

# Eugeniusz Sakowicz, Anna Czub, Sebastian Musioł

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

---

Collectanea Theologica 72/3, 219-244

---

2002

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (87)

**ZAWARTOŚĆ:** I. Żydzi, karaimi, muzułmanie w Polsce; II. Matżeństwo i rodzina w religiach plemiennych w ujęciu Bronisława Malinowskiego; III. Idea nowego humanizmu religijnego w ujęciu Mircei Eliadego.\*

### I. ŻYDZI, KARAIMI, MUZUŁMANIE W POLSCE

#### Żydzi

Według wiarygodnych źródeł, 80 % Żydów dziś zamieszkujących świat, ma swoje korzenie w Polsce.

Pod koniec XV w. w Polsce żyć miało ok. 30 tys. Żydów, w połowie XVII w. – od 350 do 500 tys., w chwili rozbiorów Polski – ok. 800 tys.; pod koniec XIX w. na ziemiach Polski pod zaborami mieszkać miało ok. 2 mln 200 tys. Żydów, w 1939 r. – ok. 3 mln; w wyniku zagłady przeprowadzonej przez Niemców (Szoa, Holocaust) śmierć poniosło w Polsce ok. 90 % Żydów polskich; obecnie w naszym kraju mieszka kilkanaście tysięcy osób pochodzenia żydowskiego (religię praktykuje niewiele ponad 1 tys. osób). Przez całe dzieje obecności Żydów w Polsce większość z nich mieszkała w miastach (w różnych okresach historii – od 2/3 do 3/4 populacji ludności żydowskiej).

Żydzi obecni są na ziemiach Polski od X w. O kupcach żydowskich, przybywających na tereny Polski, wzmiankował już Ibrahim Ibn Jakub, autor pierwszego opisu państwa Mieszka I. Od końca XI w. na tereny ówczesnej Polski napływać zaczęła ludność żydowska. Wielka fala migracyjna miała miejsce od XV do połowy XVII w. W jej rezultacie Polska stała się największym w Europie skupiskiem Żydów, którzy należeli do grupy aszkenazyjskiej.

Ludności żydowskiej, zamieszkującej w Rzeczypospolitej, przysługiwał specjalny status. Korzystała ona z przywilejów, nadanych jej m.in. na mocy statutu kaliskiego, ogłoszonego w 1246 r. przez księcia Bolesława Pobożnego, a potwierdzonego przez Kazimierza Wielkiego w latach: 1334, 1364 i 1367. Dzięki tym przywilejom Żydzi zyskali w Polsce pozycję zbliżoną do odrębnego stanu. Prowadzili

---

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

działalność handlową, zajmowali się lichwą, dzierżawili karczmy. W czasach Kazimierza Wielkiego, kiedy wzrosło znaczenie gospodarcze Żydów, na Pomorzu i w Krakowie pojawiły się napięcia społeczne. Władcy Polski jednak zajmowali wobec nich przychylny stanowisko. Żydzi byli płatnikami podatków, a interesy przez nich prowadzone „korespondowały” z interesami szlachty i magnatów.

Na skutek prowadzonych przez Rzeczpospolitą wojen z Kozakami, Tatarami, z Rosją, Szwecją i Turcją, upadły miasta. Z tego powodu część ludności żydowskiej przeniosła się na Ukrainę. Tam, w XVII w., miały miejsca antyżydowskie wystąpienia (pogromy), najbardziej tragiczne w 1684 r. w czasie powstania Bogdana Chmielnickiego.

W tych okolicznościach pojawiły się ruchy mistyczno-religijne, w tym chasydyzm, którego rozwój przypadł na XVIII w. Polska stała się światowym centrum tego ruchu, jak również głównym ośrodkiem ortodoksyjnego judaizmu rabinicznego. W okresie prześladowań Żydów obronę ich statusu zapewnił Sejm Czteroletni (1788-1792). W 1792 r. społeczność żydowska objęta została prawem nietykalności osobistej.

Dyskryminację Żydów podjęli zaborcy. W Prusach dążono do ich germanizacji; w zaborze rosyjskim nałożono na nich obowiązek osiedlania się. Prawa ludności żydowskiej ograniczone zostały po upadku powstania styczniowego w 1864 r. Niektórzy Żydzi zasymilowali się, część spolonizowała.

Pod koniec XIX w., na terenach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej pojawił się syjonizm, ruch chcący przeprowadzić laicyzację Żydów. Dążeniem syjonistów było przede wszystkim utworzenie narodowego państwa żydowskiego w Palestynie. Na początku XX w. na ziemi Polski przybyli Żydzi uciekający przed pogromami z zachodniej Litwy i Białorusi oraz z zachodniej Rosji.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, w latach dwudziestych, znaczną część mieszkańców Warszawy, Łodzi, Krakowa, Lwowa i Wilna stanowili Żydzi. W okresie kryzysu gospodarczego, w Polsce, w latach 1929-1935, pojawił się tzw. antysemityzm gospodarczy, wyrażający się m.in. bojkotem żydowskiego handlu. Ta postać antysemityzmu nie miała nic wspólnego z nienawiścią rasową, o co niesprawiedliwie posądzani są Polacy przez różne antypolskie kręgi opiniotwórcze. W okresie międzywojennym w Lublinie znajdowała się Jesziwa Mędrców Lublina, uczelnia kształcąca rabinów dla całej ówczesnej Europy Środkowo-Wschodniej.

Z chwilą wybuchu II wojny światowej Niemcy hitlerowskie rozpoczęły eksterminację ludności żydowskiej. Stworzono dla polskich Żydów, jak też Żydów przywożonych do Polski z całej Europy, obozy zagłady (Bełżec, Sobibór, Treblinka). Uśmiercono ich w obozach koncentracyjnych (Auschwitz-Birkenau, Majdanek). Po II wojnie światowej w ramach repatriacji powróciło do Polski 137 tys. Żydów. W latach 1946-1950 emigrowało z Polski do Palestyny ok. 120 tys. Następne fale emigracji przypadły po 1956 r. oraz w latach 1967-1968.

Zabytkami kultury żydowskiej w Polsce są synagogi, kamienice oraz cmentarze.

### Karaimi

Karaimi (nazwa pochodzi od hebrajskiego słowa *kara*, które oznacza „czytać”, „recytować”) stanowią społeczność pochodzenia tureckiego (wywodząca się od koczowniczego ludu – chazarów). Są wyznawcami religii etnicznej, zwanej religią karaimską, karaimizmem lub karaizmem. Twórca podstaw religii karaimskiej jest Anan z Basry (VII w.), który odrzucił Talmud, a w nową doktrynę włączył pierwiastki zapożyczone z chrześcijaństwa i islamu. Karaimizm uważany jest bądź za odłam judaizmu, bądź niezależną religię. Jej wierni za jedyne normatywną uznają Torę i inne księgi Biblii Hebrajskiej, odrzucają natomiast późniejsze do niej komentarze, które stanowią trzon doktrynalny religii Żydów. Islam wywarł wpływ na obrzędowość oraz prawodawstwo karaimów. Według religioznawców karaizm jest religią wymierającą.

Obecnie w Polsce mieszka około 200 karaimów, większość zasymilowała się i nie praktykuje już tradycyjnej religii.

Karaimi zamieszkiwali Krym, gdzie głównym ich ośrodkiem była Eupatoria. Pod koniec XIV w. część karaimów krymskich przesiedliła się na Litwę. Wielki książę litewski Witold pozwolił im osiedlić się w Trokach nieopodal Wilna, w nowo zbudowanym zamku na jeziorze Galvò. Zamieszkali również w Poniewieżu. W Trokach znajduje się obecnie drewniana kinesa karaimska, pochodząca z XIX w. oraz kilkadziesiąt drewnianych domów karaimskich z XIX w. W XIV w. karaimi przybyli również na Ruś, tworząc skupiska w Haliczu i Łucku. Założyli nadto ośrodek we Lwowie. W okresie międzywojennym wciąż tworzyli skupiska w tych ośrodkach. Utworzyli też nową gminę w Wilnie.

Duchowy i świecki zwierzchnik karaimów – hachan, przebywał w Trokach. Według danych statystycznych z 1935 r. w granicach II Rzeczypospolitej zamieszkiwać miało od 900 do 1500 karaimów. Przed II wojną światową ukazywało się w Polsce czasopismo w języku karaimskim – „Karaj Awazy” („Głos Karaima”). Współcześni polscy karaimi zamieszkują w Warszawie i województwie warszawskim, w Trójmieście i okolicach oraz na Dolnym Śląsku (Wrocław, Opole). W Warszawie znajduje się jedyne w Polsce cmentarz karaimski. Karaimi, którzy poczuwają się do związków z religią, zrzeszeni są w Karaimskim Związku Wyznaniowym, którego siedziba znajduje się w Warszawie.

### Muzułmanie

Od XII w. na ziemię polskie napadali Tatarzy nie będący jeszcze wyznawcami islamu. W I połowie XIV w. rozpoczęły się najazdy mużulmańskich Tatarów ze Złotej Ordy. Pod koniec XIV w. wielki książę litewski Witold popierał Toch-

tamysza, który ubiegał się o godność chana tej Ordy. Po klęsce Tochtamysza część jego stronników osiedliła się na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego (stąd określenie Tatarzy litewscy i Tatarzy polscy). Później na ziemie Polski przybywali również muzułmanie z terenów Wielkiej Ordy, a także – mniej licznie – z Kaukazu, Azerbejdżanu i Turcji. W polskim wojsku Tatarzy mieli własne oddziały; w 1410 r. walczyli w bitwie pod Grunwaldem.

Największy napływ muzułmanów (ok. 100 tys.) w dziejach Polski nastąpił w XVI i XVII w. W wyniku asymilacji, przypadającej na przełom XVII i XVIII w., większość z nich zaczęła posługiwać się językiem polskim, językiem modlitwy pozostał arabski. Tatarzy zamieszkujący ziemie polskie byli sunnitami ze szkoły hanafickiej. W XVI w. podlegali „kadiemu wszystkich Tatrów Wielkiego Księstwa Litewskiego”, w następnych wiekach – muftiemu tureckiemu, później (do 1918 r.) muftiemu krymskiemu. Tatarzy brali udział po stronie polskiej w konfederacji barskiej, w insurekcji kościuszkowskiej, w powstaniu listopadowym i powstaniu styczniowym. W 1858 r. polski muzułmanin, Jan Murza Tarak Buczacki dokonał przekładu Koranu z języka francuskiego na polski.

