

# Eugeniusz Sakowicz

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

---

Collectanea Theologica 70/1, 171-204

---

2000

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

**ZAWARTOŚĆ:** I. Zasady i zadania dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Kościoła. II. Koncepcja Boga i świata według śiwaickiej religii bhakti w perspektywie dialogu z chrześcijaństwem. III. Istota i funkcja mitu w ujęciu Mircei Eliadego\*.

### I. ZASADY I ZADANIA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO W NAUCZANIU KOŚCIOŁA\*\*

W liście apostolskim *Tertio Millennio Adveniente* papież Jan Paweł II zobowiązuje Kościół w 1999 r. m.in. do dialogu międzyreligijnego zgodnie ze wskazaniami soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Papież ostrzega zarazem, by „we wszystkich przedsięwzięciach zważać, by nie prowadziły one do niebezpiecznych nieporozumień i zachowywać czujność wobec ryzyka synkretyzmu oraz łatwego i zwodniczego irenizmu” (nr 53).

Wspomniana soborowa deklaracja nie zawiera pełnego wykładu o religiach ani o różnicach pomiędzy nimi a katolicyzmem, lecz mocno akcentuje więzi istniejące pomiędzy ludźmi a religiami. One stanowią zarazem podstawę dialogu międzyreligijnego. Wskazują na to pierwsze zdania deklaracji: „W naszej epoce, w której ludzkość coraz bardziej się jednoczy i wzrasta wzajemna zależność między różnymi narodami, Kościół tym pilniej rozważa, w jakim pozostaje stosunku do religii niechrześcijańskich. W swym zadaniu popierania jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów, główną uwagę poświęca temu co jest ludziom wspólne i co prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu” (nr 1).

Deklaracja soborowa nawiązuje także do teologii historii, według której Bóg przeprowadza swój zamysł religijny i zbawczy przez historię ludzi i dzieje instytucji i wspólnot religijnych. „Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że cały rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi, jeden także mają cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich” (nr 1).

Deklaracja soborowa postuluje postawę i realizację dialogu międzyreligijnego w szerokim zakresie. Wzywa więc katolików, „aby z roztropnością i miłością przez rozmo-

\* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz Sakowicz.

\*\* W opracowaniu wykorzystałem jako źródła moją książkę: *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1996 oraz dokumenty Kościoła cytowane w tekście.

wy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które w tamtych się znajdują” (nr 2).

Sekretariat do spraw dialogu z religiami wydał w 1984 r. dokument pt. *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*. Dokument określa pojęcie dialogu. Jest on więc przede wszystkim „stylem działania, postawą i duchem, który przyświeca postępowaniu. Zakłada uwagę, szacunek i przychylność wobec drugiego człowieka, a także uznanie jego osobowej tożsamości, jego sposobów wyrażania siebie, jego wartości. Taki właśnie dialog winien być normą i stylem całego chrześcijańskiego posłannictwa, a także jego poszczególnych elementów, zarówno gdy chodzi o zwyczajną obecność i świadectwo, jak też o służbę czy bezpośrednie przepowiadanie. Posłannictwo, które nie byłoby przeniknięte duchem dialogu, byłoby sprzeczne z wymogami prawdziwego człowieczeństwa i ze wskazówkami Ewangelii”.

Dokument zwraca uwagę na różne formy dialogu, które powinny być stosowane przez Kościół jak też poszczególnych katolików. Posłannictwo, misja łączy się u katolika z daniem świadectwa. To jest pierwsza forma dialogu, zwana też dialogiem codziennego życia. Dokument o dialogu stwierdza, że „chrześcijanie, aby mogli dawać skutecznie świadectwo o Chrystusie, powinni tym ludziom okazywać miłość i szacunek, uważać się za członków społeczności ludzi, wśród których żyją i brać udział w życiu kulturalnym i społecznym przez różne życiowe kontakty i zajęcia”. Taką postawę świadectwa powinni katolicy wykazywać wobec przedstawicieli innych religii szczególnie wówczas, gdy żyją z nimi w rodzinie, w sąsiedztwie, gdy wspólnie z nimi pracują, uczestniczą w życiu publicznym (szkoła, współdziałanie w osiedlu, wsi itp.). Należy zawsze uwydatniać swą katolicką godność, związaną z wiarą w Boga w Trójcy, z łącnością z Chrystusem-Odkupicielem, z przynależnością do Kościoła, z umiłowaniem Pisma Świętego. Trzeba też dawać świadectwo prawdzie o swoim małżeństwie i rodzinie, o wychowaniu i chrześcijańskim świętowaniu niedzieli, o trzeźwości i sprawiedliwości społecznej.

Dokument o dialogu stwierdza: „Jak Chrystus przenikał ludzi i przez prawdziwie ludzkie rozmowy doprowadził ich do światła Bożego, tak niech i Jego uczniowie, przejęci głębokim duchem Chrystusowym, poznają ludzi, wśród których żyją i niech tak z nimi przestają, aby się oni przez szczerą i cierpliwą dialog dowiedzieli, jakimi bogactwami szczerobliwymi Bóg obdarzył narody; równocześnie zaś niech usiłują owe bogactwa rozjaśniać światłem Ewangelii, wydobywać na wierzch i oddawać pod władzę Boga Zbawiciela (DM nr 11; por. nr 41; DA nr 14,29)” (nr 22).

Druga forma dialogu to współpraca na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej. Nazywany jest on też dialogiem wspólnych dzieł. „Ma on miejsce wszędzie tam, gdzie chrześcijanie, razem z wyznawcami innych religii, wychodząc z motywacji religijnych współpracują na polu społecznym, ekonomicznym,

politycznym w celu obrony praw ludzkich, wolności i sprawiedliwości osoby ludzkiej, szczególnie tam, gdzie tego rodzaju prawa są ewidentnie łamane przez władzę polityczną lub ekonomiczną. Religie mają wielki potencjał czynienia relacji człowieczych bardziej ludzkimi, bardziej sprawiedliwymi i braterskimi... Popieranie wszystkiego, co prawdziwe, co sprawiedliwe, co święte, co godne miłości, uprzedzanie ludzkiej dobrej woli roztropnością i taktem, badanie sposobów doskonalenia ustroju społecznego i państwowego, wszystko to należy do tego rodzaju dialogu (por. *Apostolicam actuositatem* nr 14), który jest wyrazem większej solidarności rodzaju ludzkiego, dla chrześcijan zaś lepiej ukazuje oblicze Chrystusa-Sługi<sup>1</sup>.

Trzeci rodzaj dialogu to dialog wymiany doświadczenia religijnego. Na tym poziomie osoby silnie zakorzenione we własnych tradycjach religijnych dzielą między sobą własne bogactwa duchowe, własne doświadczenie Boga. Dla chrześcijanina będzie to modlitwa kontemplacyjna i medytacja – według wskazań Pisma i Tradycji – na temat tego, co dotyczy sensu życia i śmierci, zła i cierpienia, zbawienia i wyzwolenia, wreszcie dróg poszukiwania Boga... Ta forma dialogu jest bardzo trudna, ponieważ wymaga ona nie tylko sympatii i otwarcia na wyznawcę innej religii, ale również zdolności do relacji na poziomie o wiele bardziej pogłębionym. Nie może posunąć się ona dalej, aniżeli wskazuje na to możliwość zachowania nienaruszonej i integralnej tożsamości własnej wiary<sup>2</sup>.

Czwarty rodzaj dialogu stanowi dialog religijny. O ile każdy katolik ma poczucie się do działań ewangelizacyjnych, to nie każdy może wykorzystywać do tego dialog religijny. W większości wypadków trzeba dać świadectwo swej wiary. Do podjęcia dialogu religijnego w formie rozmów, dyskusji, odpierania zarzutów, wyjaśniania prawd wiary katolickiej mogą poczuwać się tylko ci katolicy, którzy z jednej strony dobrze znają zasady doktrynalne, kultyczne i strukturalne poszczególnych religii, a z drugiej strony równie dobrze znają prawdy wiary katolickiej, posiadają dobrą znajomość Pisma Świętego, jak również umiejętność posługiwania się właściwymi argumentami czy to w obronie wiary, czy też w sile przekonywania, aby zjednać tych, którzy tkwią w błędnej niechrześcijańskiej nauce.

### Podstawowe zasady dotyczące dialogu

We wszystkich formach dialogu katolicy muszą uwzględniać pewne fundamentalne zasady, leżące u podstaw każdej formy dialogu i kontaktu czy współdziałania z ludźmi o innych przekonaniach czy wierzeniach.

<sup>1</sup> S. Gądecki, *O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego*, w: *Wierzę w Boga Ojca*, Katowice 1998, s. 395.

<sup>2</sup> Por. *tamże*, s. 395-396.

Pierwsza zasada dotyczy równości wszystkich ludzi, którą zakłada osobista godność osoby ludzkiej. Wynika z tego absolutna niedopuszczalność jakiegokolwiek dyskryminacji. Zakłada się szacunek i miłość chrześcijańską wobec każdej osoby.

Druga zasada dotyczy wolności człowieka, a więc także i szczególnie poszanowania prawa do wolności sumienia i wolności religijnej, czyli prawa jednostek i wspólnot do wyznawania i praktykowania własnej religii.

Trzecia zasada dotyczy wykluczenia z działalności ewangelizacyjnej wszelkich form przymusu, nieuczciwego nakłaniania, wyśmiewania i poniżania jakichkolwiek osób, wyznających inne przekonania czy wierzenia.

Przyjęcie tych zasad jako koniecznych w realizowaniu dialogu może nasunąć pewne wątpliwości. Jak powiązać zasadę wolności religijnej z nakazem ewangelizacyjnym? Jakimi motywami i argumentami trzeba się posłużyć? Kościół w swoim soborowym nauczaniu daje nam w tym zakresie pełne wyjaśnienie. Przekonanie o słuszności zasady wolności religijnej łączy się w świadomości chrześcijanina ze zdecydowanym przekonaniem o prawdziwości naszej wiary. Sobór stwierdza w Deklaracji o wolności religijnej, że „sam Bóg ukazał ludzkości drogę, na której Jemu służąc ludzie mogą osiągnąć w Chrystusie zbawienie i szczęśliwość. Wierzmy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostoelskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi, mówiąc Apostołom: «Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, ucząc je zachowywać wszystko, cokolwiek wam przekazałem» (Mt 28, 19-20)” (nr 1).

### **Zagrożenia ze strony synkretyzmu i irenizmu**

Papież Jan Paweł II ostrzega wszystkich włączonych w dialog międzyreligijny przed ryzykiem synkretyzmu i łatwym a zwodniczym irenizmem (por. TMA nr 53). W posoborowej teologii religii wyłonił się pewien nurt relatywistyczny, przy czym ten relatywizm ma różnoraki wymiar u poszczególnych autorów.

Według rzeczników tego nurtu religiom przypisuje się wartość zbawczą traktując je jako zwyczajne drogi zbawienia i depozytariuszy prawdziwego i właściwego objawienia. Wskazuje się na ukrytą obecność Chrystusa w symbolach i rytach innych religii. Zbawienie bez Ewangelii jest możliwe, ponieważ religie niechrześcijańskie są w określony sposób kanałem łaski oraz zbawczego działania Chrystusa. Zbawienie dokonuje się w tych religiach przez Chrystusa, który jest w nich obecny w sposób anonimowy. Dlatego mówi się o chrześcijanach anonimowych, do których dociera zbawcza moc Chrystusa w sposób indywidualny, oraz o ich religiach, jako o anonimowym chrześcijaństwie, gdyż łaska zbawienia dosięga niechrześcijan, podczas gdy spełniają praktyki swej religii.

Chrześcijaństwa nie umieszcza się na tej samej płaszczyźnie co religie niechrześcijańskie, gdyż środki zbawienia występują w nich w mniejszym stopniu niż w chrześcijaństwie. Podkreśla się zjawisko ciągłości między chrześcijaństwem a innymi religia-

mi i pewną ich ewolucję ku niemu. Religie są ujmowane jako przygotowanie ewangeliczne i stawiane na równi ze Starym Testamentem. Ten nurt reprezentują tacy autorzy jak: K. Rahner, H.R. Schlette, H. Küng, E. Schillebeeckx, G. Thils, H. Waldenfels.

Skrajne skrzydło nurtu relatywistycznego znajduje takich rzeczników jak: W. Bühlmann, R. Pannikar, B. Griffiths. Uznają oni jakąś religię uniwersalną, wieczną, transcendentną, która konkretyzuje się w poszczególnych religiach. Oryginalność chrześcijaństwa sprowadza się do różnicy stopnia, nie samej natury. Według Bühlmanna Chrystus jest w innych religiach obecny w sposób anonimowy. Należy więc pokazywać Chrystusa, nie wnosząc do tych religii nic obcego, gdyż chodzi tylko o nową interpretację życia religijnego. Pannikar twierdzi, że chrześcijaństwo nie jest jedyną prawdziwą religią, ale wyraźną i doskonalszą formą tajemniczej obecności Chrystusa chwalebego, realizującej się tak w historii religii, jak i w całym wszechświecie. Różnica pozostaje jedynie różnicą stopnia.

### **Stanowisko Kościoła i teologii wobec dialogu międzyreligijnego**

Stanowisko Kościoła zostało wyrażone w dokumentach soborowych i w dokumentach nauczania posoborowego oraz w publikacjach takich teologów jak: Y. Congar, J. Danielou, H. de Lubac, H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, P. Rossano i T. Dajczner.

W posoborowym nauczaniu Kościoła i w teologicznej ocenie można wypuklić pewne zasadnicze stwierdzenia.

1. Wielość i różnorodność religii wyklucza globalną i jednoznaczną ocenę pozytywną lub negatywną.

2. W religiach występują elementy przeciwstawne, jak łaska i grzech, światłość i ciemności, możliwość przyjęcia łaski i jej odmowa. Wszystkie te wartości, działania religijne, związane z ludźmi, wyznawcami religii „potrzebują oświecenia i uleczenia, chociaż za łaskawym wyrokiem dobrotliwego Boga można je niekiedy uważać za drogę wychowawczą ku prawdziwemu Bogu lub za przygotowanie ewangeliczne” (DM nr 3).

3. Przygotowanie ewangeliczne stanowią „elementy prawdy i dobra” znajdujące się w religiach, a nie same religie. Gdy te religie posiadają to, co „prawdziwe jest i święte” i „odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN nr 2), mogą być traktowane jako przygotowanie do Ewangelii i narzędzie zbawienia. Dlatego Kościół uczy, że „ci, 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” (KK 16).

