

Tadeusz Dajczer

Religijny charakter inicjacji plemiennej

Studia Theologica Varsaviensia 17/1, 143-171

1979

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ DAJCZER

RELIGIJNY CHARAKTER INICJACJI PLEMIENNEJ

Treść: I. Typologia inicjacji; II. Psychoanalityczne i socjologiczne teorie; III. Sakralno-kosmiczna struktura inicjacji.

Inicjacja plemienna odgrywa u ludów pierwotnych rolę zasadniczą, stanowiąc o fundamentalnym przejściu ze stanu dziecięctwa, nie uznawanego za stan w pełni ludzki, do stanu dojrzałości. Ci, co nie przeszli inicjacji, bądź na skutek wykluczenia (z racji na braki umysłowe czy fizyczne), bądź na skutek braku odwagi, by stawić czoła jej próbom, są faktycznie usunięci ze społeczności. O doniosłym znaczeniu inicjacji świadczy również jej przestrzenne i czasowe rozpowszechnienie. Zasadniczo nie mu ludów, u których nie istniałaby ona przynajmniej w stanie szcątkowym lub bez jakichkolwiek naprowadzających na jej minioną obecność śladów. Wydaje się, że stanowiła istotny element kultur prehistorycznych, o czym świadczą odnajdywane z epoki paleolitu instrumenty inicjacyjne. Niektóre z nich, jak np. warczące deseczki (fr. *rhombe*, ang. *bullroarer*), używane są u współczesnych ludów plemiennych podczas inicjacji na oznaczenie głosu przodków lub Istoty Najwyższej. Mimo różnorodności form, w jakich się przejawiała, można wyraźnie stwierdzić niezmiennosc jej zasadniczej struktury. Wydaje się, że odpowiada ona głębokiej tendencji tkwiącej w ludzkiej *psyche*.

Sens inicjacji plemiennnej pozostaje wciąż przedmiotem kontrowersji. Celem artykułu jest zestawienie głoszonych obecnie teorii na temat jej natury i funkcji oraz określenie jej charakteru religijnego. W pierwszej części ukazane zostanie pojęcie inicjacji plemiennnej w kontekście typologicznym. Kolejno uwzględnione będzie szerzej psychoanalityczne, a następnie socjologiczne podejście do zagadnienia inicjacji. W części trzeciej przedstawiony zostanie jej charakter religijny i kosmiczny.

I. TYPOLOGIA INICJACJI

Za M. Eliadem możemy określić inicjację w sensie najogólniejszym jako zespół rytuałów i ustnego nauczania, którego celem jest wywołanie radykalnej zmiany społecznego statusu osoby inicjowanej.¹ Ujęta w kategoriach filozoficznych stanowi równoważnik ontologicznej przemiany sytuacji egzystencjalnej kandydata, tj. przejście do nowego sposobu istnienia. Różnić można trzy ogólne typy inicjacji: inicjacja plemienna, inicjacja do tajnego stowarzyszenia oraz wprowadzenie do szamanizmu.

1. Inicjacja do wspólnoty plemiennej

Etnologowie rozmaicie określają ten typ inicjacji: „inicjacja plemienna”, „ryty dojrzałości”, „wprowadzenie do pewnej grupy wieku”. Jej zasadniczą funkcją jest spowodowanie przejścia nowicjusza od dzieciństwa lub wieku młodzieńczego do dojrzałości i uczynienie nowicjusza pełnoprawnym i odpowiedzialnym członkiem wspólnoty. Wszyscy chłopcy danej społeczności biorą udział w tej inicjacji. Oznacza ona okres odosobnienia, podczas którego inicjant przyswaja sobie nie tylko wzorce zachowania się oraz instytucje ludzi dorosłych, lecz wprowadzany jest również w mistyczne i sakralne tradycje plemienia. W przeciwieństwie do inicjacji chłopców ryty dojrzałości dziewcząt są zwykle sprawą rodziny, a nie plemienia i jako takie nie mają charakteru ceremonii zbiorowych.²

2. Inicjacja do tajnego stowarzyszenia

Zachodzi wyraźna ciągłość między dwiema pierwszymi kategoriami inicjacji. Ceremoniał wejścia do tajnego stowarzyszenia odpowiada rytom inicjacji plemiennej co do jej cech zasadniczych, takich jak odosobnienie nowicjuszy, próby i tortury, rytualna śmierć, po której następuje „wskrzeszenie”, nadanie nowego imienia i przekazanie tajnych tradycji. Znaj-

¹ M. Eliade, *Initiation and the Modern World*. W: M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969 s. 112.

² Zob. E. M. Loeb, *Tribal Initiations and Secret Societies*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology 25 (1929) s. 285.

dujemy tu analogiczny temat inicjacyjny i te same obrzędy duchowego odrodzenia. Inicjacja do tajnego stowarzyszenia stanowi dalszy stopień uczestnictwa w tradycji sakralnej. Po rytualnej śmierci następują ponowne narodziny ku wyższemu sposobowi istnienia.

Różnica między pierwszym a drugim typem inicjacji polega m. in. na fakcie, że inicjacja plemienna jest obowiązkowa dla wszystkich członków wspólnoty, natomiast wprowadzenie do stowarzyszeń tajnych dotyczy pewnej ograniczonej liczby osób. Większość stanowią stowarzyszenia wyłącznie męskie, o charakterze tajnych bractw (*Männerbünde*), a związki kobiece są zjawiskiem stosunkowo rzadkim.

W Ameryce Północnej tajne stowarzyszenia bywają przeznaczone wyłącznie dla mężczyzn albo też mogą obejmować zarówno mężczyzn jak i kobiety. W pierwszym wypadku obejmują wszystkich mężczyzn plemienia i rytuał wprowadzający pokrywa się w istocie rzeczy z inicjacją plemienną, natomiast związki tajne mieszane — to zwykle zamknięte stowarzyszenia o charakterze „lekarskim”.³ Według opinii E. M. Loeba stowarzyszenia tajne wywodzą się z inicjacji plemiennych, która wydaje się zjawiskiem wcześniejszym i bardziej rozpozszechnionym.⁴ Eliade podkreśla, że cechą charakterystyczną jest uczucie potrzeby pełniejszego uczestnictwa w *sacrum*, pragnienie przeżywania możliwie intensywnie sakralności właściwej i odrębnej dla obu płci.⁵

3. Wprowadzenie do szamanizmu

Szamanem można się stać przez inicjację do odpowiedniego stowarzyszenia albo przez osobiste powołanie związane z mistycznym doświadczeniem. Inicjacja szamana lub *medicine-mana* może mieć charakter publiczny — i wtedy towarzyszy jej wyszukany rytuał — albo też może się odbyć bez jakichkolwiek ceremonii. W tym ostatnim przypadku odbywa się ona

³ Tamże, s. 226. Autor dodaje, że całkiem naturalne jest występowanie w stowarzyszeniach medycznych mężczyzn i kobiet, skoro jedni i drudzy uprawiają sztukę leczenia. Eliade uważa jednak, że na szczeblu kultur pierwotnych stowarzyszenia otwarte dla obu płci są niezmiernie rzadkie, a tam gdzie istnieją, stanowią zwykle przejaw degeneracji. M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, New York 1965 s. 2.

⁴ R. M. Loeb, art. cyt., s. 286.

⁵ M. Eliade, dz. cyt., s. 74.

wyłącznie we śnie lub w toku przeżyć ekstatycznych. Na ogół inicjacja szamańska polega na ekstatycznych doświadczeniach, takich jak sny, wizje, trans, oraz na tajnych pouczeniach przekazywanych przez duchy albo starych mistrzów-szamanów.

Występuje całkiem wyraźne podobieństwo między inicjacją plemienną i rytami wprowadzania do tajnych stowarzyszeń z jednej strony, a wprowadzaniem do szamanizmu z drugiej. Wstępne próby i tortury inicjacyjne, stosowane wobec przyszłego szamana, odpowiadają podobnym poczynaniom przy inicjacji do wspólnoty plemiennej i do tajnych stowarzyszeń. Odnajdujemy tu ten sam schemat inicjacyjny, obejmujący ideę duchowego odrodzenia: cierpień, prób i tortur, rytualnej śmierci i wskrzeszenia. Niełatwo czasem dokonać wyraźnego rozróżnienia, szczególnie w Ameryce Północnej, między rytami inicjacji plemiennej a wprowadzeniem do stowarzyszeń tajnych oraz między tym ostatnim a wprowadzeniem do szamanizmu.⁶

Niniejsze studium poświęcone jest pierwszej z trzech zasadniczych kategorii inicjacji, tj. wprowadzeniu do wspólnoty plemiennej. Jaki jest zasadniczy sens tej inicjacji? Czy można go sprowadzić do psychicznych doznań rodzących się na podłożu kompleksu Edypa lub też czysto socjalnych zmian zachodzących w statusie kandydata w związku z włączeniem go do społeczności dorosłych? Przeanalizujemy najpierw psycho-

⁶ Zob. E. M. Loeb, art. cyt., s. 254. 296 n. Na temat typów inicjacji por. M. Eliade, *L'initiation et le monde moderne*. W: *Initiation, Leiden 1965* s. 1—14; tenże, *Initiation and the Modern World*. W: M. Eliade, *The Quest. History*, dz. cyt., s. 112—118; tenże, *Naissances mystiques*, Paris 1959 s. 22 nn. 147—150; tenże, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965 s. 157 n. 162—165; tenże, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957 s. 263—279; J. Goetz, *Iniziazione*. W: *Dizionario delle religioni*, Roma 1960 s. 498 n. Bleeker omawia inicjację, która może mieć miejsce w różnych okresach życia ludzkiego, krytycznych momentach przejściowych, towarzyszących duchowemu wzrostowi. Oprócz inicjacji do wspólnoty plemiennej i tajnych stowarzyszeń, wymienia typy następujące: 1) inicjacja do społeczności zamkniętej, posiadającej pewną ezoteryczną prawdę, niekiedy w formie tajnej doktryny, 2) udział w pewnym typie kultu, który dramatyzuje pewną prawdę religijną o cechach tak pełnych tajemnicy, że tylko ludzie uprzywilejowani mogą w nim uczestniczyć, 3) inicjacja do urzędu wymagającego pewnych osobistych zalet lub niezwykłej wiedzy, np. do funkcji szamana, króla lub proroka, 4) inicjacja do pewnej prawdy religijnej, następująca wtedy, kiedy ktoś przyjmuje pewne wierzenia lub zostaje nawrócony. C. J. Bleeker, *Some Introductory Remarks on the Significance of Initiation*. W: *Initiation*, dz. cyt., 18 n.

analityczne, a następnie socjologiczne podejście do zagadnienia inicjacji.