Po odzyskaniu niepodległości, zorganizowany został w 1919 r. w wojsku polskim Pułk Ułanów Tatarskich, zwany jazdą tatarską, który brał udział w kampanii kijowskiej, a w 1920 r. bronił Warszawy i Płocka przed rosyjskim wojskiem.

W 1925 r. powołano Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej oraz ustanowiono muftiat z siedzibą w Wilnie. W okresie międzywojennym istniało w Polsce 20 gmin muzułmańskich, m.in. w Wilnie, Nieświeżu, Nowogródku, Słoniemiu, Kruszynianach, Bohonikach i w Warszawie. W tym czasie polscy muzułmanie liczyli około 6 tys. wyznawców, mieli 17 meczetów.

Muzułmanie polscy brali udział w wojnie obronnej w 1939 r. Po jej zakończeniu wielu Tatarów pozostało na terenach zagarniętych przez Związek Sowiecki. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych istniało 6 gmin wyznaniowych, skupionych w Muzułmańskim Związku Religijnym: Warszawa, Gorzów Wielkopolski, Białystok, Bohoniki, Kruszyniany, Gdańsk (z meczetami w tych trzech ostatnich miejscach). W Polsce zamieszkuje obecnie około 15 tys. osób pochodzenia tatarskiego, spośród których ok. 5 tys. wciąż wyznaje islam. Zrzeszeni są oni w Muzułmańskim Związku Religijnym w Rzeczypospolitej Polskiej.

Zabytkiem sztuki muzułmańskiej w Polsce są drewniane meczety: z XVIII w. w Kruszynianach (odrestaurowany w 1957 r.), z XIX w. w Bohonikach oraz tamże – cmentarze. W latach dziewięćdziesiątych zbudowany został nowoczesny meczet w Gdańsku.

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*

## II. MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W RELIGIACH PLEMIENNYCH W UJĘCIU BRONISŁAWA MALINOWSKIEGO

W artykule tym przedstawione zostaną instytucje małżeństwa i rodziny u ludów pierwotnych na podstawie badań terenowych przeprowadzonych przez Bronisława Malinowskiego w latach 1915-1918 na Wyspach Trobrianda. Na początku zostanie omówione zagadnienie narzeczeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch najczęściej spotykanych sposobów dokonywania zaręczyn. Następnie omówimy motywy i zwyczaje towarzyszące zawieraniu małżeństw. Kolejny rozdział dotyczy będzie życia małżeńskiego, w szczególności zaś obyczajów związanych ze wspólnym życiem małżonków, a w następnym przedstawione będzie życie rodziny w społeczności pierwotnej. Omówione też zostaną zagadnienia związane z macierzyństwem i ojcostwem.

### Narzeczeństwo

U ludu, którego badaniem zajmował się Bronisław Malinowski, istniał zwyczaj przygotowywania młodych ludzi do życia w małżeństwie od późnego dzieciństwa. W okresie gdy chłopiec stawał się młodzieńcem (ok. 12-14 lat), wyprowadzał się z domu (choć do czasu zawarcia małżeństwa zawsze wracał tam po żywność i nadal dla niego pracował), ponieważ od tej chwili nie mógł mieszkać razem ze swoimi siostrami ze względu na surowe tabu. Ten „częściowy rozpad rodziny” dokonywał się w ten sposób, że chłopcy przenosili się do domu, w którym mieszkali kawalerowie lub starsi owdowiali krewni czy znajomi<sup>1</sup>.

#### Dom kawalerów – *bukumatula*

Dom kawalerów nazywał się *bukumatula* i był bardzo ważnym miejscem. Stanowił jedną z istotniejszych, uświęconych zwyczajem instytucji społecznych, która dawała młodym ludziom schronienie i dostarczała im koniecznego odosobnienia.

Wyposażenie wnętrza *bukumatula* było bardzo proste. Składało się na nie jedynie kilka tapczanów pokrytych matami, mógł on więc sprawiać wrażenie niezamieszkanego. Każdy chłopiec miał własny tapczan, z którego stale korzystał.

W domu kawalerów mieszkało zazwyczaj od trzech do sześciu mężczyzn, którzy tam właśnie zaczęli się spotykać ze swoimi ukochanymi dziewczętami. „Młodzi ludzie mają tam okazję się poznać, poznać użyteczność drugiej osoby przy pracy,

<sup>1</sup> B. Malinowski, *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, Warszawa 1980, s. 197; tenże, *Seks i stłumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa*, Warszawa 1987, s. 65.

umiejętności współżycia i cechy fizjologiczne”<sup>2</sup> – pisał Malinowski. W chwili rozpadnięcia się związku, dziewczyna musiała opuścić ten dom i znaleźć sobie nowe miejsce do spania u nowego ukochanego.

#### „Związek wolnych zaręczyn”

Gdy młodzi dorastali, ich związki uczuciowe trwały dłużej i pogłębiały się, a więzi między nimi były coraz silniejsze i trwalsze. Określona osoba zaczynała być ważniejsza niż inne. Związek z nią polegał na prawdziwym przywiązaniu, które było wynikiem podobieństwa charakterów<sup>3</sup>. Zawarcie małżeństwa poprzedzał zazwyczaj tzw. okres próbny; miał on być próbą siły wzajemnego przywiązania i dopasowania usposobień. Ten czas próby był jednocześnie potrzebny przyszłemu małżonkowi i rodzinie kobiety na poczynienie przygotowań natury gospodarczej. Związek między mężczyzną a kobietą, poprzedzający zawarcie związku małżeńskiego, nazywany był tu związkiem wolnych zaręczyn. Stan taki mógł trwać nawet kilka lat. Kończyło go złożenie pierwszych ślubnych darów przez rodzinę dziewczyny rodzinie jej wybranka. Do tego momentu zaręczyny mogły zostać w każdej chwili zerwane na życzenie któregoś z partnerów. Jednak złożenie pierwszego daru ślubnego uważało się za wiążące dla obojga<sup>4</sup>.

#### Zaręczyny dzieci

U Trobriandczyków istniał również inny sposób przygotowania do małżeństwa, bardzo różniący się od ukazanego wcześniej. Główną rolę odgrywali w nim rodzice przyszłych małżonków, a polegał on na tzw. zaręczynach dzieci, które kończyły się najczęściej małżeństwem między kuzynostwem. Zaręczyny dzieci zawierane były zawsze między synem mężczyzny i córką jego siostry. Dokonywały się we wczesnym dzieciństwie. Zaręczyny takie uważane były przez krajowców za równoważne z rzeczywistym małżeństwem.

#### Sposób zaręczania dzieci

Z inicjatywą zaręczyn wychodził zawsze brat, który prosił swą siostrę, w imieniu swego syna, o rękę jej córki. Miał on do tego pełne prawo, jako że był wujem dziewczynki<sup>5</sup>. Gdy siostra miała już córkę lub wnuczkę, jej brat prosił o żonę dla swego syna zazwyczaj w chwili, gdy ten tylko się urodził, o ile przyszła żona nie by-

<sup>2</sup> Tenże, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 76.

<sup>3</sup> Tenże, *Seks i situmienie*, s. 284.

<sup>4</sup> Tenże, *Życie seksualne dzikich*, s. 202.

<sup>5</sup> Brat odgrywał bowiem wielką rolę w rodzinie swej siostry, był opiekunem prawnym jej dzieci i miał nad nimi władzę.

ła dla niego za stara. Uważano bowiem, że gdy dziewczynka była starsza o więcej niż trzy lata, nie była odpowiednią kandydatką. W takim przypadku ojciec zazwyczaj czekał i jeśli w ciągu dziesięciu lat siostrze urodziła się córka, rozpoczął starania, by dziewczynka stała się w przyszłości jego synową. Siostra nie mogła odmówić prośbie brata. Po zawarciu ugody proszący brał kosztowności (ozdoby z muszli czy też szlifowane ostrze siekiery) i wręczał jako dar ojcu przyszłej żony. Jakiś czas potem rodzina dziewczynki składała ojcu chłopca trzy dary, takie same, jakie są składane przy zawieraniu zwykłego małżeństwa. Za trzeci, ostatni, dar rodzina chłopca rewanżowała się darem z żywności. Wzajemne składanie darów związane z takimi zaręczynami kończył ojciec dziewczynki, ofiarowując rodzinie chłopca podczas najbliższych żniw znacznieszą daninę z bulw jamu<sup>6</sup>.

#### *Powody zaręczania dzieci*

Zawieranie małżeństw przez zaręczyny dzieci spowodowane było chęcią pogodzenia miłości ojcowskiej z zasadą matriarchatu, według której majątek męzczyzny dziedziczą dzieci jego siostr. Zatem ojciec, który pragnął przekazać swój majątek synowi, mógł to uczynić jedynie przez zaręczenie go z córką swej siostry. „W małżeństwie pomiędzy kuzynostwem mamy bowiem układ, w którym zarówno prawo plemienne z jego matrylinearnymi zasadami następstwa, jak i miłość ojcowska pragnąca obdarzyć syna jak największymi przywilejami – są sprawiedliwie zestrojone i w pełni zaspokojone”<sup>7</sup> – ocenia Malinowski.

W przeciwieństwie do „związku wolnych zaręczyn”, który dochodził do skutku przez wolny wybór młodych ludzi, próbę i stopniowe wzmacnianie więzów, zaręczanie dzieci pozbawione było wolności w kwestii wyboru małżonka.

### **Zawieranie małżeństwa**

#### Motywy zawierania małżeństwa

„Para, która przez pewien czas żyła ze sobą i postanowiła pobrać się – podaje ten zamiar do publicznej wiadomości w ten sposób, że stale sypia razem, pokazuje się publicznie i przez dłuższy czas przestaje ze sobą”<sup>8</sup> – zauważa Malinowski. Jego zainteresowanie obudził przede wszystkim fakt, że w społeczności, w której młodzi ludzie tak długo jak chcieli, mogli do siebie należeć bez żadnych zobowiązań,

<sup>6</sup> Jam – podobnie jak taro – to rośliny bulwiaste, które Trobriandczycy uprawiali w swych ogrodach i ich podstawowa żywność, uzupełniana czasem rybami, zwłaszcza w okręgach nadmorskich.

<sup>7</sup> B. Malinowski, *Życie seksualne dzikich*, s. 224.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 209.



utrzymywało się pragnienie zawierania związków małżeńskich. Motywów zawierania małżeństw znajdował bardzo wiele i były to motywy zarówno osobiste, jak i mające wydźwięk społeczny.