4. Wyznawcy religii niechrześcijańskich, które mają „braki, niedostatki i błędy” (Paweł VI), mogą także zamknąć się na działanie łaski i stać się przeszkodą w realizacji planów ekonomii zbawienia oraz zostać osądzonymi i odrzuconymi przez Chrystusa.

5. Nowość, oryginalność i radykalizm chrześcijaństwa uwydatniały się od początku. Chrystus przyszedł wypełnić prawo. Uwydatnił to przez wprowadzenie tego, co „nowe”. Dlatego Nowy Testament mocno wypukla odrębność chrześcijanina od świata pogańskiego. Tak było też w ciągu wieków. Współcześnie chrześcijaństwo również nie chce adaptować, udoskonalać w religiach tego, co złe, ale je zniszczyć: niewolnictwo, poligamię, małżeństwa dzieci, kastowość, prostytucję sakralną, niesprawiedliwość społeczną. To zaś, co dobre i prawdziwe w tych religiach, musi być w określony sposób „ochrzczone” i „odkupione”, wcześniej nie może to stanowić przygotowania ewangelicznego.

6. Jan Paweł II uczy jasno i zdecydowanie, że trzeba od wszystkich systemów religijnych odróżnić religię objawioną. „Chrześcijaństwo jest religią w innym znaczeniu – nie opiera się na poszukiwaniach człowieka skierowanego w stronę absolutu, ale jest to odpowiedź człowieka na objawienie Boga samego, objawienie, którego zaszczyt znajduje się w Jezusie Chrystusie. W tym znaczeniu pomiędzy chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi zachodzi zasadnicza różnica” (15 VI 1985).

7. Religie niechrześcijańskie są tworam i religijnego geniuszu człowieka poszukującego swego przeznaczenia, podczas gdy chrześcijaństwo jest religią Chrystusa, który jako Syn Boży jest „drogą, prawdą i życiem”. W dokumencie o dialogu podkreśla się, że religie niechrześcijańskie „będąc wyrazem poszukiwania Boga przez ludzi, znajdują się na innej płaszczyźnie niż Ewangelia, która pochodzi z góry jako słowo i duch, dar wiary i miłości, zapowiedź i obietnica zbawienia dane przez Boga”.

8. W związku z dialogiem międzyreligijnym i ewangelizacją narodów wysuwane były w ostatnich latach pewne wątpliwości natury doktrynalnej. Dotyczyły one problemu pogodzenia soborowej nauki o powszechności zbawienia z nakazem misyjnym oraz z szacunkiem dla wolności sumienia. Papież Jan Paweł II podjął te problemy w encyklice: *O stałej aktualności posłania misyjnego* (z 7 XII 1990). Píše w niej: „Bóg powołuje do siebie w Chrystusie wszystkie narody, pragnąc im przekazać pełnię swego Objawienia i swej miłości; czyni wszystko, aby na różne sposoby być obecnym nie tylko dla poszczególnych jednostek, ale także dla narodów poprzez ich bogactwa duchowe, których głównym i zasadniczym wyrazem są religie, chociaż mają one braki, niedostatki i błędy. Wszystko to Sobór i posoborowe wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego mocno wypukliły, zaznaczając zawsze z naciskiem, że zbawienie pochodzi od Chrystusa, a dialog nie zwalnia od ewangelizacji... Fakt, że wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę Bożą i zostać zbawieni przez Chrystusa niezależnie od środków zwyczajnych, jakie On ustanowił, nie przekreśla bynajmniej wezwania do wiary i chrztu, których Bóg pragnie dla wszystkich ludów. Chrystus sam bowiem, «podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu... potwierdził równocześnie konieczność Kościoła» (KK nr 14; por. DM nr 7). Dialog musi być prowadzony i realizowany w przekonaniu, że Kościół jest zwyczajną drogą zbawienia i tylko on posiada pełnię zbawczych środków (por. DE nr 3; DM nr 7)” (nr 55).

9. Papież ukierunkowuje całą działalność ewangeliczną zdecydowanie chrystologicznie. W encyklice misyjnej pisze, że „tak jak cała ekonomia zbawienia skupia się na Chrystusie, podobnie cała działalność misyjna zmierza ku głoszeniu Jego tajemnicy. Przedmiotem przepowiadania jest Chrystus, który został ukrzyżowany, umarł i zmarłychwstał: w Nim dokonuje się pełne i autentyczne wyzwolenie od zła, od grzechu i od śmierci; w Nim Bóg daje «nowe życie», Boskie i wieczne. To właśnie jest ta Dobra Nowina, która przemienia człowieka i historię ludzkości, i którą wszystkie narody mają prawo poznać. Ta nauka powinna być głoszona w kontekście życia człowieka i narodów, które je otrzymują” (nr 44).

10. Papież zwraca uwagę w encyklice misyjnej na rozmaite trudności, wobec których staje misyjna działalność Kościoła. Zalicza do nich również relatywizm religijny. Papież stwierdza, że jedną z najpoważniejszych przyczyn słabego zaangażowania się w sprawy misji jest postawa obojętności szeroko rozpowszechniona, niestety, także wśród chrześcijan, często zakorzeniona w niewłaściwych poglądach teologicznych i nacechowana relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że „jedna religia ma taką samą wartość jak inna” (nr 36). Pominiecie spojrzenia na Boga w świetle Ewangelii Jezusa Chrystusa, który objawił nam Boga i sam jest objawieniem Boga, ma daleko idące konsekwencje w życiu Kościoła, także w ewangelizacji. Dlatego tak mocne uwydatnienie przez papieża twierdzenia, że głoszenie zbawienia bez odniesienia do Chrystusa nie jest możliwe z katolickiego punktu widzenia. Problem zbawienia, tak istotny w religiach, jest w nich związany nie tylko z Chrystusem, ale także z Kościołem. Głosi on bowiem zbawienie człowieka, które jest darem Boga w Trójcy, a ogłoszone ludziom i realizowane w Jezusie Chrystusie.

W relatywistycznych ujęciach pozbawia się Królestwa Bożego (jako klucza do zrozumienia zbawienia) oblicza chrystologicznego, jak również eklezjologicznego. Królestwo Boże otrzymuje w nich wymiar tylko antropologiczny, społeczny czy polityczny. Papież pisze, że „koncepte te wypuklają obraz Kościoła, który nie myśli o sobie samym, ale zajmuje się całkowicie daniem świadectwa i służenia Królestwu. Mówi się, że jest to «Kościół dla drugich», tak jak Chrystus jest człowiekiem dla drugich. Zadanie Kościoła opisuje się tak, jakby miało ono iść w dwojakim kierunku: z jednej strony szerzenie tak zwanych wartości Królestwa, takich jak pokój, sprawiedliwość, wolność, braterstwo; z drugiej – popieranie dialogu między narodami, kulturami, religiami, aby we wzajemnym wzbogaceniu się pomagały światu w odnowie i zdążaniu coraz bardziej ku Królestwu” (nr 17). Obok aspektów pozytywnych papież dostrzega też negatywne. „Przede wszystkim zachowują pewne milczenie w odniesieniu do Chrystusa”, podkreślając, że „różne ludy, kultury i religie mogą się odnaleźć w jednej jedynej Boskiej rzeczywistości, niezależnie od tego, jaka by była jej nazwa. Z tego względu dają one pierwszeństwo tajemnicy stworzenia, które odzwierciedla się w różnorodności kultur i wierzeń, ale przemilczają tajemnicę odkupienia. Poza tym Królestwo,



tak jak rozumieją, prowadzi do zepchnięcia na margines lub niedoceniaenia Kościoła. Rodzi się to w reakcji na pewien domniemany «eklezjocentryzm» przeszłości, a także stąd, że uważają oni Kościół za zwykły znak, zresztą nie pozbawiony wieloznaczności”. Wnioski papieża są bardzo jasne i zdecydowane: „Nie jest to Królestwo Boże, jakie znamy z Objawienia: Królestwo, którego nie można odłączyć od Chrystusa, ani od Kościoła” (nr 17-18).

11. Papież Jan Paweł II poruszył także w swej encyklice misyjnej problem „dialogu z braćmi o innych przekonaniach religijnych”. Papież stwierdza, że „dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. Rozumiany jako metoda i środek wzajemnego poznania i ubogacenia, dialog nie przeciwstawia się misji «ad gentes», ale przeciwnie, jest z nią w szczególnie powiązany i stanowi jej wyraz. Dialog musi być prowadzony i realizowany w przekonaniu, że Kościół jest zwyczajną drogą zbawienia i tylko on posiada pełnię zbawczych środków” (por. DE nr 3; DM nr 7). Inne religie stanowią pozytywne wyzwanie dla Kościoła; pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też pogłębiania własnej tożsamości i dawanie świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich.

Z tego wypływa duch, jaki winien ożywiać ten dialog w kontekście misji. Rozmówca musi być konsekwentny względem własnych tradycji i przekonań religijnych i otwarty na zrozumienie ich u innych, bez obłudy czy zamykania się w sobie, ale z poczuciem prawdy, pokory, uczciwości, świadomy, że dialog może wzbogacić każdego. Nie może być tu żadnej rezygnacji ani irenizmu, lecz wzajemne świadectwo dla wspólnego postępu na drodze poszukiwań i doświadczeń religijnych, a jednocześnie dla pokonania uprzedzeń, nietolerancji i nieporozumień. Dialog zmierza ku owemu oczyszczeniu i nawróceniu wewnętrznemu, które – gdy dokonuje się w posłuszeństwie Duchowi Świętemu – przyniesie duchowe owoce (nr 55-56).

Papież kieruje wiążącą zachętę do wielostronnej realizacji dialogu międzyreligijnego. „Przed dialogiem otwiera się szerokie pole działania, gdyż może ono przybierać wielorakie formy i sposoby wyrazu: od wymiany pomiędzy wyznawcami tradycji religijnych czy ich oficjalnymi przedstawicielami do współpracy na rzecz integralnego rozwoju i ochrony wartości religijnych; od przekazywania sobie własnych doświadczeń duchowych do tak zwanego dialogu w codziennym życiu, przez który wyznawcy różnych religii dają sobie nieustanne świadectwo o ludzkich i duchowych wartościach i pomagają sobie wzajemnie żyć nimi w celu budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego...

Wszyscy wierni i wspólnoty chrześcijańskie wezwani są do uprawiania dialogu, chociaż nie w tym samym stopniu i formie. Niezbędny jest wkład świeckich, którzy «przez osobisty przykład i własną działalność mogą wpłynąć dodatnio na polepszenie stosunków pomiędzy wyznawcami różnych religii» (CHL nr 35), a niektórzy z nich będą mogli również dać wkład w dziedzinę badań naukowych (por. DM nr 41)” (nr 57).

Należy jeszcze podkreślić rolę dykasterii watykańskich. Obok formułowania doktrynalnych zasad dialogu realizują one dialog przez działalność swoich sekcji dotyczących poszczególnych religii, jak też przez komisje krajowe i diecezjalne, które w swoim zakresie konkretyzują wielokształtny dialog z religiami. Służą temu także środki przekazu, wydawnictwa, prasa i współpraca na płaszczyźnie kulturalnej, społecznej i charytatywnej. Dialog tego rodzaju mieści się też w duszpasterskiej działalności Kościoła oraz różnych zakonów.

*bp Zygmunt Pawłowicz, Gdańsk*

## II. KONCEPCJA BOGA I ŚWIATA WEDŁUG ŚIWAICKIEJ RELIGII BHAKTI W PERSPEKTYWIE DIALOGU Z CHRZEŚCJAŃSTWEM

Dobiegający końca wiek jest okresem spotykania się i wzajemnego przenikania kultur. Za sprawą osiągnięć współczesnej cywilizacji ludzkość – jak nigdy dotąd – tworzy coraz bardziej jednolitą i zwartą całość. Towarzyszy temu upowszechnianie, lecz również stopniowe zatracanie, specyficznych wartości kulturowych właściwych poszczególnym ludom i narodom. Te same zjawiska mają miejsce na płaszczyźnie religii.

Spotkania z wyznawcami innych religii są okazją do pogłębienia i wzbogacenia własnego życia duchowego, lecz mogą także stanowić, zwłaszcza dla ludzi niedojrzałych, pewne zagrożenie; niosą bowiem ze sobą pokusę relatywizmu i synkretyzmu. Zdarza się, że prowadzą do bezkrytycznego przyjmowania pewnych praktyk religijnych i poglądów filozoficznych, a te – w ekstremalnych przypadkach – związane bywają z trudną do zaakceptowania z chrześcijańskiego punktu widzenia, odmienną wizją człowieka i jego praw. Mogą też powodować konflikty, wzajemną niechęć i uprzedzenia, mające korzenie w niezrozumieniu czyjejs odmienności, co z kolei najczęściej spowodowane jest po prostu brakiem stosownej wiedzy. W Polsce religie pozachrześcijańskie nie są aż tak wyraźnie obecne jak w niektórych krajach. Jednak zainteresowanie nimi oraz życzliwość dla ich wyznawców wciąż rosną. Wzrastają też liczby osób zaangażowanych w nowe ruchy religijne. Są wśród nich i takie, które swój rodowód wyprowadzają z hinduizmu<sup>1</sup>. Staje się więc potrzebą obecnego czasu poznawanie tej, do niedawna jeszcze dalekiej i obcej, religii.

<sup>1</sup> Bp. Z. Pawłowicz wymienia dziewięć zarejestrowanych w Polsce związków wyznaniowych wywodzących się z neohinduizmu: Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris w Polsce, Związek Ajapa Joga, Tantra Joga, Ananda Marga, Misja Boskiego Światła, Joga Oddecho-wa, Stowarzyszenie Świadomości Duchowej Miłości w Polsce, Ruch Świadomości Baba Ji, Grupa Wyznaniowa „Śri Vidya”. Dwie inne organizacje, Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny i Instytut Wiedzy Transcendentalnej, również działające w Polsce, autor uznaje nawet za „sekty destrukcyjne”; zob. Z. Pa w ł o w i c z, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1996, s. 214-221, 260-263.

W artykule tym będzie ukazane rozumienie rzeczywistości boga i świata w hinduizmie śiwaickim z perspektywy dialogu z chrześcijaństwem. Rozdział pierwszy poświęcony zostanie genezie postaci boga Śiwy, przedstawimy kolejno ewolucję koncepcji Rudry-Śiwy oraz obraz Śiwy zawarty w mitologii hinduizmu. Dalej omówimy pojęcia boga i świata w ujęciu poszczególnych szkół śiwaizmu oraz występujące w ich doktrynie monistyczne lub dualistyczne rozumienie ich wzajemnego stosunku. Przedstawimy też zbieżności i różnice między chrześcijaństwem i śiwaizmem w ujmowaniu takich problemów jak: poznanie Boga, przymioty Boże, Boska jedność, świat i człowiek.

