja*), próżni i współczucia (*śunja* i *karuna*). Chodzi więc o *coincidentia oppositorum* na wszystkich płaszczyznach życia. Dzięki niej jogin przestaje doświadczać dwoistości i przekracza świat zjawisk, dochodzi do stanu wolności i szczęśliwości zwanego *samarasa*⁵⁸.

Według niektórych szkół tantryzmu najlepszym sposobem osiągnięcia *samarasy* jest *maithuna*, obrzędowy akt seksualny. Do połączenia przeciwieństw dochodzi

⁵⁴ Zob. tenże, *Mefistofeles*, s. 121n.

⁵⁵ Tenże, *Historia*, t. III, s. 183.

⁵⁶ Tenże, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1983, s. 69; zob. tenże, *Tantryzm i joga*, Pismo literacko-artystyczne, nr 6-7/1986, s. 174.

⁵⁷ Zob. tenże, *Joga*, s. 254-262.

⁵⁸ Zob. tenże, *Mefistofeles*, s. 122n.; por. tenże, *Joga*, s. 69.

tu w wyniku równoczesnego zahamowania procesów biosomatycznych i psychomentalnych. Umiejętność ich zahamowania jest znakiem przekroczenia kondycji ludzkiej, zbieżności życia ze śmiercią⁵⁹.

W tantryzmie istnieje znak równości między joginem i kosmosem, oraz joginem i panteonem (jogin ucieleśnia Śiwę i Śakti oraz inne pary bóstw). Dwie zasadnicze fazy drogi w jodze to „kosmizacja doświadczenia psychosomatycznego” i „unicestwienie kosmosu, symboliczny powrót do sytuacji, w której prajednia nie była jeszcze rozdarta przez akt stworzenia”. W stanie *samarasy* jogin znajduje się poza światem i nie podlega jego prawom. Odzyskuje sytuację pierwotną, lecz pierwotnej pełni towarzyszy nowy element: świadomość jedności, wolności i szczęśliwości jakiej nie ma nigdzie w kosmosie, ani na świecie, ani wśród bóstw mitycznych (dewów), a jaką cieszy się jedynie Iśwara – Istota Najwyższa. Jogin staje się *dźiwanmukta* („wyzwolony za życia”). Stan ten jest opisywany przez pozornie sprzeczne symbole. Z jednej strony są to obrazy czystej spontaniczności i wolności, *dźiwanmukta* jest *kamaczarinem*, czyli „poruszającym się swobodnie”. Z drugiej strony, pozostaje on w kompletnym bezruchu. Jego sytuacja jest paradoksalna: istnieje w kosmosie (ruch, dynamika), ale do niego nie należy i nie jest uwarunkowany jego prawami (bezruch, statyczność). Jest to sytuacja transcendentna, możliwa do wyrażenia jedynie za pomocą sprzecznych obrazów⁶⁰.

* * *

Koncepcja *coincidentia oppositorum*, jedności przeciwieństw, zajmuje istotne miejsce w dorobku Mircei Eliadego. Uważał ją za obecną w różnym stopniu we wszystkich tradycjach religijnych, od archaicznych począwszy, a skończywszy na tak złożonych jak hinduizm, judaizm czy chrześcijaństwo. Szeroko argumentował jej istnienie w mitologii i wierzeniach, rytuałach i obrzędach oraz dociekaniach filozoficznych i teologicznych wszystkich czasów i kultur. Obecność idei jedności przeciwieństw w myśli ludzkiej interpretował jako przejaw wewnętrznej, egzystencjalnej tęsknoty ku tajemnicy całości, którą nazywał „integralnym składnikiem dramatu ludzkiego”. Zrozumienie *coincidentia oppositorum* ukazywał więc jako jeden z kluczy do zrozumienia człowieka w jego istocie.

Sylwester Syndoman, Warszawa

⁵⁹ Zob. tenże, *Mefistofeles*, s. 123n.; zob. tenże, *Joga*, s. 113; 271-279; por. tenże, *Sacrum i profanum*, s. 140-141.

⁶⁰ Zob. tenże, *Mefistofeles*, s. 124-126.