Jednym z ważniejszych motywów zawierania małżeństwa był fakt, że dopiero dzięki niemu Trobriandczyk osiągał odpowiedni status społeczny. Mężczyzna w sile wieku nazywany był tu *tovavaygile*, co oznacza „żonaty mężczyzna”; kawaler natomiast nie miał własnego gospodarstwa i wielu uprawnień społecznych. Innym ważnym powodem zawierania małżeństwa były, z punktu widzenia mężczyzny, korzyści materialne. Dzięki małżeństwu otrzymywał on co roku ze strony rodziny żony znaczne świadczenia w formie żywności<sup>9</sup>. Starsi Trobriandzycy chcieli stworzyć sobie ognisko domowe i własne gospodarstwo również dlatego, że pragnęli stabilizacji. Do zawarcia małżeństwa skłaniały Trobriandczyka także uczucia, jakimi darzył swą wybrankę, i perspektywa posiadania za towarzyszkę życia osoby, do której był przywiązany<sup>10</sup>.

Przytoczone powody: społeczne, gospodarcze, praktyczne i uczuciowe, dotyczą mężczyzny i to jego motywowały do zawarcia małżeństwa.

Kobietę trobriandzką natomiast skłaniały do małżeństwa głównie uczucia. Istotnym powodem był także fakt, iż chciała mieć dzieci, co zgodnie z obyczajem społecznym było jej głównym obowiązkiem. Ponieważ dziecko kobiety niezamężnej naznaczone było piętnem niższej pozycji w społeczeństwie, każda Trobriandka pragnęła dzieci z legalnego związku<sup>11</sup>.

### Egzogamia i endogamia

Zawierając związek małżeński, Trobriandczyk musiał pamiętać o dwóch prawach bardzo istotnych w życiu każdego członka społeczności. Pierwszym i ważniejszym było prawo egzogamii<sup>12</sup> – mówiące o tym, że seksualne obcowanie i małżeństwa są zabronione w obrębie tego samego klanu totemicznego. „Wszystkie kobiety własnego klanu zwane są przez mężczyznę siostrami i jako takie zakazane dlań” – pisał Malinowski<sup>13</sup>.

Drugim prawem, którym kierował się Trobriandczyk przy zawieraniu małżeństwa było prawo endogamii. „Endogamia wymaga, by małżeństwo zawarte zostało w obrębie tego samego terytorium politycznego, tzn. w obrębie dziesięciu do dwu-

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 212.

<sup>10</sup> Zob. D.J. Ryan, *Marriage*, w: *Encyclopaedia of New Guinea*, Melbourne 1972, t. 2, s. 703.

<sup>11</sup> Zob. B. Malinowski, *Seks i siłumienie*, s. 447; tenże, *Ogrody koralowe i ich magia. Opis ogrodnictwa*, Warszawa 1980, s. 513.

<sup>12</sup> Por. E.B. Tylor, *O metodzie badań rozwoju instytucji w zastosowaniu do praw małżeństwa i pochodzenia*, Warszawa 1897, s. 29.

<sup>13</sup> B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, s. 354.

nastu wsi w danym okręgu”<sup>14</sup>. Malinowski podkreśla jednak, że zasada ta nie była przestrzegana tak ściśle jak zasada egzogamii, i respektowanie jej w dużej mierze zależało od terytorium<sup>15</sup>.

#### Dary ślubne

Po deklaracji dwojga ludzi o chęci zawarcia małżeństwa następowała wymiana darów, która była charakterystyczna dla wszelkich transakcji socjalnych na Wyspach Trobriandzkich.

Składanie podarunków rozpoczynała rodzina dziewczyny, zezwalając tym samym na zawarcie małżeństwa. Ponieważ jej zgoda była sprawą zasadniczą, ów pierwszy dar, połączony z publiczną deklaracją związku, stanowił właściwy akt zawarcia małżeństwa<sup>16</sup>. Dar ten był zazwyczaj skromny – składał się z ugotowanego pokarmu. Ojciec dziewczyny niósł go rodzicom chłopca w koszu i stawał przed ich domem ze słowami „twój *katuvila*” („twój dar ślubny”; *katuvila* jest nazwą własną pierwszego daru). Dar ten był wręczany najczęściej tego dnia, kiedy młodzi po raz pierwszy pozostali razem w chacie mężczyzny lub jego rodziców, a najpóźniej następnego dnia rano. Następnym dar ślubny ojciec, wuj i bracia dziewczyny ofiarowali rodzicom młodego zazwyczaj jeszcze tego samego dnia. Tym razem dar ten nosił nazwę *pepe'i* i składały się nań kosze nie gotowanego jamu. Trzeci dar także należał się rodzicom chłopca. Było nim tym razem gotowane jedzenie przynoszone w wielkich misach. Dar ten nazywał się *kaykaboma*<sup>17</sup>.

Następnie przychodziła pora na rewanż. Rodzina chłopca najpierw darowała gotowane jedzenie w otrzymanych misach, potem zaś w otrzymanych koszach przekazywała rodzinie dziewczyny cenniejsze dary, takie jak np. szlifowane ostrza toporów, naszyjniki z muszli czy naramienniki. Ten drugi dar nosił nazwę *takwale-la pepe'i*, co oznacza: „zapłata kosztownościami za dar *pepe'i*”.

Po zawarciu małżeństwa młodzi, wraz z krewnymi męża i wspólnymi przyjaciółmi, budowali dom. Otrzymany po pierwszych żniwach od rodziny żony dar w postaci żywności rozdawali jako zapłatę tym, którzy pomagali im w budowie domu. Od tej pory po każdych zbiorach rodzina żony posyłała znaczną ilość świeżego jamu do nowego gospodarstwa. Pierwszy taki dar wręczany był bardzo uroczyście, zaś młody małżonek miał się za niego odwzajemnić, zanosząc rodzinie żony zdobyte przez siebie ryby. W związku z tym wyruszał ze swymi przyjaciółmi na specjalną wyprawę w celu złowienia ryb lub odkupienia ich od rybaków za pewną ilość jamu<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Tenże, *Życie seksualne dzikich*, s. 213.

<sup>15</sup> Tenże, *Marriage*, w: *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1964, t. 14, s. 948.

<sup>16</sup> Tenże, *Życie seksualne dzikich*, s. 218.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 219.

### Życie małżeńskie

Na Wyspach Trobrianda mąż i żona prowadzili wspólne życie w ścisłym koleżeństwie; wspólnie pracowali i dzielili niektóre obowiązki domowe. Po pracy spędzali razem większość wolnego czasu, zazwyczaj w doskonałej harmonii i pełni wzajemnego uznania<sup>19</sup>.

W małżeństwie istniał podział pracy. Kobieta gotowała, zaopatrywała gospodarstwo w wodę, sporządzała stroje, a także pomagała mężowi w cięższych pracach, jak np. budowa domu. Mężczyzna trudnił się rybołówstwem i polowaniem. Wykonywał także wszystkie cięższe prace w ogrodzie oraz wszelkie prace związane z obróbką drewna. Charakterystyczne dla małżeństw wyspiarzy było to, że sprzęt domowy i inne przedmioty w chacie nie stanowiły ich wspólnej własności, lecz należały albo do męża, albo do żony.

Inną charakterystyczną cechą małżeństw na Trobriandach było to, iż były patrylokalne, co oznacza, że żona przenosiła się do domu męża i do jego społeczności, tam też mieszkała razem z dziećmi aż do jego śmierci lub rozwodu<sup>20</sup>.

#### Życie seksualne małżeństwa

W pierwszych miesiącach małżeństwa u Trobriandczyków głównym przedmiotem ich zainteresowania był fakt, iż z chwilą zawarcia związku zmieniała się ich pozycja społeczna. Ulegał zmianie ich stosunek zarówno do rodzin, jak i do poszczególnych mieszkańców wsi, dlatego też początkowo życie seksualne odsuwano na dalszy plan.

Współżycie seksualne nie było traktowane przez prawo i zwyczaj jako obowiązek żony, a przywilej męża, jak to ma miejsce w naszej kulturze. Tubyłcy trobriandzcy uważali, że mąż powinien czuć się zobowiązany wobec żony za jej „świadczania seksualne”, musiał więc ich pragnąć i płacić za nie. Głównym sposobem uiszczenia tego zobowiązania było świadczenie usług na rzecz dzieci żony i wyrażanie wobec nich przywiązania uczuciowego<sup>21</sup>.

Życie seksualne w małżeństwach ludów plemiennych charakteryzowało się ogromną wstydlivością. Przez pierwsze miesiące małżeństwa, gdy młodzi mieszkali jeszcze z rodzicami, zachowywali wstrzemięźliwość seksualną. Sytuacja ta zmieniała się z chwilą, gdy przeprowadzali się do własnej chaty. W kwestiach dotyczą-

<sup>18</sup> O darach obrzędowych szczegółowo w: B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1981.

<sup>19</sup> Tenże, *Życie seksualne dzikich*, s. 235.

<sup>20</sup> Tenże, *Seks i stłumienie*, s. 24; por. tenże, *Szkice z teorii kultury*, s. 352.

<sup>21</sup> Tenże, *Seks i stłumienie*, s. 41. Według Trobriandczyków mąż nie ma wpływu na poczęcie dziecka, dlatego dzieci często są nazywane „dziećmi żony”; szerzej będzie o tym mowa przy temacie ojcostwa.

cych życia płciowego wzajemny stosunek męża i żony charakteryzował się przyzwyczajoną i pewną powściągliwością. W miejscach publicznych przebywali najczęściej oddzielnie – żona przyłączała się do grupy kobiet, mąż do grupy mężczyzn. Zwracali uwagę na to, by nie uczynić jakiegoś ruchu lub gestu, który mógłby wskazywać na bardziej serdeczne stosunki pomiędzy nimi<sup>22</sup>. B. Malinowski podkreślał, że u męża i żony na Wyspach Trobrianda nigdy nie widziało się czułych spojrzeń, pełnych miłości uśmiechów czy też miłosnych żartów.

#### Poligamia

Monogamia była u Trobriandczyków regułą, jednakże zdarzały się wyjątki. Zgodnie ze zwyczajem pozwalano na to ludziom wyższej rangi i osobistościom, mającym większe znaczenie, np. sławnym czarownikom<sup>23</sup>. Czasem położenie społeczne zmuszało mężczyznę do posiadania kilku żon. Tak było w przypadku wodzów, którzy sprawowali władzę nad małymi lub większymi okręgami. Chcąc się dobrze wywiązać z powierzonych obowiązków, wynikających z powierzonego im stanowiska, musieli być bogaci<sup>24</sup>. Na Wyspach Trobrianda można było to osiągnąć jedynie posiadając wiele żon.