### Bóg Śiwa

#### Ewolucja postaci Rudry-Śiwy

Rudra jest bogiem często wspominanym w tekstach literatury wedyjskiej. Odgrywa jednak poślednią rolę w obszernym, bo liczącym według niektórych tradycji nawet 33 miliony bóstw, panteonie. Kojarzono go z burzą, chorobami i nieujarzmionymi siłami przyrody. Z czasem jego postać, wskutek nie do końca jasnego dziś procesu, przekształciła się w Śiwę, najważniejszego obok Wisznu boga hinduizmu. Ewolucja ta zakończyła się w klasycznym okresie tradycji hinduskiej, gdyż w literaturze tego okresu, *Mahabharacie* i puranach, Rudra występuje już jako ostatecznie utożsamiony z Śiwą<sup>2</sup>.

Związki i wzajemna zależność między Rudrą i Śiwą oraz między religią wedyjską a hinduizmem w ogólności są różnie postrzegane. Jeden z poglądów głosi, że charakter Rudry-Śiwy rozwinął się przez stały proces zrastania i identyfikacji różnych pomniejszych bóstw, zarówno pochodzenia aryjskiego jak i niearyjskiego, z wedyjskim Rudrą<sup>3</sup>. Inny zakłada fundamentalną ciągłość między wedyjskim Rudrą i postwedyjskim Śiwą, jak również między wedyjską i postwedyjską religią; natomiast fakt, że postać Rudry różni się od Śiwy, tłumaczy świadomymi zabiegami kapłanów – autorów literatury wedyjskiej, którzy ignorowali lub pomijali niektóre popularne cechy boga<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Zob. D.N. Lorenzen, *Śaivism: An Overview*, w: M. Eliade (red.), *Encyclopedia of Religion* (dalej: ERI), t. 13, New York 1987, s. 7. Okres klasyczny cywilizacji indyjskiej jest datowany, z pewnymi odchyleniami, na wieki IV-VII (zob. J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 1980, s. 149), a zatem u początku tego okresu *Mahabharata* (której czas powstania datuje się na ok. 300 p.n.e. – 300 n.e.) byłaby już ostatecznie zredagowana. Purany powstawały od ok. 200 do ok. 1300 n.e.

<sup>3</sup> Pogląd ten reprezentują m. in. A.B. Keith (zob. D.N. Lorenzen, *Śaivism: An Overview*, w: ERI, s. 7.) i J.L. Brockington (zob. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, Warszawa 1990, s. 80).

<sup>4</sup> Jest to opinia J. Gondy (zob. D.N. Lorenzen, *Śaivism: An Overview*, w: ERI, s. 7).

Niektórzy badacze są z kolei rzecznikami istnienia zasadniczego rozłamu między hinduizmem i wedyzmem, jak również braku powiązań między wedyzmem i cywilizacją doliny Indusu<sup>5</sup>. Inni twierdzą nawet, że wedyzm to „przerwa” między hinduizmem protohistorycznym (religia doliny Indusu) a historycznym<sup>6</sup>.

Według innego ujęcia powstanie hinduizmu jako opozycji do wedyzmu nie było skutkiem powrotu do dawnych tradycji, lecz wynikało z przemian gospodarczych (podstawą gospodarki stało się wówczas rolnictwo w miejsce hodowli bydła) i politycznych (organizacje plemienne z wodzami na czele przekształcały się w owych czasach w królestwa) oraz idących za nimi przemian społecznych. Zgodnie z tą teorią hinduizm narodził się w dolinie Gangesu i nie miał związku z kulturą doliny Indusu (zbyt na to odległą czasowo i przestrzennie), lecz był tworem nowym. Tylko pewne jego elementy mogły zostać zaczerpnięte z cywilizacji doliny Indusu, a przede wszystkim z mało dziś poznanej kultury przedaryjskich mieszkańców doliny Gangesu<sup>7</sup>.

*Rygweda* poświęca Rudrze tylko cztery spośród tysiąca dwudziestu ośmiu tworzących ją hymnów, wspomina się go jednak w wielu pozostałych, gdzie opisywany jest najczęściej jako ojciec Marutów, bóstw wiatru, i tytułowany różnymi imionami, które w sposób wyrazisty opisują jego charakter. Jest to bóg dziki, gwałtowny i przerażający, określany jako „brązowy”, noszący splecione włosy, porównywany do byka, mający ostrą broń w postaci pioruna i sprawnie się nią posługujący. Jest kojarzony z Somą, bogiem świętego, odurzającego napoju, i z Agnim, bóstwem ognia. Literatura wedyjska zna jednak też inne oblicze złowieszczonego Rudry: nazywany bywa bogiem miłosiernym, „łatwym do przyzywania” oraz zachowującym ludzi w zdrowiu i pomyślności, był bowiem także uważany za patrona leczniczych ziół<sup>8</sup>.

Imię „Rudra” jest wywodzone z korzenia „rud”, oznaczającego „krzyk” bądź „wyście”, lub też „jasny” albo „czerwony”<sup>9</sup>. W tym ostatnim znaczeniu dostrzec można zbieżność z jedną z etymologii proponowanych dla imienia Śiwy, która wywodzi je z drawdijskiego słowa oznaczającego czerwień<sup>10</sup>.

W *Rygwedzie* jako przydomki Rudry pojawiają się określenia „Śiwa” i „Iśana” („władca”). Na kartach *Jadźurwedy* Rudra jest przyzywany jako „zamieszkujący góry”,

<sup>5</sup> Należy do nich L. Renou (zob. *tamże*). W odniesieniu do Śiwy takie spojrzenie reprezentuje A.L. Basham (A.L. Basham, *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa 1973, s. 356.)

<sup>6</sup> Tak twierdził R.N. Dandekar; zob. D.N. Lorenzen, *Śaivism: An Overview*, w: ERI, s. 7.

<sup>7</sup> Zob. *tamże*.

<sup>8</sup> Zob. *tamże*.

<sup>9</sup> Por. polskie: rudy, sanskryckie: *rudhira* (czerwona – o krwi); niektórzy łączą imię Rudry z łacińskim *rudis* – surowy, dziki, okrutny; zob. A. Ł[ugowski], *Rudra*, w: *tenże* (red.), *Słownik mitologii hinduskiej*, Warszawa 1994, s. 158.

<sup>10</sup> W języku tamilskim *siwan* – czerwony, w sanskrycie *śiwa* – przyjazny, życzliwy, przychylny; zob. T. H[errman], *Śiwa, tamże*, s. 183.

„władca bydła”, „ubrany w zwierzęcą skórę”, „niebieskoszyi”, „czerwony” i obdarzany imionami: Kapardin, Śarwa, Bhawa („istnienie”), Śambhu, Śankara („dobroczynny”) i Śiwa. W *Atharwawedzie* imionami lub formami Rudry-Śiwy są: Bhawa, Śarwa, Paśupati („pan zwierząt”), Ugra, Mahadewa („wielki bóg”) i Iśana. W brahmanach i późniejszych tekstach wedyjskich wymieniane są podobne imiona, a oprócz nich Aśani, Bhima, Hara („niszczyciel”), Mrda oraz Śiwa i Śankara. W upaniszadzie *Śwetaśwata-ra* Rudra, ukazywany tam jako jedyny bóg, nazywany jest imionami Hara, Iśa („pan”), Mahapurusa („wielki człowiek”), Iśana, Bhagawat („błogosławiony”), Śiwa i Maheśwara („wielki pan”)¹¹.

Charakterystycznym rysem Rudry jest jego dwuznaczny stosunek do ortodoksyjnych obrzędów ofiarnych, z których był częściowo wykluczony; motyw ten znalazł swe rozwinięcie w późniejszym micie, który opowiada o konflikcie Rudry-Śiwy z jego teściem Dakszą, którego ofiarę bóg zniszczył, ponieważ nie został na nią zaproszony¹². „Ogólnie biorąc, Rudra wydaje się czymś w rodzaju dysonansu i obcym elementem w *Rygwedzie*”. Ofiarami dla niego przeznaczonymi były resztki z ofiar składanych innym bogom, rzucane na ziemię, którym to gestem oddawano zwykle cześć bóstwom lokalnym lub nawet demonom. Przypuszcza się, że Rudra był bóstwem niearyjskim, przyjętym do wedyzmu wraz z jakąś grupą rdzennych mieszkańców indyjskiego subkontynentu¹³.

#### Śiwa w mitologii hinduskiej

W mitologii okresu klasycznego, Brahman, Wisznu i Śiwa stanowią triadę najwyższych bogów, z których pierwszy jest twórcą każdego ze światów, drugi podtrzymuje je w istnieniu, trzeci zaś niszczy. W mitologiach śiwaickich jedynie Śiwa jest odpowiedzialny za kreację i zachowanie świata, w tym samym stopniu co za jego zniszczenie, ponieważ jest on rozumiany jako będący ponad wszystkimi innymi bogami (w wisznuickich wersjach mitów takim jest Wisznu). Ten „nieformalny monoteizm” przybiera bardziej usystematyzowane formy w pismach śiwaickich i wisznuickich sekt¹⁴. Śiwa przez swych wyznawców jest najchętniej widziany jako wysoce moralny i opiekuńczy Pan i Ojciec, natomiast obraz boga wyłaniający się z mitów opiera się z reguły na ukazaniu jego przeciwstawnych aspektów: będąc jednocześnie mistrzem ascezy i erotyki, gwałtownym i łagodnym, okrutnym i miłosiernym jest postacią ambiwalentną, a nawet paradoksalną¹⁵. Sprzyja temu fakt, iż mitologia Śiwy nie ukazuje kompletnych dziejów swego bohatera, lecz jedynie „momenty ilustrujące istotne aspekty jego osobowości”¹⁶.

¹¹ Zob. D.N. Lorenzen, *Śaivism: An Overview*, w: ERI, s. 8.

¹² Zob. *tamże*; W. Erman, E. Tiomkin, *Mity starożytnych Indii*, Bydgoszcz 1987, s. 16-18.

¹³ J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 27.

¹⁴ D.N. Lorenzen, *Śaivism: An Overview*, w: ERI, s. 9.

¹⁵ Zob. A.L. Basham, *Indie od początku dziejów...*, s. 365 n.

¹⁶ M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982, s. 239.

Śiwa jest bogiem budzącym grozę, przebywa w miejscach złowróżbnych: na pobojowiskach, w miejscach kremacji i na rozstajach dróg. Przedstawia się go w orszaku upiorów i demonów, z wieńcem z jadowitych węży lub ludzkich głów dokoła szyi. Pijany, nagi lub odziany w skórę tygrysa, tańczy niczym szaleniec i pije krew z naczynia sporządzonego z ludzkiej czaszki. W jego splecionych włosach błyszczy sierp księżycy, a w dłoniach oręż: trójząb, włócznia, topór i maczuga z ludzkiej kości. Śiwa jest „Mahakala”, czyli Wielkim Czasem nieubłaganie upływającym. Gdy któryś z cyklów istnienia dobiega końca, Śiwa niszczy świat ogniem swego spojrzenia. Jego gniewu lękają się nawet bogowie, ze strachu przed nim wieje wiatr, świeci słońce i śmierć zbiera swoje żniwo, gdyż Śiwa sam jest śmiercią i chorobą, przynosi zniszczenie i łyż<sup>17</sup>.

Zagłada, którą sprowadza bóg, jest jednak jednocześnie odrodzeniem. Czas daje roślinom płodność, ogień użyźnia ziemię, a koniec jednego ze światów zapoczątkowuje istnienie następnego. Wiele mitów opowiada o łaskawości Śiwy. Sprowadził on na ziemię święte, życiodajne wody rzeki Ganges, jest także lekarzem i dawcą długowieczności. Pewnemu braminowi wskrzesił przedwcześnie zmarłego syna, obdarowując następnie chłopca stuletnim i szczęśliwym życiem, i ocalał od śmierci swego oddanego czciociela, pobożnego Markandeje<sup>18</sup>. Dokonał też licznych wielkich czynów dla dobra świata i rodzaju ludzkiego. Gdy demon Bhima złorzeczył mu i przesładował jego wiernego wyznawcę, króla Asamu, Śiwa zniszczył złośliwego ducha wraz z całą jego armią. Uratował też świat od zniszczenia, wypijając palącą truciznę, którą bogowie uzyskali podczas ubijania oceanu mleka. Pokonał także zuchwałego demona Rawanę, który próbował podważyć górę, na której Śiwa zasiadał razem ze swą żoną Parwati. A gdy demony opanowały trzy twierdze: złotą, srebrną i żelazną, strzegące trzech światów, tylko Śiwa zdołał je pokonać, ponieważ jedynym sposobem zdobycia warowni było przebicie ich jedną strzałą, czego żaden inny bóg uczynić nie potrafił<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 264 n.

<sup>18</sup> Legenda głosi, że wierny wyznawca boga, mędrzec Markandeya, bardzo pragnął mieć potomstwo i zanosił w tej intencji wytrwałe modlitwy. Śiwa wysłuchał go i pozwolił mu dokonać wyboru między posiadaniem jednego szlachetnego syna, który umrze w szesnastej wiosnie życia, lub wielu synów nie posiadających zalet, których jednak czeka długi żywot. Markandeya wybrał jedynaka. Chłopiec rósł i czynił postępy w doskonałości. Nazwano go Markandeją od imienia ojca. Gdy dowiedział się, że przyjdzie mu umrzeć niedługo, postanowił przez resztę swych dni służyć bogu, osiadł w świątyni Śiwy i czcił lingę. Z nadejściem szesnastych urodzin przybyli do niego wysłańcy Jamy, boga śmierci, lecz młodzieniec, pograżony w adoracji, nie zauważył ich nawet. Wkrótce potem Jama przybył osobiście i gdy miał zabrać chłopca, ten silnie objął rękami wizerunek boga w geście rozpacz. Wówczas z kamienia wyszedł Śiwa i obronił Markandeję, wynagradzając jego ufność wiecznym życiem i niegasnącą młodością. Zob. *tamże*, s. 268 n.

<sup>19</sup> Zob. *tamże*, s. 262-264; zob. też W. Erman, E. Tiomkin, *Mity starożytnych Indii*, s. 31, 91, 161-171.