II. PSYCHOANALITYCZNE I SOCJOLOGICZNE TEORIE

1. Podejście psychoanalityczne

Podstawę dla psychoanalitycznych teorii inicjacji dała hipoteza Freuda, zgodnie z którą u początków religii, etyki, społeczeństwa i sztuki tkwi kompleks Edypa jako zjawisko człowiekowi wrodzone i powszechne. Każde dziecko płci męskiej — twierdzi Freud — rywalizuje ze swym ojcem, chce się do niego upodobnić, przewyższyć go i pojąć matkę. Głęboko w podświadomości syn pragnie stosunku seksualnego z matką, a wobec ojca, uważanego za przeszkodę, żywi ambiwalencję uczuć: zarówno miłości i podziwu (ojciec reprezentuje dla dziecka ideał i wciela rozwój, któremu jest ono przeznaczone), jak i nienawiści, powiązanej z chęcią usunięcia go. W ramach tych złożonych stosunków, istniejących około trzeciego roku życia między dzieckiem i jego rodzicami, odbywają się narodziny uczucia religijnego. Obraz Boga powstaje w wyniku projekcji obrazu ojca oraz procesu sublimacji.

Według Freuda kompleks Edypa znajduje się nie tylko u początków religii indywidualnej, ale również u początków religii zbiorowej. Pogląd ten zakłada hipotezę istnienia pierwotnej grupy ludzkiej niezorganizowanej (horda), w której despotyczny i sprawujący absolutną władzę ojciec nie pozwala synom na korzystanie z ich praw seksualnych. Wywołuje to nienawiść synów, a następnie doprowadza do buntu i zabicia ojca. Fakt wyeliminowania ojca nie rozwiązuje jednak zaistniałych problemów. Rodzi się poczucie winy. Obraz ojca zostaje usakralizowany w wizerunku totemu, który staje się przedmiotem pośmiertnej ekspiacji. Totemiczna uczta, wyrażająca symboliczne uczestniczenie w rzeczywistości ojca oraz ekspiacyjne poczucie winy, daje — zdaniem Freuda — początek pierwotnej formie religii (totemizm).⁷

Th. Reik, jeden z następców Freuda, obiera konflikt wynikający z kompleksu Edypa za punkt wyjściowy dla swej psychoanalitycznej wykładni rytów inicjacyjnych. Bada on

⁷ S. Freud, *Totem and Taboo. Resemblances Between the Psychic Life of Savages and Neurotics*, New York 1918 s. 258; tenże, *Moses and Monotheism*, London 1939.

szczególnie wspólną cechę wszystkich rytuałów inicjacyjnych, ceremonie rytualnej śmierci i wskrzeszenia. Wśród plemion australijskich nowicjusze pożerani są przez potwora, reprezentującego zwierzę-totem czy też praprzodka. W istocie rzeczy jednak totem jest niczym innym jak pierwotnym symbolem ojca. Akt pożerania przez potwora, tortury i próby inicjacyjne Reik wyjaśnia jako akt wrogości i sadyzmu ojców wobec synów. Postawa ojców jest zespołem sprzecznych uczuć, ambivalencją wrogości (tendencja sadystyczna) i czułości (tendencja homoseksualna) wobec synów.⁸ Krótko mówiąc, ojcowie utożsamiają się z potworem, dając w ten sposób wyraz wrogiemu podejściu do młodzieńców.⁹

Jak wyjaśnić tę wrogą postawę ojców? Nowicjusze mają być jakby kasańi przez potwora, a obrzezanie właśnie to wyraża. Jest ono zarazem poparciem zakazu kazirodztwa, stanowi równoważnik kastracji. Rytuał pożerania przez potwora (identyfikowanego z pokoleniem ojców) odpowiada psychicznej reakcji na nieświadome pragnienie syna, by usunąć ojca i zająć jego miejsce w stosunkach z matką. Celem tego rytuału jest przerażenie młodzieńca (pożeranie przez potwora — to groźba śmierci) i zahamowanie jego nieświadomych uczuć buntu. Rytuał śmierci wywodzi się z nieświadomego lęku przed odwetem, górującego w pokoleniu ojców w ich stosunkach z synami. Istnieje powiązanie między inicjacyjnym rytuałem śmierci (akt pożerania przez potwora) a obrzezaniem nowicjuszy. Cel obrzezania — to ukaranie i pohamowanie kazirodczych pragnień młodzieńca. Rytuał zaś inicjacyjnego zabójstwa ma na celu ukaranie i niedopuszczenie do ojcobójstwa. Tak więc za pośrednictwem tych rytów ojcowie powiadamią synów, iż ci mogą przyłączyć się do wspólnoty dorosłych jedynie pod warunkiem, że zrezygnują z popędów kazirodczych i wrogich. Zagrożenie śmiercią wyraźnie wskazuje synom, co ich czeka, jeśli z tego nie zrezygnują.

O ile inicjacyjny rytuał zabójstwa jest odbiciem wrogiej postawy ojców wobec synów, to rytuał wskrzeszania stanowi wyraz czułych uczuć ojców. Znajduje odzwierciedlenie w jed-

⁸ T. Reik, *Il rito religioso. Studi psicoanalitici*, Torino 1969 s. 103—173.

⁹ Por. M. Mead, *From the South Seas. Studies of adolescence and sex in primitive societies*, New York 1939 s. 212, gdzie autorka podziela podobny pogląd. W związku z inicjacją plemienia Mundugumor stwierdza, że gdy dorastający chłopcy spędzani są biciem i przekleństwami oraz kaleczeniu krokodylowymi czaszkami, te sadystyczne poczynania sprawiają dręczycielom wyraźną przyjemność.

nym z charakterystycznych rysów ceremonii wskrzeszania — tendencji do utożsamiania ojców z synami. Obrzęd ponownych narodzin ma na celu oderwanie chłopców od matek i zwrócenie ich uczuć w kierunku ojców. Ta homoseksualna tendencja zaznacza się wyraźniej w ceremonii wprowadzania chłopców do wspólnoty mężczyzn. Tak więc celem rytuałów inicjacyjnych jest — według Reika — przeciwstawienie się kazirodztwu, oderwanie młodzieńca od więzi rodzinnej i wprowadzenie go do wspólnoty mężczyzn. Towarzyszy temu usułowanie przeksztalcenia w uczucia przyjazne nieświadomych wrogich impulsów, które pojawiają się u synów w stosunku do ojców.

Wyjaśnienie ceremonii inicjacyjnych M. Zellera stanowi wyraz podobnego podejścia psychoanalitycznego. Według tego autora obrzezanie jest symbolem kastracji, a jednocześnie zabicia i ofiarowania całego człowieka. Obcinanie włosów i usuwanie zębów również reprezentują symbolicznie ofiarowanie całego człowieka, przy czym operacja na zębach jest zarazem namiastką obrzezania. Inicjacyjne próby i tortury są odbiciem wrogiej postawy ojców wobec synów oraz karą za nieświadome kazirodcze pragnienia i intencje ojcoobójstwa.¹⁰

Rzeczony psychoanalizy przynosi wyraźne modyfikacje pierwotnych teorii. Neofreudyści odrzucają dziedziczne implikacje wydarzeń w pierwotnej grupie ludzkiej. Utrzymują, że kompleks Edypa wynurza się ciągle na nowo w konfiguracji rodzinnej. Niektórzy z nich uważają, że ten kompleks nie jest powszechny. B. Bettelheim w jednej z najnowszych i najbardziej oryginalnych psychoanalitycznych interpretacji rytuałów dojrzewania odrzuca ortodoksyjną freudowską interpretację obrzezania, daną przez Reika w kategoriach kastracji i konfliktu wynikającego z kompleksu Edypa. Skupia uwagę zwłaszcza na zjawiskach obrzezania i jego odpowiednika u kobiet. Uważa, iż szukając należytego wyjaśnienia rytów inicjacyjnych, trzeba cofnąć się w dzieciństwo, w wiek poprzedzający sytuację wynikającą z kompleksu Edypa, do o wiele wcześniejszych doświadczeń emocjonalnych, obejmujących bliskie związanie niemowlęcia z matką. Teoria Bettelheima opiera się na założeniu zawiści jednej płci w związku z narządami seksualnymi i ich funkcjami u płci przeciwnej. Autor uważa tę zawiść za charakterystyczną dla wszystkich istot ludzkich.

¹⁰ M. Zeller, *Die Knabenweihen. Eine psychologisch-ethnologische Studie*, Bern 1923.