### Życie rodzinne

Rodzina – według Bronisława Malinowskiego – jest jednostką reproduktywną. Reprodukacja przebiega jednocześnie na dwóch płaszczyznach: naturalnej i kulturowej. W ramach kultury polega ona na wychowaniu młodego człowieka, któremu dom zapewnia podstawę materialną. Wydanie na świat potomka, troska o jego ontogenetyczny i kulturalny rozwój oraz przygotowanie go do życia publicznego przez danie mu pozycji społecznej i majątku, jest obowiązkiem domu<sup>25</sup>.

Życie domowe Trobriandczyków pozostawało w bardzo ścisłym związku z magią, a wszystkie ważniejsze wydarzenia tegoż życia, jak np. poczęcie, ciąża czy narodziny, były źródłem licznych obrzędów i wierzeń<sup>26</sup>.

#### Macierzyństwo

Z poczęciem dziecka była silnie związana wiara w duchy<sup>27</sup>. Według wierzeń wyspiarzy duchy zmarłych przodków mieszkaly na wyspie Tuma. Gdy się tam zesta-

<sup>22</sup> Tenże, *Życie seksualne dzikich*, s. 237.

<sup>23</sup> Tamże, s. 251; por. D.J. Ryan, *Marriage*, s. 703.

<sup>24</sup> Do wodza bowiem należy urządzenie wielkich świąt, finansowanie wszelkich imprez, zaopatrywanie ich uczestników w jedzenie itp.

<sup>25</sup> B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, s. 87.

<sup>26</sup> Tamże, s. 411.

<sup>27</sup> Por. H. Ringgren, A. Ström, *Religie w przeszłości i dobie współczesnej*, Warszawa 1975, s. 605.

rzały, wypowiadały odpowiednie zaklęcia i obmywając się w wodach oceanu, przemieniały się w duchy dzieci. Dziecko takie brała jedna z kobiet-duchów, również mieszkająca na Tumie, wkładała je do koszyka i niosła do którejś z wiosek na Wyspach Trobrianda. Następnie wkładała dziecko w łono kobiety, która należała do tego samego co ono klanu i podklanu. W ten sposób kobieta stawała się ciężarna<sup>28</sup>.

W okresie ciąży kobieta musiała przestrzegać tabu, z którymi związane były pewne ceremonie. Zarówno przed narodzinami jak i po nich sprawowano różne magiczne obrzędy (aby zapobiec niebezpieczeństwom i „odczynić czary”), a także ceremonie oczyszczenia i wspólne radosne uroczystości.

Jedną z bardziej charakterystycznych uroczystości związanych była z rozpoznaniem pierwszej ciąży, co miało miejsce z reguły około czwartego miesiąca. Wtedy to krewne ciężarnej dokonywały jej obmycia, potem przystrajały ją, wykonując nad nią „magię piękności”, i wkładały na nią długą szatę (szatę kobiety ciężarnej), która sporządzana była przy wtórze zaklęć magicznych, mających uchronić matkę i dziecko przed niebezpieczeństwami. W piątym miesiącu ciąży kobieta rozpoczęła dietę, przestawała jeść owoce, jadła za to więcej jarzyn, mięsa i ryb, z wyjątkiem takich, które mają ostre pęty. Tabu to związane było z wierzeniami dotyczącymi zdrowia dziecka.

Tuż przed porodem kobieta udawała się do domu rodziców lub wuja – tam też rodziła, a po odbyciu porodu mogła wrócić na własne gospodarstwo. Krewne oraz matka ciężarnej odbierały poród, zaś mąż wraz z mężczyznami – krewnymi żony – trzymał straż przy domu, by jakiś czarownik nie zakradł się i nie rzucił złego uroku. Przez pierwsze trzy dni kobieta ze swym nowo narodzonym dzieckiem przebywała na łóżku, pod którym palił się ogień odpędzający złe duchy. W tym czasie do chaty nie miał wstępu żaden mężczyzna. Przez miesiąc po porodzie kobieta z dzieckiem mieszkała w domu rodziców. Z czasem tym wiązało się wiele zwyczajów (np. rytualne obmywanie matki i dziecka, różne tabu przestrzegane przez matkę oraz odwiedzanie, przez kobietę z noworodkiem, krewnych w celu przedstawienia), które łączyły matkę i dziecko nałożonymi na więzy naturalne więzami zwyczajów<sup>29</sup>.

Po upływie wyznaczonego czasu, uroczystym obmyciu i odprowadzeniu „magii piękności” – żona wracała do męża. Dziecku poświęcała nadal wiele czasu. Matka wyrażała swą opiekę i troskliwość przede wszystkim przez karmienie dziecka, a także codzienne mycie go. Odłączenie dziecka od piersi następowało stosunkowo późno, gdy dziecko jadło już wszystko i potrafiło biegać<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> B. Malinowski, *Życie seksualne dzikich*, s. 285; zob. t e n ż e, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, s. 228.

<sup>29</sup> T e n ż e, *Życie seksualne dzikich*, s. 333.

<sup>30</sup> Tamże s. 334.

Kobieta melanezyjska nie wymagała zbyt wiele od swego dziecka. Dziecko na Wyspach Trobrianda miało bardzo mało obowiązków i zadań, a także nie podlegało praktycznie żadnemu wychowaniu moralnemu, ponieważ to, które istniało, dotyczyło go dopiero później i było mu wpajane nie przez rodziców, a przez wuja i innych członków rodziny matki<sup>31</sup>.

#### Ojcostwo

Trobriandczycy byli społeczeństwem matrylinearnym, gdzie w rodzinie decydującą rolę odgrywał brat matki. Był on głową rodziny i opiekunem dzieci swej siostry. To on zaopatrywał ich w żywność, podczas gdy rzeczywisty ojciec spełniał rolę drugorzędną<sup>32</sup>.

Na Wyspach Trobrianda tubylcy nie uważali ojca za kogoś, kto miałby fizjologicznie cokolwiek wspólnego z narodzinami dziecka. Ojciec miał za zadanie sprawowanie opieki nad dziećmi, noszenie ich na rękach, pieszczenie, nigdy jednak nie uważał, że miał udział w ich poczęciu. Był przyjacielem dzieci, ich ulubionym opiekunem, jednak w sensie pokrewieństwa nie był ich krewnym, lecz „obcym”<sup>33</sup>. O ile pozycja wuja była regulowana przez prawo i zwyczaj, o tyle zainteresowanie oraz miłość ojcowska rodziły się z sentymentów. Ojciec bowiem asystował przy ich rozwoju od pierwszych chwil życia, gdy razem z matką brał udział w pieszczaniu i pielęgnowaniu niemowlęcia. Nosił dzieci na rękach, troszczył się o ich wychowanie, o to, czego się uczą, obserwując dorosłych przy pracy, oraz wtedy, gdy włączały się stopniowo się w różne prace. Był zawsze zainteresowany dziećmi, a swe obowiązki spełniał z przyjemnością i bardzo chętnie<sup>34</sup>.

W wieku około 6 lat w życie dzieci wkraczały zasady plemiennego prawa i autorytetu, które były reprezentowane w osobie wuja. Dziecko (zwłaszcza chłopiec) spędzało teraz dużo czasu z wujem, często w jego wiosce. Ojciec jednak nadal pozostawał przyjacielem dziecka, które lubiło z nim pracować i od niego się uczyć. Relacja ta nie była oparta na prawie, lecz zależała od chęci dziecka.

Ojciec pracował głównie na rzecz domów swych siostr i tylko częściowo był żywicielem żony i jej dzieci. Gdy w grę wchodziły sprawy majątkowe, to co prawda dziedziczyły po nim dzieci siostry, jednak ojciec dawał swym dzieciom, co tylko mógł, bez ograniczeń i z przyjemnością. Było także kilka momentów, w których od decyzji ojca wiele zależało. Malinowski zauważa, że gdy chodzi o małżeństwo cór-

<sup>31</sup> Tenże, *Seks i stłumienie*, s. 39.

<sup>32</sup> A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1974, s. 307-308.

<sup>33</sup> Por. E.B. Tylor, *O metodzie badań*, s. 6.

<sup>34</sup> B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, s. 114.

ki, to właśnie ojciec miał na nie największy wpływ<sup>35</sup>. Do niego należało wyrażenie zgody na małżeństwo przez złożenie pierwszego z ślubnych darów w przypadku zamążpójścia dorosłej córki oraz zawarcie umowy w przypadku zaręczyn dzieci.

\* \* \*

Z badań Bronisława Malinowskiego wynika, że egzystencja mieszkańców Wysp Trobriandzkich podporządkowana była w dużym stopniu ich życiu rodzinnemu. Związek narzeczeński był najczęściej wynikiem „związku wolnych zaręczyn”, zawartych wskutek wyboru młodych, lub zaręczyn dzieci, które były dokonywane przez rodziców ze względu na korzyści materialne. Sposobem zawarcia małżeństwa była wymiana darów ślubnych między rodzinami nowożeńców. Relacje między małżonkami oparte były na partnerstwie i podziale obowiązków. Życie w rodzinie charakteryzowały jego liczne powiązania z magią, szczególnie w związku z przyjściem na świat dzieci.

Anna Czub, Warszawa

### III. IDEA NOWEGO HUMANIZMU RELIGIJNEGO W UJĘCIU MIRCEI ELIADEGO

Oryginalną interpretację zagubienia człowieka współczesnego w perspektywie jego religijności przedstawił uczony rumuński Mircea Eliade (1907-1986). Krytyczna ocena osiągnięć techniki, odkryć na gruncie psychologii, nowych nurtów filozofii oraz egzystencjalne doświadczenia reżimu, wojny i emigracji skłoniły rumuńskiego historyka religii do sformułowania własnych, na wpół filozoficznych, poglądów, dotyczących osłabionej kondycji człowieka XX w. W przeciwieństwie do poprzedników M. Eliade nie doszukuje się tzw. początków religii. Nieprzeciętny erudyta poszerza horyzont badań w celu określenia uniwersalnej i zasadniczej postawy człowieka. Stwierdza zatem, iż obok takich pojęć jak: *homo faber*, *homo socialis*, *homo ludens*, *homo symbolicus* należy umieścić również *homo religiosus*. Utożsamia swego *homo religiosus* z człowiekiem archaicznym. W dalszej kolejności chce doprowadzić do jakiegoś „spotkania” człowieka współczesnego z człowiekiem archaicznym.<sup>1</sup> Mówi wprost o możliwości odkrycia

<sup>35</sup> Tenże, *Seks i stłumienie*, s. 29.