Bóg Śiwa jest też Wielkim Ascetą, bezdomnym i tułającym się po lasach, praktykującym liczne umartwienia. Legenda opowiada, że Parwati od dziecka wiernie go czciła, lecz był on tak zatopiony w medytacji, że na nic nie zwracał uwagi. W owym czasie zły demon Taraka zagrażał światu, a prorocstwo głosiło, iż jedynie syn Śiwy władny jest go pokonać. Jednak nawet zabiegi Kamy, bóstwa miłości, nie zdołały pomóc Parwati, która bezskutecznie starała się zwrócić na siebie uwagę boga. Zrozpaczona, została w końcu pustelnicą; wtedy dopiero Śiwa zapragnął ją poślubić, a ich syn Skanda osiągnąwszy wiek męski pokonał Tarakę ratując świat<sup>20</sup>. Opowieść ta podkreśla też aspekt erotyczny często przydawany Śliwie; poczęcie Skandy było bowiem poprzedzone aktem tysiącletniej miłości jego rodziców. Podobny rys boga obecny jest też w innym micie, opowiadającym jak podczas swej wielkiej wędrówki, będącej pokutą za zabicie Brahmana, Śiwa uwiódł żony ascetów zamieszkujących leśne pustelnie<sup>21</sup>.

### Bóg i świat w ujęciu szkół śiwaizmu

#### Ujęcie monistyczne

Poszczególne sekty wyznawców Śiwy reprezentują odmienne spojrzenie na rzeczywistość w jej aspekcie bytowym. Doktryny niektórych szkół oscylują w kierunku metafizyki dualistycznej, i co za tym idzie, realności świata i ludzkiej duszy. Inne przeciwnie, wyznając pogląd monistyczny, uważają świat i dusze za projekcję jedynie istniejącej świadomości. Do pierwszych zaliczyć należy przede wszystkim szkołę paśupatów i śiwaizm tamilski oraz śiwa-siddhantów. Do drugich natomiast wszystkie odmiany śiwaizmu kaszmirskiego, na czele ze szkołą pratjābhidhni, najbardziej reprezentatywną dla całego nurtu, a także wiraśiwów.

Według pratjābhidhni i śiwaizmu trika<sup>22</sup> absolutną rzeczywistością jest Śiwa, nieskończona świadomość, nieograniczona wola i czyste istnienie. Obok Śiwy nie ma nic „drugiego”, jest on wiekuisty, wszechobecny i bez jakiegokolwiek kształtu. Wszystko, co istnieje, tworzone jest mocą jego woli, która uzewnętrznia się w postaci złożonego świata. To ona jest jedyną przyczyną, duchową istotą i podłożem przejawiania się Śiwy przez świat, który jest przez nią „wyświetlany” na niej samej niczym na ekranie. Świat ukazuje się więc „wewnątrz” Śiwy i nie jest od niego różny, tak jak przedmiot i jego lustrzane odbicie; istnieje w świadomości, choć wydaje się, że jest wobec niej zewnętrzny. Jest nierzeczywisty, lecz nie jest nierealny, bowiem jako aspekt najwyższej i jedy-

<sup>20</sup> Zob. M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, s. 252 n; W. Erman, E. Tiomkin, *Mity starożytnych Indii*, s. 150-161.

<sup>21</sup> Zob. M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, s. 269 n.

<sup>22</sup> W najstarszych pismach tradycji trika, tantrach *Siddhajogeshwarimata*, *Maliniwijajottara* i *Tantrasadbhawa*, pochodzenia poza-kaszmirskiego, brak charakterystycznej doktryny utrzymującej, że świat jest projekcją świadomości. Cała „kaszmirska” trika posiada doktrynę niżej opisaną; zob. A. Sanderson, *Śaivism: Trika Śaivism*, w: ERI, s. 15.

nej rzeczywistości składa się, w swej ograniczonej naturze, z identycznego tworzywa co świadomość, z której powstał i w której pozostaje pogrążony. Identyczność ta pozostaje jednak ukryta<sup>23</sup>.

Według takiej wizji, świat i dusze istnieją tylko jako rodzaj kosmicznego „zapomnienia się” rzeczywistości, dlatego zasadnicza jest rola rozpoznania (pratyabhidźña), przez które „zapomniana” prawda jest odkrywana na nowo. „Pratyabhidźña” nie jest jednak „przypominaniem”, nie bierze się z pamięci, lecz z syntetycznego działania umysłu, który porzuca błędne mniemania zasłaniające prawdziwą naturę Najwyższej Jaźni i przywodzi człowieka do uznania prawdy o Śiwie jako jedynej prawdziwej, wszechwiedzącej świadomości i jedynej aktywnej mocy świata<sup>24</sup>. Uznawane jest cykliczne pojawianie się i znikanie świata, co jednak nie kała czystości absolutnego Śiwy, który przekracza swe własne manifestacje. Realizowanie się w świecie nie jest jedyną formą jego istnienia, Śiwa nie jest materialną przyczyną świata. Przez swą moc – śakti, przejawia się on w postaci dusz i stanowi przedmioty ich doświadczeń, jest więc zarówno przedmiotem, jak i podmiotem, doświadczanym i doświadczającym. W stanie ostatecznego wyzwolenia dusza jednoczy się z Najwyższym zlewając się z nim jak „woda z wodą”<sup>25</sup>.

Podobne założenia charakteryzują metafizykę wiraśiwów, chociaż nie rozwinęli oni skomplikowanego systemu filozoficznego, a ich szkoła „jest lepiej znana ze swych praktyk i doktryn społecznych niż ze swej teologii”. Za jedyne realny i wieczny byt uznają oni Śiwę, którego ograniczeniem jest jednostkowa dusza, w którym świat istnieje, i do którego, z końcem swego istnienia, świat powraca<sup>26</sup>.

#### Ujęcie dualistyczne

Orientacja metafizyczna pozostałych szkół śiwaizmu jest zasadniczo dualistyczna. Paśupatowie czynią ontologiczne rozróżnienie między bogiem a indywidualną duszą i światem. Według *Paśupatasutry* doktryna sekty opiera się na analizie pięciu podstawowych zagadnień, z których pierwszym jest „przyczyna” (karana), czyli bóg Śiwa, który sprawia zarówno zniszczenie jak i rozwój świata. Jest on jeden, ma nieograniczoną moc poznania i działania, jest również wiecznym prawodawcą i najwyższą niezależnością<sup>27</sup>. Pozostałe z kluczowych zagadnień to: „skutek” (karja), czyli stworzony

<sup>23</sup> Zob. A. Padoux, *Śaivism: Pratyabhijna*, w: ERI, s. 17; S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 2, Warszawa 1960, s. 632 n.; por. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 137.

<sup>24</sup> A. Padoux, *Śaivism: Pratyabhijna*, w: ERI, s. 17.

<sup>25</sup> S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 2, s. 632 n.; zob. R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Strassburg 1913, s. 129 n.; por. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 136;

<sup>26</sup> J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 162; por. R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Śaivism...*, s. 134.

<sup>27</sup> R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Śaivism...*, s. 122.



świat, „dyscyplina” (joga), czyli proces wiodący do zjednoczenia duszy z bogiem, „reguły” (widhi), czyli wypełnianie ascetycznych i religijnych praktyk oraz „koniec cierpienia” (dukhanta), czyli zbawienie<sup>28</sup>. Nawet w stanie zbawienia, czyli wiecznego złączenia z Śiwą, jednostkowa dusza ma własną indywidualność, przypisuje się jej również możliwość przybierania różnych kształtów i niezależność wobec czasu, co symbolizuje wolność swobodnego działania oznaczającą faktycznie uczestnictwo w naturze samego boga<sup>29</sup>.

Szkoła śiwa-siddhanta, wywodząca się w prostej linii z nurtu śiwaizmu tamilskiego, kontynuuje zapoczątkowany tam sposób rozumienia boga jako bytu osobowego, o którym wnioskuje się na podstawie osobistego doświadczenia<sup>30</sup>. Najwyższą rzeczywistość nazywa bogiem Śiwą i przypisuje mu takie przymioty jak wieczność, niestworzonność, doskonałość, wszechwiedzę i wszechobecność. Śiwa jest pierwszą, sprawczą przyczyną świata, którego przyczyną instrumentalną jest śakti – jego moc, a materialną maja – iluzja zjawisk. Jest immanentnie we wszystkim i transcenduje wszystko. Za sprawą swej śakti przenika cały świat, tak jak dźwięk wypełnia nuty a smak owoce, wydaje się więc, że nie jest od świata różny. Nie jest jednak z nim tożsamy, choć zamieszkuje cały wszechświat i jest jakby jego duszą. W świecie działa przez śakti, która jest nie tylko jego energią, lecz świadomą mocą – samym ciałem boga, które służy pięciu funkcjom: tworzeniu, zachowywaniu i niszczeniu wszechświata oraz zaciemnieniu (wcieleniu) i wyzwoleniu dusz. Śakti jest ogniwem pośredniczącym między Śiwą, który jest czystą świadomością, a materią, która jest pozbawiona świadomości. Jest też przyczyną zróżnicowania funkcji Śiwy, przyczyną niewoli wszystkich istot a także ich wyzwolenia. Absolut sam w sobie zwany jest Śiwą, a w odniesieniu do bytów – śakti, która nie jest niezależnym istnieniem, lecz odbiciem czy też „blaskiem” Śiwy<sup>31</sup>.

Według śiwa-siddhanta Śiwa jest Panem dusz, nie jest jednak ich stwórcą, ponieważ są wieczne. Dusza jest czymś innym niż ciało, a o jej obecności świadczą władze pamiętania i rozpoznawania; posiada świadomość, której istotę stanowi akt widzenia. Tworzy jedność z rzeczą, w której właśnie zamieszkuje. W świecie samsary przywiązuje uwagę do rzeczy tego świata, lecz w stanie wyzwolenia koncentruje się jedynie na bogu. W trakcie pralaji<sup>32</sup> dusze pozbawione ciała, w postaci świadomości i energii, prze-

<sup>28</sup> D.N. Lorenzen, *Śaivism: Paśupatas*, w: ERI, s. 18.

<sup>29</sup> Zob. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, Warszawa 1958, s. 455; J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 132 n.

<sup>30</sup> Zob. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 145-147; 149; 156-160.

<sup>31</sup> S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 2, s. 625 n.; zob. M. Dhavamony, *Śaivism: Śaiva Siddhanta*, w: ERI, s. 11 n.

<sup>32</sup> *Pralaja* (sansk. „rozplynięcie”) to stan rzeczywistości po zakończeniu każdego z cykliów istnienia świata; powrót wszelkich form bytu do pierwotnej, nieodróżnianej pramaterii; zob. B.J. K[oc], *Pralaja*, w: A. Ługowski (red.), *Słownik mitologii hinduskiej*, s. 145.

bywają w Śiwie. Liczba dusz jest stała, w miarę jednak jak coraz więcej z nich osiąga wyzwolenie, zmniejsza się liczba dusz wcielonych. W duszach wyzwolonych świadomość przejawia się w sposób doskonały, choć w „nie-wyzwolonych” jest zaciemniona. Podlegają one ograniczeniom ignorancji (anawa), skutków działania (karman) i zmieniającej się rzeczywistości (maja). Anawa polega na przekonaniu duszy o jej własnej skończoności: ta, która jest czystą świadomością, wyobraża sobie siebie jako skończoną, zamkniętą w ciele oraz dysponującą ograniczonym poznaniem i ograniczoną wolą. Jest to więc nieznanomość przez duszę swej natury i poczytywanie ciała za swą rzeczywistość. Ignorancja ta jest jedna we wszystkich istotach, bezpoczątkowa, wielka, gęsta i o wielu kształtach. Karman jest przyczyną połączenia świadomej duszy z nieświadomym ciałem i konsekwencją działania. Jest niewidzialny i subtelny, panuje w czasie stworzenia i wtapia się z powrotem w maję podczas pralaji; nie może ulec zniszczeniu, póki nie wywoła swych skutków. Maja, materialna przyczyna świata, do natury którego należy brak świadomości, jest niejako jego „nasieniem”, gdyż tak jak pień, liście i owoce wyrastają z nasienia drzewa, tak świat cały rozwija się z maji. Maja jest wszechobecna, niezniszczalna i ma liczne zdolności<sup>33</sup>.

Świat nie jest ułudą, ponieważ pochodzi od materii i dusz, a wszystkie trzy są wieczne. Rytm świata i kierujące nim prawo karmana trwa w celu pozyskania człowieka dla życia wyższego, gdyż Śiwa pragnie, aby wszyscy go znali i ratuje dusze z niewoli materii. Celem człowieka jest wyzbycie się anawy, zneutralizowanie karmana i zrzucenie z siebie maji; Śiwa wspomaga ludzi na tej drodze, gdyż jest pełen łaski, i oczekuje, aby dusza go uznała i ofiarowała mu swą ubóstwiającą miłość. Wybór duszy nie jest skrupowany, gdyż ma ona wolną wolę, co nie przeczy nienaruszalności prawa karmana. Po wyzwoleniu jednostka staje się Śiwą, tj. osiąga do niego doskonałe podobieństwo, gdyż w duszy nie ma już niczego, co by ją zaciemniało, a światło boże może swobodnie przez nią przenikać. Wyzwolenie zaś nie jest stawianiem się jednością z bogiem, lecz radowaniem się bożą obecnością. Bóg i dusza są czymś jednym w znaczeniu „nierozdzielności” a nie „identyczności”, istnieją i działają razem, lecz dusza zachowuje swój odrębny charakter<sup>34</sup>.

Dusze wyzwolone mogą istnieć również w stanie ucieleśnionym, ponieważ zanim dusza osiągnie pełne zjednoczenie z Najwyższym musi przeżyć owoce swych czynków. Dżiwanmukta (wyzwolony za życia), mimo iż posiada ciało, uczuciem oraz zdolnościami jednoczy się z Śiwą i nie pełni uczynków, które mogłyby go wieść do dalszych wcieleń, lecz napełniony jest bożą obecnością. Trwa tak w ucieleśnieniu aż wypełni się jego karman<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 2, s. 626 n.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 628-630; zob. M. Dhavamony, *Saivism: Śaiva Siddhanta*, w: ERI, s. 11 n.; por. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 157-159.

<sup>35</sup> S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 2, s. 630 n.

