

RADOSŁAW BRONIEK OP

RELIGIA I WTAJEMNICZENIE



Religia i wtajemniczenie

RADOSŁAW BRONIEK OP

Religia i wtajemniczenie

Studium religioznawczo-teologiczne
zagadnienia inicjacji w religioznawstwie Mircei Eliadego

Kraków 2019

Recenzent
ks. prof. dr hab. Jan Perszon UMK

Redakcja językowa
Magdalena Merchut

Skład
Weronika Pasek

Projekt okładki
Marlena Solon

Sfinansowane ze środków Polskiej Prowincji Dominikanów

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-809-2 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7438-810-8 (wersja online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374388108>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

✦
SPIS TREŚCI

Przedmowa (prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP)	9
Podziękowania	11
Wstęp	13
Dlaczego inicjacja? Badania nad wtajemniczeniem religijnym	13
Inicjacja religijna czy/i magiczna?	18
Czy tylko religie archaiczne?	20
Problem badawczy i struktura pracy	23
Teologiczna perspektywa	25
Mircea Eliade – twórczość i badania nad inicjacją	28
Rozdział I. Eliadego badanie religii jako forma wtajemniczenia	35
1. Próba labiryntu – życie jako inicjacja	36
2. Religia w perspektywie międzykulturowej	41
3. Badanie religii jako doświadczenie inicjacyjne	49
4. Wtajemniczenie przez tekst	53
4.1. Hermetyzm i gnoza – ku wiedzy tajemnej	55
4.2. Hermeneutyka „całościowa” jako technika inicjacji	60

Rozdział II. Rytuał i inicjacja	69
1. Wokół rytuału	70
2. Skuteczność obrzędu a moce magiczne i fenomeny parapsychiczne	76
3. Rytuał magiczny i przekaz inicjacyjny	91
4. Rytuał niechrześcijański a sakrament Eucharystii	103
 Rozdział III. Inicjacja – jej miejsce i znaczenie w religii	113
1. Wtajemniczenie – aspekty terminologiczne i różne ujęcia	113
2. Zanik inicjacji a jej potrzeba	127
3. W poszukiwaniu źródeł wtajemniczenia – religie archaiczne	135
4. Ezoteryczny i egzoteryczny wymiar inicjacji religijnej	139
5. Istota wtajemniczenia według Eliadego	147
5.1. Poznanie religijne i egzystencjalna przemiana	148
5.2. Inicjacyjny symbolizm śmierci i zmartwychwstania	154
 Rozdział IV. Typy inicjacji w ujęciu Eliadego	163
1. Terminy i problemy	163
2. Kategorie inicjacji według wybranych nauk o religii	167
3. Zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa do wieku dojrzałego	176
3.1. Inicjacja a ryty przejścia	178
3.2. Inicjacja dojrzałościowa	182
4. Obrzędy wejścia do stowarzyszeń tajemnych	190
4.1. Tajne bractwa – pełniejsze uczestnictwo w <i>sacrum</i>	190
4.2. Ciągłość między inicjacjami i stopniowość poznania religijnego	198
5. Powołanie mistyczne – „specjalista od <i>sacrum</i> ”	203
5.1. Szamanizm jako technika ekstazy	207
5.2. Rytuał a moce szamańskie i duchy opiekuńcze	211
5.3. Wtajemniczenie w powołaniu mistycznym – poszukiwanie mocy	218

SPIS TREŚCI

Rozdział V. Mistagogia chrześcijańska	227
1. Eliade wobec religii chrześcijańskiej	228
2. Chrześcijaństwo i wtajemniczenie	233
3. Wyjątkowość chrześcijańskiej inicjacji?	237
4. Przemiana bytowa i nieskończone dążenie człowieka	244
Zakończenie	255
Posłowie (prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz)	265
Bibliografia	271

❖
PRZEDMOWA

To dobrze, że powstała ta książka. Dobrze dla tych, którzy zainteresowani są religią, bogactwem świata religii, zakorzenionego w różnych kulturach. I dobrze, że za przewodnika po świecie religii wybrał nasz autor Mirceę Eliadego, jednego z poważniejszych i najbardziej twórczych ze współczesnych badaczy świata religii. Uderzyło mnie przy lekturze książki o. Radosława, że – stosując się do surowych wymagań rozprawy naukowej – nie ograniczył się jedynie do poprawności akademickiej. Dla rumuńskiego myśliciela badanie i rekonstrukcja bogactwa religii były wyprawą w tajemniczy, trudny, ale fascynujący świat. Gdy opowiedział o swoim życiu w jednym z wywiadów, a jego opowieść stała się książką, dał jej tytuł *Próba labiryntu*.

Dlatego słusznie publikacja, którą mamy przed sobą, zaczyna się od wprowadzenia po drogach życia samego Eliadego. Czytamy: „Nasze rozważania zaczniemy od przedstawienia rozumienia samego życia (przez Eliadego) jako pewnego rodzaju wtajemniczenia, tzn. ciągu prób inicjacyjnych, które są konieczne do przejścia, aby odkryć sens swojej osobistej historii, często niejasnej i zagmatwanej” (rodz. I.1).

Mircea Eliade doskonale poznał historię jakże licznych i bogatych tradycji religijnych, ale nie był tylko historykiem, szukał tego, co stanowi o istocie religii, czyli ludzkich poszukiwań ostatecznego sensu życia, kontaktu z boską świętością. To poszukiwanie towarzyszy ludziom od początku ich dziejów, od bardzo prostych działań i opowieści aż do wysoce wyrafinowanych

medytacji i rytuałów, w których ludzie wypatrywali drogi do nawiązania kontaktu z bogami czy Bogiem, aby oddać istocie wyższej należną cześć i pozyskać jej przychyłność.

Taka droga wymagała przygotowania i ludzie religijni wiedzieli, że poznanie boskiej rzeczywistości można osiągnąć nie tyle przez proste pouczenie czy naśladowanie zachowań swoich przodków, ile przez przemianę samego życia. Urodzenie dziecka, wejście w życie dojrzałe, małżeństwo, a w końcu i śmierć oznaczają wejście w nieznanne i tajemnicze obszary życia, i dlatego trzeba człowieka wprowadzić w tę nową rzeczywistość. Często obrazem nowej rzeczywistości stawał się labirynt: trzeba wejść w jego zawile ścieżki, trzeba przewodnika, który by pomógł adeptowi przejść przez nie bezpiecznie, tak by osiągnąć cel, jakim jest zbawienie (jakkolwiek by nie było ono pojmowane). To wtajemniczenie w drogę jest istotą inicjacji: opowieścią i rytuałami, które kierują ludzkimi krokami i otwierają możliwość nawiązania kontaktu z boską rzeczywistością.

Czytelnik tej książki dowiaduje się, jakie postaci ta inicjacja przyjmowała, innymi słowy: poznaje religię, czy raczej różne odmiany religijnego działania ludzi. Religia bowiem nie należy do – jakże cennych skądinąd – prób wyjaśnienia świata, lecz uczy, jak przez świat przejść, by osiągnąć nowe życie. Eliade tak właśnie opisuje bogactwo i swoistość tradycji religijnych: religia nie tyle jest, ile się wydarza, wskazuje bowiem miejsce człowieka w świecie i drogę, jaką ma w tym świecie odkryć, aby przez nią przejść.

Ojciec Radosław Broniek nie poprzestaje na prezentacji poglądów i odkryć Eliadego w obszarze religii różnych kontynentów. Rumuński myśliciel zajmował się głównie religiami archaicznymi czy też dalekowschodnimi (hinduizm, buddyzm), ale czytelnik zainteresowany teologią chrześcijańską znajdzie także wiele informacji o występowaniu inicjacji w tradycji chrześcijańskiej. I zwróciłbym na to uwagę, ponieważ trochę – a może i bardzo – o tym zapomnieliśmy. Pedagogika chrześcijańska musi wrócić do swoich źródeł – gdyż taka jest w samych swoich źródłach: nie jest prostym pouczeniem, lecz wtajemniczeniem, wymagającym przemiany pozwalającej dostąpić światła rozjaśniającego mroczne drogi życia. Myślę, że ta książka pomoże wielu czytelnikom odkryć aktualność i mądrość tej dawnej sztuki prowadzenia do dojrzałego życia religijnego w wierze.

prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

✦
PODZIĘKOWANIA

Niniejsza książka jest skróconą i poprawioną wersją pracy doktorskiej.

Chciałbym w tym miejscu złożyć podziękowania tym, którzy przyczynili się do powstania tej publikacji. Najpierw dziękuję prof. Eugeniuszowi Sakowiczowi, mojemu promotorowi pracy doktorskiej, który cierpliwie mi towarzyszył na etapie pisania doktoratu i przygotowania go do druku, napisał posłowie, ale też okazał się prawdziwym świadkiem Prawdy. Dziękuję prof. Janowi Andrzejowi Kłoczowskiemu OP za jedną z pierwszych inspiracji, aby zająć się tematem wtajemniczenia, oraz za napisanie przedmowy. Dziękuję także: moim recenzentom doktoratu, ks. prof. Janowi Perszonowi oraz prof. Piotrowi Stawińskiemu, za wnikliwą lekturę mojej pracy i cenne uwagi; dr hab. Agnieszce Chwieduk, rasowej antropolożce, która zawsze służyła mi radą; dr. Pawłowi Szuppemu, z którym przez jakiś czas siedzieliśmy „biórko w biórko” w BUW-ie (jednej z tych bibliotek, gdzie „chce się siedzieć i pracować”) i który wciąż wynajdywał nowe artykuły związane z moim tematem, a także pomógł mi sporządzić bibliografię. Jestem również wdzięczny o. Josephowi-Marie Verlinde’owi, z którym mogłem odbyć ważną rozmowę utwierdzającą mnie w wybranym temacie i który udostępnił mi swoje nieopublikowane teksty.

Dziękuję także siostrze i braciom z zakonu św. Dominika: braciom z klasztoru w Louvain-la-Neuve – za możliwość pobytu w ich konwencie i przeprowadzenia kwerendy w znakomicie zaopatrzonej bibliotece tamtejszego uniwer-

sytetu; wspólnocie mniszek dominikańskich w Radoniach (za to, że rok mojego „kapelanowania” i pisania był otoczony życzliwością i modlitwą); braciom z klasztorów na warszawskim Służewie i w Krakowie; regensowi dr. Maciejowi Roszkowskiemu OP wraz z radą intelektualną Polskiej Prowincji Dominikanów (za wsparcie finansowe); dr. Michałowi Golubiewskiemu OP (za konsultacje tomistyczne) oraz Tomaszowi Nowakowi OP (za braterską mobilizację). Dziękuję także moim przełożonym – prowincjałowi Pawłowi Kozackiemu OP oraz moim przeorom (Robertowi Głubiszowi OP, Piotrowi Ciubie OP i Jakubowi Kruczkowi OP), że zgadzali się na moją pracę naukową, która musiała niekiedy kolidować z obowiązkami duszpasterskimi.

Dziękuję także moim rodzicom oraz mojemu bratu z rodziną. I na koniec chciałbym także podziękować Rafałowi Boberowi z Wydawnictwa Naukowego UPJPII za wszelką pomoc już na „ostatniej prostej”; jak również Marlenie Solon za przygotowanie intrygującej okładki.

Książkę dedykuję wszystkim pracownikom i wolontariuszom Dominikańskiego Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach, którym wiele zawdzięczam i którym życzę, aby ich praca i poświęcenie przynosiły jak największe owoce i były doceniane przez innych.

Radosław Broniek OP



WSTĘP

DLACZEGO INICJACJA? BADANIA NAD WTAJEMNICZENIEM RELIGIJNYM

U początku pracy, którą czytelnik trzyma w ręku (ufam, że nie tylko teolog bądź religioznawca), stoi doświadczenie. Pracując od kilkunastu lat w Dominikańskim Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach, wielokrotnie spotykałem osoby, które – będąc zazwyczaj ludźmi ochrzczoneymi – odeszły od wiary i przeszły jakąś formę inicjacji w jednym z nowych ruchów niechrześcijańskich. Czasem był to konkretny obrzęd religijny lub magiczny, a niekiedy jakiś *quasi*-ryt, nierzadko zakamuflowany, ukryty, podczas którego nikt nie wyjaśniał osobie inicjowanej tego, co się z nią dzieje. Takie działanie było więc nie tylko manipulacją i okłamaniem człowieka, ale też czymś w rodzaju krzywdy na duszy, inicjacja dotyczy bowiem duszy. Już starożytne teksty greckie, mówiąc o tym, co działo się podczas świąt misteryjnych, zwracają uwagę, że „coś miało stać się w duszy” danego uczestnika. Misteria miały bowiem prowadzić do bezpośredniego spotkania z bóstwem¹. Zastanawiało mnie, jakie mogą być skutki niechrześcijańskich obrzędów wtajemniczenia dla człowieka. Zdawałem sobie sprawę, że wyjaśnienie tej kwestii to zadanie, które przekracza moje siły i kompetencje. Równocześnie jednak wiedziałem,

¹ Zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, wstęp, tłum. i oprac. K. Bielawski, Kraków 2007, s. 162.

że nie można zrezygnować z jakiejś próby odpowiedzi na powyższe pytanie, tym bardziej że dewiza zakonu, do którego należę – *veritas* – zobowiązuje.

Rzeczywistość religii (i magii), jak też kwestia skuteczności ich rytów, szczególnie obrzędów inicjacji, to wciąż zagadka i wyzwanie dla nauki, w tym także dla teologii. Ta ostatnia potrzebuje rzetelnego opisu ze strony różnych dyscyplin zajmujących się religią, aby dopiero – po zapoznaniu się z wynikami ich badań – dokonać oceny konkretnych fenomenów w świetle wiary. Z pewnością jest tak – i taki pogląd ja sam przyjmuję – iż teologia może powiedzieć coś więcej o religiach niechrześcijańskich i o ich obrzędach. Teolog potrzebuje jednak (może na szczęście?) świeckich przewodników, którzy zgłębili obszar danej religii i jej zjawisk. Dla mnie kimś takim okazał się Mircea Eliade, z którym zdecydowałem się przejść pewien odcinek drogi badawczej. Tyle osobistej perspektywy, aby ukazać, dlaczego zająłem się tytułowym tematem. Oczywiście, są jeszcze inne, warte wskazania powody, dla których należy badać zjawisko wtajemniczenia.