<sup>1</sup> Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995, s. 11-12.

w podświadomości człowieka współczesnego tego, co budowało świadomość człowieka pierwotnego.<sup>2</sup>

### *Homo religiosus i jego religia kosmiczna*

Nacechowane kosmiczną religijnością życie *hominis religiosi* może stać się, zdaniem Eliadego, modelem dla pogrążonego w religijnym kryzysie człowieka współczesnego. W teorii nowego humanizmu religijnego pojęcia *homo religiosus* i „religia kosmiczna” pełnią kluczową rolę. Jako pojęcia techniczne, umownie określające człowieka społeczności archaicznych i wyznawaną przez niego religię, nie znajdują konkretnej realizacji historycznej. Należą raczej do tworzonej przez Eliadego ponadhistorycznej teorii doświadczenia religijnego.

*Homo religiosus* u Eliadego to odczytany przez hermeneutyczną analizę tekstów pism świętych, mitów, rytuałów, obrzędów i wierzeń, idealny podmiot religijnych zjawisk. Jest determinowany żądzą istnienia.<sup>3</sup> Pragnie istnieć w relacji z *sacrum*. Usiłuje żyć w centrum świata, blisko bogów i w wiecznej terażniejszości paradygmatów mitycznych, które czynią znośnym brzemień *profanum*. Doświadczenie czasu i przestrzeni charakteryzuje nieciągłość, przeciwstawność *sacrum-profanum*.<sup>4</sup>

Na najbardziej archaicznych poziomach kultury życie, pojmowane jako bycie człowiekiem, jest samo w sobie aktem religijnym.<sup>5</sup> Zdobywanie pożywienia, życie płciowe i praca mają wartość sakralną. Innymi słowy, być człowiekiem, a raczej nim się stawać, znaczy być „religijnym”. Pierwotne pradoświadczenia *sacrum* stworzyło człowieka. Dokonany przez nie zasadniczy podział na to, co ma znaczenie, i to, co jest go pozbawione, umożliwiło człowiekowi wyodrębnienie się ze świata natury i dało podwaliny pod budowę własnego, zorganizowanego świata.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> J. Kitagawa, *Mircea Eliade*, w: M. Eliade (red.), *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, t. 5, s. 85-90.

<sup>3</sup> Por. Z. Zdybicka, *Homo religiosus*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1993, t. 6, kol. 1190-1192. *Homo religiosus* jest kategorią antropologiczną, używaną na określenie istotnych powiązań człowieka z rzeczywistością transcendentną.

<sup>4</sup> Eliade uważa *sacrum* za jak najbardziej rzeczywiste i rozumie je jako kategorię ludzkiej świadomości; zob. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 81; A. Kłoskowska, *Fenomen Mircea Eliade*, *Kultura i Społeczeństwo* 30(1986) nr 3, s. 277; G.D. Allen, *Homo religiosus*, w: M. Eliade (red.), *Encyklopedia of Religion*, t. 6, s. 444.

<sup>5</sup> Archaiczne poziomy kultury to prahistoryczne epoki rozwoju człowieka, począwszy od jego „hominizacji”, aż po okres ucwilizowania. Niektóre ludy przetrwały na którymś z archaicznych poziomów kultury; zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. 1, s. 4-40; por. tenże, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. 15-24.

<sup>6</sup> Tenże, *Historia wierzeń*, t. 1, s. 1; K. Kocjan, *Wstęp*, w: M. Eliade, *Szamanizm*, s. XI i XIV.



*Homo religiosus* spragniony jest tego, co rzeczywiste, chce w sposób pełny i za wszelką cenę być. Według Eliadego „egzystować dla człowieka religijnego znaczy z pewnością tyle, co usytuować się w Kosmosie rzeczywistym, to znaczy w Kosmosie żyjącym, potężnym, płodnym, zdolnym odradzać się okresowo”.<sup>7</sup> Człowiek religijny odczuwa potrzebę istnienia w Kosmosie bogatym i brzemmiennym w znaczenia. Odczuwa potrzebę istnienia w Kosmosie pełnym nie tylko pożywienia, ale i sensu. Ostatecznie Kosmos jawi się jako szyfr, „przemawia”, przekazuje posłanie za pomocą swych struktur, sposobów istnienia, rytmów. Człowiek słucha tego posłania, odczytuje je i zgodnie z tym zachowuje się wobec Kosmosu tak, jak wobec zwartego systemu znaczeń. Gdy ów szyfr Kosmosu jest właściwie odczytany, wskazuje na rzeczywistości parakosmiczne.<sup>8</sup>

Religia kosmiczna skupiona jest wokół coraz bardziej subtelniejszego rozumienia przez *hominem religiosum* własnego miejsca w tajemnicy świata.<sup>9</sup> *Homo religiosus* rozumie siebie jako byt zdolny integrować Kosmos.<sup>10</sup> Dzięki niemu Kosmos odnawia się, jest na nowo uświęcony (rekonsekrowany), staje się podobny do tego, jakim był na początku (*in principio*). Niekiedy ta rekonsekracja może oznaczać powrót do „rajskiej” epoki w dziejach świata.<sup>11</sup> Jest to możliwe przez udział w rytualnych działaniach, co pozwala *homini religioso* wyjść poza czas historyczny, gdzie rozgrywa się jego życie, pozwalając jednocześnie na udział w czasie świętym, archetypicznym, czyli tym, w którym działają bogowie, a wszystkie rzeczy biorą swój początek.<sup>12</sup> Wszystkie mity, obrzędy i wierzenia mają jedną cechę wspólną: zmuszają człowieka, aby zachowywał się inaczej, niż miałby to robić spontanicznie, zmuszają do tego, by myślą przeciwstawić się temu, czego dostarcza mu bezpośrednie doświadczenie i prosta logika. Zmuszają, by stał się tym, czym nie jest (czym nie może być) w swym stanie świeckim, nie oświeconym, w swej kondycji ludzkiej. *Homo religiosus* musi przekraczać siebie, swoją historyczną egzystencję, przedzierając się ku *sacrum*. Wejście w sferę *sacrum* wymaga od niego działać jakby „wbrew” sobie. Jest jednak zbliżeniem do Rzeczywistości.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1994, s. 165; tenże, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, Londyn 1990, s. 211.

<sup>8</sup> Tenże, *Z dzienników*, Znak 40(1988) nr 9, s. 32; tenże, *Mefistofeles*, s. 165.

<sup>9</sup> Por. T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 190-192; 237n.

<sup>10</sup> M. Eliade, *Metodologiczne uwagi o badaniu symboliki religijnej*, Polska Sztuka Ludowa, 42(1988) nr 3, s. 164.

<sup>11</sup> M. Eliade, *Mefistofeles*, s. 165.

<sup>12</sup> J. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 53.

<sup>13</sup> M. Eliade, *Mefistofeles*, s. 99.

### Religia w strukturach świadomości

Rozszyfrowanie miejsca i roli *sacrum* w życiu ludzkim leży u zębów wypracowanej przez Eliadego idei nowego humanizmu religijnego. Jako że religia jest zjawiskiem ludzkim, nie istnieje w postaci „czystej”. Ma charakter złożony i wielowymiarowy, nie da się jej wyjaśnić sprowadzając tylko do jednej funkcji społecznej, ekonomicznej, językowej, psychologicznej itd. Niemniej religia jest również każdym z tych zjawisk.<sup>14</sup>

Zrozumienie *sacrum* w jego specyfice domaga się uznania go za strukturę świadomości. Ludzki umysł nie mógłby funkcjonować bez przeświadczenia, że w świecie istnieje coś nieredukowalnie realnego. Świadomość nie mogłaby się pojawić bez przypisania znaczenia ludzkim zachowaniom i doświadczeniom. Przez doświadczenie *sacrum* umysł poznaje różnicę między tym, co jawi się jako realne, potężne, bogate i znaczące, a tym, co jest tych właściwości pozbawione, to znaczący chaotycznym, nietrwałym strumieniem rzeczy pojawiających się i znikających w sposób przypadkowy i bezsensowny.<sup>15</sup>

Ważnym zagadnieniem mającym wspomóc zrozumienie religii jako struktury świadomości, które porusza Eliade, jest odszyfrowanie jej obecności w uniwersum nieświadomości. *Homo religiosus* w swej podświadomości zachowuje rodzaj paradygmatów, czyli wzorcowych modeli, objawianych przez mit i reaktualizowanych przez czynności rytualne, jako naśladowanie zachowań archetypicznych. W głębszych warstwach podświadomości ludzkiej obecne są również symbole, które da się odczytać jako religijne. Mamy tu do czynienia ze swoistą dynamiką nieświadomości, którą nie rządzą kategorie czasu i przestrzeni, takie, jakie wchodzą w grę w doświadczeniu świadomym. Pragnienie wolności absolutnej, wyzwolenia od lęku, nostalgia za rajem, wyobrażenia symboliczne pojawiają się dość często w marzeniach sennych.<sup>16</sup>

W różnych doświadczeniach: onirycznym, ekstatycznym, rytualnym, mitologicznym, odnajdujemy znaczenia komplementarne, strukturalnie współ-zależne, które dają się sytuować w doświadczeniu religijnym. Obecność i funkcję religii od-

<sup>14</sup> Zob. tenże, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 1; tenże, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994, s. 6; L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, w: M. Eliade, *Traktat*, s. I-II, Z. Pawlak, *Struktura religii w ujęciu Mircea Eliade*, Ateneum Kapańskie, 67(1975) nr 84, s. 152-153.

<sup>15</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń*, t. 1, s. 5; tenże, *Próba labiryntu*, Warszawa 1992, s. 165-166; tenże, *La Nostalgie des Origines*, Paris 1978, s. 9-10; D. Allen, *Symbolizm religijny i jego interpretacja według Mircea Eliadego*, Człowiek i światopogląd 5/1989; F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum według Mircea Eliadego*, Przegląd Powszechny 10/1984, nr 10, s. 10.