Ryty inicjacyjne mogą więc mieć źródło w antytezie wynikającej z dwoistości płci i, być może, są wyrazem wysiłku, by rozwiązać problemy niepokoju seksualnego i zawiści jako skutku tej przeciwstawności.¹¹

J. M. W. Whiting, R. Kluckholm i A. Anthony łączą podejście psychoanalityczne z ukierunkowaniem socjologicznym. Starają się wyjaśnić zagadnienie, dlaczego rytzy inicjacji chłopców odbywają się w niektórych społeczeństwach, a w innych nie występują. Rytuał taki cechuje się zazwyczaj czterema momentami: bolesne oszołomienie przez dorosłych mężczyzn należących do danej wspólnoty; sprawdziany męstwa; odosobnienie od kobiet i operacje na narządach płciowych. Test biorący pod uwagę różne kręgi kulturowe, oparty na danych z pięćdziesięciu sześciu wybranych społeczności, wykazuje wysoki stopień korelacji między systemem wyłącznego sypiania matki z dzieckiem oraz długim okresem zakazu obcowania płciowego po położeniu, a występowaniem brutalnych obrzędów inicjacji chłopców w wieku dojrzewania. Długie i wyłączone przebywanie matki z synem wytwarza warunki wyjątkowo silnego uzależnienia od matki. Wskutek tego wyparcie dziecka przez ojca, powracającego do żony po rocznym lub dłuższym okresie obowiązującego *tabu*, rodzi głęboką wrogość w synu.

Dalszym przypuszczeniem jest, że im większa uczuciowa zależność dziecka od matki, tym bardziej wrogię i zawistne jest ono wobec ojca uważanego za rywala w uczuciach matki. Wrogość i zazdrość (utajone w okresie dzieciństwa) przejawiają się, gdy chłopiec osiąga fizjologiczną dojrzałość, w jawnej rywalizacji z ojcem i w kazirodczym pociągu do matki, o ile nie podejmie się sposobów zapobiegania takim przejawom. Jednym z kroków zapobiegawczych jest właśnie obrzęd inicjacyjny, obejmujący przynajmniej jeden ze wspomnianych wyżej czynników (bolesne oszołomienie, przymusowe odizolowanie od kobiet, próby wytrzymałości lub męstwa, operacje na narządach płciowych).¹²

W stosunku do klasycznej teorii Freuda zachodzi tu ważna modyfikacja. Zawiść nie musi mieć charakteru seksualnego. Wbrew opinii innych psychoanalityków, rywalizacji między

¹¹ B. Bettelheim, *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, Glencoe 1962.

¹² J. M. W. Whiting — R. Kluckholm — A. Anthony, *The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty*. W: *Reading in Social Psychology*, Londyn 1958 s. 359—370.

ojcem a synem nie uważa się wyłącznie za wynik kompleksu Edypa. Może ona wynikać ze współzawodnictwa dla spełnienia jakichkolwiek potrzeb dziecka, których zaspokojeniu poświęca się matka. Oprócz płci wchodzi również w grę głód, potrzeba ciepła, bezpieczeństwo, wolność od bólu. Przy tym nie zakłada się, że rywalizacja wynikająca z kompleksu Edypa jest powszechna. Uważa się ją za pewną zmienną — mocną lub słabą, zależnie od specyficznego układu stosunków między ojcem, matką i synem.

Jedną z funkcji rytów inicjacyjnych jest zapobieganie jawnemu i gwałtownemu buntowi przeciw władzy ojcowskiej, w chwili gdy fizyczna dojrzałość sprawiłaby, że taki bunt stałby się niebezpieczny i społecznie rozprzegający. Wskazuje na to brutalny sposób traktowania inicjantów, niekiedy łącznie z operacjami na narządach płciowych. Innym zadaniem obrzędów inicjacyjnych jest przełamanie nadmiernie silnego uzależnienia od matki, zapewnienie własnego utożsamienia się z dorosłymi mężczyznami i przyjęcia roli męskiej.¹³ Tę ostatnią funkcję obrzędów sugeruje występowanie dwóch innych czynników: odizolowanie od kobiet i próba męstwa.

W całym wspomnianym studium wyraźnie dano do zrozumienia, że rytuał inicjacji, traktowany jako ceremonia dojścia do dojrzałości, stanowi traktowanie brutalne. Należy przypuszczać, iż jest to sposób, którym dorośli członkowie wspólnoty afirmują swą władzę nad dorastającymi, separują ich od kobiet i niszczą psychologiczne uzależnienie od nich.

Interpretacja rytuałów inicjacyjnych, jako symbolicznego wyrazu rozwiązania konfliktu wynikającego z kompleksu Edypa, została z czasem zarzucona przez Whitinga. W nowszym studium napisanym wspólnie z R. V. Burtonem autor ten przyjmuje, że związek między ceremoniami inicjacji chłopców dojrzewających a systemem wyłącznego sypiania matki z dzieckiem oraz długim okresem zakazu obcowania płciowego po połogu wynika z chęci utożsamiania się z płcią przeciwną.¹⁴ Stawia hipotezę, że w społeczeństwach, gdzie występuje maksymalny konflikt co do identyczności płciowej (np. gdzie chłopiec początkowo sypia wyłącznie u boku matki, a jednostka rodzinno-gospodarcza znajduje się w miejscu, z którego wywodzi się ojciec, czyli kontrolowana jest przez mężczyzn), wy-

¹³ Tamże, s. 361.

¹⁴ R. V. Burton — J. W. M. Whiting, *The Absent Father and Cross-Sex Identity*, *Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development* 7 (1961) s. 85—95.

stępują inicjacyjne rytmy dojrzałości działające w kierunku rozwiązywania tego konfliktu tożsamości. Hipoteza ta nasuwa myśl, że obrzędy inicjacji, z punktu widzenia psychologicznego, służą wykorzenianiu pierwotnego utożsamiania się z kobietami i utrwalaniu wtórnej męskiej tożsamości.¹⁵

Autorzy uważają, że taką interpretację popiera panujące przekonanie tubylcze, iż mężczyzna rodzi się dwa razy: raz uzyskuje status dziecięco-żeński, następnie symbolicznie umiera przy obrzędach dojrzałości i ponownie się rodzi uzyskując status męskości.

2. Podejście socjologiczne

Według poglądów socjo-antropologicznych inicjacja jest „rytuałem przejścia” albo „społecznego przemieszczenia” mającego na celu wprowadzenie młodzieńca do społeczności dorosłych. Zdaniem A. Van Gennepa wszystkie ceremoniały, którym towarzyszy pewien „życiowy kryzys” jednostki, obejmują trzy kolejne elementy: rytuał wstępny (oddzielenia), rytuał graniczny (przejścia) i rytuał pozagraniczny (włączania). Nie w każdym wzorcu ceremonii są one równie ważne czy jednakowo rozwinięte. Rytuał oddzielenia zaznacza się szczególnie w ceremoniach pogrzebowych, rytuał włączania — przy zawieraniu małżeństwa, rytuały zaś przejścia odgrywają ważną rolę w związku z ciążą, zaręczynami i inicjacją.¹⁶ Van Gennep jest zdania, że rytuały dojrzałości są terminem niewłaściwym, ponieważ „dojrzałość fizjologiczna” i „dojrzałość społeczna” są zasadniczo różne, a mało kiedy zbieżne.¹⁷ Broni tej opinii przeciwko twierdzeniom H. Schurtza¹⁸ i H. Webstera,¹⁹ którzy utrzymują, że inicjacja zbiega się z dojrzałością i że to fizjologiczne zjawisko jest punktem wyjściowym dla wszelkich rytuałów omawianego rodzaju.

Schurtz wyprowadza rytmy przejścia z „instynktu uspołecznienia” i twierdzi, że inicjacja ma na celu: 1) formację dorastającego chłopca, który zostaje przekształcony w dorosłego; 2) gwałtowne zerwanie ze światem kobiety i jej sytuacją, tj.

¹⁵ Tamże, s. 94 n.

¹⁶ A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago 1960 s. 11.

¹⁷ Tamże, s. 65.

¹⁸ H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1902.

¹⁹ H. Webster, *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion*, New York 1908.

wprowadzenie młodego człowieka do społeczności mężczyzn, ażeby go uczynić jej pełnoprawnym członkiem. Przez inicjację nowicjusz wchodzi także w stosunki z cieniami zmarłych członków plemienia.²⁰

Webster doszukuje się domniemanego prototypu grup wieku i tajnych stowarzyszeń opartych na naturalnych skłonnościach społecznych. Plemię staje się stowarzyszeniem tajnym, obejmującym wszystkich wtajemniczonych mężczyzn, i dzieli się na grupy wieku lub klasy. Inicjacja w takim przypadku jest obowiązkowa i wiąże się z dojrzałością. Zmierza do przekazania chłopca spod władzy matki pod władzę ojca i plemienia. Webster podkreśla znaczenie tych ceremonii dla wykazania więzi społecznych, a zwłaszcza prawdziwego ducha solidarności danej organizacji plemiennej, złożonej wyłącznie z mężczyzn inicjowanych.²¹

E. D. Chapple i C. S. Coon idą za Van Gennepem pod względem typologii faz rytualnych i dalej ją rozbudowują. Wyjaśniają rytuały przejścia jako sposób przywrócenia do równowagi systemu społecznego, gdzie odbywa się lub zapowiada interakcja społeczna. Określają kryzys zachodzący w społeczności jako zaburzenie pociągające za sobą wyraźne zmiany w zwykłej stopie interakcji jednostek. Pierwsze stadium przywracania równowagi po kryzysie uzyskuje się przez rytuał przejścia. W grupie wyłącznie męskiej interakcja bywa znacznie zakłócona wskutek wejścia nowych pełnoprawnych członków. Ceremonia inicjacyjna służy jako mechanizm pośredni dla uspokojenia jednostek, którym chodzi o przejście z jednego stanu równowagi do drugiego.²² Chapple i Coon różnią w odniesieniu do klasyfikacji rytów ceremonie związane z kryzysami w cyklu życiowym jednostki (rytuały przejścia) i ceremonie wiążące się z porami roku i innymi okresowymi zmianami.²³

Podobnie jak teoria tych dwóch autorów, wyjaśnienie A. R. Radcliffe-Browna idzie po linii Durkheimowskiego nacisku na zjawisko integracji grupowej. Interpretuje on funkcję obrzędu inicjacji jako sposób przekazywania inicjantowi poczucia wagi społecznych wartości plemienia i jako środka wzmacniającego uczucia moralne, zakłócone wskutek zmian

²⁰ H. Schurtz, dz. cyt., s. 102. 108 n.