Andrzej Wierciński (1930–2003), antropolog i religioznawca, zauważył, że współczesne religioznawstwo sięga swoimi interpretacjami zaledwie samej powierzchni fenomenu religii, bo obejmuje tylko aspekty socjologiczne, psychologiczne i filozoficzne. Wynika to z faktu zapomnienia badań nad inicjacją religijną, która jest „jądrem organizującym każdą formę religii”² i w każdej z religii przybiera inną formę. Przykłady inicjacji to: chrzest w chrześcijaństwie, *bay'at* w muzułmańskiej tradycji sufi, *abhiseka* w buddyzmie, *dbang bskur* w Tybecie, *diksa* (*diksza*) w religiach Indii, *khande-dī-pāhul* u Sikhów³. Powyższe słowa autora *Magii i religii*, a także bogactwo rytów inicjacji w różnych religiach świata mogą być wystarczającymi powodami, aby zająć się problematyką religijnego wtajemniczenia.

Jedną z kluczowych tez Eliadego, będącą równocześnie diagnozą współczesnego świata religii, brzmi następująco: „[...] jedną z cech charakterystycznych współczesnego świata jest zanik inicjacji. Inicjacja, mająca zasadnicze znaczenie w społeczeństwach tradycyjnych, w dzisiejszym społeczeństwie zachodnim prawie nie istnieje [...]”⁴. Czy rzeczywiście w świecie współczesnym nie

² A. Wierciński, *Magia i religia*, Kraków 2004, s. 233.

³ Zob. *Initiation*, w: *The Oxford Dictionary of World Religions*, ed. J. Bowker, Oxford–New York 1997, s. 473.

⁴ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 7.

mamy już do czynienia z wtajemniczeniem religijnym? Można postawić inne pytanie: czy w Kościele katolickim (zwłaszcza w kulturze Zachodu) nie mamy do czynienia z kryzysem rytów inicjacji religijnej?⁵ (Mamy tutaj na myśli formę sprawowania sakramentów wtajemniczenia oraz związanej z nimi mistagogii). Jeśli rzeczywiście tak jest, to chrześcijanie (w tym teolodzy) powinni dogłębnie przemyśleć przyczyny takiego stanu rzeczy, czyli sens i praktykę inicjacji, ale nie tylko w samym chrześcijaństwie (katolicyzmie), lecz również poza nim.

Jak kształtowały się badania nad inicjacją w obrębie nauk o religii? Wydarzeniem bezprecedensowym było zorganizowanie przez IAHR (Internationale l'Association pour l'Histoire des Religions) w 1964 roku w Strasbourgu konferencji poświęconej wyłącznie zagadnieniu inicjacji. Po tym sympozjum została wydana publikacja z tekstami wystąpień⁶. Eliade nie mógł w niej uczestniczyć, jednak jego tekst *L'initiation et le monde moderne*⁷ został włączony do publikacji pokonferencyjnej i spośród dwudziestu ośmiu artykułów był tekstem zasadniczym. Opracowanie Eliadego służyło potem jako wprowadzenie do tematyki inicjacji na studiach uniwersyteckich⁸. Warto przywołać pracę zbiorową *Les rites d'initiation*⁹, będącą owocem międzynarodowej konferencji zorganizowanej w 1984 roku przez belgijskie uniwersytety w Liège i Louvain-la-Neuve. Publikacja pokonferencyjna jest kopalnią wiedzy na temat rytów inicjacji i może wciąż być, pomimo upływu lat od jej ukazania się, istotnym punktem odniesienia w badaniach nad tym zagadnieniem. Z najnowszych monografii warto odnotować pracę Henrika Bogdana, szwedzkiego historyka religii – *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, która podejmuje temat rytów inicjacji w kontekście zachodniego ezoteryzmu, zwłaszcza roli i znaczenia wtajemniczenia w tradycji masonerii¹⁰.

⁵ Ojciec Jan Andrzej Kłoczowski powiedział kiedyś: „Kościoł nauczają, a nie inicjują”.

⁶ Zob. *Initiation. Contribution to the Theme of Study – Conference of the International Association for the History of Religions held at Strasbourg, September 17th to 22nd 1964*, ed. C. J. Bleeker, Leyde 1965.

⁷ Zob. M. Eliade, *L'initiation et le monde moderne*, w: *Initiation. Contribution to the Theme of Study*, s. 1–14.

⁸ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, Milano 2010, s. 53.

⁹ Zob. *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 novembre 1984*, éd. J. Ries, H. Limet, Louvain-la-Neuve 1986.

¹⁰ Poza omówionymi poniżej pracami na temat wtajemniczenia warto jeszcze przywołać następujące publikacje: *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order. Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian Seminar, Rome, 24th–28th March 1984*, a cura di U. Bianchi,

W języku polskim poza kilkoma artykułami dysponujemy tylko jedną monografią na temat rytów inicjacji, która dotyczy obszaru Ameryki Północnej – *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii* autorstwa Tadeusza Dajczera¹¹. Poza tym opracowaniem nie mamy w języku polskim kompleksowego studium na temat inicjacji, co można odczuwać jako dotkliwy brak w tym obszarze badawczym. Cenną publikacją jest praca zbiorowa *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*¹², będąca pokłosiem konferencji zorganizowanej w 2005 roku na Uniwersytecie w Białymstoku. Jak wskazuje sam tytuł, akcent został położony na kontekst społeczny nie tyle samej inicjacji, ile rytów przejścia. W tejże publikacji znajduje się artykuł Jacka Sieradzana *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, w którym autor daje panoramę rozumienia inicjacji oraz obrzędów przejścia u różnych badaczy.

Poza przywołanymi opracowaniami mamy także do dyspozycji studia na temat inicjacji o charakterze literaturoznawczym¹³, socjologicznym¹⁴, psycholo-

Rome 1984; J. S. La Fontaine, *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*, Harmondsworth 1985; B. Lincoln, *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*, New York–Oxford 1991; R. L. Moore, *The Archetype of Initiation. Sacred Space, Ritual Process, and Personal Transformation*, Philadelphia 2001. Ogólna bibliografia dotycząca inicjacji zob. cytowane już: *Les rites d'initiation*, s. 503–512. Eliade wskazuje następujące odnośniki bibliograficzne na temat inicjacji: M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, s. 230–244; zob. także G. Weckman, *Understanding Initiation*, „History of Religions” 10 (1970), s. 62–79.

¹¹ Zob. T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, Warszawa 1984.

¹² Zob. *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, red. J. Sierdzan, Białystok 2006.

¹³ Na temat obecności i funkcji tematów oraz motywów inicjacyjnych w literaturze, zwłaszcza w prozie, zob. *Z problemów prozy. Powieść inicjacyjna*, red. W. Gutowski, E. Owczarz, Toruń 2003. Zob. także M. Rzczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Gdańsk 2010. Niektórzy zaliczają sagę o Harrym Potterze do lektur inicjacyjnych dla młodzieży i widzą w niej zagrożenie duchowe: zob. A. Posacki, *Harry Potter i okultyzm. „Magiczna” wyobraźnia czy realistyczna magia?*, Radom 2006, s. 101–117. Warto dodać, że motywy inicjacyjne zachowały się w bajkach magicznych, których lektura może być jakąś namiastką inicjacji (zob. W. Propp, *Nie tylko bajka*, wyb. i tłum. D. Ulicka, Warszawa 2000, s. 171n).

¹⁴ Zob. P. Możdżyński, *Inicjacje i transgresje. Antystrukturalność sztuki XX i XXI wieku w oczach socjologa*, Warszawa 2011. Paweł Możdżyński bada sztukę jako „przestrzeń inicjacji i transgresji z perspektywy socjologa kultury [...] korzystającego z wiedzy wielu dziedzin” (P. Możdżyński, *Inicjacje i transgresje*, s. 18). Ten sam autor analizował także – socjologicznie – jedną z nowych metod uzdrawiania, jaką jest reiki. Odwołując się do myśli Eliadego, autor za-

gicznym¹⁵. Wtajemniczenie religijne znajduje się również w obszarze badawczym filozofii religii¹⁶. Istnieją też opracowania z antropologii (etnologii)¹⁷. Te ostatnie dotyczą – ściśle rzecz biorąc – nie tyle samego pojęcia inicjacji, ile poszczególnych rytów inicjacji, zwłaszcza dojrzałościowej. Ważnym punktem odniesienia pozostaje nadal dla ujęcia etnologicznego (i nie tylko) klasyczna książka Arnolda van Gennepa *Obrzędy przejścia*¹⁸. W podejściu badawczym współczesnej antropologii istnieje nacisk na badania terenowe. Mamy zatem do dyspozycji studia poszczególnych obrzędów, które – co warto zauważyć – przeniosły centrum zainteresowania od idei i wierzeń praktykujących rytów w kierunku znaczenia społecznego aktów religijnych¹⁹. Możemy sięgać również do haseł słownikowych, w których niekiedy jednak trudno jednoznacznie ocenić, z perspektywy jakiej dyscypliny naukowej zostały napisane²⁰. Brakuje opracowań teologicznych omawiających fenomen wtajemniczenia w religiach niechrześcijańskich (pozachrześcijańskich). Warto przywołać w tym miejscu dwóch autorów, którzy podejmują w swoich publikacjach problematykę inicjacji niechrześcijańskiej z perspektywy teologicznej. Pierwszym z nich jest Aleksander Posacki, który jako jeden z pierwszych w Polsce zajął się problematyką rytów wtajemniczenia niechrześcijańskiego i ich interpretacją z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej. Drugim autorem jest Joseph-Marie Verlinde,

prezentował doświadczenie reiki oraz zmiany zachodzące w nim po inicjacjach w tej metodzie (zob. P. Moźdzynski, *Duchowość ponowoczesna. Ruch Reiki w Polsce*, Kraków 2004, s. 211–256).

¹⁵ Zob. B. Bettelheim, *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, tłum. i wstęp D. Danek, Warszawa 1989.

¹⁶ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 126–137; J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 172–176.

¹⁷ Zob. np. V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludów Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006.

¹⁸ Zob. A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (tłum. pol. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006).

¹⁹ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, s. 51.

²⁰ Zob. np. J. Ries, *Initiation*, w: *Dictionnaire des religions*, éd. P. Poupard, Paris 1993, s. 957n; H. Zimoń, *Inicjacja. I. W religiach pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i in., Lublin 1997, kol. 212–215; *Initiation*, w: *The Oxford Dictionary of World Religions*, s. 473n; B. Bujo, *Inicjacja*, w: *Leksykon religii*, red. F. König, H. Waldenfels, tłum., oprac. i bibliogr. pol. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 155n; J. Baniak, *Inicjacja religijna*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 32–34; J. Bonhomme, *Initiation*, w: *Dictionnaire des faits religieux*, éd. R. Azria, D. Hervieu-Léger, Paris 2010, s. 541–548.

podjmujący kwestię wtajemniczenia w religiach pozachrześcijańskich, jak również w tradycji ezoterycznej. Myśl tych badaczy omówimy szerzej w dalszej części pracy.

Aby analizować zagadnienie wtajemniczenia w religioznawstwie Eliadego (w perspektywie teologicznej), musimy właściwie zrozumieć kontekst naszej refleksji nad tytułową kwestią. Współcześnie termin „inicjacja” nie jest już używany tylko w sensie chrześcijańskim. Człowiek współczesny – twierdzi Eliade – pragnie żyć w kosmosie radykalnie zdesakralizowanym, czyli takim, w którym *sacrum* jest nieobecne. Jednakże ów człowiek pozostaje wciąż kimś z istoty religijnym (*homo religiosus*), co mocno podkreśla nasz autor. Równocześnie jest to ktoś, „kogo już nie wiąże z judeochrześcijaństwem żadna żywa więź”²¹. Oczywiście, nie musimy się zgadzać z powyższą opinią Eliadego, która – wypowiedziana w połowie XX wieku, a przywołana przez nas w 2019 roku – jest dyskusyjna. Rumuński religioznawca zauważył już w latach 60. minionego wieku, że człowiek kultury Zachodu, choć wyeliminował *homo christianus*, to jednak nie uporał się jeszcze z *homo religiosus*, który w nim tkwi. Współczesny renesans religijności dobitnie o tym świadczy i sprawia, że wciąż mamy do czynienia – w wielkich religiach światowych i nowych ruchach religijnych – z rytami inicjacji. I nadal owe rytuały domagają się refleksji i postawienia pytania o inicjację i doświadczenie inicjacyjne w świecie współczesnym²².

INICJACJA RELIGIJNA CZY/I MAGICZNA?

Inicjacja jest jednym z najważniejszych elementów każdej tradycji religijnej, jak również magicznej. Powyższe stwierdzenie domaga się komentarza. W akademickiej dyskusji na temat obu zjawisk mamy do czynienia z wieloma poglądami. W rozmaitych opiniach dotyczących magii i religii da się zauważyć, że nie tak łatwo oddzielić jedną od drugiej. Są one często ze sobą powiązane, zwłaszcza jeśli mówimy o tradycji ludów pierwotnych, ale także o innych religiach (a nawet [*sic!*] chrześcijaństwie). Okazuje się, iż w różnych tradycjach

²¹ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999, s. 60.

²² Zob. A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery?*, Warszawa 2009, s. 159.

religijnych – często na ich obrzeżach – pojawiają się tendencje do stosowania praktyk magicznych²³.

Magia jest „nierozzerwalnym splotem wierzeń wywodzących się ze sfery religii i działań praktycznych”²⁴. Magia i myślenie magiczne są splecione z religią w tym sensie, że „funkcjonują zawsze w ramach macierzy danych tradycji religijnych (przy czym trudno zawsze jednoznacznie wskazać, gdzie tę tradycję określają, a gdzie są w stosunku do niej pochodne) i przenikają sferę rytualną”²⁵. Jaka zatem jest relacja pomiędzy magią a religią?

Zdaniem Massimo Introvignego, włoskiego socjologa religii, Eliade różni:

- 1) przeżycie religijne, które jest doświadczeniem Boga, *sacrum* (hierofania);
- 2) przeżycie magiczne, które jest doświadczeniem mocy (kratofania) i manipulacją *sacrum*²⁶.

²³ Badacze zajmujący się starożytnością chrześcijańską stawiają hipotezę, że istniała nie tylko „magia chrześcijańska” („magia chrześcijan”), ale wręcz „magia kościelna”, która w tamtym okresie miała się całkiem dobrze. I mimo iż Kościół od samego początku krytykował praktyki magiczne, to jednak w obrębie *christianitas* w okresie starożytnym (ale także w późniejszym czasie) można znaleźć wiele praktyk tajemnych, jak wróżbiarstwo czy astrologia. Zob. *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, Opole 2013.