## Świńska koncepcja boga i świata a chrześcijaństwo

## Bóg

Religia chrześcijańska powstała na gruncie tradycji judaizmu, będąc nie tyle swego rodzaju opozycją czy reformą proponowanego przezeń kultu, ale kontynuacją, wypełnieniem i ukoronowaniem żydowskiej odpowiedzi na objawienie boże. Jako taka stawia sobie za zadanie ukazywanie prawdziwego obrazu jedyne Boga. Najpełniej wyraża go osoba Założyciela chrześcijaństwa, Jezusa z Nazaretu, prawdziwego Boga, który przyjął na siebie prawdziwe człowieczeństwo dla zbawienia wszystkich ludzi. Hinduizm, którego istotną częścią pozostaje kult Śiwy, ukształtował się w opozycji do religii wedyjskiej<sup>36</sup>, a religia bhakti również stawia sobie za cel ukazywanie ludziom boga i prowadzenie do zbawienia. Jednak można dostrzec zasadnicze różnice w obydwu podejściach, a problem obrazu Boga zawiera ich niemało.

*Poznanie Boga*

Chrześcijaństwo uważa, że istnieje możliwość poznania Boga, jako Stwórcy i celu stworzeń, za pomocą „naturalnego światła rozumu” (zob. Rz 1,20)<sup>37</sup>. Podobną doktrynę odnajdujemy w systemie pratjabhidźna, a na szczególną uwagę zasługuje podejście szkoły śiwa-siddhanta akcentujące łaskę jako warunek ludzkiego poznania boga. W myśl tej koncepcji „Śiwa przekracza wszelką konceptualizację, jest on niepoznawalny inaczej niż przez swą łaskę(...)”<sup>38</sup>, co odpowiada w pewnej mierze ujęciu św. Tomasza z Akwinu, że nie jesteśmy w stanie stworzyć pojęcia Boga, lecz jedynie pojęcia o Bogu<sup>39</sup>. Jednak chrześcijaństwo nie twierdzi, że za pomocą rozumu można wejść w relację z Bogiem, natomiast pratjabhidźna niejednokrotnie wydaje się uznawać rozumowe rozpoznanie za najskuteczniejszy lub wręcz jedyne źródło, za pomocą którego człowiek może się do boga zbliżyć. Odmiennie pojmowane są też w obu religiach przeszkody, jakie utrudniają człowiekowi spotkanie Boga, choć i śiwaizm i chrześcijań-

<sup>36</sup> W niektórych jego odłamach sprzeciw wobec tradycji Wed jest bardzo wyraźny, jak to się dzieje u lingajatów, odrzucających zarówno same teksty jak i wynikające z nich obyczaje religijne i społeczne. Inne szkoły, jak np. śiwa-siddhanta, uznają tradycję literatury wedyjskiej na równi z własnymi utworami, co może przywodzić na myśl chrześcijański stosunek do Pisma Świętego Starożytności i Nowego Testamentu.

<sup>37</sup> Por. Mdr 13, 1-9; zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej:KKK), Poznań 1994, 36-38. Dogmatyczne ujęcie tej prawdy zostało wyrażone w *Konstytucji o wierze katolickiej* na I Soborze Watykańskim. Trzeba jednak zaznaczyć, że wyznania protestanckie na ogół nie uznają możliwości naturalnego poznania Boga.

<sup>38</sup> Jest to pogląd Ujjawantara, według tradycji pierwszego z nauczycieli szkoły śiwa-siddhanta i autora pierwszej z śastr; zob. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 157; 159 n.

<sup>39</sup> Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (dalej: STh), Londyn 1962-1986, I, 13, 1-12; por. KKK, 39-49.

stwo zgadzają się co do faktu, że nie są one niepokonalne. Śiwa-siddhanta prezentuje nawet bardzo „chrześcijański” pogląd, głosząc, że bóg pragnie być poznany przez wszystkich ludzi i wspomaga ich wysiłki swoją łaską. Dla wyznawców Śiwy przeszkodą w jego poznaniu są „więzy tego świata”, na pierwszym miejscu z ignorancją, czyli „niewiedzą” dotyczącą prawdziwej natury rzeczywistości. Dla chrześcijanina przeszkodą na drodze do Boga jest jego własny grzech, a więc czynnik natury moralnej, nie zaś epistemologicznej. W kwestii tej ujęcie podobne chrześcijańskiemu prezentuje jedynie szkoła śiwa-siddhanta, kładąc nacisk na cnoty etyczne<sup>40</sup>. Chrześcijaństwo wyznaje ponadto, że Boga nie można poznać ani całkowicie, ani wyczerpująco, ani nawet proporcjonalnie, lecz tylko „analogicznie”, jest on bowiem nieskończenie „bogaty”, a poznający Go umysł ludzki jest skończony i ograniczony<sup>41</sup>. Całkowicie odmienny pogląd wyznają śiwaici, zakładając możliwość całkowitego poznania boga przez człowieka, czy to przez „złanie się” z Nim, jak w śiwaizmie kaszmirskim, czy dzięki uczestnictwie w Jego istocie, według szkoły śiwa-siddhanta. Obie religie są tu zgodne jedynie w twierdzeniu, że człowiek może poznać Boga obiektywnie.

#### *Przymioty Boga*

Kwestią osobną jest odpowiedź na pytanie, czy chrześcijaństwo i śiwaicka religia bhakti mówią o poznaniu tego samego Boga. Bogu, w którego wierzą chrześcijanie, tradycyjnie przypisuje się przymioty prostoty, niezmienności, wieczności, wszechobecności, wszechmocy, prawdy, wiedzy, opatrności i jedności. Boska prostota jest rozumiana jako całkowity brak zróżnicowania<sup>42</sup>, podczas, gdy Śiwie przypisywane jest zróżnicowanie w zależności od funkcji, mimo że jest on również rozumiany jako czyste istnienie i czysta świadomość. Niezmiennność Boga wydaje się rozumiana w obydwu religiach podobnie – jako skutek Jego nieskończonej doskonałości<sup>43</sup>. Pomimo to niektórzy teologowie śiwa-siddhanty i chrześcijaństwa chętnie używają antropopatycznego sposobu opisywania Boga, ukazując Go jako cierpiącego (w chrześcijaństwie) lub tęskniącego (śiwa-siddhanta), choć oczywiście z metafizycznego punktu widzenia przypisywanie Bogu ludzkich uczuć jest według nich bezzasadne. Boska wieczność jest przymiotem, który przyznają Bogu zarówno chrześcijanie, jak i śiwaici, i rozu-

<sup>40</sup> Siddhijar twierdził: „Nie miłują Boga ci, którzy nie miłują całego rodzaju ludzkiego”; cyt. za: S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 2, s. 630.

<sup>41</sup> Zob. STh I, 12, 1-13.

<sup>42</sup> Św. Tomasz precyzuje to stwierdzając, że Bóg nie jest ciałem (STh I, 3, 1), nie ma w Nim materii, a jedynie forma (STh I, 3, 2), jest tożsamy ze swoją naturą (STh I, 3, 3), Jego istotą jest Jego istnienie (STh I, 3, 4), nie należy do żadnego rodzaju (STh I, 3, 5), nie ma żadnych przypadłości (STh I, 3, 6), jest całkowicie niezłożony (STh I, 3, 7) i nie wchodzi w skład żadnej rzeczy (STh I, 3, 8).

<sup>43</sup> Wg św. Tomasza Bóg (STh I, 9, 1) i tylko Bóg (STh I, 9, 2) jest nieskończenie niezmienny.

mieją ją jako niepodleganie zjawisku czasu<sup>44</sup>. Boska wszechobecność tradycyjnie ujmowana jest w chrześcijaństwie jako trójwymiarowa; Bóg jest obecny wszędzie i całym sobą, wszystko podtrzymuje w istnieniu oraz wszystko dzieje się w Jego obecności<sup>45</sup>. Odpowiada to w dużym stopniu wyobrażeniom śiwaitów na temat wszechobecnego Śiwy. Wszecmoc boża jest przymiotem podkreślanym zarówno w śiwaizmie jak i chrześcijaństwie, lecz o ile w pierwszym wypadku akcentuje się ją celem podkreślenia niezależności Śiwy, o tyle w chrześcijaństwie ukazywana jest prawie zawsze w aspekcie historiozbawczym. „Dla Boga nie ma nic niemożliwego” przede wszystkim tam, gdzie angażuje się on na rzecz zbawienia człowieka (zob. Rdz 18, 14; Jr 32, 27; Łk 1, 37)<sup>46</sup>. Nie znaczy to, że bóg śiwaizmu pozostaje obojętny na zbawienie swych wyznawców, albowiem, według szkoły śiwa-siddhanta, jest on „wiecznie zajęty ratowaniem dusz z niewoli materii.”<sup>47</sup> W ujęciu chrześcijańskim Boska prawda to, według jej tradycyjnego pojmowania, absolutna prawdziwość Boga w każdym z trzech aspektów; ontycznym (jest nieskończenie poznawalny), epistemologicznym (jego poznanie jest całkowicie nieomyślne) i moralnym (jest bezwzględnie prawdomówny)<sup>48</sup>. Cechy te przypisywane są również Śiwie, choć jego prawdomówność (zgodnie z ogólną tendencją nieprzypisywania zbyt wielkiej wagi do moralności) nie jest podkreślana tak, jak inne aspekty jego prawdy. Wiedza Boga jest rozumiana przez chrześcijan jako „wiedza oglądu”, którą Bóg powołuje do istnienia to, co poznaje, oraz „wiedza prostego poznania”, którą Bóg poznaje całą nieskończoność swoich możliwości stwórczych<sup>49</sup>. Wiedza Śiwy jest rozumiana raczej na sposób ludzkiej wiedzy – dla Śiwy nie ma tajemnic. Przypisuje się mu także stwarzanie przez poznanie; uważa się, że Śiwa „wymyśla” świat podczas medytacji. Opatrzność boża występuje w śiwaizmie tamilskim i śiwa-siddhanta w ideach celowości istnienia świata i dusz oraz opieki Śiwy nad duszą i prowadzenia jej ku wyzwoleniu<sup>50</sup>. W chrześcijaństwie Opatrzność to przede wszystkim przedwieczny, Boży zamiar, wyznaczający wszystkim stworzeniom ich cel i środ-

<sup>44</sup> Św. Tomasz tłumaczy różnicę między wiecznością a czasem pisząc, że wieczność istnieje „cała naraz”, a czas to następstwo zjawisk (STh I, 10, 4). To, że Bóg jest wieczny, oznacza także, że jest bezkresny (bez początku i końca). Przyczyną wieczności Boga jest Jego niezmiennosc; zob. STh I, 10, 1-2.

<sup>45</sup> Zob. STh I, 8, 1-2.

<sup>46</sup> Zob. też KKK, 268-278.

<sup>47</sup> S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 2, s. 628.

<sup>48</sup> Zob. STh I, 16, 1-8; zob. też KKK, 215-217.

<sup>49</sup> Zob. STh I, 14, 1-16.

<sup>50</sup> „Dusza (...) niepomna swej prawdziwej natury wskutek własnego egoizmu, uważa się za byt niezależny odcinając się w ten sposób od Śiwy. Śiwa pojawia się wszakże w postaci guru, aby udzielić duszy pouczeń; następnie użycza jej swej łaski i umożliwia ujrzenie przez nią jej prawdziwej natury, a wreszcie bierze ją w posiadanie, a ona staje się podobna do samego Śiwy” – J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 157.

ki prowadzące do niego<sup>51</sup>. Tego typu rozumienie opatrności jest obce śiwaizmowi w Kaszmirze, gdzie świat jest raczej skutkiem „zapomnienia się” doskonałej świadomości niż jej zamysłu. Z kwestią opatrności wiąże się też problematyka przeznaczenia (w sensie determinacji) do wypełnienia zamierzonych przez Boga celów; w śiwaizmie dusza ma możliwość wolnego wyboru, jednak w sytemie pradžabhidźna i szkołach z nim spokrewnionych, gdzie bóg, dusza i przedmiot doświadczenia duszy są jedną i tą samą świadomością, trudno w ogóle poruszać problem wolności.

### *Jedność Boga*

Bóg chrześcijan jest bytem powszechnym realnie istniejącym, stąd jedność (jedyność) Boga jest nie tyle określeniem jego liczby, ile przekreśleniem Jego partykularności<sup>52</sup>. Chrześcijaństwo uważa jedność Boga za prawdę absolutnie podstawową i podkreśla to w sposób równie stanowczy co religia, na gruncie której wyrosło (już od początków swego istnienia judaizm był ześrodkowany wokół tej prawdy i w sposób szczególnie staranny jej strzegł). Prawda o Trójcy Świętej (nie mająca żadnej paraleli w śiwaizmie), mówiąca o jednym Bogu w trzech Osobach, posiadających wspólną naturę Boga, w opinii chrześcijaństwa wcale Boskiej jedności nie umniejsza<sup>53</sup>.

Rozpoznanie kwestii jedności boga Śiwy w śiwaickiej religii bhakti utrudnia brak pojęcia osoby (w znaczeniu, które nadała mu filozofia europejska) w myśli hinduizmu. Jednak wielu autorów upatruje tendencji monoteistycznych już w Wedach, gdzie „stopniowe idealizowanie pojęcia Boga, przejawiające się w kulcie Waruny, logika religijna wykazująca tendencję do jednoczenia poszczególnych bóstw, henoteizm nastawiony ku monoteizmowi, pojęcie Rty, czyli jedności przyrody, i dążenie umysłu ludzkiego do systematyzacji – wszystko to sprawiło, iż miejsce politeistycznego antropomorfizmu zajął spirytualistyczny monoteizm”<sup>54</sup>. Wedyjski „monoteizm” jest jednakże w swej istocie jedynie filozoficznym monizmem, gdyż szczytowym jego osiągnięciem było wytworzenie pojęcia najwyższej rzeczywistości jako jednego, lecz bez kształtu, bezosobowego, czystego i beznamiętnego bytu<sup>55</sup>. Dopiero w upanisadzie *Śwetaśwatara* znajdujemy naukę o bogu osobowym, stwórcy, sędzi i zachowawcy wszechświata. Jest to nauka o bogu, który przybiera osobowość w sto-

<sup>51</sup> Zob. STh I, 22, 1-4 i I, 23, 1-8, zob. też KKK, 302-324.

<sup>52</sup> Zob. STh I, 11, 1-4.

<sup>53</sup> Zob. STh I, 31, 1-4; zob. też KKK, 200-202.

<sup>54</sup> S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, s. 117. Henoteizm jest oddawaniem, w danym momencie i okolicznościach, czci jednemu z bogów tak, jakby był on bogiem jedynym; pozostałe boskie postacie traktuje się wówczas jako inne formy lub aspekty danego bóstwa; zob. E. Sakowicz, *Henoteizm*, w: J. Walkusz i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka* (dalej: EK), t. 6 Lublin 1993, s. 682 n.