²¹ H. Webster, dz. cyt.

²² E. D. Chapple — C. S. Coon, *Principles of Anthropology*, New York 1942.

²³ Tamże, s. 484.

w społecznym życiu grupy. Za pośrednictwem rytuału inicjacyjnego i jego społecznej symboliki inicjant zostaje pouczony o znaczeniu trzymania się obyczaju plemiennego i tradycji, poszanowania dla starszych oraz wartości pożywienia. Uczy się go uświadomienia sobie, co znaczy być członkiem społeczności przez stawianie go w okresie dojrzewania w pozycji wyjątkowej, jak gdyby poza społeczeństwem.²⁴

Jeszcze inną wersję myśli Durkheima w zastosowaniu do wyjaśnienia funkcji rytuałów inicjacyjnych przedstawił ostatnio F. W. Young.²⁵ Można ją określić jako podejście socjogenne i jako alternatywę dla dwóch teorii psychogennych, proponowanych przez Whitinga i jego współpracowników: pierwszej, opartej na konflikcie wypływającym z kompleksu Edypa, drugiej, zbudowanej w oparciu o konflikt wynikający z roli płci.²⁶ Young nazywa swą teorię hipotezą solidarności, a solidarność definiuje jako współpracę mężczyzn w utrzymaniu pewnej konkretnej sytuacji własnej, nie tylko odmiennej od kondycji kobiet, lecz także wiążącej się ze zorganizowanymi przynajmniej, wymagającymi lojalności wszystkich mężczyzn. Przybycie nowych członków stanowi z reguły potencjalne naruszenie solidarności wspólnoty mężczyzn i zagrożenie dla wspólnego akceptowania istniejących zasad. Ceremonie inicjacyjne, które autor określa jako dramatyczne formy uznania roli płci męskiej, są funkcjonalnie potrzebne dla utrzymania solidarności mężczyzn. Wskutek takiej rytualizacji, która zwraca uwagę na zmianę statusu chłopca i udostępnia mu intymną łączność z grupą, chłopiec szybko utwierdza się w swej roli; utrzymana zostaje również trwałość klasyfikacji pod względem statusu wieku i płci w danej społeczności.²⁷

A. Cohen Jehudi wysuwa hipotezę, że obrzędy inicjacyjne są społecznościowym sposobem manipulowania stosunkami dziecka z jego zasadniczą rodziną. Zgadza się to z teorią Younga, iż obrzędy inicjacyjne są udratyzowaniem męskiej solidarności. Cohen Jehudi rozróżnia dwa stadia dojrzewania, a każde z nich należy pojmować we wzajemnym stosunku jednego do drugiego. Stadium pierwsze zaczyna się

²⁴ A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Glencoe 1948, s. 278.

²⁵ F. W. Young, *The Function of Male Initiation Ceremonies. A Cross-Cultural Test of an Alternative Hypothesis*, *AJS* 67 (1962) s. 379—389; tenże, *Initiation Ceremonies. A Cross-Cultural Study of Status Dramatization*, New York 1965.

²⁶ Tenże, art. cyt., s. 9 nn.

²⁷ Tenże, dz. cyt., s. 41.

w wieku 8—10 lat i określane bywa jako „okres utajenia”. Polega ono na szeregu zmian biochemicznych i hormonalnych, bardzo kłopotliwych dla dziecka, które nie zdaje sobie sprawy z tego, co się w nim dzieje. Drugie stadium dojrzewania, wyznaczone pojawieniem się drugorzędnych cech płciowych, bywa dla dziecka mniej kłopotliwe. Cohen Jehudi wysuwa hipotezę, iż więcej społeczeństw podejmuje kroki formalne i wyraźne w związku ze stadium pierwszym niż z drugim, a ceremonie obejmujące pierwsze stadium dojrzewania są co do skutków bardziej drastyczne niż ceremonie inicjacji dorastających, przeprowadzane w drugim stadium.²⁸

Inna, pochodna hipoteza Cohen Jehudiego głosi, że szczytowy moment umacniania więzi jednostki i wytwarzania jej poczucia tożsamości pod względem społecznym i emocjonalnym oraz poczucia własnej odrębności następuje po wczesnym dzieciństwie w pierwszym stadium dojrzewania, a wywołany jest manipulowaniem stosunkami dziecka z jego zasadniczą rodziną.²⁹

Ceremonie w związku z pierwszym stadium dojrzewania polegają na: 1) fizycznym usunięciu dziecka z domu rodzinnego; dziecko, zwykle spędzając cały czas z rodziną, nie może już sypiać pod tym samym dachem co rodzice; 2) wzajemnym unikaniu się rodzeństwa, tzn. zakazie kontaktów między bratem a siostrą, gdy starsze z nich osiągnęło pierwsze stadium dojrzewania. Ceremonie w związku z drugim stadium — to rytuały inicjacyjne. Zachodzi ścisły związek między pierwszym a drugim stadium dojrzewania; drugie jest wynikiem i przedłużeniem pierwszego, między obu zaś zachodzi ciągłość.

Cohen Jehudi uważa charakterystykę obrzędów inicjacyjnych wysuwaną przez Van Gennepa za niedostateczną. Proponuje dodanie następujących czterech określeń.

1. Rytuał przeprowadzają zwykle starsi członkowie grupy, z której dziecko pochodzi, przy czym rodzice zwykle wykluczani są od udziału w ceremonii.

2. Inicjacja jest obowiązkowa dla wszystkich chłopców przynależnych do wspólnoty.

3. Ceremonia nie skupia się wokół jednostki, ale odbywa się grupowo.

4. Kobiety, którym nie wolno być świadkami obrzędu, mogą znajdować się w pewnej odległości, przy czym mieszanie się

²⁸ A. Cohen Jehudi, *The Transition from Childhood to Adolescence*, Chicago 1964.

²⁹ Tamże, s. 50.

odgłosów ceremonii z głosami kobiet stanowi pewną formę łączności na odległość. Cohen Jehudi uważa ów bezradny dialog, będący wyrazem odrywania sił witalnych od rodziny, za prawdziwie szczytowy punkt obrzędów inicjacyjnych.³⁰

3. Uwagi krytyczne

Etnologowie odrzucili teorię Freuda, przedstawioną w dziele *Totem i tabu*, jako podstawę psychoanalitycznych interpretacji rytów inicjacyjnych. Dokonaną przez Freuda rekonstrukcję pierwotnej grupy ludzkiej i wydarzeń związanych z pierwotnym ojcostwem, jako tkwiącą u podłoża życia religijnego i społecznego, uznano za dzieło bujnej wyobraźni. Należy jednak odróżnić główne odkrycie Freuda, dotyczące podświadomości i metody psychoanalitycznej, od proponowanego przez niego wyjaśnienia genezy i struktury życia religijnego i społecznego. Wielkim przyczynkiem Freuda jest m.in. wykazanie, że obrazy i symbole przekazują swe „informacje”, nawet gdy człowiek nie zdaje sobie z tego sprawy. Wiadomo również, że odkrycie przez niego podświadomości zachęciło do studiowania symboli i mitów.³¹

Należy przyznać, że psychoanaliza rzuciła nowe światło na symbolikę inicjacji, uwydatniła m.in. ważny moment wyrwania chłopca z sytuacji dzieciństwa oraz ze środowiska macierzyńskiego i kobiecego. Z drugiej jednak strony trudno się zgodzić na interpretację wyjaśnienia rytów inicjacji opartą na pewnym rozwoju w ewolucji płciowej. Aby obrzezanie inicjacyjne miało służyć likwidacji kompleksu Edypa lub uciszeniu lęku przed kastracją, musiałyby odbywać się w wieku ściśle określonym. Tymczasem wiek kandydatów poddających się ceremonii obrzezania waha się od siódmego do dwudziestego pierwszego roku życia. Często rytuałowi inicjacyjnemu nadaje się nazwę „rytów dojrzewania”. Podtrzymując tę nazwę trzeba jednak podkreślić, że chodzi o stan dojrzewania pod względem społecznym, a nie fizjologicznym. Fizjologiczna dojrzałość może być w niektórych przypadkach — ale nie musi być — symbolem dojrzałości ludzkiej w ogóle. O ceremoniale doj-

³⁰ Tamże, s. 103. 106.

³¹ Por. M. Eliade, *The History of Religion in Retrospect: 1912 and After*. W: *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969 s. 19—21; A. L. Kroeber, *Totem and Taboo. An Ethnologic Psychoanalysis*, AmAn 22 (1920) s. 48—55.

rzałości może równie dobrze decydować zdolność do brania udziału w wojnie (plemiona Ameryki Północnej) jak też możliwość uczestniczenia w oficjalnym kulcie (plemiona Australii).³²

Podejście wyłącznie socjologiczne do zagadnienia inicjacji jest nie do przyjęcia także jako rzutowanie w dużej mierze nieświadome zachodnich systemów myślenia oraz ich „kodów kulturowych” na rzeczywistości odmienne, które wynikają z innych psychologicznych i fizycznych koncepcji doświadczenia. W systemie myśli ludów pierwotnych to, co społeczne, nie różni się od tego, co kosmiczne, a zarazem jest zawsze nierozdzielne od *sacrum*.³³ Ukazywanie wyłącznie społecznego charakteru — z pominięciem wymiaru religijnego — jakiegokolwiek ustalonego tradycją przejawu ich życia oznacza jednostronne i niepełne jego ujęcie.