<sup>16</sup> M. Eliade, *Mity, sny*, s. 11, 112, 127; tenże, *Historia wierzeń*, t. 1, s. 26; tamże, s. XVII-XVIII.

szefrowuje się dopiero po „odkodowaniu” kolejno poszczególnych znaczeń i połączeniu ich wszystkich w jedną całość.<sup>17</sup>

Współczesny człowiek Zachodu doznaje oporów wobec niejednej formy objawienia się *sacrum*. Trudno mu pogodzić się z tym, że dla niektórych ludzi *sacrum* może przejawiać się np. w kamieniach czy drzewach.<sup>18</sup>

Dla Eliadego już sama penetracja ukrytych światów nieświadomości ma charakter religijny. Techniki psychoanalityczne zapoczątkowały bowiem nowy typ zstąpienia do piekieł (*descensus ad inferos*), niejako odpowiadający funkcji inicjacji u *hominis religiosi*.<sup>19</sup> Nie potrzeba wszelako odwoływać się do odkryć psychologii głębi, aby dowieść, że w podświadomości współczesnego człowieka nadal krzewi się mitologia wyższego rzędu duchowego niż jego życie świadome. Najpowszedniejsze istnienie roi się od symboli. Najbardziej rzeczowy człowiek żyje obrazami. Symbole nigdy nie znikają z pola aktualności psychicznej. Mogą zmieniać aspekt, rola ich pozostaje jednak ta sama. Trzeba tylko zerwać ich nowe maski. W tym kontekście Eliade uznaje powtórne odkrycie podstawowego znaczenia *sacrum* dla ludzkiego życia za największe odkrycie XX w.<sup>20</sup>

### Desakralizacja i kamuflaż *sacrum*

Człowiek współczesny zakłada sytuację egzystencjalną, odrzucającą jakiekolwiek odniesienie do transcendencji. Uznaje siebie za jedyny podmiot i przyczynę sprawczą historii. Tworzy tylko siebie i tylko wówczas, o ile się zdesakralizuje. Na drodze do wolności pierwszą przeszkodą jest dla niego *sacrum*. Zakłada, że stanie się wolny dopiero wówczas, gdy będzie całkowicie zdemistyfikowany.<sup>21</sup>

Demistyfikacja rozumiana jest jako „uśmiercanie Boga”. W ten sposób staje się ostatnim stopniem desakralizacji. Ten ostatni etap stanowi doskonały kamuflaż dla *sacrum*, a ściślej, dla jego identyfikacji z *profanum*.<sup>22</sup>

Życie człowieka współczesnego roi się przeto od na wpół zapomnianych mitów, od zdegradowanych hierofanii, zdeprecjonowanych symboli. Mit, skoro nie jest

<sup>17</sup> M. Eliade, *Mity, sny*, s. 125.

<sup>18</sup> Nie należy zapominać, że chodzi tu nie o hołd składany kamieniowi lub o kult drzewa jako takiego, lecz ponieważ są hierofaniami i w nich czczony jest objawiające się *sacrum*; tenże, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 162.

<sup>19</sup> Tenże, *Mefistofeles*, s. 6; tenże, *Mity, sny*, s. 47; tenże, *Sacrum, mity*, s. 33-34.

<sup>20</sup> Tenże, *Sacrum, mit*, s. 29-33; tenże, *Mefistofeles*, s. 7-8, zob. K. Kocjan, *Wstęp*, s. X; por. M. Eliade, *W poszukiwaniu „początków” religii*, Znak, 18(1966) nr 7-8, s. 911.

<sup>21</sup> S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, s. 140; por. M. Eliade, *Z dzienników*, Znak, 40(1988) nr 9, s. 38-39.

<sup>22</sup> Tenże, *Próba labiryntu*, s. 162.

już traktowany jako objawienie „tajemnic”, ulega degradacji, traci blask, staje się baśnią lub legendą. Nie dominuje już w zasadniczych obszarach życia. Zepchnięty został bądź w mroczne sfery psychiki, bądź też do strefy drugorzędnych, a nawet nieodpowiedzialnych poczynań społeczeństwa.<sup>23</sup>

Podobnie jak mity, symbole religijne nie giną nigdy całkowicie, lecz przekształcają się w areligijną symbolikę świecką. Symbole, ulegając sekularyzacji, są mimo to nadal obecne w społeczeństwach najbardziej nawet zlaicyzowanych. Zarówno mit, jak i symbol przez niego wykorzystywany, nigdy nie traci aktualności psychicznej: zmienia tylko formę i kamufluje swe funkcje<sup>24</sup>. Spychanie religii na dalszy plan i do głębszych warstw świadomości wyraźnie wskazuje na granice wszelkiej desakralizacji. Odnosi więc ona tylko częściowy skutek. Nawet najbardziej zeświecczony człowiek pozostaje we władzy swych archetypicznych przedstawień, oddziałujących nadal na jego podświadomość<sup>25</sup>.

Wychodząc od stwierdzenia, że *sacrum* jest zakamuflowane w *profanum*, stajemy wobec problemu odszyfrowania obecności *sacrum* w zdesakralizowanym świecie. Człowiek współczesny, mimo swej ignorancji w dziedzinie religii i zubożeniu na jej problemy, stale pozostaje (świadomie lub nie) w więzach tajemniczej dialektyki *sacrum-profanium*. Historyczne formy opozycji *sacrum-profanium* mają znaczenie drugorzędne. Zniknięcie religii nie oznacza wcale zniknięcia religijności, a przekształcenie się wartości religijnych w wartości świeckie nie ma znaczenia wobec faktu nieustannego doświadczania przez człowieka siebie samego i własnej kondycji. Należy zatem rozpoznać zakamuflowane i zniekształcone pozostałości *sacrum* w świecie, który sam określa się jako całkowicie świecki. Działanie to, jako przeciwne do demistyfikacji, określić można mianem odwrotnej demistyfikacji.<sup>26</sup>

Nieustanna demistyfikacja człowieka współczesnego wypaczyła treść jego życia duchowego, nie niszcząc jednak wzorów jego wyobraźni. W strefach wymykających się kontroli świadomości trwa i żyje cała zdegradowana mitologia. Trudno mu uchwycić kosmiczny i idealny charakter związku małżeńskiego, sens przyjmowania pokarmu, pracy fizycznej i funkcji organicznych. Mimo to pewne, na pozór świeckie, święta odgrywają ogromną rolę. Nowy Rok, Wigilia, założenie

<sup>23</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit*, s. 31; tenże, *Mity, sny*, s. 8; por. K. Kocjan, *Eliade a świat współczesny*, Pismo Literacko-Artystyczne, 7(1988) nr 5, s. 137.

<sup>24</sup> M. Eliade, *Mity, sny*, s. 18; tenże, *Sacrum, mity*, s. 43-44; tenże, *Mefistofeles*, s. 199; por. też K. Kocjan, *Eliade a świat*, s. 130.

<sup>25</sup> S. Tokarski, *Drugi renesans. Eliadowska teoria dialogów międzykulturowych*, Kultura i Społeczeństwo, 20(1976) nr 1, s. 157.

<sup>26</sup> M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 145-149, 162, 167; tenże, *Wprowadzenie do mitologii śmierci*, s. 124; tenże, *Inicjacja a świat współczesny*, Pismo Literacko-Artystyczne, 7(1988) nr 5, s. 82; tenże, *Dziennik*, s. 14; tenże, *Religia, literatura*, s. 327-328.

nie rodziny, przeprowadzenie się do nowego mieszkania, innego miasta, wyjście z kryzysu psychicznego ujawniają wewnętrzną potrzebę rozpoczęcia życia na nowo, pragnienie całkowitej regeneracji. Człowiek współczesny odczuwa potrzebę reaktualizacji scenariuszy mitycznych, których sakralnego pochodzenie nie zawsze jest świadom.<sup>27</sup>

U człowieka współczesnego przetrwało niejasne poczucie mistycznej solidarności z Ziemią narodzin. Jest ono czymś więcej niż tylko świeckim uczuciem miłości ojczyzny, uwielbieniem rodzinnego krajobrazu. Chodzi tu o mistyczne doświadczenie autochtonii, głębokie uczucie, że człowiek wynurzył się z Ziemi, że został zrodzony przez Ziemię w ten sam sposób, w jaki nieskończenie płodna Ziemia zrodziła skały, rzeki, drzewa, kwiaty. Tym samym sens autochtonii byłby szerszy od związku z rodziną i przodkami, i miałby strukturę kosmiczną.<sup>28</sup>

W nieświadomości mieszkańców Zachodu wciąż tkwi stare marzenie o spotkaniu zacofanych rówieśników w Ziemskim Raju. Wiąże się ono z innym: oczekiwaniem na odnowę kosmiczną. Świat współczesny, w formie mocno zsekularyzowanej, zachował po dziś dzień eschatologiczną nadzieję powszechnej odnowy (*renovatio*), przeprowadzonej dzięki jednej klasie społecznej, jednej partii czy jednej osobistości politycznej. Demistyfikacja odwrotna pozwala odnaleźć u człowieka współczesnego liczne eschatologie polityczne. Najdobitniejszym przykładem takiej eschatologii jest marksistowski mit o Złotym Wieku, mającym nastąpić po ostatecznym zwycięstwie proletariatu. Złoty Wiek jest utożsamiany z rajskim bytowaniem bez konfliktów i napięć, w wolności i przy dostatku pożywienia.<sup>29</sup>

Mit o raju utraconym przetrwał w obrazach rajskiej wyspy i krajobrazie edeńskim. Są to obrazy uprzywilejowane, gdzie czas się zatrzymuje. Analizując przy tej okazji postawę człowieka współczesnego wobec czasu, odkrywa się kamuflaż jego mitologicznego zachowania. Lękowi przed czasem historycznym towarzyszy niejasne pragnienie uczestnictwa w chwalebnym, pierwotnym, pełnym Czasie. U człowieka współczesnego ów lęk wyraża się próbą wyjścia poza swą historię i życie jakościowo różnym rytmem czasu. Próba ta ma miejsce na dwóch drogach, jakie wykorzystuje człowiek współczesny: w spektaklu i w literaturze.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Tenże, *Sacrum, mit*, s. 31, 149; tenże, *Mefistofeles*, s. 152-153; tenże, *Mity, sny*, s. 23-25; K. Kocjan, *Eliade a świat*, s. 134-135.

<sup>28</sup> M. Eliade, *Mity, sny*, s. 174; tenże, *Sacrum, mit*, s. 144.

<sup>29</sup> Tenże, *Mity, sny*, s. 32; tenże, *Mefistofeles*, s. 162, 166; zob. J. Kulisz, *W kręgu zagadnień i problemów teologii fundamentalnej*, Warszawa 1994, s. 23-24.

<sup>30</sup> M. Eliade, *Mity, sny*, s. 24-25; tenże, *Sacrum, mity*, s. 49; K. Kocjan, *Eliade a świat*, s. 136; S. Tokarski, *Drugi renesans*, s. 159.