<sup>55</sup> *Tamże*, s. 121.

sunku do świata i tkwiących w nim jednostek, jednak poza tym jest świadomą, bezosobową inteligencją<sup>56</sup>. W tym sensie istotnie stwierdzić można, że „pobożniejsi Hindusi, nawet ludzie zupełnie prości i analfabeci, byli zawsze w zasadzie monoteistami”<sup>57</sup>, albowiem jedyność i osobowość boga ukazuje się tu jako postulat hinduskiej pobożności, nie zaś jako prawda filozofów i teologów. Z uwzględnieniem powyższego kontekstu należy patrzeć na monoteizm śiwaitów; oddają oni cześć jednemu bogu, któremu przypisywane są, zwłaszcza w śiwaizmie tamilskim i śiwa-siddhancie, cechy osobowe. Jednak w chrześcijaństwie Bóg, który od samego początku objawia się człowiekowi jako osoba, tylko w ten sposób jest rozumiany.

#### Człowiek i świat

Chrześcijaństwo uważa człowieka za istotę stworzoną przez Boga na Jego podobieństwo i wezwaną do uczestnictwa w życiu bożym, lecz od Boga odrębną. Człowiek jest jednością cielesno-duchową, a jego dusza jest stworzona i nieśmiertelna. W relacji do świata materialnego człowiek pełni rolę nadrzędną, ponieważ transcenduje go będąc osobą<sup>58</sup>. Ludzie zostali, u początków swego istnienia, obdarzeni pierwotną świętością, którą jednak utracili przez grzech<sup>59</sup>; wydarzenie to nie ma swojej paraleli w doktrynie śiwaickiej religii bhakti.

Według zasad śiwaizmu kaszmirskiego i szkoły wiraśiwa człowiek jest współistotny bogu (czego rozpoznanie jest celem człowieka). Świat wyłania się z boga na mocy decyzji jego woli. Materia w sposób cykliczny tworzy świat współistotny bogu i duszom, które są wieczne i niestworzone. Życie człowieka na ziemi jest ograniczone przez prawo karmana, łączące się z teorią wędrówki dusz, która głosi, że dusza w czasie swego istnienia zamieszkuje różne byty aż do czasu wypełnienia się jej karmana, kiedy to dostąpi połączenia z Śiwą. Teoria ta jest nie do przyjęcia na gruncie chrześcijańskim, przyjmują ją natomiast wszystkie szkoły śiwaizmu z wyjątkiem lingajatów. W śiwaizmie tamilskim i śiwa-siddhancie również uznawana jest boska natura dusz, które posiadają ją przez uczestnictwo w naturze Śiwy, co jest możliwe jego łaskę. Jednak, według Mejkantara, nawet w stanie wyzwolenia dusze są podległe Śiwie jako jego sługi, choć, zdaniem Ujjawantara, związek ten jest tak bliski, „... że dusza w tym stanie nie powinna nawet wiedzieć, iż zna Śiwę jako odrębną rzeczywistość.”<sup>60</sup> Nie można więc, na gruncie śiwaizmu mówić, tak jak w chrześcijaństwie, o cielesno-duchowym stanie człowieka zbawionego. W kwestii wzajem-

<sup>56</sup> *Tamże*, s. 476.

<sup>57</sup> A.L. Basham, *Indie od początku dziejów...*, s. 368.

<sup>58</sup> Zob. KKK, 355-368.

<sup>59</sup> Zob. *tamże*, 374-384 i 396-401.

<sup>60</sup> J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, s. 157.

nych relacji boga, świata i dusz, filozofię śiwaizmu, a zwłaszcza śiwaizmu kaszmirskiego, należałoby określić jako panenteistyczną<sup>61</sup>.

\*\*\*

W podsumowaniu należy stwierdzić, że obraz boga Śiwy, takiego, jakim go widzą jego wyznawcy, jest efektem długotrwałej ewolucji, która rozpoczęła się w czasach wedyjskich, a czerpała być może z epok jeszcze wcześniejszych. Groźny i złowieszczy bóg Rudra wskutek tego procesu przeobraził się w ambiwalentną postać boga Śiwy, która w ujęciu poszczególnych szkół śiwaizmu zyskuje zarówno cechy bóstwa najwyższego i nieograniczonego, jak i aspekt łaskawości i miłosierdzia. Stosunek Śiwy do świata i ludzi jest pojmowany bądź to monistycznie, przez stwierdzenie ich tożsamości, bądź to dualistycznie, przez stwierdzenie ich różności, jednak nawet wówczas uważa się te rzeczywistości za nierozdzielne. Obok istotnych zbieżności w podejściu obydwu religii do kwestii poznania, przymiotów i jedyności Boga, można dostrzec też niemało istotnych różnic, które jednak znacznie wyraźniej zaznaczają się w niemal zupełnie odmiennych sposobach rozumienia człowieka i świata. Należy też zaznaczyć, że różnice dotyczące obrazu Boga występują głównie na płaszczyźnie metafizyki, natomiast w doświadczeniu religijnym zaobserwować można znaczne podobieństwa, przede wszystkim między chrześcijaństwem a szkołą śiwa-siddhanta.

Bogna Maik, Warszawa

### III. ISTOTA I FUNKCJA MITU W UJĘCIU MIRCEI ELIADEGO

Tematyka związana z mitem zawarta jest w wielu pracach Mircei Eliadego. Naukowiec ten, będąc rzecznikiem metody fenomenologicznej w badaniach religioznawczych, w swej interpretacji kieruje się zasadą *epoché*, czyli zawieszania sądu na temat tego, co rzeczywiście istnieje. Taka postawa wymaga przede wszystkim opisu obserwowanego zjawiska oraz zrozumienia przeżyć innych osób w ich własnych warunkach istnienia. Wnikliwe oceny to dopiero dalszy etap związany ze spojrzeniem na intelektualne, uczuciowe czy etyczne znaczenia prezentowanej problematyki<sup>1</sup>. Przedstawiając analizę mitu dokonaną przez Eliadego zostaną omówione następujące zagadnienia: pojęcie mitu, funkcje mitu i przetrwanie mitu.

#### Pojęcie mitu

Poznawanie i rozumienie wartości mitu, takiej jaka została wypracowana przez społeczeństwa pierwotne i archaiczne, stały się możliwe dopiero dzięki rozwojowi nauk

<sup>61</sup> Panenteizm to pogląd, który zakłada istnienie jednego boga, w którym zawiera się całe stworzenie, i który je przenika, równocześnie nieskończenie przekraczając.

<sup>1</sup> Por. M. Eliade, *W poszukiwaniu „początków” religii*, Znak 18 (1966) nr 7-8, s. 912.



religioznawczych i etnograficznych w XX w. Według M. Eliade go w obiegowym języku XIX w. mit był synonimem tego, co sprzeciwiało się rzeczywistości. Negatywne rozumienie pojęcia mitu zdecydowało, że w języku potocznym nadal traktuje się go jako wyraz prymitywizmu myślowego lub naiwne opowiadanie o fantastycznych tworach wyobraźni. Dopiero pełniejsze określenie charakteru epoki archaicznej ukazało, że mit dla żyjących w niej grup ludzkich stanowi fundament kultury i życia społecznego. Eliade, prezentując w pracy *Mito e realtà* definicję mitu, przyznaje, że z konieczności jest ona bardzo rozbudowana. Przyczyną tego jest niezwykle złożoność problematyki mitologicznej i związana z tym trudność wyczerpującego jej ujęcia. Wyjaśnienie, jakie podaje, brzmi następująco: „Mit opowiada historię świętą, odnosi się do wydarzenia, które miało miejsce w czasie pierwotnym, w nadzwyczajnym czasie początków. Inaczej mówiąc, mit opowiada, jak dzięki czynom Istot Nadprzyrodzonych dana rzeczywistość zaczęła istnieć, czy to byłaby rzeczywistość totalna – Kosmos, czy też pewien jej fragment: wyspa, roślina, postawa ludzka, instytucja. Jest to zawsze opowieść o stworzeniu: referuje jak rozpoczęło się jej istnienie”<sup>2</sup>. Definicja ta dotyczy mitu przeżywanego w społeczeństwach archaicznych lub we współczesnych kulturach tradycyjnych, w których mit pełni jeszcze istotne funkcje. Objawiając transcendentną genezę świata i człowieka staje się on jednocześnie jednoznaczna interpretacją całej rzeczywistości empirycznej.

Mit relacjonuje różnorodne wtargnięcia nadprzyrodzoności w świat i ukazuje fundamenty aktualnej struktury świata oraz obecnej kondycji człowieka. Nie chodzi tutaj tylko o wyjaśnienie mające zaspokoić ciekawość. Przekaz mityczny bowiem nie jest tylko zwyczajnie opowiedzianą historią bądź opowieścią o alegorycznym czy symbolicznym znaczeniu. Przeżywany on jest przez człowieka archaicznego jako swego rodzaju „pismo święte”, jako pewna rzeczywistość wpływająca na losy świata i ludzi<sup>3</sup>. Mit odpowiada przede wszystkim głębokim potrzebom religijnym, dążeniom moralnym, nakazom i zakazom porządku społecznego, a nawet wymaganiom praktycznym. Staje się przez to podstawowym elementem cywilizacji ludzkiej. Eliade, powołując się na B. Malinowskiego, stwierdza, że mit jest prawdziwą kodyfikacją prymitywnej religii i mądrości praktycznej, a specyfika jego funkcjonowania polega na tym, że staje się on motywem i równocześnie modelem dla wszystkich czynności ludzkich<sup>4</sup>.

W świadomości ludzi archaicznych nie wszystkie opowiadania o przeszłości mają wartość właściwą mitom<sup>5</sup>. Kultury pierwotne bardzo wyraźnie odróżniają tzw. historie prawdziwe, za jakie uchodzą mity, od innych, które nie mając związku z historią świę-

<sup>2</sup> Zob. M. Eliade, *Mito e realtà*, Torino 1966, s. 27.

<sup>3</sup> Zob. E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, s. 52 n.

<sup>4</sup> Zob. M. Eliade, *Mito e realtà*, s. 42.

<sup>5</sup> Por. Z. Kłysz, *Koncepcja mitu R. Bultmana wobec najnowszych osiągnięć religioznawczych*, *Studia Theologica Varsoviensia* 8(1970) nr 1, s. 330

tą określane są jako „falsywe” albo „zmyślone”. Dlatego wiele form literatury ludowej takich jak bajki, baśnie czy legendy o tematyce nie dotyczącej wydarzeń, które dokonały się „na początku czasu” za sprawą Istot Nadprzyrodzonych, nie ma wielkiego znaczenia dla życia człowieka archaicznego. Takie opowieści dotyczą losów zwykłych ludzi i mają zazwyczaj swojego legendarnego autora. Recytować je można w jakimkolwiek czasie i miejscu dla zwykłej rozrywki czy przyjemności. Inaczej jest w przypadku mitów, które będąc anonimowego pochodzenia i opiewając twórczą aktywność bogów i herosów zyskują charakter sakralny. Z tej racji mogą być recytowane tylko w określonym czasie i miejscu oraz często wobec ściśle określonego audytorium<sup>6</sup>.

W przekonaniu ludzi społeczności archaicznych cecha absolutnej prawdziwości przysługuje tylko autentycznym mitom. Skoro treść mitów tłumaczy, jak wszechświat został ukształtowany, a obecna forma świata i kondycja człowieka to potwierdza, to nie może tutaj być mowy o jakimkolwiek sfalszowaniu. To, że człowiek jest istotą śmiertelną np. świadczy o tym, że mit początku śmierci jest prawdziwy<sup>7</sup>. Współcześni ludzie zastanawiając się nad swoją kondycją patrzą na historię, która ich ukształtowała. Wspólnoty archaiczne natomiast patrzyły na siebie, jako na wynik pewnych licznych wydarzeń mitycznych. Te wydarzenia mityczne były uznawane za historię świętą. Żaden bóg, żaden heros kulturowy nie objawił nigdy aktu świeckiego. Wszystko czego dokonały Istoty Nadprzyrodzone, a więc wszystko, co mity opowiadają o ich twórczej działalności, przynależy do sfery *sacrum*<sup>8</sup>. Rzeczywistość święta była tak dalece ważna dla ludów pierwotnych, że wszystkie rodzaje rzeczywistości stawały się dla nich prawdziwe w tej mierze, w jakiej uczestniczyły w *sacrum*<sup>9</sup>. Uobecnienie mitu dla człowieka archaicznego to zbliżenie się do jego bogów i szansa na dostąpienie do jedynej mającej dla niego jakieś znaczenie sfery świętości<sup>10</sup>.

Eliade za podstawowe uznaje mity kosmogoniczne. Kosmogonia opowiada o początkach zaistnienia świata. Obrazując to, co działo się na początku, relacjonuje sposób, w jaki tworzony był świat. Ujawnia przez to strukturę rzeczywistości, która jest niedostępna dla empiryczno-racjonalnego poznania<sup>11</sup>. Mity o stworzeniu stają się największym przejawem boskości, wzorcowym gestem siły, obfitości i mocy twórczej. Skłania do człowieka kultur archaicznych do ciągłego „osiedlania się” u źródła, kiedy

<sup>6</sup> Zob. M. Eliade, *Mito e realtà*, s. 33; por. T. Dajczek, *Egzystencjalny charakter mitu*, *Studia Theologica Varsoviensia* 15 (1970) nr 1, s. 138.

<sup>7</sup> Zob. M. Eliade, *Mito e realtà*, s. 32; por. tenże, *Okultyzm, czary, i mody kulturalne. Eseje*, Kraków 1992, s. 41.

<sup>8</sup> Zob. tenże, *Mito e realtà*, s. 56.

<sup>9</sup> Zob. tenże, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 118.

<sup>10</sup> Zob. tenże, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1996, s. 87; por. tenże, *Człowiek i sacrum*, *Forum* 16 (1980) nr 42, s. 20 n.

<sup>11</sup> Zob. tenże, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 401; por. K. Bollen, *Myth*, w: M. Eliade (red.), *Encyclopedy of Religion*, New York 1987, t. 10, s. 262.

to świat był w stadium narodzin. Przywoływanie kosmogonii staje się wzorcowym modelem wszelkiego tworzenia, wszelkiego rodzaju działania i budowania<sup>12</sup>.