III. SAKRALNO-KOSMICZNA STRUKTURA INICJACJI

Pozostaje do rozważenia zagadnienie, jakie miejsce zajmuje religia w zasadniczej instytucji kultur pierwotnych, którą jest inicjacja. Czy jest ona jedynie zewnętrznie uświęconą obecnością elementów religijnych, czy też należą one do samej jej struktury, stanowiąc jej istotny wymiar? W tym celu trzeba zapoznać się z wynikami badań przedstawicieli czterech dyscyplin religioznawczych: psychologii religii, socjologii religii oraz historii i fenomenologii religii.

1. Miejsce religii w inicjacji

W. Schmidt rozpatruje różnorodne formy inicjacji plemiennych w zależności od różnych kręgów kulturowych, do jakich należą. Inicjacja zmierza do tego, by kandydat wszedł w pełne posiadanie praw i w pełni wywiązywał się z własnych zobowiązań wobec plemienia. W swych różnorodnych formach wyrazu jest ona odbiciem natury danego kręgu kulturowego. Schmidt analizuje przyczyny rozkładu inicjacji szczebowych i pojawiania się tajnych stowarzyszeń. Przy przedstawieniu poszczególnych rodzajów inicjacji ukazuje ich

³² Por. J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958 s. 329 n.

³³ Por. T. Dajczer, *Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijańskich*, STV 15 (1977) nr 2 s. 165 n.

religijny charakter, kładąc szczególny nacisk na rolę Istoty Najwyższej w ceremoniach inicjacyjnych.³⁴

L. Lévy-Bruhl wyjaśnia znaczenie rytuałów inicjacyjnych w oparciu o swą teorię mistycznego uczestnictwa. Inicjacja ma na celu wytworzenie współuczestnictwa między inicjantem a pewną mistyczną rzeczywistością, taką jak totem albo mistyczni przodkowie, i udzielenie mu przez to „nowej duszy”.³⁵

W ślady Van Gennepa idzie V. W. Turner w swym podziale rytuałów na trzy kolejne etapy: oddzielenie, przejście i włączenie, zajmując się zwłaszcza strukturalnie negatywnymi i pozytywnymi cechami, charakterystycznymi dla przejściowego lub „granicznego” okresu w inicjacji. Osobnik, którego rytuał dotyczy, jest w tym okresie w stanie niesprecyzowanym. Turner określa jego sytuację jako strukturalnie „niewidoczną”: nie jest już klasyfikowany, a zarazem jeszcze nie został zaklasyfikowany.

Symbolika pierwszego aspektu zaczerpnięta jest z biologii śmierci i rozkładu. Inicjant jako strukturalnie „martwy” może być pochowany, zmuszony do leżenia bez ruchu albo do przebywania przez pewien czas w towarzystwie istot zamaskowanych, przedstawiających ludzi zmarłych. Często nazywany bywa jedynie ogólnym terminem odpowiadającym „neoficie” albo „inicjantowi”. Drugi aspekt, gdy nowicjusz nie jest jeszcze zaklasyfikowany, często wyrażany jest przez symbole wzorowane na stanie przebywania w łonie matki i rodzenia się. Neofitów upodabnia się czy też traktuje jako embriony lub noworodki. Jest rzeczą ciekawą, jak logicznie przeciwstawne procesy śmierci i wzrastania mogą być reprezentowane przez te same symbole, np. przez obrazy chaty i tunelu, będące zarazem grobem jak i łonem matki, przez symbole księżyca (bo tego samego księżyca przybywa i ubywa), przez symbol węża (gdyż wąż zdaje się umierać, ale tylko po to, aby zrzucić starą skórę i pojawić się w nowej), przez symbol niedźwiedzia (który zamiera jesienią, a odradza się wiosną), przez nagość (będącą jednocześnie cechą noworodka i zwłok przygotowanych do pochowania) oraz przez niezliczone inne symboliczne formy i czynności. Ta zbieżność przeciwstawnych procesów i pojęć,

³⁴ W. Schmidt, *Semaine d'ethologie religieuse. Compte rendu analytique de la III^e session*, Moedling 1932 s. 329—340; tenże, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1912—1955 passim.

³⁵ L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910 passim.

reprezentowana w jednym ujęciu, cechuje ową szczególną jednolitość stanu granicznego: nie jest się ani tym, ani tamtym, a jednak jest się jednym i drugim. Przekazanie *sacrum*, będące centralnym punktem tej granicznej treści inicjacji, nie jest jedynie nabyciem wiedzy przez inicjantów. Uważa się, iż doświadczenie *sacrum* zmienia ich naturę, przekształca ich w pełnoprawne istoty ludzkie. Celem inicjacji — według Turnera — jest przepełnienie neofitów mistyczną mocą, która udziela im zdolności pomyślnego podejmowania zadań wynikających z ich nowej roli.³⁶

F. Speiser za podstawową funkcję inicjacji uważa przekazywanie przez starsze pokolenie młodemu sakralnej mocy życia oraz włączenie ich w sakralne współuczestnictwo w odżywianiu.³⁷

A. E. Jensen dopatruje się w obrzędach związanych z dojrzewaniem dramatycznej reprezentacji procesu dojrzewania z obrzezaniem jako momentem zasadniczym. Młodzieniec musi obumrzeć dla dzieciństwa, żeby stać się mężczyzną we właściwym sensie. W tym celu zabija się go symbolicznie. Główną rolę w tym zerwaniu z dziecięcym światem odgrywać mają: moce nadprzyrodzone (duchów), wpływające w zasadniczy sposób na ontologiczną zmianę statusu młodzieńca w czasie inicjacji.³⁸

Wejściu nowego pokolenia w życie wspólnoty towarzyszy ze strony starszych poczucie zmienności rzeczy i ich stopniowego przemijania. R. Thurnwald uważa, że zjawisko to jest zapowiedzią elementu religijnego. Stwierdza, że zarówno życie rodziny jak i plemienia jest nim głęboko przesycone. Przyczynę dokonywania obrzędów inicjacji znaleźć można w powszechnym przekonaniu ludów pierwotnych, że człowiek w swej świadomości religijnej czuje się odpowiedzialny za wszelkie zmiany w świecie, a zwłaszcza za biologiczne w roślinach, zwierzętach i człowieku. Ludzkie poczynania wmieszane są w takie naturalne zjawiska, jak fazy księżyca, wschód i zachód słońca, przypływ i odpływ morza, deszcz i burza. Ry-

³⁶ V. W. Turner, *Between and Between. The Liminal Period in „Rites de Passage”*. W: *Symposium on New Approaches to the Study of Religion* (Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of American Ethnological Society), Washington 1964 s. 4—20.

³⁷ F. Speiser, *Über Initiationen in Australien und Neu-Guinea*, *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* 40 (1929) s. 240—247.

³⁸ A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, New York 1968 s. 129—181.

tuały inicjacyjne są wyrazem chęci kontrolowania i kierowania procesem wzrastania młodzieży w ramach poczucia odpowiedzialności za otaczający świat.³⁹

Thurnwald analizuje rytuały inicjacji u niektórych plemion Australii, Nowej Gwineji i Afryki. Na tej podstawie wyciąga wnioski, że celem inicjacji jest osiągnięcie sakralnej mocy życia. Może to się dokonać bądź jako przekazanie tej mocy z pokolenia starszego na młodsze, bądź za pośrednictwem pewnych przedmiotów sakralnych, takich jak kołatka zw. *bull-roarer*. Nabyć ją można od innych osób w drodze kanibalizmu, „polowania na głowy” czy przybierania cudzego imienia. Ten proces transmisji lub nabywania mocy uważa się za ponowne narodzenie inicjanta, głównie w sensie przekazania duszy lub metempsychozy. Dusza osoby zmarłej wchodzi jakoby w innego człowieka.

Symboliczna śmierć i zmartwychwstanie, wyrażające zmianę osobowości, wiążą się z dokonywaniem zmian zewnętrznych w postaci tatuażu, usuwania jednego lub więcej przednich zębów, przebijania uszu lub przegrody nosowej, szczególnego odziewania się lub układania włosów. Odosobnienie, najczęściej w chacie lub specjalnym pomieszczeniu, oraz kucanie naśladujące pozycję płodu symbolizują łono matki i embrionalny stan neofitów. Akty symbolicznych narodzin obejmują takie czynności, jak owijanie, przyczepianie sztucznej pępownicy, obmywanie i krzyki. W czasie festynu, który następuje po ceremonii umierania i ponownych narodzin, następuje akt symbolicznego karmienia inicjantów jako duchowych niemowląt. Thurnwald traktuje obrzezanie chłopców nie jako pewien rytuał związany z płodnością, lecz jako zaakcentowanie męskości w przejściu ze sfery matczynej do ojcowskiej oraz jako sposób przekazywania sakralnej mocy życia.⁴⁰

J. Campbell jest pod wyraźnym wpływem psychoanalizy, gdy stwierdza, że inicjacja ma m.in. na celu zastraszenie młodzieńca.⁴¹ Cytuje zdanie Gézy Róheima, iż wrogość wynikająca z kompleksu Edypa jest u starszego pokolenia zasadniczym bodźcem dla rytuałów inicjacyjnych. Niesprecyzowana postawa, zarówno agresywna jak i dodatnio-uczuciowa wobec

³⁹ R. Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen*, t. 2, Berlin 1932 s. 279—282 n.; tenże, *Primitive Initiations- und Wiedergeburtssitten*, *Eranos* 7 (1946) s. 323—326.