²⁴ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 90.

²⁵ T. Dekert, *Wczesne chrześcijaństwo a magia – szkic problematyczno-metodologiczny*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, s. 19. Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 144.

²⁶ Zob. M. Introvigne, *Powrót magii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 37. Mimo naszych starań nie znaleźliśmy tak jednoznacznie sformułowanego (jak wyżej) rozróżnienia u Eliadego. Massimo Introvigne powołuje się w swojej książce na tekst innego autora – Juliana Riesa (zob. J. Ries, *Histoire des religions phénoménologie, herméneutique*, w: *Mircea Eliade, dirigé par C. Tacou*, Paris 1978, s. 81–87 (Cahiers de l’Herne, 33)). Jednakże w cytowanym opracowaniu tego ostatniego również nie znajdujemy omówionej powyższej tezy. Naszym zdaniem w *Traktacie o historii religii* Eliade nie przedstawia rozróżnienia – od strony podmiotowej – na doświadczenie magiczne i religijne. Nasz autor odróżnia – od strony przedmiotowej – niejako dwa „typy” świętości, podkreślając, iż nie wyczerpują one całokształtu przeżycia religijnego: 1) hierofanię (przejaw *sacrum*); 2) kratofanię (przejaw mocy). Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 32–46 (w naszej pracy, chyba że zaznaczono inaczej, używamy niniejszego wydania tej publikacji). W innym miejscu Eliade stwierdza: „Wszelka hierofania jest kratofanią, objawieniem się mocy” (M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wyb. M. Czerwiński, wstęp B. Moliński, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 163). Powyższe określenie sugeruje, że rumuński religioznawca utożsamia hierofanię z kratofanią, czyli *sacrum* z mocą, albo – innymi słowy – widzi on w przejawie świętości równocześnie demonstrację mocy.

Włoski autor dodaje słusznie, że doświadczenie magiczne „nie dotyczy *sacrum* jako takiego, lecz jest bardziej nastawione na przyciąganie i manipulację *sacrum*”²⁷. Zdaniem Introvignego, badającego nowe formy religijności, ujęcie socjologiczne nie wystarcza, aby dostatecznie odróżniać nowe ruchy religijne od nowych ruchów magicznych. Trzeba przyjąć kryteria pozwalające rozróżnić doświadczenie religijne od magicznego. Jak odróżnić magię od religii? Doświadczenie religijne od magicznego? Pierwsze z nich implikuje odniesienie do *sacrum*, które się przejawia, postawę czci i wdzięczności. Natomiast doświadczenie magiczne, które często jest doświadczeniem mocy, chce przyciągnąć i manipulować *sacrum*, aby wykorzystywać je do swoich celów²⁸.

Rozstrzygnięcie problemu wzajemnych relacji pomiędzy magią a religią nie jest przedmiotem naszej pracy. Warto tylko zaznaczyć w tym miejscu, że niezależnie od różnicy pomiędzy magią i religią (inicjacją magiczną a religijną) w pracy będziemy się głównie zajmować (choć nie wyłącznie) zagadnieniem wtajemniczenia religijnego. Przede wszystkim dlatego, że Eliade analizuje tę kwestię w największej mierze, skupiając się na religiach archaicznych, nawet jeśli niejednokrotnie trudno oddzielić w nich magię od religii.

CZY TYLKO RELIGIE ARCHAICZNE?

W naszej pracy odwołujemy się zasadniczo do ustaleń Eliadego dotyczących wtajemniczenia religijnego. Nasz autor jest jednym z pionierów takiego po-

²⁷ M. Introvigne, *Powrót magii*, s. 37.

²⁸ Zob. M. Introvigne, *La magie. Les nouveaux mouvements magiques*, Paris 1993, s. 18n. W naszym teologicznym podejściu przyjmujemy rozróżnienie pomiędzy magią a religią. Powyższa dystynkcja wraz z charakterystyką teologiczną jest celnie ujęta w *Nocie duszpasterskiej Konferencji Biskupów Toskanii na temat magii i demonologii* z 1994. Dokument ten czyni rozróżnienie pomiędzy „religią” a „magią”, ukazując odmienny sposób odnoszenia się obydwu dziedzin do transcendencji. Religia „wyraża bezpośrednie odniesienie do Boga i Jego działania na tyle, że nie istnieje i nie może istnieć doświadczenie religijne bez takiego odniesienia; magia zawiera w sobie wizję świata, w której wierzy się w istnienie sił tajemnych, mających wpływ na życie człowieka, a na które uprawiający magię (lub korzystający) uważa, że ma moc wywierania kontroli za pomocą rytualnych praktyk, zdolnych automatycznie wytworzyć efekty; uciekanie się do bóstwa – jeśli występuje – jest czysto funkcjonalne, podległe tym siłom i zamierzonym efektom” (*Nota duszpasterska Konferencji Biskupów Toskanii na temat magii i demonologii*, w: A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1998, s. 127n).

dejsia, które uwzględnia różne kultury i tradycje religijne – od pierwotnych wierzeń przez religie indyjskie aż do współczesnej religijności. Taka perspektywa implikuje zasadniczą trudność badawczą. Rumuński historyk religii koncentruje się na opisie kultur i religii archaicznych, ale przyznaje im – jak się wydaje – wartość uniwersalną, co oznacza, iż pewne twierdzenia dotyczące owych kultur (religii) odnoszą się także do kultury współczesnej. Trudność polega na tym, że nasz autor nie jest do końca jednoznaczny. Pozostaje zatem otwarte pytanie: czy ustalenia Eliadego dotyczące rytów inicjacji odnoszą się tylko do religii archaicznych, czy też można je rozumieć uniwersalnie, tzn. odnosić również do religii współczesnych?

Dla naszego autora religie współczesnego świata można zrozumieć przez badanie wierzeń archaicznych i kultury archaicznej, najpełniej dziś reprezentowanych w „kulturach prymitywu” i kulturze Orientu²⁹. Zdaniem Eliadego to, co było obecne w świadomości człowieka pierwotnego (np. motywy inicjacyjne), dzisiaj jest ukryte w podświadomości człowieka współczesnego³⁰. Tak ma się rzecz właśnie z inicjacją, która będąc tak istotna w społeczeństwach i religiach tradycyjnych, w świecie współczesnym praktycznie przestała istnieć.

W pracy będziemy używać zamiennie następujących określeń religii: „archaiczne” (najczęściej używane przez Eliadego sformułowanie), „plemienne”, „pierwotne”, „tradycyjne” oraz „prymitywne” (to ostatnie, nieco pejoratywne, również jest stosowane przez naszego autora). Chodzi o takie religie, które charakteryzuje m.in. odmienny charakter zjawisk religijnych, wynikający z braku pisma, a co za tym idzie – skodyfikowanej doktryny i odrębnych *stricto* religijnych instytucji społecznych³¹. Nauką szczególnie zajmującą się takimi fenomenami religijnymi jest etnologia religii, której przedmiotem są „religie czy też systemy ideologiczno-rytualne społeczeństw określanymi jako tradycyjne. Tradycjonalizm ma polegać na względnej izolacji świadomościowej, zdominowaniu myślenia i działań przez logikę mityczną (czy też magiczną), struktury symboliczne i zasadę wielofunkcyjności”³².

Gdzie przebiega historyczna granica religii archaicznych? Czy dzisiaj np. opisywany przez Eliadego rytuał Aborygenów ma miejsce? Takie pytanie trzeba

²⁹ Zob. H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Kraków 2004, s. 39.

³⁰ Zob. Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995, s. 12.

³¹ Zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 31n.

³² A. Szyjewski, *Etnologia religii*.

skierować do współczesnego antropologa badającego religie plemienne, które wciąż istnieją w świecie. Ostatecznie można ująć kwestię owej historycznej granicy religii archaicznych następująco:

[...] należy wpieryw dokonać rozróżnienia między „religiami prehistorycznymi”³³, obecnymi w archaicznym okresie ludzkości (umownie do IV tysiąclecia przed Chr., tj. przed wynalezieniem pisma), a religiami współczesnych „ludów pierwotnych” zamieszkujących niektóre tereny Azji, Oceanii, Melanezji, Papui-Nowej Gwinei, Australii, Nowej Zelandii, Madagaskaru, Czarnej Afryki, Syberii czy Ameryki [...]. Podczas gdy ostatnia grupa religii jest w pewnej mierze dostępna dla badaczy, [...] religie prehistoryczne są wciąż objęte płaszczem tajemnicy³⁴.

Autor *Traktatu o historii religii* używa także terminu „społeczeństwa przednowoczesne” (*sociétés pré-modernes*) na oznaczenie grup, które na Zachodzie przetrwały do średniowiecza, a w innych częściach świata aż do I wojny światowej. Można przyjąć (za Eliadem) tak ogólnie sformułowaną cezurę czasową, z zastrzeżeniem, iż w wielu miejscach świata wciąż istnieją religie i kultury plemienne, które są nam dostępne³⁵. Twórca szkoły chicagowskiej zdaje sobie sprawę z trudności w badaniu zarówno religii archaicznych, jak też późniejszych religii (np. starożytnych), do których dostęp jest ograniczony: „Religie, o których będziemy mówić, są o wiele bardziej złożone niż religie pierwotne. Co więcej, są one – z wyjątkiem religii indyjskich – martwe i nie zawsze jesteśmy pewni, czy właściwie rozumiemy te nieliczne dokumenty, którymi rozporządzamy”³⁶.

³³ Zob. *Religie prehistoryczne*, w: M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Katowice 2007, s. 225–227; I. Lissner, *Man, God and Magic. The Culture, Religious Beliefs and Practices of Prehistoric*, Whitefish 2006.

³⁴ S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 57. Por. K. Kościelniak, *Religie współczesnego Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, cz. 1, *Złożony obraz zjawiska religii*, Kraków 2014, s. 113n.

³⁵ Liczbę wyznawców religii etnicznych (*ethnoreligionists*) szacuje się na 256,972 tys., co daje 3,5 proc. w skali wszystkich religii świata; zob. www.britannica.com (8.03.2017). Wymieńmy kilka wybranych plemion z podziałem na kontynenty: Afryka – np. Pigmeje, Pigmoidzi, Buszmeni; Azja – np. Ajnowie, Andamanie, Semangowie, Czuczkze; Australia i Oceania – np. Kurnajowie, Kulinowie; Ameryka Północna i Południowa – np. Eskimosi, różne plemiona indiańskie, jak Kato, Juki, Pomo, Siuksowie, Szejenowie.

³⁶ M. Eliade, *Tematy inicjacyjne w wielkich religiach*, tłum. J. Reczek, „Znak” 1984 nr 11–12, s. 1546.

W predylekcji Eliadego do badania archaicznych tradycji religijnych ważne jest coś innego. Otóż społeczeństwa prymitywne przypisują pierwszoplanową rolę ideologii i technikom inicjacji³⁷. Celnie pisze o tym Tadeusz Dajczer:

Przy badaniu kultur rodowo-plemiennych (zwanymi często pierwotnymi) jednym z zasadniczych problemów jest zagadnienie inicjacji, instytucji bardzo złożonej, należącej do najważniejszych przejawów kulturowych ludzkości. Tam, gdzie występuje ona w swej pełnej formie, stanowi czynnik decydujący w kształtowaniu jednostki oraz jej światopoglądu. Istota ludzka – w świetle przekonań ludzi plemiennych – nie rodzi się człowiekiem, ale staje się nim dopiero w wyniku inicjacyjnego procesu. Pytanie więc o człowieka – w swej wewnętrznej i zewnętrznej postawie wobec otaczającego świata – pytanie o jego mentalność oraz religię, jest w dużej mierze pytaniem o sens i treść inicjacji. Wskazuje to na szczególną doniosłość badań naukowych w zakresie etnologii nad sensem inicjacji w życiu człowieka plemiennego³⁸.

PROBLEM BADAWCZY I STRUKTURA PRACY

Pytanie o religię jest przede wszystkim pytaniem o sens i treść inicjacji. Nasze studium nosi tytuł: *Religia i wtajemniczenie. Studium religioznawczo-teologiczne zagadnienia inicjacji w religioznawstwie Mircei Eliadego*. Zasadniczy problem podjęty w niniejszej pracy można wyrazić w następujących pytaniach: jakie miejsce zajmuje kategoria „inicjacji” w religioznawstwie Eliadego? Co wnosi nasz autor do badań nad inicjacją, a przez to także nad religią i nad człowiekiem religijnym? Mamy dwa podstawowe cele: pierwszym jest analiza tekstów Eliadego i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest fenomen wtajemniczenia w ujęciu naszego autora, drugim natomiast wykazanie, że problematyka inicjacji religijnej zajmuje w dziele rumuńskiego religioznawcy wyjątkowe (wręcz kluczowe) miejsce oraz że analizy naszego autora

³⁷ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8.

³⁸ T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 3.

dotyczące wtajemniczenia są oryginalną drogą do zrozumienia *homo religiosus* i zjawiska samej religii. Powyższe zagadnienia mają wymiar religioznawczy. Natomiast problem teologiczny można ująć następująco: jakie wnioski możemy wyprowadzić z teorii Eliadego dla teologii, a szczególnie dla teologicznej analizy inicjacji niechrześcijańskiej? Interesuje nas następujące pytanie: czy (w jakim sensie) inicjacja pozachrześcijańska (religijna, magiczna) jest skuteczna?