Kontynuację zakamuflowanego zachowania mitycznego u człowieka współczesnego odnajdujemy nawet w szkolnictwie. Wskazuje na to zarówno pochodzenie wzorcowych modeli proponowanych przez współczesne systemy edukacji, jak i ich funkcje. Równolegle do pedagogiki oficjalnej człowiek współczesny ulega wpływowi każdej popularyzowanej mitologii. Ponadto w wielu spośród „wielkich” nauki chętnie widzi się herosów, zdolnych panować nad materią i czasem.<sup>31</sup>

Obsesja powodzenia wyraża skrytą chęć przekroczenia granic ludzkiego losu. W pędzie ku przedmieściom można odnaleźć tęsknotę za „pierwotną doskonałością”. Nie ma człowieka współczesnego, choćby zupełnie niereligijnego, który byłby nieczuły na uroki przyrody. Chodzi nie tylko o wartości estetyczne, sportowe czy higieniczne przypisywane przyrodzie, ale także o niejasne i trudne do określenia uczucie, w którym rozróżnić można wspomnienie zdegradowanego doświadczenia religijnego. W szaleństwie, które nazwano „kultem świętego wozu”, daje się rozpoznać głęboko zrytualizowaną manifestację religijną. Otwarcie wystawy czy salonu samochodowego towarzyszą oznaki kultowe: obecność tłumu adoratorów, szastanie pieniędzmi, pompatyczność, efekty audiowizualne, kapłanki (modelki), recytacje mitu (tradycyjne przemowy) itp.<sup>32</sup>

Nowy humanizm religijny Mircei Eliadego jest propozycją, na bazie której ma nastąpić odrodzenie wyjałowionej i obumierającej kultury Zachodu. Środkiem wiodącym do nowego humanizmu jest odnalezienie wspólnych korzeni kondycji człowieka współczesnego i *hominis religiosi*.<sup>33</sup> Wśród religii wyjątkowe miejsce zajmuje chrześcijaństwo. W koncepcji nowego humanizmu religijnego winno ono na powrót sięgnąć do kosmicznych korzeni, zaakceptować sakralną wartość Kosmosu. W tej formie stanie się najlepszą odpowiedzią na kryzys człowieka współczesnego. Po omówieniu powyższych kwestii przedstawimy osobisty charakter idei nowego humanizmu religijnego Mircei Eliadego.

Współczesne wyobrażenia i zachowania kreowane w środkach społecznego przekazu mają strukturę mityczną. Bohaterowie pop-kultury (komiksów, filmów, show-bussinesu) stanowią współczesną odmianę bohaterów mitologicznych bądź

<sup>31</sup> M. Eliade, *Mity, sny*, s. 22-23, 28; tenże, *Mity a „Mass-media”*, *Współczesność* 10(1965) nr 16, s. 3, 11; tenże, *Mito e realta*, Torino 1966, s. 219-221; K. Kocjan, *Eliade a świat współczesny*, s. 135-136; S. Tokarski, *Eliade – Odyseusz Orientu*, *Miesięcznik Literacki*, 15(1980) nr 6, s. 96; tenże, *Mircea Eliade – czas mitu czy mit czasu? Człowiek i światopogląd*, 2/1973, s. 35-36.

<sup>32</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit*, s. 153-156; tenże, *Mity a „Mass-media”*, s. 3, 11; tenże, *Mito e realta*, s. 213-218, 221-227; S. Tokarski, *Czas mitu*, s. 35.

<sup>33</sup> M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 15; tenże, *La Nostalgie des Origines*, s. 19; A. Tarkiewicz, *Nota tłumacza*, *W Drodze*, 3(1975) nr 8, s. 3, S. Tokarski, *Mircea Eliade – czas mitu czy mit czasu?* s. 34.

ludowych. Fikcyjne wydarzenia przez podświadomy proces przeniesienia oraz identyfikacji budzą uczucie osobistego udziału w akcji paradygmatycznej, to znaczy niebezpiecznej i „bohaterskiej”. Mass media w osobie polityka, aktora czy piosenkarza wcielają określony archetyp: Herosa, Zbawcy, Buntownika, Wygnańca itp. Powtórne odkrywanie archetypów i symboliki jest cechą wszystkich ludzi, bez względu na rasę i środowisko historyczne.<sup>34</sup>

W zdesakralizowanym świecie współczesnym doświadczenia imaginacyjne są dla ludzkiego bytu równie konstytutywne jak doświadczenia codzienne. Obecna w dziełach literackich, filmowych i plastycznych nostalgia za mitami i próbami inicjacyjnymi odsłania pragnienia ostatecznego i całkowitego odnowienia, *renovatio*, które mogłoby przemienić egzystencję współczesnego człowieka. Zdolność mieszania wewnętrznego z zewnętrznym, zatrzymywania wieczności w chwili, roztopienia ogólnego w poszczególnym, którą posiada sztuka, czyli odkrywanie codziennego cudu, szczególnie zbliża do postawy *hominis religiosi*.<sup>35</sup>

Przedstawione powyżej „rozproszone doświadczenia religijne” stanowią podstawę nowego rodzaju religijności. Podatność na oddziaływanie nieświadomości, zainteresowanie mitami i symbolami to tylko część wspólnych korzeni człowieka współczesnego i archaicznego. Resztę tych korzeni daje się odkryć w dialogu, który ma miejsce przy spotkaniu z kulturami pozaeuropejskimi. Prowadzony między kulturami dialog zdolny jest wyrazić rzeczywistości ludzkie i wartości duchowe. Dialog człowieka współczesnego z *homine religioso* zmusza do głębokiego wniknięcia w historię ducha ludzkiego i do przekonania, że to religia jest czynnikiem integrującym własny byt człowieka.<sup>36</sup>

Cała historia religijna ludzkości jest obecna we współczesnej kulturze. Człowiek jest tym bardziej twórczy, im bardziej jest świadomy swoich korzeni, bardziej otwarty ku innym kulturom, zwłaszcza tradycyjnym, w których żywa jest obecność *sacrum*. To, co archaiczne, jest zarazem tym, co wieczyście ludzkie. Centralna pozycja zajmowana w kulturze przez *sacrum* odpowiada duchowej strukturze czło-

<sup>34</sup> M. Eliade, *Mity a „Mass-media”*, s. 3; tenże, *Mity e realta*, s. 219-223; tenże, *Sacrum, mit*, s. 44; S. Tokarski, *Czas mitu*, s. 35.

<sup>35</sup> M. Eliade, *Inicjacja a świat*, s. 82; tenże, *Religia, literatura*, s. 42; tenże, *Fragmety dzienników*, s. 106; tenże, *Dziennik*, s. 12; tenże, *Sacrum, mit*, s. 32-34; Z. Kania, *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, *Znak*, 36(1984) nr 11-12, s. 1543-1544; por. L. Budrecki, *Posłowie*, w: M. Eliade, *Maitrei*, Warszawa 1988, s. 192-193; zob. też Z. Kania, *Kryptobiografia fantastyczna Mircei Eliadego*, w: M. Eliade, *Młodość stulata*, Kraków 1990, s. 189.

<sup>36</sup> M. Eliade, *Mefistofeles*, s. 7-10; tenże, *A New Humanism*, w: tenże, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969, s. 2; S. Tokarski, *Drugi renesans*, s. 153; Sz. Kalinus, *Mircea Eliade w poszukiwaniu Itaki*, *Tygodnik Powszechny*, 40(1986) nr 23, s. 3.

wieka. Jedynie kontakt z żywą tradycją, tym, co stałe, ponadczasowe, znajdujące swój wyraz w symbolu, micie, poezji wskaże człowiekowi współczesnemu drogę do prawdziwej wolności. Zmiana perspektywy duchowej znajduje wyraz w głębokim odnowieniu najbardziej wewnętrznego bytu człowieka.<sup>37</sup>

Człowiek, który potrafi wyzwolić się ze swego historycznego uwarunkowania, zna inne sytuacje oprócz swej historycznej kondycji, to człowiek integralny (*total man*). Współczesne domeny mitu: literatura, teatr, sztuka filmowa są siłami, które przenoszą człowieka w świat *sacrum*. Charakterystyczną cechą człowieka integralnego jest poczucie konieczności okresowego wstrząsu przeżycia pierwotnego. Podobnie jak *homo religiosus*, człowiek integralny przeżywa różne sposoby swej egzystencji, tak jak je przeżywał po raz pierwszy (*in illo tempore*). Dla człowieka integralnego wszystko może być na powrót nowe i znaczące, może stanowić szyfr do rzeczywistości transcendentalnej. Rozumie on, że zagadka wszechświata jest zarazem zagadką kondycji ludzkiej. Odkrycie uniwersalnego pokrewieństwa między naturą człowieka a naturą kosmosu jest jednocześnie objawieniem prawdy jego własnego przeznaczenia. Potrafi on patrzeć na siebie, jako na żyjący symbol, a swoją egzystencję przeżywać jako ciąg prób inicjacyjnych, rodzaj „rytualnej wędrówki do nieśmiertelności”.<sup>38</sup>

### Chrześcijaństwo kosmiczne

Eliade uznaje wyjątkowość chrześcijaństwa i stanowiącą fundament chrześcijaństwa wyjątkowość faktu wcielenia Boga w dziejach świata. Z drugiej strony traktuje chrześcijaństwo jako przedłużenie religijności archaicznej. Począwszy od najbardziej elementarnych hierofanii, objawienia się *sacrum* w jakimkolwiek przedmiocie, kamieniu, drzewie, aż po hierofanię najwyższą: wcielenia się Boga w Jezusie Chrystusie, nie ma przerwania ciągłości. Ciągłość ta ma miejsce na płaszczyźnie strukturalnej: w akcie objawienia się rzeczywistości nie przynależącej do świata (czegoś „całkiem innego”), w przedmiotach stanowiących integralną część tego świata przyrodzonego, laickiego. Między chrześcijaństwem a religią ko-

<sup>37</sup> M. Eliade, *Mity, sny*, s. 60-61; tenże, *Człowiek i historia*, W Drodze 5(1977) nr 6, s. 9-14; tenże, *Antaios*, Zeitschrift für eine freie Welt. 1/1959; M. Czerwiński, *Wstęp*, w: M. Eliade, *Sacrum, mīt*, s. 18-20; S. Tokarski, *Eliade – Odyseusz Orientu*, s. 94; B. Moliński, *Humanistyka, religioznawstwo i mīt samotnego człowieka*, w: M. Eliade, *Sacrum, mīt*, s. 20; por. T. Margul, *Mircea Eliade jako teoretyk świętości i mitu*, w: *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 317-338.