⁴⁰ Tenże, art. cyt., s. 321—398.

⁴¹ J. Campbell, *Masks of God. Primitive Mythology*, New York 1959.

młodych, znajduje wyraz w symbolicznej śmierci młodych, natomiast karmienie tychże krwią ojców jest dawaniem im siły ożywczej dla ponownych narodzin duchowych.⁴² Inicjacja sprawia, że chłopiec przekracza trudny próg — między sferą zależności od matki a uczestnictwem w naturze ojców — nie tylko przez fizyczne przekształcenie swego ciała, lecz także wskutek szeregu intensywnych doświadczeń psychicznych, budząc się, a zarazem reorganizując wszelkie pierwotne stereotypy i fantazje podświadomości dziecięcej. Inicjacyjna formacja młodego zmierza do przebudowy wspólnego ludzkiego dziedzictwa stereotypów dziecięcych, tak aby przenieść energię *psyche* z pierwotnego układu odniesienia dziecięcej zależności do sfery głównych spraw i trosk lokalnej grupy.⁴³

Wpływy psychoanalizy nie przeszkadzają Campbellowi w uwidatnianiu religijnej struktury inicjacji. W mistrzowski sposób wykazuje, jak przez inicjacje obraz narodzin przenosi się od matki ku niebu i jak jednocześnie koncepcja jaźni zostaje rozszerzona, wykraczając poza fakty fizycznego życia jednostki. Kobieta zrodziła doczesne ciało chłopca, teraz zaś mężczyźni doprowadzą go do narodzin duchowych. Będą oni kontynuować i rozwijać do szczytu jego egzystencję w długim procesie wzrastania aż do pełnej ludzkiej dojrzałości, przyłączając go do jego wiecznej, pozaczasowej części. Ponadto zadania właściwe jego męskości będą pod każdym względem powiązane z mitologicznymi ideami ładu ponadczasowego, tak iż nie tylko on sam, lecz także cały jego świat i cały sposób życia w jego obrębie powiążą się nierozłącznie przez mity i rytuały z dziedzina ducha.

Dlatego całe życie na ziemi traktować trzeba jako rzutowanie — na płaszczyznę wydarzeń doczesnych — przedmiotów i osób zawsze obecnych w ustawicznym „nigdzie” i „nigdy” ery mitologicznej. Chłopiec sam jest istotą mitologiczną i wieczną, która się wcieliła; także jego rówieśnicy są przejawami form wiecznych. Rytuał jest mitologią, która stała się żywa — konkluduje Campbell — a jego skutkiem jest przemiana ludzi w aniołów. Albowiem archaiczny człowiek w ogóle nie był człowiekiem w nowoczesnym, indywidualistycznym sensie tego terminu, lecz stanowił wcielenie pewnego społecznie zdeterminowanego archetypu. Ta apoteoza dokonała się właśnie w czasie rytuału inicjacji.⁴⁴

⁴² Tamże, s. 98 n.

⁴³ Tamże, s. 99: 117.

⁴⁴ Tamże, s. 89: 118.

W świetle współczesnych badań religioznawczych religijny charakter inicjacji polega nie na jej zewnętrznym skojarzeniu z wierzeniami i praktykami religijnymi, lecz właśnie na jej religijnej strukturze. Inicjacja następuje wtedy, gdy istota ludzka ma znaleźć się w sytuacji nowej w odniesieniu do *sacrum*. Celem inicjacji jest uświęcenie sytuacji egzystencjalnej człowieka, tak aby spowodować jej uczestnictwo w pewnym archetypowym modelu numinotycznym. Zasadnicze momenty tej sakralizacji są następujące.

1. Rytuał inicjacji obejmuje działania symbolizujące pewną przemianę ontologiczną, wejście w nowy sposób istnienia, czemu towarzyszy zerwanie z życiem dziecięcym.

2. Przekształcenie odbywa się pod znakiem istot nadprzyrodzonych oraz na skutek ich działania.

3. Zachodzi wyraźna różnica między naturą posiadaną a *sacrum*, w którym inicjant ma uczestniczyć, przy czym natura sakralna jest transcendentna w stosunku do tej pierwszej.

W inicjacji rozróżnić można podwójne przejście: od życia dziecięcego do wspólnoty mężczyzn i od życia świeckiego do życia sakralnego. W istocie jednak rzeczy nie ma prawdziwego przejścia od życia świeckiego do sakralnego, gdyż kondycja ludzka albo ma udział w *sacrum*, albo nie istnieje. Jest tylko jedno prawdziwe przejście od statusu dziecięcego do dojrzałości, natomiast akt jej nabywania jest nieoddzielny od aktu sakralizacji.

Archetyp mężczyzny związany jest z negacją osobowości dziecięcej. Zachodzi wyraźna różnica między sytuacją uświęconą a nieinicjowaną, reprezentującą świeckość. Pozycja mężczyzny staje się sakralna wskutek przeciwstawienia jej sytuacji egzystencjalnej dziecka.

Przejście od świeckiego do sakralnego świata wyraża symbolika obrzędu śmierci i wskrzeszenia. Odzwierciedlają je też sztuczne modyfikacje fizycznej istoty inicjanta. Próby inicjacyjne nie są jedynie testami na męstwo i wytrzymałość, ale mają wartość religijną, zmierzającą do zaznaczenia udziału natury ludzkiej w transcendentnym, sakralnym archetypie.⁴⁵

⁴⁵ Por. J. Cazeneuve, dz. cyt., s. 326—332; tenże, *Sociologie du rite*, Paris 1971 s. 260—279.

2. Kosmiczny wymiar inicjacji

a. Jedność człowieka z kosmosem

Człowiek kultur pierwotnych ma niezwykle wycucie swego powinowactwa z otaczającym światem, pojmowanym jako istota żyjąca i świadoma, a jednocześnie jako solidarnie zjednoczona wspólnota wszystkiego, co żyje. W mitach kultur pierwotnych (plemiennych) wyraźnie zaznacza się to poczucie kosmicznego powinowactwa obejmujące wszystkie istoty żyjące, uważane za partnerów człowieka w tajemniczej sakralności życia.⁴⁶

W świadomości religijnej Indian Zuni elementy i zjawiska świata, a więc zarówno przedmioty nieożywione jak sfery roślin, zwierząt i ludzi, przynależały do jednego wielkiego systemu powszechnego życia. Stanowił on z jednej strony o jedności organicznej świata, z drugiej ukazywał nawarstwienie relacji istniejących między poszczególnymi kosmicznymi sferami. Punktem odniesienia tych relacji był człowiek, a stopień podobieństwa do ludzkiego organizmu określał stopień spowinowacenia z nim. Zwierzęta, śmiertelne jak i człowiek oraz obdarzone podobnymi funkcjami i organami, uważane były za sferę najbardziej z nim spowinowaconą. Powiązane były ściślej, niż to zachodziło w stosunku człowieka do świata bóstwa jako bardziej objętego tajemnicą i charakteryzującego się specyficznymi instynktami i władzami, których sam człowiek nie posiadał. Z kolei elementy i zjawiska natury, ukazujące się wyobraźni człowieka jako tajemnicze, potężne i nieśmiertelne, uważane były za pozostające w ściślejszej relacji z wyższymi bogami niż zwierzęta. Wszystkie te sfery spowinowaczone ze sobą i zespolone więzami solidarności tworzyły jedność organiczną świata opartą na jedności przepływającego przez nie kosmicznego życia.⁴⁷

Mityczna myśl Osagów ukazuje, jak z pierwotnego chaosu tworzył się świat. Ich przodkowie, tzw. *nonhongszinga*, zeszedli z gwiazd w trzech grupach, ale dopiero po zjednoczeniu się z czwartą grupą, zrodzoną na ziemi, utworzyli szczep, symbolizujący *universum*. *Nonhongszinga* zaprowadzili ład i porządek w otaczającej rzeczywistości dotychczas objętej chaosem. Poza

⁴⁶ Por. M. R. Gilmore, *Prairie Smoke*, New York 1929 s. 31 nn. 37 n. 74.