W jaki sposób powyższe pytania znajdą odzwierciedlenie w strukturze naszego studium? W pierwszym rozdziale przedstawimy specyficzne podejście Eliadego do badania religii, które można określić jako „inicjacyjne”. Jest to metoda, w której sama dyscyplina naukowa, jaką jest historia religii, staje się nauką wtajemniczającą. Badacz (bądź czytelnik) danego tekstu ma zostać – przez ów tekst – wtajemniczony w daną tradycję (religijną, filozoficzną bądź też magiczną) i ma się w nim dokonać duchowa (egzystencjalna) przemiana. W rozdziale drugim zaprezentujemy fenomen wtajemniczenia w odniesieniu do zagadnienia rytuału magiczno-religijnego. Traktując ryt inicjacji jako odmianę rytuału, postawimy pytanie o jego skuteczność. Porównamy również obrzęd niechrześcijański ze szczególnym obrzędem, jakim jest sakrament Eucharystii. W kolejnym rozdziale przedstawimy Eliadowskie ujęcie wtajemniczenia religijnego inspirowane religiami archaicznymi. Aby uchwycić istotę fenomenu inicjacji w interpretacji naszego autora, zwrócimy uwagę na dwa elementy – nowy rodzaj poznania oraz egzystencjalną przemianę, jaka zachodzi w rycie wtajemniczenia. Z kolei czwarty rozdział będzie opisem trzech typów inicjacji sformułowanych przez Eliadego, jakimi są: zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa lub młodości do wieku dojrzałego, obrzędy wejścia do stowarzyszenia tajemnego lub bractwa oraz inicjacja związana z powołaniem mistycznym. Przedstawimy specyfikę każdej z trzech wyróżnionych kategorii wtajemniczenia, a także zwrócimy uwagę na kwestię ciągłości między poszczególnymi inicjacjami i stopniowalność poznania religijnego. W ostatnim rozdziale ukażemy zagadnienie mistagogii chrześcijańskiej i postawimy pytanie o jej wyjątkowość. W naszych analizach skupimy się na sakramencie chrztu świętego. Po zaprezentowaniu ujęcia Eliadowskiego odwołamy się do teologii Kościoła i przedstawimy wyjątkowość i oryginalność chrztu rozumianego jako sakrament inicjacji. Na zakończenie przybliżymy zagadnienie przemiany bytowej i nieskończonego dążenia człowieka w kierunku nadprzyrodzoności.

TEOLOGICZNA PERSPEKTYWA

Podstawowym celem naszej pracy jest rekonstrukcja poglądów Eliadego na temat inicjacji, ale też porównanie ich (przynajmniej w pewnych aspektach) z teologią katolicką. Nie dysponujemy w języku polskim praktycznie żadnymi pracami *stricte* teologicznymi, które analizowałyby krytycznie religioznawczą naukę Eliadego³⁹. W związku z powyższym trudno mówić o jakiejś recepcji teologicznej dzieła rumuńskiego religioznawcy na gruncie polskim, a zatem można powiedzieć, iż myśl twórcy szkoły chicagowskiej wciąż czeka na podjęcie ze strony teologów. Część tej luki ma za zadanie wypełnić niniejsza praca.

Nasza książka jest to „studium religioznawczo-teologiczne”. Mimo formalnego zawężenia (w jej podtytule) do dwóch dyscyplin – religioznawstwa i teologii – praca ma charakter interdyscyplinarny, tzn. że w ramach refleksji poruszamy się na styku kilku nauk. Będziemy korzystać z religioznawstwa, gdyż stoimy na stanowisku, że wiarygodności i prawdziwości chrześcijaństwa nie da się wykazać bez rzetelnej komparatystyki religii⁴⁰. Nasze opracowanie ma również charakter teologiczny, gdyż sytuuje się w obrębie teologii fundamentalnej, która – przy odpowiednim rozumieniu – bliska jest teologii religii. Religioznawstwo i teologia religii mają wspólny przedmiot – fakt religii (choć różnie podchodzą do niego), a także jeden cel: najwszechstronniejsze poznawanie i wyjaśnianie zjawiska religii. Będziemy również sięgać do innych nauk: filozofii religii⁴¹, antropologii kulturowej czy też – według innego okre-

³⁹ W zasadzie według naszej wiedzy można w tym miejscu przywołać jedno (!) opracowanie ściśle teologiczne: *Homo religiosus Mircei Eliadego a współczesna teologia fundamentalna*, w: *Człowiek – istota religijna*, t. 1, *Religijność w ujęciu teologicznym*, red. K. Krzemiński i in., Toruń 2014, s. 35–47. Pozostałe prace zawierają co najwyżej pewne wątki teologiczne. Zob. np. J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, Kraków 1994; A. Lelito, *Człowiek – animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów 2008.

⁴⁰ Zob. H. Seweryniak, *Teologia religii a teologia fundamentalna. Refleksja metodologiczno-pedagogiczna*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź–Kraków 2007, s. 191.

⁴¹ Zdaniem św. Jana Pawła II „ważna dla współczesnej myśli jest filozofia religii, choćby taka, jaką uprawia Mircea Eliade” (Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 46). W naszymyśle nad religią niezbywalne miejsce przynależy filozofii religii, która czerpie swoją wiedzę z niefilozoficznych źródeł, będąc podstawową refleksją nad doświadczeniem religijnym. Posługuje się ona wyłącznie refleksją racjonalną, co odróżnia ją od teologii, która bada określoną tradycję religijną niejako „od wewnątrz”

ślenia – antropologii religii⁴² – by wymienić tylko te najważniejsze dyscypliny. Wyrazem naszego podejścia będą np. krótkie noty informacyjne w przypisach dotyczące autorów, którzy zaznaczyli swoją obecność w badaniach nad religią albo do których odwoływał się Eliade. Zatem ze względu na przedmiot badania i jego specyfikę (zagadnienie inicjacji) w naszych analizach będą dochodzić do głosu, przynajmniej w pewnych aspektach, różne nauki badające religię ze swojej perspektywy. Powyższe podejście – w przypadku teologicznego badania zjawisk religijnych – jest zasadne i związane z próbą odpowiedzi na pytanie: co religioznawstwo i inne nauki badające religię mają do powiedzenia teologii?

Patrząc historycznie, między teologią a naukami o religii istnieje wiele powiązań. Oryginalnym zabiegiem metodologicznym teologii religii jest czerpanie materiału faktograficznego z religioznawstwa empirycznego. Teologia religii przyjmuje dane religioznawcze, dokonuje jednak – jak przystało na naukę teologiczną – wartościujących oraz normatywnych ocen. Istotne bowiem w jej refleksji jest analizowanie doktryn religijnych, a zwłaszcza ich porównanie z objawieniem chrześcijańskim⁴³. Generalnie, zwłaszcza od czasu ogłoszenia

(zakłada to wiarę albo jakąś postać akceptacji doktryny danej tradycji). Stawia ona pytania o to, czym jest religia (jaka jest istota religii), czy istnieje i czym jest jej przedmiot (Bóg, *sacrum*) (zob. J. A. Kłoczowski, *Filozofia religii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 49n).

⁴² Różnie się określa i definiuje przywołaną powyżej dyscyplinę badawczą. Na ten temat zob. F. Bowie, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, Kraków 2008, s. 1–37. Również w obrębie samego religioznawstwa duża część badaczy wyróżnia osobną dziedzinę określaną mianem „etnologia (antropologia) religii” (zob. H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, s. 46n). Teolog Louis-Marie Chauvet mówi, iż antropologia naukowa może służyć teologii swego rodzaju „pomocą krytyczną”, pomagając rozwiewać różne uprzedzenia i zmuszając ją do przemyślenia swoich założeń epistemologicznych. Po lepszym poznaniu antropologii (religii) i jej uwarunkowań (czyli także sposobu badania zjawisk religijnych) jaśniejszy staje się przedmiot samej teologii. Jednocześnie teologia także może pomóc antropologii. Chauvet zadaje retoryczne pytanie, czy teologia chrześcijańska nie miałaby również oddać przysługi antropologii, skoro ciągle zmaga się nie tylko z interpretacją, ale także z istotną kwestią „wplątania” podmiotu wierzącego w przedmiot badania będący jednocześnie przedmiotem wiary (zob. L.-M. Chauvet, *Quand le théologien se fait anthropologue*, w: *Approches scientifiques des faits religieux*, éd. J. Joncheray, Paris 1997, s. 44–46).

⁴³ „Współczesna teologia religii stanowi dziedzinę badań interdyscyplinarnych. Jest nauką teologiczną, ale materiał faktograficzny czerpie z empirycznego religioznawstwa. Z tym ostatnim łączy ją przedmiot materialny, którym są religie niechrześcijańskie, w przeciwieństwie jednak

przez Sobór Watykański II Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, dominuje pozytywne ujęcie innych tradycji religijnych. Deklaracja soborowa mówi: „religie, istniejące na całym świecie, różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca, wskazując drogi, tzn. doktryny oraz nakazy praktyczne, jak również sakralne obrzędy”⁴⁴. Mamy zatem w każdej religii trzy istotne elementy, którymi są: 1) droga (doktryna); 2) nakazy praktyczne (etyka, moralność); 3) sakralne obrzędy (kult). Jest to pozytywna wizja stanowiska Kościoła wobec religii niechrześcijańskich, w których człowiek – jako *homo religiosus* – szuka spełnienia. Jeśli chodzi o zagadnienie religijnej inicjacji, to sytuuje się ono w przestrzeni sakralnych obrzędów, czyli kultu, choć w zasadzie leży na przecięciu wszystkich trzech wymiarów religii, a więc także doktryny oraz etyki i moralności.

Zajmowanie się innymi religiami oznacza dla teologa chrześcijańskiego podwójny wysiłek: 1) poznania istoty danej religii, tego, co ją konstytuuje jako taką; 2) w miarę dokładnego wyjaśnienia znaczenia jej konkretnych przejawów i istotnych cech w odniesieniu do prawd wiary, które sam przyjmuje. Teologiczne rozważania nad innymi religiami, co warto podkreślić, dokonują się zawsze w horyzoncie własnej wiary chrześcijańskiej. Powyższa perspektywa oznacza własny horyzont rozumienia i interpretacji⁴⁵. Istnieje zatem fundamentalna trudność dla teologa przy badaniu obcej religii „od zewnątrz”. Jeśli chcemy przykładowo badać problem niechrześcijańskiej inicjacji, to stajemy w punkcie wyjścia wobec pytania o naszą procedurę badawczą: jak badać (teologicznie) rytuał inicjacji będący „jądrem” danej religii? W jaki sposób teolog, zakorzeniony we własnej wierze, ma to robić? Widać więc jasno (co już zostało podkreślone), że teologia powinna korzystać z ustaleń innych nauk o religii, które dostarczają jej empirycznego materiału.

do nauk religioznawczych, które zajmują się religiami w świetle doświadczenia, teologia religii bada je w świetle Objawienia. Stanowi to jej przedmiot formalny. W przeciwieństwie do religioznawstwa, które jest nauką opisową, teologia religii – tak jak każda teologia – dokonuje ocen wartościujących i normatywnych. Jest na pograniczu między religioznawstwem w znaczeniu ścisłym (empirycznym) a klasyczną teologią” (T. Dajczer, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, „Studia Theologica Varsaviensia” 27 (1989) nr 2, s. 167).

⁴⁴ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, nr 2.

⁴⁵ Zob. H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, tłum. M. E. Kowalska, oprac. L. Balter, Poznań 1998, s. 5, 199n.

Każda z nauk o religii bada i wyjaśnia, zgodnie ze swoimi możliwościami epistemologiczno-metodologicznymi, właściwy sobie aspekt religii. Wyniki tychże badań powinny się dopełniać⁴⁶. Sięganie do różnych dyscyplin ma uzasadnienie w przypadku badania zjawiska inicjacji religijnej, które sytuuje się na pograniczu różnych nauk. Według Eliadego studium nad złożonym fenomenem wtajemniczenia pokazuje zalety współpracy badaczy odmiennych dziedzin⁴⁷. W powyższej perspektywie badawczej nie powinno zabraknąć miejsca również dla teologii, która dokonuje wartościującej (normatywnej) oceny danej tradycji religijnej czy też konkretnego zjawiska.

MIRCEA ELIADE – TWÓRCZOŚĆ I BADANIA NAD INICJACJĄ

Dlaczego bierzemy Eliadego jako przewodnika naszych rozważań? Bo pozostaje on jednym z najwybitniejszych religioznawców XX wieku, klasykiem⁴⁸. Autor *Traktatu o historii religii* jest także bez wątpienia jednym z najbardziej kompetentnych znawców problematyki inicjacji, która występuje – z różnym nasileniem – prawie we wszystkich jego pismach. Tym dziwniejsze wydaje się, że – na ile nam wiadomo – nie powstała do tej pory żadna monografia dotycząca zagadnienia wtajemniczenia w ujęciu Eliadego⁴⁹. Może to budzić tym większe zdumienie, że jest bardzo wiele prac na temat różnych aspektów myśli naszego autora⁵⁰. Mamy nadzieję, że nasza praca, choć w pewnej mierze, wypełni tę lukę.

⁴⁶ Zob. M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 57.

⁴⁷ Zob. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 222.

⁴⁸ Zob. H. Zimoń, *Znaczenie Mircei Eliadego w religioznawstwie XX wieku*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 28 (2008), s. 441–457.

⁴⁹ Są tylko nieliczne artykuły na ten temat; zob. J. Ries, *L'homme, le rite et l'initiation selon Mircea Eliade*, w: *Les rites d'initiation*, s. 17–26 (przedruk w: J. Ries, *Symbole, mythe et rite*, Paris 2012, s. 497–508); J. Prokopiuk, *Eliade o inicjacji i stowarzyszeniach tajemnych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 325–337.

⁵⁰ Zob. J. A. Saliba, „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*, Leiden 1976; G. Dudley, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia 1977; D. Allen, *Structure and Creativity in Religion. Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague–Paris–New York 1978; I. P. Coulianu, *Mircea Eliade*, Assisi 1978; A. Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, Paris 1981; D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris 1982; A. B. de Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem. An Analysis*

Kim był Mircea Eliade?⁵¹ W przygotowanym jeszcze za życia naszego autora jego *opus magnum* – *The Encyclopedia of Religion* – znajduje się obszerne hasło poświęcone Eliadem zredagowane przez jego współpracownika i przyjaciela – Josepha M. Kitagawę (1915–1992). Autor ten pisze zwięźle o Eliadem na samym wstępie następująco: „Urodzony w Rumunii, historyk religii, humanista, orientalista, filozof i twórczy pisarz”⁵². W tych kilku frazach zawiera się ogrom intensywności życia, historii, osobowości oraz intelektualnego bogactwa naszego autora, który – urodzony w Bukareszcie – odbywa w swoim

of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular, Uppsala 1982; M. L. Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots*, New York 1988; C. Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade. Seeking the Centre*, London 1992; D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, New York–Oxford 1993; S. Keshavjee, *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, Berne 1993; B. S. Rennie, *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, Albany–New York 1996; S. Deprez, *Mircea Eliade. La Philosophie du sacré*, Paris 1999; R. Reschika, *Mircea Eliade zur Einführung*, Hamburg 1997; D. Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, London–New York 2002; B. S. Rennie, *Changing Religious Words. The Meaning and End of Mircea Eliade*, New York 2000; M. R. González, *Ontología de lo sagrado. Fenomenología de la Religión en Mircea Eliade*, Saarbrückner 2013; M. Idel, *Mircea Eliade. From Magic to Myth (After Spirituality)*, New York 2014; A. Mariotti, *Mircea Eliade. Vita e pensiero di un Maestro d'iniziazioni*, Roma 2017. Można także przywołać cytowany już zeszyt specjalny z serii Cahiers de l'Herne: *Mircea Eliade*, jak również wybrane pozycje będące zapisem konferencji naukowych poświęconych Eliadem: *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, a cura di L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno, Milano 1998; *100 rokov od narodenia – Mircea Eliade*, red. J. Dronzek, Košice 2007; „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4 (tom będący zapisem eliadowskiej konferencji zorganizowanej w 2007 na Uniwersytecie Warszawskim). Powyższe publikacje dowodzą żywotności myśli naszego autora.