Mit kosmogoniczny spełnia również rolę prawzoru dla całego zespołu mitów i systemów rytualnych. Według Eliadego, każdą myśl o odnowieniu, o rozpoczęciu na nowo, o odrodzeniu, bez względu na płaszczyznę, w jakiej się ona objawiła, można sprowadzić do pojęcia „narodzenia”, a tę z kolei do pojęcia „stworzenia kosmicznego”<sup>13</sup>. Każda więc mityczna historia, która przekazuje początki czegoś, zakłada i przekazuje kosmogonię. Z kosmogonią więc, ściśle związane są mity początków. Każdy mit tego rodzaju, stwierdza Eliade, opowiada i tłumaczy jakąś „nową sytuację”. Ta „nowość” wynika z faktu, że chociaż świat rozpoczął już swe istnienie, nie skończył się jeszcze okres jego kształtowania. Mity początków, można powiedzieć, przedłużają i kompletują mity kosmogoniczne, opowiadając jak stworzona rzeczywistość została zmodyfikowana, wzbogacona lub zubożona<sup>14</sup>.

Wizja mitycznych początków jest organicznie związana z tajemnicą stworzenia. Dla ludów pierwotnych o zaistnieniu rzeczy świadczy jej początek. Nic więc dziwnego, jak twierdzi Eliade, że człowiek archaiczny czerpie z mitów początków prototypy wszystkich swoich czynności życiowych i nie zna aktów, które nie byłyby ustanowione przez Istoty Nadprzyrodzone. Jego życie jest nieustannym powtarzaniem gestów zapoczątkowanych przez „kogoś innego”. Życie znaczy dla niego postępować zgodnie z wzorcami mitycznymi<sup>15</sup>.

Do tego, co wcześniej zostało powiedziane na temat natury, cech i głównych typów mitu należy dodać jeszcze jedno. Mityczny przekaz objawiający rzeczywistość zupełnie inną niż ziemską, nie jest nigdy czymś zakończonym, lecz za każdym razem jest przeżywany na nowo. Jego sens jako rzeczywistości żywej wyznacza sposób, w jaki go doświadczają kolejne pokolenia. Mit pozostaje spójny i rozwijający się, ale nigdy niewyczerpany w swej treści. Słowa i gesty mityczne nie tyle są obrazem, który się kontempluje, ile przeżyciem, które jest odbierane i przyjmowane jako działanie. W swej formie przekazywanej i w czasie przekazywania to, co się działo u początków, ciągle staje się aktualne. Jest to sposób istnienia mitu będącego „życiem i akcją”<sup>16</sup>.

### Funkcje mitu

Mit objawia doświadczenie otaczającego świata w wymiarze globalnym. Integrując człowieka z rzeczywistością naturalną, ukazuje mu jednocześnie sens i ukierunkowanie życia. W micie znajduje on wyjaśnienie swojej ludzkiej kondycji, będącej prze-

<sup>12</sup> Zob. M. Eliade, *Mito e realtà*, s. 56.

<sup>13</sup> Zob. tenże, *Traktat o historii religii*, s. 396.

<sup>14</sup> Zob. tenże, *Mito e realtà*, s. 45.

<sup>15</sup> Tamże, s. 36; por. tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. 1, s. 27 n.

<sup>16</sup> Zob. T. Dajczzer, *Egzystencjalny charakter mitu*, s. 131.

jawem praw rządzących powszechnie wielką całością kosmiczną<sup>17</sup>. Przybliżając rzeczywistość transcendentną, a więc dziedzinę niedostępną poznaniu empirycznemu, opowieść mityczna spełnia wobec jednostki ludzkiej funkcję poznawczą. Rola mitu nie ogranicza się jednak tylko do zaznajomienia człowieka z genezą świata.

Zasadnicza funkcja mitu polega na ustalaniu wzorcowych modeli dla wszystkich rytów i wszystkich istotnych aktywności człowieka takich jak: odżywianie się, praca, seksualność, wychowanie, życie w społeczności itp. W związku z tym Eliade do swoich badań nad mitem wprowadza kategorię „archetypu”. Archetyp to przede wszystkim pierwotna i wzorcowa struktura *sacrum*, pojmowana jako jej istota, jako rekonstruowany i logiczny model<sup>18</sup>. „Každy mit – pisze Eliade w *Traktacie o historii religii* – niezależnie od swej natury, nawiązuje do jakiegoś wydarzenia, które miało miejsce «in illo tempore» i stanowi wobec tego wzorzec dla wszystkich czynności i «sytuacji» w których następnie owo wydarzenie się powtórzy. Každy rytuał, každy czynność posiadająca jakiś sens, wykonane przez człowieka, są powtórzeniem tego mitycznego archetypu<sup>19</sup>. Naśladowanie więc wzorców mitycznych stanowi o faktycznej wartości określonych zachowań czy działań ludzkich. Im więcej w postępowaniu człowieka pierwotnego było czynności mających swój pierwowzór w dokonaniach Istot Nadprzyrodzonych, tym bardziej jego życie nabierało znaczenia.

Uprzywilejowane miejsce w świadomości religijnej społeczeństw plemiennych, na co zwrócono wyżej uwagę, zajmuje kosmogonia. Wszystko, co uczynili bogowie w czasie „początków” (*in illo tempore*), a więc wszystko, co mity mówią na temat ich działalności, należy do sfery tego, co święte. Byt i świętość w eliadowskiej perspektywie analizy archaicznego świata, są niemal tożsame<sup>20</sup>. Tylko to, co uświęcone, syci się bytem i oznacza tyle, co rzeczywistość, wieczność i skuteczność razem wzięte. Opozycja święte – świeckie często jawi się jako przeciwieństwo między rzeczywiste – niereczywiste lub pseudoreeczywiste.

Wydaje się zrozumiałe, że człowiek religijny tęskni za tym, „by być” – by mieć udział w jedynej ważnej dla niego rzeczywistości sakralnej<sup>21</sup>. W tym właśnie tkwi geneza wzorcowej funkcji mitu. Przejawiane uświelenie ludów archaicznych, by żyć w tym, co święte lub w bliskości poświęconych przedmiotów, realizuje się przez naśladowanie modelowych sytuacji zawartych w mitach. Stworzenie świata, dokonane w mitycznym czasie, staje się dla nich archetypem każdego „stwarzania”, każdego bu-

<sup>17</sup> Tamże, s. 132.

<sup>18</sup> Zob. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, s. 35; por. E. Mielcinski, *Poetyka mitu*, s. 94.

<sup>19</sup> Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 412.

<sup>20</sup> Zob. tenże, *Sacrum i profanum...*, s. 79.

<sup>21</sup> Tamże, s. 53; por. J. A. Kłoczowski, *Sacrum – fascynacje i wątpliwości*, Znak 439 (1991) nr 12, s. 7.

dowy, każdego skutecznego działania. Takie czynności ludzkie, jak np. prace rolne, obowiązki wobec wspólnoty, aktywność seksualna w przekonaniu człowieka pierwotnego mają jakieś znaczenie czy jakąś wagę o tyle, o ile powtarzają one gesty ustanowione przez Istoty Nadprzyrodzone. Wszystko, co nie mieści się w ramach tych czynności, co nie posiada modelu ponadludzkiego, nie ma ani nazwy ani prestiżu<sup>22</sup>.

Każde powtórzenie mitycznego archetypu powoduje przekroczenie progu czasu i przestrzeni świeckiej. Mit spełnia więc określoną rolę również na tych dwu płaszczyznach. Funkcja mitu w stosunku do czasu polega na tym, że przez nieustanne reaktualizowanie mitycznych wydarzeń dokonuje się scalenie człowieka z rzeczywistością i pryncypalnym „początków”, które w przeżyciu ludzkości plemiennej ukazują się jako fundament otaczającego świata<sup>23</sup>.

Czas w społecznościach archaicznych nie był pojmowany jako coś jednorodnego i ciągłego. Można rozróżnić dwa jego rodzaje – „czas świecki” oraz „czas święty”<sup>24</sup>. Ten pierwszy odpowiada i charakteryzuje historię: „to zwykłe trwanie czasowe, w które wpisują się akty pozbawione znaczenia religijnego” – pisze Eliade<sup>25</sup>. Cechy tego czasu to: linearny przebieg, niepowtarzalność, początek i koniec. Całkowicie odmiennym jest cykliczny i odwracalny „czas święty”, w tym sensie, że jest to uobecniony pryncypalnym „czas mityczny. Zostaje on umieszczony w „wycinkach” wykrojonych z ciągłości trwania świeckiego. Owe „wycinki” zachowują między sobą łączność, a nawet, można powiedzieć, stanowią pewną ciągłość<sup>26</sup>. Należy zatem stwierdzić, że człowiek religijny żyje w dwóch rodzajach czasu, z których ważniejszy, czas sakralny, występuje pod paradoksalnym aspektem czasu okrężnego, odwracalnego i dającego się odzyskiwać, jak rodzaj wiecznej, mitycznej teraźniejszości<sup>27</sup>.

Środkami, jak zauważa Eliade, do okresowego włączania się w mityczne trwanie czasu „początków”, czyli do okresowego zatrzymywania świeckiego trwania, stają się rytuały, gesty i czynności mające swoje wzory w tym, co wydarzyło się w dalekiej przeszłości<sup>28</sup>. Odzyskiwanie świętego i zarazem „mocnego” czasu mitycznego, to w pewnym sensie uczestnictwo w obecności i mocy bogów i herosów, dzięki którym aktywności stwórczej trwanie historyczne doznało jakościowej przemiany<sup>29</sup>. Narracja mitu powoduje, że człowiek zapomina o swojej konkretnej sytuacji przenosząc się

<sup>22</sup> Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 381; por., tenże, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994, s. 160.

<sup>23</sup> Zob. tenże, *Sacrum i profanum...*, s. 73.

<sup>24</sup> Zob. tenże, *Traktat o historii religii*, s. 400.

<sup>25</sup> Zob. tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 97.

<sup>26</sup> Zob. tenże, *Traktat o historii religii*, s. 376.

<sup>27</sup> Zob. tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 98; por. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, Częstochowa 1989, s. 98 n.

<sup>28</sup> Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 150, 378 n.

<sup>29</sup> Zob. tenże, *Mito e realtà*, s. 40; por. tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 105.

w wyobraźni w inny świat, w uniwersum odmienne od ubożego, ciasnego świata szarej codzienności. Owe „ucieczki” wynikają z obawy przed przeznaczeniem ludzkim, które Eliade nazywa „terrorem historii”. Są one charakterystyczne zarówno dla kultur archaicznych, jak i nowoczesnych. Uświadomienie sobie przez człowieka różnych uwarunkowań (historycznych, społecznych czy biologicznych), których pada ofiarą, mobilizuje go do aktu „ucieczki” w „inny czas”, np. czas epoki mitycznej, gdzie w odczuciu kultur prymitywnych wszystko było możliwe<sup>30</sup>.

Mityczne rozróżnienie czasu ma swój odpowiednik w rozumieniu przestrzeni przez ludzi archaicznych. Odkrywając w micie święty czas „początku”, stają się oni świadomi, że przestrzeń ich otaczająca nie jest jednorodna. Istnieje przestrzeń święta, a więc silna i znacząca, oraz inne, nieuświęcone, ostatecznie pozbawione struktury, formy i sensu. Doświadczenie sakralnej przestrzeni, podobnie jak sakralnego czasu, umożliwia człowiekowi tradycyjnemu, jak stwierdza Eliade, „założenie świata”. Tam bowiem, gdzie przejawia się świętość w przestrzeni, tam tylko następuje objawienie tego, co rzeczywiste i ważne<sup>31</sup>. W tej sytuacji wydaje się naturalne, że odkrycie przestrzeni sakralnej ma w kulturach archaicznych wielkie znaczenie egzystencjalne. Świat daje się ująć jako „prawdziwy”, jako „Kosmos” o tyle, o ile objawia się jako święty. Tylko taki ma udział w bycie, tylko taki istnieje naprawdę<sup>32</sup>.

Podobnie, jak „terror historii” popychał ludzi pierwotnych do „ucieczki” z trwania świeckiego, tak tym, co każe im dążyć do włączenia się w przestrzeń świętą, jest „głód ontologiczny”. Eliade twierdzi, że pojawia się on w momencie, gdy świat doświadczony zostanie jako Niebyt Absolutny. Tylko przestrzeń *sacrum*, z którą zrośnięty jest byt, i w której „Chaos” przekształca się w „Kosmos” umożliwi egzystencję ludzką<sup>33</sup>. Ten „głód ontologiczny” ostatecznie objawia się tęsknotą religijną. Oznacza to chęć życia w świecie czystym i świętym, takim, jaki był na początku, gdy wyszedł z rąk stwórcy, a także w przestrzeni takiej, gdzie istnieje możliwość porozumiewania się z bogami, gdzie jest się najbliższą im<sup>34</sup>.

Nietrudno zauważyć, że takie podejście do przestrzeni podkreśla jeszcze bardziej wielką rolę, jaką człowiek archaiczny przypisuje mitom. Rzeczywistość mityczna ukazując świat, w którego łonie nastąpiło już objawienie *sacrum* (czyli przeskok od nieznanego przestrzeni chaotycznej do przestrzeni świętej i rzeczywistej), jednocześnie pozwala na powtarzanie tego procesu. Dokonuje się to przez obrzędy odtwarzające dzieło bogów upamiętnione i żyjące w micie. Dzięki temu przestrzeń zyskuje swoje

<sup>30</sup> Zob. tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 249; por. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 53, 55.

<sup>31</sup> Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 93.

<sup>32</sup> Zob. tenże, *Okultyzm, czary i mody kulturalne*, s. 29; por. L. Dupre, *Inny wymiar: filozofia religii*, Kraków 1992, s. 196.

<sup>33</sup> Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 95.

<sup>34</sup> Zob. tenże, *Sacrum i profanum...*, s. 53.

miejsca uprzywilejowane, które stanowią koncentrację *sacrum*. Człowiek mitu uważa te miejsca za „centrum świata”, w których dokonuje swej „komunii” ze świętością<sup>35</sup>.

Reasumując należy stwierdzić, że mit ma wysoką rangę modelu i uzasadniania czynności ludzkich. Czerpie ją z przekonania człowieka pierwotnego, iż przekaz mityczny jest historią absolutnie prawdziwą i świętą. Rytuał przenosi człowieka w przestrzeń sakralną. Przez naśladownictwo świętych gestów uwalnia go od nieodwracalności czasu. Uobecnianie tych samych wydarzeń mitycznych staje się przez to źródłem największej nadziei. Za każdym razem bowiem, gdy dokonywane jest ponowne uobecnienie, ponownie też otrzymywana jest możliwość przemiany ludzkiej egzystencji i dostosowania jej do modelu boskiego.