⁴⁷ Zob. F. H. Cushing, *Zuni Fetichism* Annual Reports of Bureau of American Ethnology 2 (1880—81) s. 9.

zasadniczym rozdzieleniem na sferę nieba, ziemi i wód, świat — pojęty zarówno jako makrokosmos jak i mikrokosmos — został podzielony na siedem *wegacze* stanowiących najmniejsze elementy kosmosu.⁴⁸ Odpowiednikiem *wegacze* w odniesieniu do plemienia jako mikrokosmosu były klany zajmujące ustalone miejsca w pierścieniu obozowym. Całość ujęta zarówno w sensie makro- jak i mikrokosmicznym (szczep, pierścień obozowy) mogła istnieć i działać jedynie pod warunkiem obecności i współdziałania wszystkich jej części. Kosmiczna funkcja plemiennych *wegacze* polegała na tym, by ucieleśniać fragment całości i przy każdej sposobności reprezentować go, zarówno w kręgu obozowego pierścienia, jak i przy rytualnych uroczystościach. Ich kosmiczna treść przewijała się również w tzw. *waszoigathe*, czyli przedmiotach natury, z których *wegacze* uczyniły w czasach mitycznych swe „ciała”. Każde z 24 ognisk rodzinnych pierścienia obozowego, składających się na szczep, powiązane było najściślej relacją z otaczającym światem, z którego substancji (*waszoigathe*) zostały utworzone. Zachodziła tu nie tyle relacja w sensie symbolicznym, co raczej pewnego rodzaju stosunek tożsamości: członkowie danego plemiennego *wegacze* byli jednocześnie tym zjawiskiem świata, które im udzieliło substancji cielesnej, tworząc razem z innymi całość kosmicznego organizmu. Poczucie powinowactwa kosmicznego osiąga tu punkt szczytowy.⁴⁹ Tożsamość świata i plemienia jako mikrokosmosu sprawiała, że wszystkie zdarzenia życia Osagów miały zabarwienie kosmiczne. Podobnie jak porządek plemienia był odbiciem porządku świata, tak każde sanktuarium, każdy sprzęt rytualny stanowiły kosmos w miniaturze. Nawet drobne przejawy życia codziennego, ustalonego przez tradycję, posiadały swój kosmiczny charakter.⁵⁰

Ten kosmiczny wymiar człowieka, występujący w mniejszym lub większym natężeniu u wszystkich ludów plemiennych, wiąże się ściśle z aspektem aksjologicznym. We wszystkich

⁴⁸ W samej etymologii słowa *wegacze* występuje odniesienie do kosmicznej całości. W języku Osagów słowo to oznacza „część potrzebną, aby zrobić całość”.

⁴⁹ Zob. F. La Flesche, *The Osage Tribe. Rite of the Chiefs, Sayings of the Ancient Men*, Annual Report of the Bureau of American Ethnology 36 (1914—15) s. 51—61; tenże, *The Osage Tribe. Two Versions of the Childnaming Rite*, tamże 43 (1925—26) s. 84; J. J. Mathews, *The Osages. Children of the Middle Waters*, Oklahoma 1961 s. 8—31, W. Müller, *Glauben und Denken der Sioux. Zur Gestalt archaischer Weltbilder*, Berlin 1970 s. 173—177. 184—188.

⁵⁰ Por. W. Müller, dz. cyt., s. 177.

swych czynnościach znaczących, tj. ustalonych przez plemienny zwyczaj, człowiek kultur pierwotnych zmierza ku utrzymaniu i zacieśnianiu swego związku ze światem. Widzi w tym sens swojej egzystencji. Być scalonym ze światem uchodzi za wartość najwyższą. Znajduje to swój praktyczny wyraz w nieustannym dążeniu, by każda czynność, a nawet gest służył kosmicznej wszechłębności, tj. włączaniu się lub dostosowywaniu do rytmu kosmosu, pojmowanego jako wielka kosmiczna rodzina (dom świata). Wyraża się też w postawie pełnej szacunku i czci dla wszelkich przejawów życia: ludzkiego, zwierzęcego czy roślinnego. Przedmiotem czci były zjawiska kosmosu, jak blask słoneczny darzący świat życiodajną energią, wiatr i powietrze uważane za oddech życia, czy płynąca woda jako życie jezior i potoków.⁵¹

W świetle dociekań Gilmore'a i Müllera człowiek kultur plemiennych ukazuje się jako *homo admirans*, który w swych dziękczynnych modlitwach dawał wyraz pełnym czci rozmyślaniami nad cudem natury. Przesycona tymi ideami była pedagogia kultur pierwotnych kładąca szczególny nacisk na sakralność życia. Zarówno w indywidualnych pouczeniach dokonywanych przez rodziców i krewnych, jak i w zbiorowym nauczaniu inicjacyjnym dzieci i młodzież wychowani byli tak, żeby nie niszczyć bez potrzeby roślin i zwierząt oraz mieć poszanowanie dla wszystkiego, co żyje.⁵²

W wyobraźni człowieka pierwotnego obraz kosmosu bywał niejednokrotnie zastępowany przez jedną z jego zasadniczych strukturalnych części, jaką jest ziemia, „podłoga” domu świata. Miało to miejsce szczególnie wtedy, gdy człowiek pragnął wyrazić swą afektywną więź ze światem, poczucie bliskości z nim, nadając ziemi tytuł matki. Algonkini mówili o ziemi jako o „matce wszystkich rzeczy — wszędzie”, o „kobiecie całej ziemi” albo „matce całej ziemi”. Trawy, zioła i drzewa miały być jej włosami, w falach oceanu pulsował jej oddech. Matka-ziemia oznacza w pojęciu Indian istotę żyjącą, świadomą i sakralną, ale nie w sensie antropomorficznym. Jej postać pozostaje telluryczna (*tellus mater*) i wegetacyjna. Ziemia

⁵¹ Dążenie, by żyć w harmonii z naturą, znajduje swój wyraz w tendencji, by możliwie najczęściej wchodzić w bezpośredni cielesny kontakt z żywiołami, tj. ze słońcem, deszczem, śniegiem, powietrzem i ziemią. Indianie odczuwają konieczność tej częstej styczności z matką ziemią. M. R. Gilmore, s. 37 n.

⁵² M. R. Gilmore, dz. cyt., s. 31 nn. 37 n.; W. Müller, dz. cyt. s. 316 n.

mówi wprawdzie, nie jest to jednak ludzki, lecz jej własny język: mówi kwiatami, światłem i zorzą poranną. Jest to język symboli. W malarstwie Siuksów ziemia nigdy nie pojawia się w postaci ludzkiej. Dla jej przedstawienia używa się modelu geometrycznego, zwłaszcza czworokąta o wyraźnym sensie kosmicznym.⁵³

Doświadczenie świata w kulturach plemiennych charakteryzuje się pewną ambiwalencją. Z jednej strony kosmos ukazuje się człowiekowi jako dom świata, do którego on przynależy, jako rzeczywistość bardzo mu bliska, darząca go światłem i życiem, określana mianem matki. Z drugiej zaś strony objawia się człowiekowi jako sfera tajemnicza, niepojęta i pełna grozy, przeniknięta obecnością *sacrum*. *Wakan*, kluczowe słowo w wierzeniach Siuksów na określenie tego, co tajemnicze, niepojęte i sakralne, rozciąga się na wszystkie zjawiska świata z zachowaniem jedynie odpowiedniej gradacji. Mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju platońską filozofią jaskini. Sakralność wiąże każde zjawisko świata ze sferą bóstwa tworzącą „zaplecze” i stanowiącą rzeczywisty świat. Wszelkie struktury kosmosu przeniknięte są leżącą u ich podstaw obecnością *sacrum*. Dostrzegalne zmysłami zjawiska są tylko słabym odbiciem boskiej prarzeczywistości, odzwierciedleniem nieustannego działania niewidocznej i tajemniczej Istoty Najwyższej.⁵⁴

b. Kosmiczna funkcja inicjacji

Pragnienie człowieka, by osiągnąć całkowitą integrację z całością kosmosu, znajduje wyraz w inicjacji plemiennej. Nowonarodzone dziecko ma jedynie fizyczne istnienie, a włączone

⁵³ Por. W. Jones, *Fox Texts*, Leyden 1907 s. 337; tenże, *Notes on the Fox Indians*, *Journal of American Folk-Love* 24 (1911) s. 215; T. Michelson, *Notes on the Fox Mortuary Customs and Beliefs*, *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 40 (1918—19) s. 381. 393 n. 401; M. R. Gilmore, *Uses of Plants by the Indians of the Missouri River Region*, tamże 33 (1911—12) s. 86; J. C. Ewers, *Plaints Indian Painting. A Description of a Aboriginal American Art*, Stanford 1939 s. 14; S. Keen, *Apology for Wonder*, New York 1969 s. 65 nn.

⁵⁴ Por. J. R. Walker, *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 16 (1917) s. 153; J. Neihardt-Schwarzer Hirsch, *Ich rufe mein Volk. Leben, Traum und Untergang der Ogalalla-Sioux*, Olten 1965 s. 162. 205.; A. C. Fletcher — F. La Flesche, *The Omaha Tribe*, *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 27 (1905—6) s. 597; S. Keen, dz. cyt., s. 62—71.

zostaje do wspólnoty żyjących na mocy rytów dokonywanych bezpośrednio po urodzeniu. Dziecko nie osiąga na razie statusu istot ludzkich i nie należy jeszcze do „plemienia ludzi”, nie jest pełnoprawnym członkiem wspólnoty ludzkiej i kosmicznej. Włączenie do niej odbywa się dopiero w drodze rytuałów inicjacyjnych i łączącym się z nimi wprowadzeniem w tradycję sakralną.

U Indian Omahów już w pierwszych tygodniach życia dziecko otrzymywało swe miejsce w domu świata poprzez specjalną ceremonię, w której wzywane były poszczególne zjawiska i elementy świata, jak drzewa, ptaki i zwierzęta zamieszkujące kosmos, ażeby prostowały ścieżkę dziecka prowadzącą przez cztery „pagórki” życia: dzieciństwo, młodość, wiek męski i sędziwą starość. W śpiewanej przez kapłana inwokacji elementy świata ukazywane są jako bracia i siostry małej istoty ludzkiej, która staje się członkiem kosmicznej wspólnoty.⁵⁵

Analogiczną ceremonią u Osagów było inicjacyjne nadawanie imienia, dzięki któremu dziecko otrzymywało swe miejsce w kosmosie oraz status człowieka. Uroczystość odbywała się w domu ceremonialnym, który wraz z obecnymi tam przedstawicielami wspólnoty plemiennej reprezentował dom świata. Centralny punkt rytuału wyrażał się w udratyzowaniu eposów mitycznych, mocą których świat zaczynał się ożywiać i poruszać. Każdy obecny klan łączył się z tą częścią *universum*, z której uczynione zostało jego ciało. Całość świata była w ten sposób podczas ceremonii reprezentowana. Wszyscy członkowie kosmicznego domu gromadzili się wokół nowego życia, aby przyjąć je wespół siebie. Posiłek z kukurydzy z „siedmiu wzgórz” stanowił koniec obrzędu nadawania imienia.⁵⁶ Zgodnie z tekstami celebrowanych mitów dziecko należało od tej pory do kosmicznej rodziny jako brat lub siostra słońca, księżycy, wiatru, drzew, skał, chmur, nocy i porannego brzasku.⁵⁷

Włączanie dziecka w wielką rodzinę kosmiczną było umacniane u Omahów i Osagów przez specjalny rytuał w czasie, gdy już potrafiło ono biegać. Ceremonia przypadała na okres wiosennego odradzania się świata, kiełkowania traw i pierwszych grzmotów. Kapłan, zwracając się do czterech wiatrów, stawiał dziecko na kamieniu i obracał ku wschodowi, południowi, zachodowi i północy. Towarzysząca temu pieśń głosiła,

⁵⁵ Zob. A. C. Fletcher — F. La Flesche, art. cyt., s. 115 n.