⁵¹ Obszerną biografią Eliadego jest pozycja: F. Țurcanu, *Mircea Eliade. Więzy historii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2008. Wyczerpujące kalendarium życia Eliadego wraz z opisem zawiera: S. Keshavjee, *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, s. 12–63. Warto także sięgnąć do autobiografii samego autora: zob. M. Eliade, *Zapowiedź równonocy*, tłum. I. Kania, Kraków 1989; M. Eliade, *Świętojańskie żniwo*, tłum. I. Kania, Kraków 1991. Najobszerniejszą monografią prezentującą życie i twórczość Eliadego pozostaje wciąż dwutomowa praca: M. L. Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots*. Niestety, książka wyszła w latach 80. i brak w niej odwołań do opublikowanych w ostatnich latach dzienników Eliadego (zob. np. M. Eliade, *The Portugal Journal*, New York 2010) oraz innych dokumentów, w tym listów (zob. np. H. Pernet, *Correspondance avec Mircea Eliade 1961–1986*, Genève 2012).

⁵² J. M. Kitagawa, *Mircea Eliade*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 85. Całość hasła (s. 85–90) zawiera następujące części: lata studenckie, intelektualna aktywność, emigracja i rozwój, metodologia i wyobraźnia, lata amerykańskie.

życiu swoistą wędrówkę: od Rumunii i odkrywania całego dziedzictwa tego kraju (czy szerzej: Europy Wschodniej) przez Orient (pobyt i studia w Indiach⁵³), następnie życie – przez pewien czas – na zachodzie Europy (m.in. Anglia, Portugalia i Paryż) aż po zatrzymanie się na stałe w Stanach Zjednoczonych i wieloletnią pracę akademicką oraz wydawniczą na Uniwersytecie w Chicago⁵⁴.

Trzeba przyznać, iż lektura tekstów naszego autora (nie wspominając o opracowaniach dotyczących jego twórczości)⁵⁵ to istny labirynt, który jest dla badacza wielkim wyzwaniem. Nawet Stanisław Tokarski, wybitny polski znawca Eliadego, zwraca uwagę na to, że nikt nie podjął się ogromnego trudu całościowej rekonstrukcji poglądów i kategorii Eliadowskich ani ich całościowej ewolucji⁵⁶. Zagłębiając się więc w ten gąszcz opisywanych religii i kultur, przejdziemy swego rodzaju – jak by powiedział Eliade – próbę inicjacyjną. Dobrze oddaje to tytuł książki będącej zapisem rozmowy z rumuńskim historykiem religii i jednocześnie znakomitym wprowadzeniem, wręcz „kluczem

⁵³ Pobyt w Indiach zaowocował m.in. przygotowaniem dysertacji doktorskiej na temat jogi, którą Eliade obronił na Uniwersytecie w Bukareszcie w 1933 (została ona wydana pierwotnie jako: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Bucarest–Paris 1936, a potem w poprawionej wersji jako: *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954; tłum. pol. *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, oprac. T. Ruciński, Warszawa 1997). Krytyczne wydanie tekstu Eliadego (mające 608 stron) zawiera dwie wersje językowe: rumuńską i angielską; zob. *Mircea Eliade, Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (1936)*, ed. E. Ciurtin, Bukarești 2016.

⁵⁴ Eliade jest twórcą tzw. szkoły chicagowskiej. Była to formacja religioznawczo-kulturowa związana przede wszystkim z Uniwersytetem w Chicago, której największymi nestorami byli Charles Long, Joseph Mitsuo Kitagawa oraz Eliade. Ci trzej autorzy w latach 1960–1961 przedstawili wizję szkoły w czasopiśmie „History of Religion”. W tym piśmie Eliade opublikował słynny artykuł *Historia religii i nowy humanizm*, w którym pisał, że historia religii ma do odegrania ważną rolę we współczesnej kulturze (zob. J. M. Kitagawa, *The History of Religions. Understanding Human Experience*, Atlanta 1987, s. 349n). Szkoła zasadzała się na fundamentach nowocześnie pojętego religioznawstwa, a jej specyfikę stanowiły (co niewątpliwie było zasługą Eliadego) postulaty otwarcia na inne kultury i metody innych dyscyplin. Na temat szkoły Chicago zob. S. Tokarski, *Szkoła Chicago. Spór o dialog międzykulturowy*, Warszawa 2001.

⁵⁵ Dzieło Eliadego to blisko siedemdziesiąt pięć książek i więcej niż sto artykułów (zob. S. Keshavjee, *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, s. 4). Najbardziej obszerną bibliografią eliadowską pozostaje rumuńska praca: M. Handoca, *Bibliografie de Mircea Eliade*, vol. 1–3, Bukarești 1997.

⁵⁶ Zob. S. Tokarski, *Szkoła Chicago*, s. 66.

interpretacyjnym⁵⁷, do jego twórczości – *Próba labiryntu*⁵⁸. W związku z powyższym chcemy zaznaczyć, że będziemy sięgać tylko do wybranych tekstów autora i opracowań jego myśli, tych, które pomogą nam naświetlić omawiane przez nas tytułowe zagadnienie, tym bardziej że nie wszystkie publikacje obcojęzyczne, z różnych powodów, np. językowych, są dla nas dostępne (przykładowo coraz większa liczba prac rumuńskich)⁵⁹. Pomijamy także krytykę dzieła Eliadego, która pojawiła się już za jego życia i trwa aż do dziś. Owa krytyka odnosi się zarówno do podejścia metodologicznego i założeń teoretycznych dzieła autora *Traktatu o historii religii*, jak również dotyczy ona politycznego zaangażowania Eliadego⁶⁰.

⁵⁷ Określenie Stanisława Tokarskiego.

⁵⁸ Zob. M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992.

⁵⁹ Zob. np. D. Ruști, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, București 2005. W książce można znaleźć wiele haseł omawiających różne aspekty dzieła Eliadego, np. *Inițiat, Inițiere*, s. 98n; *Ritual*, s. 175–177.

⁶⁰ Na temat krytyki dzieła Eliadego zob. np. S. Tokarski, *Szkola Chicago*, s. 75–93; A. Małachowski, *Objawiające się sacrum*, Wrocław 1999, s. 99–125; F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, s. 493–503. Z nowszych opracowań obcojęzycznych warto sięgnąć do prac Daniela Dubuissona, francuskiego historyka religii, jednego z najostrożniejszych krytyków Eliadego. Autor ten wskazuje m.in. na obecność w całym dziele rumuńskiego religioznawcy (w jego założeniach teoretycznych) elementów tradycji ezoterycznej, które – jego zdaniem – Eliade miał aplikować do swojej koncepcji religioznawstwa. Zob. D. Dubuisson, *L'ésoterisme fascisant de Mircea Eliade*, „Actes de la Recherche Sciences Sociales” 1995 n° 106–107, s. 44–51; D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science. L'oeuvre de Mircea Eliade*, Villeneuve-d'Ascq 2005. Podobną interpretację można odnaleźć u Wiktora Stoczkowskiego, antropologa kulturowego: zob. W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, Warszawa 2005, s. 350–361. Wciąż istnieją kontrowersje w związku z przeszłością polityczną Eliadego (przynależność do faszystowskiej organizacji Żelazna Gwardia). Istotne jest jednak, abyśmy do życiorysu Eliadego, związanego z pewnym okresem historycznym, przyłożyli – jak pisze jego biograf – miarę historii: „Ani życia, ani dzieła Eliadego nie można zredukować do jego poglądów i decyzji politycznych” (F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, s. 9). Nie wiemy wszystkiego, tym bardziej że dopiero w ostatnich latach są udostępniane dziennik Eliadego z lat 1941–1945 oraz dokumenty z archiwów rumuńskich dotyczące politycznej i dyplomatycznej kariery rumuńskiego religioznawcy w latach 1937–1945 (zob. F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, s. 10). W związku z powyższym Țurcanu pisze: „Uważam, że nadszedł już czas, by w samym centrum coraz głośniejszej debaty [dotyczącej życia Eliadego – R. B.] odważyć się na zbilansowanie tego, co już wiemy na podstawie dostępnych nam źródeł” (F. Țurcanu, *Mircea Eliade*). Zob. także A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. O zapominaniu faszystwu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, tłum. I. Kania, Kraków 2010.

Religioznawca z Bukaresztu tak często odwołuje się w swoich pismach do tematów inicjacyjnych, iż ma się wrażenie, że problematyka ta jest jednym z naczelnych jego zainteresowań. To wrażenie przechodzi w pewność, gdy sięgnie się do jego twórczości beletrystycznej⁶¹, mniej znanej specjalistom religioznawcom⁶². W pisarstwie Eliadego można często odnaleźć wątek inicjacyjny (z motywem wędrówki po labiryncie, który jest jego szczególnym przypadkiem). Przykładami na to są m.in. następujące powieści: *Wąż*, *Na ulicy Mantuleasa*, *Młodość stulatka*, *Dajan*, *Zakazany las*⁶³. Powieści i nowele fantastyczne rumuńskiego uczonego to swoisty komentarz do naukowej działalności, ukazujący istotę doświadczenia inicjacyjnego w formie fabularnej⁶⁴: „Poza tym, że funkcjonują one [powieści Eliadego – R. B.] oczywiście jako samoistne utwory literackie – zrośnięte są tak organicznie z jego myślą teoretyczną, że stanowią niezastąpione komentarze do nich. (Bywa i odwrotnie: niektóre pisma teoretyczne zdają się być komentarzami do utworów literackich)”⁶⁵. Choć powyższa uwaga specjalisty wydaje się słuszna, to chcemy od razu zaznaczyć, że tylko w niewielkim stopniu będziemy odwoływać się do literackich tekstów Eliadego⁶⁶. Powyższa konstatacja jest naszym wyborem, który wypływa – jak już wspomnieliśmy – z ogromu dzieła twórcy szkoły chicagowskiej, a także z ograniczonej objętości naszego studium. Co więcej, analiza literackich tekstów Eliadego zasługuje na oddzielne opracowanie.

Jak kształtowały się badania w Polsce nad myślą Eliadego? Jedno z pierwszych poważnych opracowań w języku polskim wyszło spod pióra Tadeusza

⁶¹ Z pewnością jeden z powodów nieznamości twórczości literackiej naszego autora to fakt, że Eliade pisał swoje powieści po rumuńsku (w sumie kilkadziesiąt powieści oraz dłuższych lub krótszych noweli fantastycznych o wysokim często poziomie artystycznym). Tylko niektóre z nich zostały przetłumaczone z języka rumuńskiego na język polski. Zob. np. *Wąż*, *Na ulicy Mantuleasa*, *Młodość stulatka*, *Dajan*, *Zakazany las*, *Tajemnica doktora Honigbergera*.

⁶² Zob. I. Kania, *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, „Znak” 1984 nr 11–12, s. 1543n.

⁶³ Zob. I. Kania, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001, s. 155.

⁶⁴ Zob. J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, s. 71.

⁶⁵ I. Kania, *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, s. 1544.

⁶⁶ Więcej na temat literackiej działalności Eliadego zob. M. Szladowski, *Labirynty wyobraźni. Kilka uwag o literackiej twórczości Mircei Eliadego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 28 (2008), s. 433–439.

Margula, który opisał naszego autora jako „teoretyka świętości mitu”⁶⁷. Pracą wydaną w ostatnim czasie, która dotyczy recepcji Eliadego w Polsce, jest monografia Beaty Skarżyńskiej⁶⁸. Od tekstu tego pierwszego autora do czasu ukazania się książki Skarżyńskiej minęło ponad czterdzieści lat, w którym to czasie ukazało się wiele polskich publikacji. W 1986 roku zmarł nasz autor. Bardzo dobrym znawcą twórczości Eliadego na gruncie polskim jest Stanisław Tokarski, który opublikował poza artykułami w różnych czasopismach dwie ważne prace⁶⁹. Jest on także tłumaczem dwóch tomów (z trzech wydanych) monumentalnej *Historii wierzeń i idei religijnych* autorstwa Eliadego. Można przywołać jeszcze Ireneusza Kanię, tłumacza i znawcę dzieła rumuńskiego religioznawcy⁷⁰. Inne pozycje, zwłaszcza monografie, dostępne są w bibliografii⁷¹. Mamy nadzieję, że nasza praca będzie także przyczynkiem do lepszego odczytania religioznawczej spuścizny rumuńskiego uczonego, którego myśl wciąż może być inspirująca dla refleksji nad religią, również w Polsce.

Jeśli chodzi o Eliadowskie źródła wykorzystane w naszej pracy, to są nimi przede wszystkim teksty samego Eliadego, w pierwszej kolejności tłumaczenia polskie, których jest już sporo dostępnych. W niektórych przypadkach będziemy także sięgać – zwłaszcza dla bardziej precyzyjnego wyrażenia myśli autora – do tekstów francuskich i angielskich. Najważniejszą książką dotyczącą wprost naszego tematu jest *Birth and Rebirth*⁷², będąca zapisem wykładów „Haskell

⁶⁷ Zob. T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 317–338.

⁶⁸ Zob. B. Skarżyńska, *Mircea Eliade w Polsce. Recepcja religioznawczo-kulturowa*, Warszawa 2009.

⁶⁹ Zob. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Wrocław 1984; S. Tokarski, *Szkoła Chicago*.