<sup>38</sup> M. Eliade, *Sacrum, mīt*, s. 32-33, 44-46; tenże, *Mefistofeles*, s. 153; tenże, *Próba labiryntu*, s. 122-127, 133, 141-142, 180; tenże, *Symbolika środka*, *Znak*, 13(1961) nr 10, s. 1384, 1387-1389; S. Tokarski, *Eliade – Odyseusz Orientu*, s. 93 i 97; tenże, *Eliade i Orient*, s. 149-150.



smiczną istnieją zbieżności. Chrześcijaństwo kontynuuje w pewnym sensie „mitologiczny” sposób życia.<sup>39</sup>

Mitologiczna wyobraźnia chrześcijańska zapożyczyła i rozwinęła motywy i scenariusze charakterystyczne dla religii kosmicznej. Zostały one jednak zinterpretowane w kontekście biblijnym. Większość symboli stanowi kontynuację i rozwinięcie pewnych symboli religii kosmicznej. Archaiczną symbolikę mają np.: chrzest, krzyż, substancje sakramentalne (olej, krzyżmo, wino, zboże). Chrzest jest śmiercią i rytualnym zmartwychwstaniem, nowymi narodzinami w Chrystusie i odpowiada złożonej symbolice inicjacyjnej. Rytuały związane z chrztem odzwierciedlają więcej niż tylko biokosmiczny poziom rzeczywistości (narodziny – śmierć – odrodzenie). Uwzględniają one „odrodzenie duchowe”, powtórne narodzenie się dla życia transcendentnego. W krzyżu zasymilowana została symbolika Drzewa Świata oraz Drzewa Życia, centrum świata, w którym dokonuje się łączność z niebem. Niektórzy z Ojców Kościoła doceniali znaczenie związków między symbolami chrześcijańskimi, a ich rozumieniem przedchrześcijańskim. Symbole niosły posłannictwo, ujawniały *sacrum* za pośrednictwem rytmów kosmicznych, a w chrześcijaństwie otrzymywały nową wartość.<sup>40</sup>

Równocześnie chrześcijaństwo dokonuje najwyższej hierofanii: przeobraża w nią wydarzenia historyczne. Historyczna egzystencja Jezusa jest zaś totalną teofanią. Człowiek religijny rozpoznawał dotąd *sacrum* w kosmosie, dla chrześcijaństwa bóstwo objawiło się w historii. Chrystus i Jego współcześni są częścią historii, dlatego dla chrześcijanina historia może być teofanią. Historycznemu czasowi zostaje nadana wartość i sens (tylko wtedy jednak, gdy odsłania on maksimum ponadhistoryczności). Czas historyczny nie jest już próżny ani mierny i jest pojmowany linearnie. Religijne doświadczenie chrześcijanina oparte jest na naśladowaniu Chrystusa jako wzorcowym modelu. Chrześcijaństwo ze względu na sam fakt, iż jest religią, musiało zachować przynajmniej jedną postawę mityczną: czas liturgiczny, to znaczy odczuwanie czasu świeckiego i okresowe przywracanie Wielkiego Czasu. Czas liturgiczny jest bezpośrednim dziedzictwem archaicznej koncepcji czasu i ma wyraźnie strukturę mityczną.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> M. Eliade, *Mity, sny*, s. 19 i 75; tenże, *Sacrum, mit*, s. 162; tenże, *Mefistofeles*, s. 7-8; M. Czerwiński, *Wstęp*, s. 12; tenże, *Mircea Eliade, Nowe Książki*, 3/1986, s. 3; S. Tokarski, *Tradycja Orientu w świetle eliadowskiej metody badania religii*, *Kultura i Społeczeństwo*, 23(1979) nr 3, s. 241; tenże, *Eliade i Orient*, s. 69.

<sup>40</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń*, t. 2, s. 260-263; tenże, *Próba labiryntu*, s. 134, 140; tenże, *Sacrum, mit*, s. 137-142; tenże, *Religia, literatura*, s. 7; tenże, *Tematy inicjacyjne*, s. 1557-1562.

<sup>41</sup> Tenże, *Sacrum, mit*, s. 193-194; tenże, *Mity, sny*, s. 20-22; tenże, *Tematy inicjacyjne*, s. 1567; tenże, *Symbolika środka*, s. 1384-1385; tenże, *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*, Princeton 1974, s. 129-130; K. Kocjan, *W poszukiwaniu sensu historii*, s. 156-159.

W procesie chrystianizacji wiele etnicznych tradycji religijnych zostało włączonych w jedną i tę samą „historię świętą” oraz wyrażonych tym samym językiem wiary i mitologii chrześcijańskiej. Ową chrystianizację pogaństwa Eliade uważa za ukrytą poganizację chrześcijaństwa, dzięki czemu religie archaiczne żyją współcześnie w chrześcijańskich kultach ludowych. Tak więc, np. pamięć o bogach burzy przetrwała w legendach o św. Eliaszu, wielu bohaterów, zabójców smoków utożsamiano ze św. Jerzym, niektóre mity i obrzędy odnoszące się do bogiń zostały włączone w religijny folklor związany z Maryją Dziewicą. Ostatecznie utworzyły jeden mityczno-rytualny korpus, poddany powierzchownej chrystianizacji.<sup>42</sup>

Proces „uniwersalizacji” posłannictwa chrześcijańskiego ujawnia się szczególnie wyraźnie w rozumieniu zbawienia. Pojęcie zbawienia podejmuje jedynie i uzupełnia pojęcie ciągłej odnowy i kosmicznego odrodzenia, powszechnej płodności oraz świętości rzeczywistości absolutnej, a w konsekwencji nieśmiertelności.<sup>43</sup>

Chrześcijaństwo kładzie nacisk na osobiste przeżycia religijne. Z chwilą triumfu czasu historycznego i nieodwracalnego trwania, natura i Kosmos przestały egzystencjalnie interesować chrześcijan. Historia otrzymała wartość jako bezpośrednie i nieodwracalne objawienie się Boga w świecie, a wiara stała się jedynym środkiem do osiągnięcia zbawienia. *Sacrum* Kosmosu zostało „zneutralizowane”, „zbanalizowane”. Jednakże chrześcijaństwo nie akceptuje zdesakralizowanego horyzontu Kosmosu i życia, bo i tak pozostają one tworem Boga.<sup>44</sup>

Zbudowane na polemice z pogaństwem chrześcijaństwo doprowadziło paradoksalnie do desakralizacji świata współczesnego. Triumfujący w obecnych czasach proces desakralizacji świata, życia i historii wynika przede wszystkim z niechęci chrześcijan do uchwycenia tajemnicy występowania *sacrum* w świeckim przebraniu. W jakimś sensie zatem jest ono odpowiedzialne za to, że już tylko nieświadomość człowieka współczesnego pozostała religijna.<sup>45</sup>

W społecznościach rolniczych Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej przetrwało swoiste „chrześcijaństwo kosmiczne”. Chrześcijaństwo kosmiczne cechuje niewielkie znaczenie przypisywane dogmatyce, silny chrystocentryzm, traktowanie całości Kosmosu i procesów kosmicznych jako *sacrum* (po odkupieniu ich przez wcielenie i ofiarę Chrystusa), panteistyczna wiara w „dobroć” świata, kult

<sup>42</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń*, t. 3, s. 148-153; tenże, *Mito a realta*, s. 197-199, 205-208; tenże, *Zalmoxis. The Vanishing God*, Chicago 1972, s. 251; tenże, *Sacrum, mit*, s. 46; tenże, *Aspects du mythe*, Paris 1963, s. 210; S. Tokarski, *Czas mitu*, s. 39.

<sup>43</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń*, t. 2, s. 262; tenże, *Mito e realta*, 207.

<sup>44</sup> Tenże, *Z dzienników*, s. 32-33; tenże, *Religia, literatura*, s. 211, 212, 221; tenże, *Mity, sny*, s. 19-20; tenże, *Sacrum, mit*, s. 159.

<sup>45</sup> Tenże, *Religia, literatura*, s. 211, 273-274; tenże, *Z dzienników*, s. 41.

płodności, wreszcie pewien „fatalizm”.<sup>46</sup> O chrześcijaństwie kosmicznym można mówić, gdy tajemnicę chrystologiczną rzutuje się na całą naturę, pomijając przy tym historyczne elementy chrześcijaństwa. Nacisk kładzie się z kolei na liturgiczny i rytualny wymiar istnienia w świecie. Kosmos jest odkupiony przez śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela. Kosmos zostaje uświęcony dzięki naśladownictwu Boga, Jezusa, Dziewicy Maryi i świętych. Czas historyczny Jezusa ma te same cechy, co wieczna teraźniejszość mityczna. Męka Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie dokonują się na oczach wiernych, powtarza się czas teofanijny i staje się czasem aktualnym.<sup>47</sup>

We współczesnym zdesakralizowanym świecie chrześcijaństwo nie musi obawiać się powrotu do kosmicznych korzeni. W odróżnieniu od innych religii, chrześcijaństwo opiera się na wierze jako kategorii *sui generis* doświadczenia religijnego oraz na waloryzacji historii. Nie ma już obawy, że chrześcijaństwo zostanie pomieszczone z jakąś inną religią czy gnozą. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo jest „religią” człowieka współczesnego, który równocześnie odkryć wolność osobową i czas ciągły, zamiast czasu cyklicznego i wyparł do nieświadomości archetypy i symbole. *Homo religiosus* dla obrony przed grozą historii rozporządzał mitami, symbolami i rytuałami. Dla człowieka współczesnego historia ma wartość rzeczywistą i dlatego nie może się on bronić przeciwko jej grozie inaczej, jak tylko przez ideę Boga. Istnienie Boga pozwala osiągnąć wolność oraz pewność, że wszystko, co historyczne, ma znaczenie pozahistoryczne. Podobnie jak przy swoich narodzinach, tak i obecnie chrześcijaństwo może dokonać „odkupienia” wielu tradycji przez włączenie ich w chrześcijański scenariusz. W zdesakralizowanym współczesnym świecie chrześcijaństwo kosmiczne może przyczynić się do odrodzenia religijności, może przewyciężyć pogłębiający się kryzys religijności.<sup>48</sup>

Sebastian Musioł, Rybnik

<sup>46</sup> Przykład owego „fatalizmu” pokazuje słynna rumuńska ballada *Miorita*. Rezygnacja, poddanie się śmierci jest tu wyrazem wiary w zasadniczą „dobroć” świata, ufności w sensowność konieczności. Analizę tego podania przeprowadza M. Eliade *Zalmoxis*, s. 226-256; tenże, *Mity, sny*, s. 15, 19; tenże, *Z dzienników*, s. 36 i 38; tenże, *Religia, literatura*, s. 211; Z. Kania, *Mircea Eliade jako homo religiosus*, *Znak* 40(1988) nr 9, s. 28; tenże, *Między przypadkiem a koniecznością, czyli życie jako „próba labiryntu”*, w: M. Eliade, *Zapowiedź równonocy*, Kraków 1989, s. 301.

<sup>47</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń*, t. 2, s. 263-264; tenże, *Traktat o historii religii*, s. 376-378; S. Tokarski, *Czas mitu*, s. 39, 42-43, 46-47.

<sup>48</sup> M. Eliade, *Mity, sny*, s. 20; tenże, *Człowiek i historia*, s. 14.