⁵⁶ Sakralna liczba siedem symbolizowała totalność kosmosu.

⁵⁷ Zob. L. Flesche, art. cyt., s. 33 nn.

że dziecko przebywa pośród czterech wiatrów i obracane jest przez nie. Oznacza to według mitu, iż kamień, na którym dziecko stoi, ucieleśnia centrum czterech wiatrów stworzenia, tj. środek kosmosu w momencie jego powstawania. Poprzez symbol nałożenia nowych mokasynów i otrzymanie imienia właściwego jego grupie plemiennej inicjant stawał się pełnoprawnym członkiem szczepu. Dzień jego narodzin do pełnego życia osobowego zbiegał się z dniem narodzin świata.⁵⁸

Kosmiczny sens inicjacji występuje wyraźnie, gdy zestawia się obrzędy inicjacyjne z rytuałem płodności w ramach łączącego je paralelizmu. Rytuał płodności ma na celu zapewnienie cyklicznego odradzania się świata, co stanowi o jego zasadniczo kosmicznym wymiarze. Rytuał inicjacji ma zapewnić odradzanie się społeczeństwa pojmowanego jako mikrokosmos. Zbieżność kosmicznego sensu w obu przypadkach potwierdzona jest często synchronizacją czasową, gdy mianowicie rytuał powtórnych narodzin inicjanta zbiega się z ukazaniem się pierwszych oznak odradzającej się na wiosnę natury, czyli momentu rodzenia się na nowo świata.⁵⁹

Kosmos jako dzieło istot nadprzyrodzonych jest w samej swej strukturze sakralny. Ma swoją sakralną historię, tj. mitologię, czyli dzieje stworzenia przez istoty nadprzyrodzone i dzieje kulturotwórczej aktywności cywilizujących herosów lub mitologicznych przodków. Kosmogoniczna mitologia służy jako wzorzec wszelkiego ludzkiego zachowania się i wszelkich instytucji społecznych i kulturalnych. Z faktu, że człowiek został stworzony i ucywilizowany przez istoty nadprzyrodzone, wynika, iż suma jego zachowania się i poczynań należy do historii sakralnej, którą należy nienaruszoną przekazywać pieczołowicie kolejnym pokoleniom. W zasadzie człowiek jest tym, czym jest, dlatego że u zarania czasu zdarzyło mu się coś, o czym mówią mity.

Eliade kładzie nacisk na rolę, jaką w inicjacji odgrywa objawienie mitologicznych tradycji. Reprezentuje ono przede wszystkim objawienie *sacrum*, które oznacza nie tylko to wszystko, co rozumiemy teraz pod mianem religii, lecz także zespół mitologicznych i kulturalnych tradycji plemienia.⁶⁰ Przez inicjację młody człowiek zostaje wprowadzony w tradycje mitologiczne, a tym samym włączony do sakralnych dziejów kos-

⁵⁸ Zob. A. C. Fletcher — F. La Flesche, art. cyt., s. 113—121.

⁵⁹ Por. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1950 s. 145.

⁶⁰ M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1965 s. X n. 3.

mosu i ludzkości. Przed inicjacją młodzieniec podziela w niepełny jeszcze sposób sytuację egzystencjalną człowieka, gdyż pozostaje na naturalnym szczeblu istnienia. Ażeby stać się człowiekiem *sensu stricto*, musi obumrzeć dla tego pierwszego okresu i odrodzić się ku życiu wyższemu, zarówno w dziedzinie religijnej jak i kulturowej. Dlatego do inicjacji należy nadprzyrodzone doznanie śmierci i zmartwychwstania. Nowicjusz zostaje symbolicznie uśmiercony, złożony w grobie albo pokryty liśćmi, a kiedy z grobu powstaje, traktowany jest jako nowy człowiek, bo raz jeszcze został zrodzony, tym razem bezpośrednio przez kosmiczną matkę.⁶¹

Celem symbolizmu inicjacyjnego jest włączenie kandydata w całość wspólnoty kosmicznej. Dokonuje się to dzięki działającej w ramach paralelizmów makro- i mikrokosmicznych integracyjnej mocy symbolu. Ciemności chaty inicjacyjnej, w której zostaje zamknięty kandydat, symbolizują na płaszczyźnie antropologicznej jego duchową śmierć.⁶² Czasami chata symbolizuje łono matki, a wówczas ciemności, w których jest pogrążony, przedstawiają cofnięcie się duchowe do stanu embrionalnego. W jednym i drugim przypadku występuje symbolika śmierci inicjacyjnej w ścisłym powiązaniu z symboliką powtórnych narodzin. Symbol, w przeciwieństwie do znaku, jest wielowartościowy, tj. może wyrażać różne, nawet przeciwstawne treści. Symbol ciemności wyobraża na płaszczyźnie antropologicznej duchową śmierć kandydata (ciemności prenatalne), na płaszczyźnie zaś kosmicznej przedstawia moc kosmiczną, czyli ciemności chaosu poprzedzające narodzenie się świata. Mocą symbolu inicjant przeżywa swą śmierć duchową jako przypadek nie odizolowany. W prawach, które nim rządzą, uczestniczą także inni ludzie, rośliny, zwierzęta, ciała niebieskie. Uczestniczy również otaczający go świat ujęty jako całość. Pogrążony w ciemnościach chaty inicjant nie czuje się w swej sytuacji sam, odnajdując ją wszędzie dokoła. Doświadcza siebie jako mikrokosmosu, który na wzór świata makrokosmicznego musi obumrzeć, aby móc powtórnie się narodzić, tym razem do świata duchowych i religijnych wartości.⁶³

⁶¹ M. Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion.*, New York 1959 s. 144.

⁶² Może to być również odizolowanie w buszu lub dżungli czy też symboliczne pochowanie w dole lub rowie.

⁶³ M. Eliade, *Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques.* W: *Polarité du symbole*, Bruxelles 1960 s. 15—28; tenże, *Rites and Symbols* dz. cyt., s. XIII; tenże, *The Sacred and the Profane*, dz. cyt., s. 189. Por. J. C a z e n e u v e, *Les rites*, dz. cyt., s. 345.

W kulturach pierwotnych wartości religijne przenikają do-
głębnie całość zarówno indywidualnego, jak i społecznego ży-
cia tych ludów, ukierunkowują je i nadają mu sens. To, co
społeczne, nie różni się od tego, co kosmiczne, a zarazem jest
nierozdzielne od *sacrum*. Paralelizmy makro- i mikrokosmiczne
symboliki umiejscawiają indywidualną sytuację inicjanta
w kontekście kosmicznym, a tym samym sakralnym. Inicjacja
plemienna stanowi scalenie kandydata ze wspólnotą świata,
co nadaje mu właściwe miejsce oraz czynną i odpowiedzialną
rolę w kosmicznej całości.

Religious Character of Tribal Initiation

Summary

Psychoanalytical interpretation of tribal initiation rites, in its clas-
sical form, departs from the Oedipal complex and from its consequent
ambivalence of sentiments in relationships between father and son.
Initiatory tests and tortures, as well as the symbolic death of the
initiants are interpreted as a hostile reaction against unconscious
desires of the son to eliminate the father and to take his place in
relationships with the mother. One of the main functions of initia-
tion is to prevent an open, violent revolt against paternal authori-
ty. As compared with the classical interpretation, neo-freudians have
introduced marked modifications: they either discount wholly the uni-
versal character of the Oedipal conflict or they go back to the earliest
period of childhood; besides they may not accept the exclusively
sexual character of tension between father and son.

The initiation, according to the sociological theories, plays a cardi-
nal social rôle, since it makes the initiand break with the world of
women and introduces him to the men's community as its full-fledged
member. The theories mentioned emphasize the rôle of the tribal
initiation in forming social solidarity bonds and group integrating, as
well as in transmitting tribal social values to the initiand.

The exclusively psychoanalytical and sociological approach to the
nature and functions of initiation seems to be a merely partial solu-
tion. In primitive cultures there is no distinction of the social and
the cosmic; and both are deemed inseparable from the sacred. The
family and tribal life is deeply penetrated by religion. The main aim
of the initiation rites is to transfer the sacred life power and to ma-
ke the human nature participate in the sacred. The research done
by the sociology and psychology of religion as well as by the history

and phenomenology of religion leads to conclusion that the tribal initiation is not only a social phenomenon but it is religious and cosmic in its very structure. If we take in consideration that the primitive man exists, functions, and views himself primarily and essentially as the integral member of Cosmos, we can understand the enormous significance of the initiatory rites — their cosmic character consisting in the integration of the youth into the Cosmic Totality.

T. Dajczew