⁷⁰ I. Kania poświęcił Eliademu kilka artykułów, które zostały włączone do jego książki. Zob. I. Kania, *Ścieżka nocy*, s. 151–181. Poza tym autor ten opublikował jeszcze jeden interesujący artykuł, niewłączony do tejszej publikacji, który już przywołaliśmy: zob. I. Kania, *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*.

⁷¹ Zob. Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*; A. Małachowski, *Objawiające się sacrum*; A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001; J. Bramorski, *Sacrum przestrzeni. Symbolika „środka świata” w ujęciu Mircei Eliadego*, Pelplin 2003; A. Korczak, *Mythologos. Filozoficzne interpretacje teorii mitu Mircei Eliadego, Josepha Campbella i Ericha Fromma*, Zakopane 2015; A. Korczak, *Indyjskie inspiracje teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella*, Warszawa–Łódź 2016.

⁷² Zob. M. Eliade, *Birth and Rebirth*, New York 1958. Polski przekład *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne* jest tłumaczeniem wersji francuskiej (drugiej edycji pod nieco zmienionym tytułem) *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959. Eliade we wstępie zaznacza, iż w tym ostatnim wydaniu jest kilka różnic

Lectures” wygłoszonych przez Eliadego na zaproszenie Joachima Wacha⁷³ na Uniwersytecie w Chicago w 1956 roku⁷⁴. Cennym źródłem jest również hasło *Initiation* autorstwa Eliadego zamieszczone w jego monumentalnej *The Encyclopedia of Religion*⁷⁵. Poza powyższymi pracami będziemy odwoływać się również do wielu innych tekstów naszego autora.

w porównaniu do wersji angielskiej. Recenzje powyższej książki Eliadego ukazały się w Polsce trzy; zob. J. Tokarska-Bakir, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, „Czas Kultury” 1997 nr 4, s. 85–87; A. Zadrożyńska, *Przeżycie absolutu. M. Eliade: „Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne”*, „Nowe Książki” 1997 nr 10, s. 36n; E. Niesiołowski-Spanò, „*Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*” – recenzja, „Ars Regia” 7–8 (1998–1999) nr 13–14, s. 285–287.

⁷³ Joachim Wach (1898–1955) – filozof i religioznawca niemiecki; w latach 1945–1955 profesor Uniwersytetu w Chicago; autor m.in. publikacji *Typy doświadczenia religijnego. Buddyzm, islam, chrześcijaństwo*, tłum. B. Pawiński, Kraków 2012. Zob. *Hermeneutic, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, ed. Ch. K. Wedemeyer, W. Doniger, New York 2010.

⁷⁴ Zob. J. Ries, *Symbole, mythe et rite*, s. 499.

⁷⁵ Zob. M. Eliade, *Initiation. An Overview*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 224–229. Zob. również: M. Eliade, *Tematy inicjacyjne w wielkich religiach*, s. 1546–1571.

ROZDZIAŁ I



ELIADEGO BADANIE RELIGII JAKO FORMA WTAJEMNICZENIA

Podejście Eliadego do badania religii i jej fenomenów⁷⁶ jest rozpięte między następującymi dyscyplinami naukowymi: historią religii, fenomenologią a – specyficznie pojmowaną – hermeneutyką. Religioznawstwo miało być w ujęciu autora *Historii wierzeń i idei religijnych* „dyscypliną całościową” (*discipline totale*), „w tym sensie, że powinno wykorzystywać, integrować i artykułować wyniki uzyskane dzięki różnym metodom podchodzenia do zjawiska religijnego”⁷⁷. U Eliadego można wyróżnić trzy podstawowe poziomy badania religii: 1) historyczny ze swoją kompleksowością i różnorodnością fenomenów religijnych; 2) fenomenologiczny z próbą zrozumienia zjawisk religijnych na poziomie głębszym niż wyjaśnienie społeczne i kulturowe

⁷⁶ W tekstach rumuńskiego religioznawcy pojawia się wiele określeń jego podejścia badawczego do religii, które sam autor najchętniej określał jako „morfologia *sacrum*”. Pierwotny podtytuł *Traktatu o historii religii* miał brzmieć *Morfologia i struktury sacrum* (zob. M. Eliade, *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*, tłum. I. Kania, Warszawa 2001, s. 887). Pojęcie morfologii etymologicznie pochodzi od gr. *morphe* – „kształt” oraz *logos* – „słowo”, „nauka”. Zatem morfologia w podstawowym znaczeniu jest to „nauka o formach”. Religijne formy, czyli zjawiska i fenomeny religijne, zawsze były głównym przedmiotem zainteresowania Eliadego, który chciał przez badanie i porównywanie ich różnorodności wydobywać z nich sens duchowy (zob. M. Eliade, *Moje życie*, s. 259; M. Eliade, *Świętojańskie żniwo*, s. 141).

⁷⁷ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 20; M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 30.

dominujące u etnologów i socjologów; 3) hermeneutyczny, który – wykraczając poza znaczenie poszczególnych fenomenów religijnych w ich kulturze – pozwala ostatecznie rozszyfrować w faktach religijnych ich zawartość transhistoryczną po to, aby uczynić ją jasną i dostępną dla dzisiejszego człowieka⁷⁸.

Nie będziemy analizować szerzej powyższej metodologii naszego autora, tym bardziej że istnieje wiele opracowań tego tematu⁷⁹. Interesuje nas specyficzny aspekt Eliadowskich badań nad religią, który przedstawimy w niniejszym rozdziale. Najpierw zaprezentujemy kategorię religii w perspektywie badań międzykulturowych, która to perspektywa była istotna dla uprawianego przez Eliadego religioznawstwa. Następnie ukażemy, w jaki sposób nasz autor postrzegał samo badanie religii jako swego rodzaju proces wtajemniczenia. Eliade odkrył swoje „inicjacyjne” podejście podczas porównawczych studiów z historii religii i wykorzystał je w swojej koncepcji „hermeneutyki całościowej”, rozumianej jako technika duchowa. Podejście autora miało zakorzenie zarówno w osobistej historii jego życia, jak też w niepowtarzalnej drodze badawczej. To one ukształtowały oryginalne rozumienie fenomenu religii przez Eliadego oraz sposób uprawiania przez niego religioznawstwa.

1. PRÓBA LABIRYNTU – ŻYCIE JAKO INICJACJA

Nasze rozważania rozpoczniemy od przedstawienia rozumienia samego życia przez Eliadego jako swego rodzaju wtajemniczenia, tzn. ciągu prób inicjacyjnych, które są konieczne do przejścia, aby odkryć sens swojej osobistej historii, często niejasnej i zagmatwanej.

⁷⁸ Zob. J. Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985, s. 59; J. Ries, *Histoire des religions phénoménologie, herméneutique*, s. 81–87.

⁷⁹ Zob. np. cytowaną już pracę: D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*. Douglas Allen, mówiąc o zasadniczym i najczęściej podnoszonym zarzucie wobec Eliadego, czyli „braku rygoru metodologicznego”, zaznacza, iż właśnie jego zdaniem jest dokładnie odwrotnie (D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 11). Zob. także A. Bronk, *Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. V–XXI (przedruk w: A. Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 107–131); A. Korczak, *Rozważania o metodologii Mircei Eliadego*, „Nomos” 2011 nr 75–76, s. 33–47.

Autor *Sacrum a profanum* porównywał wiele razy swoje życie do labiryntu. Jak przejść przez ten swoisty gąszcz, co więcej, jak dotrzeć do centrum? Eliade tak to interpretuje w książce-wywiadzie pod znamienym tytułem *Próba labiryntu*:

– Labirynt służy obronie – często obronie magicznej – centrum kryjącego w sobie jakiś skarb, jakiś sens. Przeniknięcie przez labirynt może być, jak w micie o Tezeuszu, rytym inicjacyjnym. Labirynt jest symbolem egzystencji, która przez kolejne próby zmierza ku własnemu centrum, ku własnemu „ja” lub, używając hinduskiego terminu, do atmana. Wiele razy zdarzyło mi się czuć, że wyszedłem z labiryntu, że odnalazłem nic. Wiele razy zdarzyło mi się tracić nadzieję i błądzić. Ale nigdy nie mówiłem sobie: „Zgubiłem się w labiryncie”. Koniec końców zawsze udawało mi się mieć wrażenie, że wygrałem, że znalazłem wyjście... Każdy zna to doświadczenie. Ale życie nie składa się z jednego labiryntu i po jednej próbie następuje druga.

– Czy dotarł Pan do swojego centrum?

– Kilka razy byłem pewien, że udało mi się go dotknąć – wiele się w ten sposób nauczyłem. Ale potem znowu się gubiłem [...]. Gdy docieramy do naszego centrum, wzbogacamy się, rozpoznajemy samych siebie, poszerzamy naszą świadomość, wszystko staje się jasne, pełne sensu. Ale życie trwa dalej. Pojawia się następny labirynt [...]. Stajemy przed nowymi próbami⁸⁰.

Zdaniem naszego autora wędrówka po labiryncie jest w gruncie rzeczy – i w przełożeniu na egzystencjalne doświadczenie – ciągiem prób inicjacyjnych. Eliade postrzegał własne życie (i tak starał się je zrozumieć) jako wędrówkę inicjacyjną⁸¹. Wierzył, że on sam może dojść do celu pojmowanego nie tylko

⁸⁰ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 201n.

⁸¹ Ta idea pojawia się w wielu tekstach naszego autora, np. w jego *Dzienniku*. Według Eliadego każdy wygnaniec jest Odyseuszem zdążającym do Itaki. Każde rzeczywiste życie odwzorowuje *Odyseję*. Droga do Itaki to droga do centrum, a każdy wygnaniec ma szansę stania się nowym Odyseuszem. „Aby jednak to sobie uświadomić, wygnaniec musi umieć przeniknąć utajony sens swych wędrówek, zrozumieć, że stanowią one długi ciąg (zamierzonych przez bogów) prób inicjacyjnych i przeszkód na drodze do domu (do Centrum). Oznacza to, że w codziennych cierpieniach, w depresjach, w jałowości upływającego czasu musimy widzieć znaki, ukryte sensy, symbole. Widzieć je i odczytywać, nawet jeśli ich tam nie ma; jeśli jednak je widzimy, możemy skonstruować pełen ład i wyczytać jakieś przesłanie

religijnie, ale też epistemologicznie, czyli jako ostateczne zrozumienie rzeczywistości⁸². Owa wędrówka inicjacyjna jest podobna do wędrówki po labiryncie, z którego można się wydostać dopiero wtedy, gdy uda się dotrzeć do jego środka⁸³. Co to oznacza? Ireneusz Kania komentuje:

Wypowiedź ta [tzn. o wydostaniu się z labiryntu po dotarciu do jego środka – R. B.], przełożona na język konkretnego doświadczenia inicjacyjnego, znaczy mniej więcej tyle: osiągnięcie wyzwolenia (wartościowanego religijnie jako zbawienie, epistemologicznie – jako poznanie prawdy o rzeczywistości) możliwe jest tylko po „zejściu do piekieł”, po osiągnięciu pisanego każdemu z nas „dna istnienia”. W kategoriach inicjacyjnych oznacza to próbę najwyższego cierpienia, które jest warunkiem (niezbędnym, ale czy wystarczającym?) poznania sensu własnego życia⁸⁴.

Eliade zdawał sobie sprawę, że zmagając się często z cierpieniem, przechodził tak naprawdę swoją próbę inicjacyjną, która – jeśli się ją pomyślnie przejdzie – ma moc odnowy:

Myślę, że jestem jedynym, dla którego powtarzające się porażki, cierpienia, depresje i załamania mogą zostać przezwyciężone z chwilą, gdy wysiłkiem inteligencji i woli osiągam zrozumienie tego, że w sensie najkonkretniejszym i bezpośrednim oznaczają one zstąpienie do piekieł. Skoro tylko „zrozumiemy”, że urzeczywistniamy właśnie błędną wędrówkę po labiryncie piekielnym, znów czujemy, jak zwielokrotniają się w nas siły ducha, które uważaliśmy za od dawna utracone. W tym momencie wszelkie cierpienia stają się „próbą” inicjacyjną⁸⁵.

Psycholog Anna Gałdowa komentuje powyższe słowa Eliadego, podkreślając wymiar aksjologiczny jako istotny dla wtajemniczenia:

w amorficznym przepływie rzeczy i w monotonnym potoku zdarzeń historycznych” (M. Eliade, *Moje życie*, s. 385).

⁸² Zob. I. Kania, *Ścieżka nocy*, s. 20.

⁸³ Zob. M. Eliade, *Zapowiedź równonocy*, s. 175.

⁸⁴ I. Kania, *Ścieżka nocy*, s. 164.

⁸⁵ M. Eliade, *Fragments d'un journal*, Paris 1973, s. 30n.

O inicjacyjnym charakterze doświadczeń nie decyduje ich obiektywna treść, to, czym jest owo zdarzenie z perspektywy kogoś patrzącego z zewnątrz, ale to, czy dla doświadczającego odsłania ono Transcendencję lub przybliża do niej, czy „przez świadomy wysiłek woli” dokonuje się samopoznanie, czy zaczyna się lepiej „widzieć”, „rozumieć” nie tylko siebie, lecz i innych. Rozpoznanie doświadczenia jako inicjacji, jako koniecznego etapu w rozwoju wewnętrznym człowieka domaga się wyraźnego rozróżnienia między subiektywnością a subiektywizmem w odczytywaniu jego sensu. W ten sposób jako konstytutywny dla inicjacji pojawia się horyzont aksjologiczny: świat wartości, jakaś modalność, która w doświadczeniu tym odsłania się⁸⁶.

Postrzegając cierpienie jako próbę inicjacyjną, można jednocześnie je odczytać w kategoriach sensu i odnowy, które są konieczne na drodze rozwoju wewnętrznego człowieka. Co więcej, wtajemniczenie można również powiązać z perspektywą wartości, które odsłaniają się w tymże doświadczeniu. Interesujące jest w powyższej wypowiedzi autorki interpretowanie „inicjacyjnego charakteru doświadczeń” w kontekście tego, czy dane zdarzenie (próba) wprowadza w kontakt z Transcendencją. To ostatnie sformułowanie należy, jak się wydaje, rozumieć jako Absolut (Boga). Tym samym możemy także rozumieć inicjacyjną próbę jako swego rodzaju pomost do spotkania Boga, wręcz do nawrócenia.