### Przetrwanie mitu

Mit jako rzeczywistość żywa i przeżywana może podlegać deformującym go procesom historii. Ryt przybiera wtedy charakter magiczny, a sam mit zostaje zdegradowany do rzędu pewnego typu literatury. Do czynników doprowadzających do zamierania świadomości mitycznej należy zapewne rozwój kultury pisanej, wypierającej formę oralną przekazu, która była organicznie związana z naturą kultury archaicznej. Prawda mitu związana jest wewnętrznie również z określoną wizją wszechświata. Wszelkie przemiany struktur społecznych i cywilizacyjnych oraz przemiany zachodzące w życiu ludzkim, powodują naruszenie ustalonego porządku kosmicznego. W konsekwencji mit w oczach człowieka traci swoje pewne funkcje. Pozbawiony sobie właściwego charakteru i wewnętrznie obcy wobec nowych struktur ostatecznie jako taki przestaje mieć sens i rację bytu. Mit, nie będąc już rzeczywistością żywą i przeżywaną, staje się jedynie przedmiotem fantastycznych opowiadań<sup>36</sup>.

Archaiczna mentalność, w której mit określał wszystkie sfery świadomości człowieka i nie zostawiał miejsca dla niemitycznych sposobów myślenia, trzeba uznać, że należy do przeszłości. Początkowo mit był równocześnie religią, filozofią, nauką i poezją. Pod wpływem rozwoju kultury charakter ten zmienił się całkowicie<sup>37</sup>. Nieustanną metamorfozę przechodzi przede wszystkim strona fabularno-widowiskowa, czyli obraz rzeczy świętej albo wydarzenia świętego przedstawionego w micie. To wyobrażenie, zabarwione często silną emocjonalnością, z czasem może ulec zupełnej desakralizacji. Nie zanika jednak psychologiczno-duchowa funkcja historii mitycznych oraz nie zmienia się specyfika myślenia opartego na archetypach. W dziele *Mity, sny i misteria* Eliade pisze: „Wydaje się nieprawdopodobne, aby jakieś społeczeństwo mogło się obyć zupełnie bez mitu, gdyż spośród zasadniczych cech zachowania mitycznego – wzorcowy model, po-

<sup>35</sup> Tamże, s. 88.

<sup>36</sup> Por. T. Dajczer, *Egzystencjalny charakter mitu*, s. 143

<sup>37</sup> Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 14 n.; por. L. Dupre, *Inny wymiar...*, s. 198.

wtarzanie, przerywanie świeckiego trwania i integracja w czas pierwotny – przynajmniej dwa pierwsze są współlistotne każdej kondycji ludzkiej”<sup>38</sup>. W tym momencie rodzi się refleksja, że z reguły człowiek nie jest skłonny do uznania elementów mitycznych w swoim życiu. Mit jednak faktycznie daje o sobie znać zarówno w myśleniu, jak i działaniu ludzi. Dotyczy to poszczególnych jednostek, a również i całych społeczeństw<sup>39</sup>.

Funkcję, jaką mit spełniał we wspólnotach archaicznych można, według Eliadego, dostrzec we współczesnym szkolnictwie i wychowaniu. Moralne i obywatelskie cnoty sławnych postaci są po dziś dzień najwyższym wzorcem dla pedagogiki europejskiej. W tworzeniu modeli do naśladowania można odnaleźć ogólnoludzką tendencję do przeksztalcania egzystencji w paradygmat, a postaci historycznych w archetyp. Człowiek współczesny ulega każdej popularyzowanej mitologii, proponującej mu jakieś wzorce. Prawdziwi czy fikcyjni bohaterowie pełnią te same role. Takie postacie, jak: Don Juan, Bohater wojenny lub polityczny, nieszczęśliwy Kochanek, Cynik czy Nihilista, melancholijny Poeta, kontynuują mitologię, a nieustanna ich aktualność wskazuje na funkcjonujące zachowania mityczne. Zlaicyzowane, zdegradowane i zakamuflowane mity i wyobrażenia mityczne spotkać można wszędzie. Trzeba tylko umieć je rozpoznawać<sup>40</sup>.

Eliade zwraca uwagę na mityczny charakter wyobrażeń i zachowania narzuconego grupom społecznym przez środki masowego przekazu. Zjawisko to widoczne jest zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Bohaterowie komiksów stanowią współczesną odmianę mitologicznych herosów. Ucieleśniają oni tak dalece ideał znacznej części społeczeństwa, że ewentualne zmiany w ich postępowaniu lub ich śmierć wywołują protesty czytelników. Niebawą popularność zyskała sobie postać Supermana. Superman ma podwójną osobowość. W codziennym życiu ukrywa się pod postacią nieśmiałego i usuniętego w cień dziennikarza, choć w rzeczywistości jest obdarzonym niezwykłymi możliwościami przybyszem z innej planety. Ta upokarzająca „maska” noszona przez bohatera podejmuje znany motyw mityczny. Mit Supermana według Eliadego w istocie rzeczy zaspokaja skryte tęsknoty współczesnego człowieka, który świadom swej słabości i ograniczenia, marzy o tym, aby pewnego pięknego dnia okazać się „istotą niezwykłą”, jakimś „bohaterem”<sup>41</sup>.

W związku z mitologią i zachowaniem mitycznym pozostaje nowożytna literatura piękna. Proza narracyjna, a zwłaszcza powieść, zajęła niemal miejsce takie, jakie w społeczeństwach pierwotnych zajmowały mity. Można nawet ukazać strukturę „mityczną” pewnych współczesnych powieści oraz żywotność literacką wielkich wątków i po-

<sup>38</sup> Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 17; por. A. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1973, s. 178.

<sup>39</sup> Por. F. Stolz, *Mit*, w: H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 266.

<sup>40</sup> Zob. M. Eliade, *Mity a mass-media*, *Współczesność* 16 (1965) nr 16, s. 3.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 3, 11.



staci wziętych z mitów. Sprawdza się to zwłaszcza w odniesieniu do wątku inicjacji<sup>42</sup>, do wątku prób, jakim poddawany jest Bohater-zbawca, do jego walk z potworem czy złem, do mitologii kobiet i bogactwa<sup>43</sup>. Głębsza analiza treści i struktury powieści kryminalnych jest tego przykładem. Z jednej strony widzimy tam wzorcową walkę między Dobrem i Złem, między Bohaterem (detektyw) a Przestępcą (współczesne wcielenie Demona). Z drugiej zaś czytelnik przez proces podświadomego przeniesienia i identyfikacji, uczestniczy w misterium i dramacie rozgrywającej się akcji (niebezpiecznej i „bohaterskiej”). Według Eliadego współczesne urzeczenie powieścią, a również i filmem, świadczy o tym, że człowiek nadal pragnie, przeżywając zdesakralizowane mity, „wychodzić z czasu” historycznego. Czas powieści czy czas filmu staje się azylem dla świadomości ludzkiej zdradzającej niechęć do historii osobistej i wyraża szansę ucieczki w „inny świat”, choćby on był legendarny i baśniowy<sup>44</sup>.

Mit w dzisiejszym świecie jest bardziej żywotny niż wydawać by się mogło na pierwszy rzut oka. W *Mito e realtà* czy w książce *Mity, sny i misteria* Eliade dokonuje przeglądu mitologii współczesnej<sup>45</sup>. Zarówno życie polityczne, narodowo-wspólnotowe, jak i osobiste nowoczesnych społeczeństw pełne jest zdegradowanych, zlaicyzowanych i zakamuflowanych archaicznych mitów. Mityczny charakter przejawia opętanie sukcesem i bogactwem mające zapewnić oderwanie od szarości świata czy też spełnienie na innym (wyższym) poziomie życia. Obsesja „powodzenia”, charakterystyczna dla współczesnego społeczeństwa, to nic innego, jak ukryta chęć przekraczania granic ludzkiego losu obecna już na archaicznym etapie rozwoju ludzkości. Dążeniem do przeżyć rajskich, do oderwania się od nudnej, a więc nic nieznaczącej codzienności, są pragnienia nowości, egzotyki, okultyzmu, astrologii, narkotycznych wizji, czyli wszystkiego tego, co tajemnicze i przenoszące człowieka w sferę nieznaną. Kult absolutnej wolności, doskonałego pokoju i braterstwa między narodami to także dążenie do nowego Raju, gdzie nie istnieją żadne konflikty, gdzie panuje harmonia i swoboda. Doskonale odpowiada to, jak uważa Eliade, pragnieniom człowieka archaicznego, by powrócić do epoki mitycznych „początków”<sup>46</sup>.

Zachowanie mityczne Eliade dostrzega w zjawisku nazwanym przez niego „kultem świętego wozu”. Wystarczy odwiedzić doroczną wystawę samochodów, jak uważa, by rozpoznać w niej głęboko zrytualizowaną manifestację „religijną”. Barwy, światła, muzyka, pokłony, obecność „kapłanek świątynnych” (modelki), wspaniałość i zbytek,

<sup>42</sup> Por. I. Kania, *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, Znak 36 (1984) nr 11-12, s. 1543.

<sup>43</sup> Por. M. Eliade, *Tematy inicjacyjne w wielkich religiach*, Znak 36 (1984) nr 11-12, s. 1565 n.

<sup>44</sup> Zob. tenże, *Mity a mass-media*, s. 3, 11; por. R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 63.

<sup>45</sup> Zob. M. Eliade, *Mito e realtà*, s. 216 n.; por. tenże, *Mity, sny i misteria*, s. 12 n.

<sup>46</sup> Zob. tenże, *Sacrum i profanum...*, s. 171; por. A. Morcno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, s. 179 n.

łoczące się tłumy – wszystko to w innym kręgu kulturowym składałoby się na jakąś liturgię. „Kult świętego wozu” ma swoich wiernych i wtajemniczonych. „Wyznawca gnozy – pisze Eliade – nie czekał z takim napięciem na słowa wyroczni, z jakim czciciel samochodu łowi pierwsze słuchy na temat nowych modeli”<sup>47</sup>. „Arcykapłani” tego „kultu” – sprzedawcy samochodów, w momencie dorocznego cyklu sezonowego rosną w powagę, a jednocześnie niespokojna ciżba czeka niecierpliwie na objawienie się nowej formy „zbawienia”. Takie spojrzenie na zupełnie świeckie zjawiska kulturowe i dostrzeżenie w nich elementów zachowania mitycznego jest charakterystyczne dla Eliadego. Autor ten bowiem w różnych ideologiach, nostalgias, marzeniach i doświadczeniach ludzkich zawsze szuka uniwersalnych struktur „wyrwywających” człowieka z doczesnego świata sytuacji historycznej i włączających go w jakościowo inną rzeczywistość<sup>48</sup>.

Współczesnych mitów wymienić można o wiele więcej. Powyższa analiza przekonuje, że siła ludzkich pragnień zawsze będzie wyznaczać człowieka poza dziedzinę jego niedoskonałej egzystencji, w magiczny i zaczarowany świat marzeń. Mrzonki i naśladownictwo są cechami, które przynależą do kondycji ludzkiej. Często występują one w formie zbliżonej do mitycznej i odwołują się do obrazów archetypicznych<sup>49</sup>. „Archaiczna duchowość żyje nadal – pisze Eliade – (...) nie jako akt i nie jako możliwość rzeczywistego spełnienia przez człowieka, ale jako twórcza tęsknota za autonomicznymi wartościami, takimi jak sztuka, nauka, mistyka społeczna itp.”<sup>50</sup>

Podsumowując należy stwierdzić, że mit nie zanikł wraz z przeobrażeniami kultur archaicznych. Człowiek bowiem nie stracił jeszcze siły naśladowania archetypowych modeli oraz nie pozbył się pragnienia transcendencji i wzorów nadludzkich. Zagadki życia, zło, cierpienie czy śmierć zawsze będą w człowieku wzbudzać tęsknotę za Rajem i dążenie do wyjścia poza przestrzeń i czas historyczny. Współczesna ludzkość, niczym nie różniąc się w tym od społeczeństw pierwotnych, pragnie nadal wieczności i szczęścia. Pociągają ją również wielcy bohaterowie, potwory, wróżki, demony i bogowie. Innymi słowy dopóki człowiek będzie pragnął i marzył, w jego życiu z pewnością będzie się pojawiał mit.

\*\*\*

Analiza dokonana w tym opracowaniu prowadzi do pewnych spostrzeżeń. Eliade ukazuje mit przede wszystkim jako opowieść o „stworzeniu”. Jego badania nad rzeczywistością mityczną powiązane są ściśle z kategorią *sacrum*. Eliade często wyraża

<sup>47</sup> Zob. M. Eliade, *Mity a mass-media*, s. 3, 11.

<sup>48</sup> Por. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 42.

<sup>49</sup> Zob. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1994, s. 133; por. A. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, s. 183.

<sup>50</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 416.

pogląd, że największym zagrożeniem dla współczesnego i przyszłego świata jest postępująca desakralizacja społeczeństw. Pociąga to za sobą odcięcie się współczesnego człowieka od jego kosmicznych korzeni i jest przyczyną jego zagubienia, niepokoju, rozpacz i nihilizmu. Bez przywrócenia *sacrum* należnego mu miejsca, według Eliadego, całej ludzkości grozi nieuchronnie zguba. Mity w społeczeństwach pierwotnych uchodziły za historie absolutnie święte i prawdziwe. Najważniejszymi funkcjami, jakie pełniły recytacje opowiadań mitycznych, były: ustalanie wzorców dla wszystkich ważnych czynności ludzkich, włączanie w czas święty oraz sakralizowanie otaczającej przestrzeni. Konfrontację nowoczesnych i prymitywnych kultur Eliade uznaje za jedno z najbardziej znaczących wydarzeń ostatniego ćwierćwiecza. Uważa on, „(...) że nie można zrozumieć przeznaczenia ludzkiego i specyfiki bycia człowiekiem w świecie, jeśli się nie pozna archaicznych etapów doświadczenia religijnego”<sup>51</sup>. Wiedza o prymitywie pozwala zrozumieć wiele zjawisk ze współczesnego świata. Pewne sposoby ludzkiego myślenia czy działania są bowiem wspólne człowiekowi wszystkich czasów i kontynentów.

*Sławomir Jagodziński, Warszawa*

---

<sup>51</sup> Tenże, *Myśli o kulturze i religii*, W drodze 9 (1981) nr 9, s. 30.