Z tekstów autora przebija przekonanie o celowości i nieuchronności tego, co mu się przytrafiło w życiu. Pisał często: „musiałem tego doświadczyć, aby [...]”; „musiałem przez to przejść, żeby [...]”, nawet jeśli miał on taką świadomość dopiero po pewnym czasie. Eliade tak pisał o swoim doświadczeniu indyjskim:

Dopiero teraz [w 1963 roku – R. B.], rozmyślając o tym „tajemnym” życiu w Indiach, pojmuję jego sens. W gruncie rzeczy moja indyjska egzystencja została odmieniona (by nie rzec – unieważniona) za sprawą mego spotkania z dwiema dziewczynami: M[ajtrei] i J[enny]⁸⁷. Gdybym ich nie spotkał,

⁸⁶ A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 2000, s. 173n.

⁸⁷ Jenny była Niemką, którą poznał podczas swojego kilkumiesięcznego pobytu w pustelni nad Gangesem w Riszikeszu i z którą praktykował tantryczną inicjację (zob. M. Eliade, *Zapowiedź równonocy*, s. 181–184). Natomiast Maitreyi Devi była córką nauczyciela Eliadego – Surendranatha Dasgupty, z którą nasz autor miał nieszczęśliwy romans (zob. M. Eliade, *Zapowiedź równonocy*, s. 170n). Świadectwem tej miłości, co więcej, opisanym z dwóch różnych perspektyw, są

gdymbym, mimo tego spotkania, nie wdał się w nieodpowiedzialne z nimi przygody, moje życie byłoby całkiem inne. [...] Ale rozumiem (dopiero teraz), że wszystko to musiało się stać⁸⁸.

Ta nieuchronność prowadzi ku temu, dzięki czemu człowiek ma się stać innym, aby coś zrozumieć. Okazuje się to niezbędne dla duchowego rozwoju, choć jest często dramatyczne, bo dotyczy osobistych wyborów. Eliade zdecydował się porzucić kochającą go Soranę dla Niny⁸⁹. Była to bardzo ważna decyzja, która radykalnie zmieniała jego los, bez której, jak mówi, „egzystencja potoczyłaby się zupełnie inaczej”⁹⁰. Nasz autor odczytał całą tę „miłosną sytuację” z dwoma kobietami jako kolejną próbę, której został poddany przez los (mówił w pamiętniku o pragnieniu „kochania dwóch kobiet równocześnie”⁹¹). Ta „miłosna próba” miała go poprowadzić dalej, do jakiegoś celu, który – w tamtej chwili – był jeszcze przed naszym autorem zakryty⁹². Eliade szukał sensu swojego życia i wierzył, że nawet jeśli od razu go nie odnajdzie, to ten sens istnieje. Dlatego tak ważne było (czasem może jedyne, co pozostaje człowiekowi), aby spróbować jednej rzeczy: „rozpoznać strukturę «drogi inicjacyjnej»», która gdzieś przecież, kiedyś, odsłoni przed nami swój sens”⁹³.

Również w pewnych aspektach nauki autor *Historii wierzeń i idei religijnych* dostrzegał wymiar inicjacji. Porównywał analizę fenomenologiczną Edmunda Husserla (1859–1938) do procesu inicjacyjnego, w którym początkiem badania jest „zawieszenie” naturalnej postawy, czyli świeckiego doświadczenia świata, a celem dotarcie do „początku”, czyli absolutnego, rzeczywistego znaczenia

dwie powieści. Jedną z nich napisał sam Eliade (zob. M. Eliade, *Maitreji*, tłum. i słowo wstępne I. Harasimowicz, posł. L. Budrecki, Warszawa 1988), natomiast autorką drugiej jest Maitreyi (zob. M. Devi, *Mircea*, tłum. E. Walterowa, Warszawa 1974). Na temat obu powieści oraz wzajemnego opisu „indyjskiej miłości” zob. I. Kania, *Ścieżka nocy*, s. 173–181 (rozdział *Rendez-vous na Mlecznej drodze. O powieściach „Maitrei” Mircei Eliadego i „Mircea” Maitrei Devi*).

⁸⁸ M. Eliade, *Moje życie*, s. 491.

⁸⁹ Sorana Topa była sympatią Eliadego z lat 30., kiedy mieszkał w Bukareszcie. Nina Mareş – rozwódka z dzieckiem, była pierwszą żoną Eliadego. Zmarła na raka w Portugalii podczas II wojny światowej.

⁹⁰ Por. M. Eliade, *Moje życie*, s. 491 („moje życie byłoby całkiem inne”).

⁹¹ Por. M. Eliade, *Zapowiedź równonocy*, s. 234 („aby móc kochać dwie kobiety naraz, z jedyną szczerością i natężeniem”).

⁹² Zob. M. Eliade, *Zapowiedź równonocy*, s. 233n.

⁹³ I. Kania, *Ścieżka nocy*, s. 157n.

będącego znaczeniem religijnym⁹⁴. Filozofia była dla Eliadego równoważnikiem wtajemniczenia. O podobieństwie filozofii i inicjacji pisał:

Inicjacja reprezentuje „śmierć” na poziomie doświadczenia świeckiego, „zmartwychwstanie” zaś – w wymiarze religijnym, tzn. uzyskanie wiedzy metafizycznej. Coś podobnego dokonuje się za sprawą filozofii: doprowadza ona do „śmierci” niewiedzy i odrodzenia poprzez poznanie. [...] Dla Husserla fenomenologia implikuje przewyciężenie doświadczenia świeckiego właściwego „człowiekowi naturalnemu”. Tym, co fenomenologowie nazywają „postawą naturalną”, jest życie w świecie, sytuacja przedinicjacyjna. Całkiem podobnie, jak wtedy, gdy drogą redukcji fenomenologicznej docieramy do rzeczywistości, tak też poprzez inicjację osiągamy wymiar sakralny, tzn. duch uzyskuje dostęp do absolutu (czyli rzeczywistości)⁹⁵.

Podejście „inicjacyjne” znalazło także swój wyraz w Eliadowskim badaniu religii i jej fenomenów. Zanim jednak przedstawimy oryginalne podejście naszego autora, powiemy najpierw, w jaki sposób Eliade pojmował samą religię, na co wpłynęła jego osobista historia życia ściśle spleciona z jego drogą naukową. Perspektywa spotkania różnych kultur pozwoliła rumuńskiemu religioznawcy na szerokie spojrzenie na różne tradycje religijne, zarówno wschodnie i zachodnie, jak też archaiczne i współczesne.

2. RELIGIA W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

Jak Eliade postrzega religię? Jakimi kategoriami ją opisuje? W *Dzienniku portugalskim*, pisanym w latach 40. XX wieku, rumuński religioznawca, zapowiadając jedną ze swoich książek, *Wprowadzenie do historii religii*⁹⁶, ujawnia, że jej oryginalność będzie związana z jego „osobistym” podejściem do mistyki

⁹⁴ Zob. M. Zowisło, *Mircea Eliade – między fenomenologią a hermeneutyką religii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 263n.

⁹⁵ M. Eliade, *Moje życie*, s. 292n.

⁹⁶ Wydany pod tytułem *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949. Eliade chciał nadać wydanemu dziełu inny tytuł: „Prolegomena” albo „Zasady” [historii religii]. Ostateczny tytuł dał jednak książce wydawca.

i doświadczenia religijnego. Autor splata w jednym fragmencie swój osobisty stosunek do religii z uwagą bardziej ogólną, mówiąc:

Sam nie wiem normalnych przeżyć religijnych, nie jestem też agnostykiem ani wrogiem religii. Dla mnie, podobnie jak dla Hindusa, Greka, człowieka pierwotnego czy średniowiecznego, religia jest. Obecności boskiej zaznaję tylko w niektórych momentach rozpaczy, jednak przez całą resztę czasu stwierdzam tę obecność w każdym ludzkim akcie. Dobitniej: dla mnie religia jest pragnieniem intuicyjnego wglądu w r z e c z y w i s t o ś ć, absolut. Odnajduję to pragnienie w każdym znaczącym dokonaniu człowieka, we wszystkich epokach⁹⁷.

Eliade przyjmuje podstawowy fakt ludzki: to, że religia po prostu „jest” i widzi jej obecność w codziennym ludzkim życiu, w każdym akcie człowieka. Poszerza on rozumienie terminu „religia”, co oznacza, iż dla niego zjawiskiem religijnym są wszelkie dostępne fenomeny kultury, jak symbole, obrzędy, mitologie. Zresztą w kulturach pierwotnych istniało silne powiązanie religii z kulturą i wiele zjawisk (taniec, muzyka, sztuka, rzemiosło) miało pierwotnie znaczenie sakralne⁹⁸.

Eliade rozumie pojęcie zjawiska religijnego w pewnej opozycji do tradycyjnego (obarczonego bagażem europocentryzmu) pojęcia religii. Taki zamysł

⁹⁷ M. Eliade, *Dziennik portugalski i inne pisma (fragmenty)*, tłum. I. Kania, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 18. Nie zajmujemy się tutaj rekonstrukcją religijności Eliadego, choć można w jego tekstach znaleźć wiele fragmentów, które o tym mówią, często głęboko i zaskakująco. W tymże *Dzienniku* znajdujemy następujące wyznanie (w kontekście śmierci żony Niny): „Nina nie z własnej woli odeszła ode mnie, lecz zabrał mi ją Bóg, aby zmusić mnie do myślenia w sposób twórczy, to znaczy ułatwić mi zbawienie. Odejście Niny będzie mieć dla całego mojego dalszego życia sens soteriologiczny” (M. Eliade, *Dziennik portugalski i inne pisma (fragmenty)*, s. 30).

⁹⁸ Zob. A. Lelito, *Eliadowska wizja przeobrażeń zachowań religijnych we współczesnej cywilizacji zachodniej*, „Nurt SVD” 46 (2012) z. 2, s. 120. Słabością koncepcji religii Eliadego, jak zaznacza Adam Lelito, jest kwestia dojścia do ogólnego pojęcia religii. Z powodu braków obiektywnych kryteriów definiujących religię można wszystko definiować subiektywnie: „Samo *sacrum*, stanowiące fundament nowego ujęcia religii, nie jest precyzyjnie określone, a zrównanie tego, co sakralne, z tym, co prawdziwe, powoduje, że religia staje się subiektywną kategorią odwołującą się do poczucia znaczenia, jakie dane zjawisko posiada dla jednostki” (A. Lelito, *Eliadowska wizja przeobrażeń zachowań religijnych we współczesnej cywilizacji zachodniej*, s. 149).

ukazuje usytuowanie przedmiotu badania w perspektywie zjawiskowej, a więc fenomenologicznej⁹⁹. W *Traktacie o historii religii* określa on dwa terminy: „faktów” oraz „zjawiska religijnego”. Nie podaje ścisłej definicji, ale przytacza takie fakty jak: tabu, rytuał, symbol, mit, demon, bóstwo, twierdząc, że interesuje go ich kompleksowość, której nie sposób ująć w ścisłą definicję. Wszystkie te fakty to swego rodzaju „wielokształtna, a nawet chaotyczna masa gestów, wierzeń i teorii”, którą można zdaniem Eliadego określić jako „zjawisko religijne”¹⁰⁰. Istnieje zatem pewna tożsamość tych dwóch pojęć. Istotna jest jeszcze dla opisu religii inna kategoria Eliadowska.

Nasz autor stwierdza, iż istotą religii jest więź człowieka z *sacrum*¹⁰¹. Kategoria świętości weszła na stałe nie tylko do badań religioznawczych, ale przyjęła się także i rozpowszechniła w kulturze¹⁰². Czym jest świętość w rozumieniu Eliadego?¹⁰³ Termin *sacrum* postrzega on w opozycji do kategorii *profanum*. W podstawowej pracy na ten temat tak określa swój zamysł badawczy:

chcemy oświetlić zjawisko *sacrum* w całej jego różnorodności, nie zaś przyglądać się tylko jego irracjonalnej stronie. Nie interesuje nas sam tylko stosunek między nieracjonalnymi a racjonalnymi elementami religii, lecz *sacrum* w całości. Pierwsza definicja *sacrum*, choć nie jest ona ścisła, brzmi: stanowi przeciwieństwo *profanum*¹⁰⁴.

Człowiek religijny doświadcza świętości, „wierzy on zawsze, że istnieje rzeczywistość absolutna, *sacrum*, która przekracza ten świat, ale która w nim przejawia się, manifestuje i, przez to, uświęca go i czyni go realnym”¹⁰⁵. W takiej

⁹⁹ Zob. S. Tokarski, *Szkoła Chicago*, s. 60.

¹⁰⁰ Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 14.

¹⁰¹ Zob. J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, s. 44.

¹⁰² Dobrym wprowadzeniem do problematyki świętości jest tekst: J. Ries, *L'„homo religiosus” et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Paris 2009, s. 487–519 (wraz z bibliografią). Zob. także: J. A. Kłoczowski, *Sacrum*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 22–25.

¹⁰³ Zob. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008. Z opracowań zob. D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 67–117; J. Ries, *L'„homo religiosus” et son expérience du sacré*, s. 353–372.

¹⁰⁴ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 6n.

¹⁰⁵ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, s. 171.

perspektywie *homo religiosus* i *sacrum* są nie do oddzielenia i trzeba je widzieć w ścisłym powiązaniu¹⁰⁶, w którym to wyraża się religia.

Sacrum nie jest dane wprost. Człowiek uzyskuje wiedzę o świętości, bo ona „przejawia się” i okazuje się całkowicie odmienna od świeckości (*profanum*). Eliade nazywa tę manifestację świętości „hierofanią” (od gr. *hieros* – „święty” oraz *fainomai* – „pokazywać się”)¹⁰⁷. Każdy element życia ludzkiego może przekształcić się w hierofanię i odsłonić *sacrum*, które objawia się zawsze w czymś należącym do *profanum*. Może to być przedmiot, postać boska, symbol, prawo moralne czy pojęcie. Świętość objawia się więc w wielu formach, które można badać (tak właśnie rozumie Eliade swoją „morfologię *sacrum*”). Jest to wielka różnorodność faktów i zjawisk religijnych, które pochodzą z różnych kultur i różnych tradycji. Jednakże, i to jest charakterystyczne dla rumuńskiego religioznawcy, odczytywał on w tej olbrzymiej różnorodności faktów i zjawisk religijnych „fundamentalną jedność”¹⁰⁸.

Trzeba podkreślić, że osobista droga Eliadego odegrała doniosłą rolę w jego percepcji innych kultur i religii, zarówno w szerokości jego spojrzenia na Wschód i Zachód, jak również w „głębi” oglądu poszczególnych fenomenów oraz dostrzegania ich powiązań. Od samego początku fascynowało naszego autora odnalezienie modelu „człowieka uniwersalnego”, który nie będzie związany z żadną konkretną kulturą i religią. Eliade tak opisuje swój moment przełomowy w studiach i decyzję, aby wyjechać do Indii¹⁰⁹:

Właśnie w rzymskiej bibliotece, w której Tucci¹¹⁰ urządzał swe seminaria, wiosną 1928 roku natrafiłem na książkę Dasgupty¹¹¹, do którego natych-

¹⁰⁶ Zob. J. Ries, *L'„homo religiosus” et son expérience du sacré*, s. 18.

¹⁰⁷ Zob. M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 7. Na temat hierofanii u Eliadego zob. S. Sztajer, *Mircea Eliade. Struktura i dialektyka hierofanii*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2002 nr 20, s. 161–175; S. Keshavjee, *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, s. 356–365.

¹⁰⁸ Zob. M. Eliade, *Przedmowa*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 2.

¹⁰⁹ Na temat doświadczenia indyjskiego Eliadego zob. M. L. Ricketts, *Mircea Eliade*, s. 329–521; F. Źurcanu, *Mircea Eliade*, s. 125–169; M. Eliade, *Dziennik indyjski*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999.

¹¹⁰ Giuseppe Tucci (1894–1984) – włoski buddolog; autor m.in. publikacji *Indo-tibetica*, Vol. 1–4, Roma 1932–1941 oraz *Teoria e pratica del Mandala*, Roma 1949 (tłum. pol. *Mandala*, tłum. I. Kania, Kraków 2002).

¹¹¹ Surendranath Dasgupta (1887–1952) – indyjski filozof i historyk filozofii; autor m.in. książki *A History of Indian Philosophy*, Vol. 1–5, Cambridge 1922–1955; pod jego kierunkiem Eliade studiował w Indiach, przygotowując pracę doktorską o jodze.

miast stamtąd napisałem, że chciałbym pracować w Kalkucie pod jego kierownictwem. [...] znaczący jest fakt, że wybrałem Indie na główne pole działalności badawczej w tej właśnie chwili, gdy we Włoszech studiowałem włoski renesans. W pewnym sensie mógłbym nawet twierdzić, że dla młodego człowieka, jakim wówczas byłem, orientalistyka stanowiła jedynie nową wersję renesansu, odkrycie nowych źródeł i powrót do źródeł p o r z u c o n y c h, z a p o m n i a n y c h. Być może nieświadomie wyruszyłem na poszukiwanie nowego humanizmu, szerszego i odważniejszego niż humanizm renesansowy. [...] Może też pojąłem, nie całkiem zdając sobie z tego sprawę, prawdziwą lekcję renesansu – rozszerzenie horyzontu kulturalnego i reinterpretację sytuacji człowieka w szerszej perspektywie. Co jest na pierwszy rzut oka odleglejszego od Florencji Marsilia Ficino niż Kalkuta, Benares czy Rishikesh? A jednak tam właśnie się znalazłem, gdyż – podobnie jak humanistom renesansowym – prowincjonalny wizerunek człowieka nie wystarczał mi, ponieważ w gruncie rzeczy marzyłem o odnalezieniu modelu „człowieka uniwersalnego”¹¹².

U Eliadego imponują rozmach jego dzieła, zainteresowań naukowych i pozanaukowych, a przede wszystkim zdolność do wejścia w inne kultury i przyswajania sobie ich treści. Sam tak o tym pisze: „Nie ma granic moja zdolność rozumienia i wczuwania się we wszystkie możliwe formy kultury [...]”¹¹³. Twórca szkoły chicagowskiej swobodnie porusza się po *universum* religijno-kulturowym, z jednej strony – Wschodu i Zachodu, a z drugiej – starożytności, archaiczności oraz współczesności: „Podczas okresu rumuńskiego Eliade odkrywa Wschód. Zaraz przed okresem francuskim i podczas niego odkrywa Zachód. Podczas okresu amerykańskiego odkrywa Nowy Świat”¹¹⁴. Ta trajektoria stanowiła dla niego samego „małą zagadkę”¹¹⁵. Podejście badawcze naszego autora jest więc związane z jego biografią i osobowością i, jak się wydaje, wszelkie naśladownictwo jest niemożliwe¹¹⁶.

Eliade stał się jednym z pionierów takiego podejścia, które uwzględniła inność i różnorodność kultur oraz tradycji religijnych – począwszy od archa-

¹¹² M. Eliade, *Moje życie*, s. 318.

¹¹³ M. Eliade, *Dziennik portugalski i inne pisma (fragmenty)*, s. 11.

¹¹⁴ S. Keshavjee, *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, s. 67.

¹¹⁵ Zob. S. Keshavjee, *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés ou l'existence en duel*.

¹¹⁶ Zob. A. Bronk, *Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, s. VII.

icznych przez religie indyjskie, a skończywszy na współczesnej religijności. Stanisław Tokarski postrzega Eliadego jako prekursora dialogu kultur, a jego religioznawstwo jako „arenę dialogu międzykulturowego”. Zdaniem tłumacza *Historii wierzeń i idei religijnych* program rumuńskiego religioznawcy to „najbardziej konsekwentnie przeprowadzony program niszczenia barier europocentryzmu”¹¹⁷, choć osobną kwestią jest, czy tak pojęty program został rzeczywiście zrealizowany. Niewątpliwie jednak, aby zrozumieć dzieło Eliadego (i sposób badania religii przez niego), trzeba uwzględnić tę międzykulturową perspektywę: „Kluczem do eliadowskiego labiryntu i ową nicią Ariadny wskazującą poszukiwaczowi skarbów drogę jest perspektywa konfrontacji kultur. Wątek spotkania kultur, dialogi cywilizacji i epok są głównym motywyem, nicią scalającą wszystkie aspekty eliadyzmu”¹¹⁸.

Eliadowskie rozumienie religii „wykuwało się” w toku studiów porównawczych, podczas których nasz autor badał tak różne tradycje duchowo-religijne jak np. joga, szamanizm, alchemia¹¹⁹ czy religie Australii. Owocem tego było wiele dzieł uczonego z Bukaresztu, począwszy od książki o jodze przez *Traktat o historii religii, Historię wierzeń i idei religijnych*, a skończywszy na monumentalnej *The Encyclopedia of Religion*, której był głównym redaktorem¹²⁰. Prace

¹¹⁷ S. Tokarski, *Postłowie*, w: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 496n.

¹¹⁸ S. Tokarski, *Szkola Chicago*, s. 67.

¹¹⁹ Alchemia (arab. *al-kīmijā* – „kamień filozoficzny”) – doktryna filozoficzna oparta na gnozie, tłumacząca za pomocą mistycznych rozumowań obserwowane w przyrodzie zmiany, które miały prowadzić do uszlachetniania materii nieożywionej i ożywionej. Alchemicy dokonywali przemiany (uszlachetnienia) materii w celu doskonalenia samych siebie. Przypisywali oni znaczenie inicjacyjne wszystkim swoim działaniom i narzędziom (zob. R. Mierzecki, *Alchemia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 136).

¹²⁰ Zob. *Traktat o historii religii* to jedno z najważniejszych dzieł Eliadego, które ukazuje strukturę jego myśli i prezentuje nowe podejście do badania zjawisk religijnych. Chodziło o przekroczenie prostego tylko studium historycznego, które kładzie szczególny nacisk na wierzenia religijne. Eliade pokazuje jedność zjawisk religijnych oraz ich niewyczerpaną nowość w ciągu dziejów (zob. J. Ries, *L'homme religieux et le sacré à la lumière du Nouvel Esprit Anthropologique*, w: *Traité d'anthropologie du sacré*, Vol. 1, *Les origines et le problème de l'homme religieux*, éd. J. Ries, Paris 1992, s. 36). S. Tokarski zwraca uwagę, iż z wielu książek Eliadego to właśnie *Traktat* jest kluczem do szesnastotomowej publikacji *The Encyclopedia of Religion*, dzieła wielu specjalistów, wydanego już po śmierci Eliadego, który był *spiritus movens* całego przedsięwzięcia. Najdojrzałe dzieło naszego autora – *Historia wierzeń i idei religijnych* – stanowi fundament *Encyklopedii religii*, a samo zrodziło się z *Traktatu o historii religii*, którego jest rozwinięciem i udoskonaleniem:

te ukazują ich autora jako wybitnego specjalistę od wielu tradycji religijnych wschodnich i zachodnich, archaicznych i współczesnych, które umiejętnie porównywał, często odnajdując zaskakujące powiązania między nimi.

Należy podkreślić, że komparatyzm (metoda porównawcza)¹²¹ zajmuje w badaniach religijnych Eliadego istotne miejsce¹²². Nasz autor odnalazł inspirację w dziełach Jamesa George'a Frazera¹²³, Raffaele Pettazoniego¹²⁴ i Raffaele Vittoria Macchioro¹²⁵, którzy wykorzystywali metodę porównawczą w swoich studiach. Od pierwszego wzięł styl, od drugiego rygor historyczny, od trzeciego zasięg porównań. Już w 1928 roku Eliade stawia jasno kluczowe pytanie porównawczej historii religii: jak są możliwe powiązania między różnymi zjawiskami religijnymi, jeśli fenomen religii jest jeden? I odpowiada następująco: powiązania wynikają z budowy organicznej ducha ludzkiego, czyli pewnej zasadniczej jedności¹²⁶. Stosowana przez naszego autora metoda porównawcza wiązała się przede wszystkim z dwoma elementami: 1) przywołaną już koncepcją *sacrum* oraz 2) wykorzystanym pojęciem archetypu (paradygmatu, wzorca)¹²⁷.

„[...] perspektywę ogólną nakreśla *Traktat*, rozwija *Historia wierzeń i idei religijnych*, a realizuje w całej pełni *Encyklopedia religii*” (S. Tokarski, *Postłowie*, s. 500).

¹²¹ Zob. N. Smart, *Comparative-Historical Method*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 571–574; *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg, 18–20 septembre 1996*, éd. F. Boespflug, F. Dunand, Paris 1997.

¹²² Zob. N. Spineto, *Le comparatisme de Mircea Eliade*, w: *Le comparatisme en histoire des religions*, s. 93–108. Zob. także: J. Ries, *La méthode comparée en histoire des religions selon G. Dumézil et M. Eliade*, w: *Actes du Colloque international „Eliade-Dumézil”, Luxembourg avril 1988*, éd. Ch. M. Ternes, Luxembourg 1988, s. 9–24.

¹²³ James George Frazer (1854–1941) – szkocki antropolog, filolog i historyk religii, przedstawiciel ewolucjonizmu; autor klasycznego dzieła *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1890 (tłum. pol. *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002).

¹²⁴ Raffaele Pettazoni (1883–1959) – włoski historyk religii, postrzegał religię jako zjawisko czysto historyczne; autor m.in. publikacji *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna 1921 i *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946. Eliade dażył Pettazoniego dużą estymą, inspirował się jego dziełami, choć nie we wszystkim się z nim zgadzał. Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 46–49.

¹²⁵ Raffaele Vittorio Macchioro (1880–1958) – włoski archeolog i historyk religii, wybitny badacz orfizmu.

¹²⁶ Zob. N. Spineto, *Le comparatisme de Mircea Eliade*, s. 96.

¹²⁷ Na temat archetypu zob. W. Zaręba, *Mircei Eliadego kategoria archetypu – uwagi metodologiczno-semiotyczne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 271–291. Synonimy tego ważnego Eliadowskiego pojęcia to m.in. paradygmat, struktura, idealny model

Ten ostatni termin uzasadniał analizowanie i porównywanie ze sobą różnych faktów religijnych, które nie miały związku na płaszczyźnie historycznej¹²⁸.

Twórca szkoły chicagowskiej, stając się prekursorem i doskonałym przykładem rozumienia badań międzykulturowych i dialogu kultur, był świadomy swojej roli, wręcz misji, którą ma do odegrania. Postrzegał samego siebie jako kogoś, kto ten dialog umożliwił: „Ja staram się otworzyć przed ludźmi Zachodu okna na inne światy. [...] Partnerami mego «dialogu» są ludzie inni niż rozmówcy Freuda czy Jamesa Joyce’a; ja próbuję zrozumieć paleolitycznego łowcę, jogina, szamana, wieśniaka z Indonezji, Murzyna itd., i z każdym z nich nawiązać kontakt”¹²⁹. Zatem nasz autor przez studia nad różnorodnymi zjawiskami religijnymi chciał nawiązać swoisty dialog z „innymi”, a równocześnie umożliwić „otwarcie okien” ludziom Zachodu na inne światy kulturowo-religijne¹³⁰.

Podsumowując, można powiedzieć, iż Eliade – badając porównawczo różne tradycje religijne świata – widzi w zjawisku religii zarówno wielką różnorod-

(zob. W. Zaręba, *Mircei Eliadego kategoria archetypu – uwagi metodologiczno-semiotyczne*, s. 274–276).

¹²⁸ Zob. N. Spineto, *Le comparatisme de Mircea Eliade*, s. 104.

¹²⁹ M. Eliade, *Moje życie*, s. 481.

¹³⁰ Nauką, która bardzo dobrze zdała sobie sprawę z trudności w podejściu do badania „innego”, czyli innych kultur i społeczeństw (z perspektywy zachodniej), była antropologia kulturowa oraz związana z nią antropologia religii. W ich podejściu badawczym chodziło przede wszystkim o przyznanie ważnego miejsca badaniom porównawczym (międzykulturowym). W centrum tak pojętego przedsięwzięcia antropologicznego stało następujące pytanie: „Jak rozumiemy i przedstawiamy sposoby myślenia i działania innych społeczeństw, innych kultur? Musimy rozważyć ten problem z perspektywy zachodniej, w jaki sposób jednak możemy dokonać «przekładu kultur», czyli możliwie najlepiej zrozumieć inne kultury w ich własnych terminach, ale przedstawić je w naszym języku?” (S. J. Tambiah, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, tłum. B. Hlebowicz, Kraków 2007, s. 13). Powyższe podejście, tak istotne we współczesnych badaniach antropologiczno-religioznawczych, było wykorzystywane przez naszego autora znacznie wcześniej.

Warto w tym miejscu przywołać Stanisława Schayera (1899–1941), polskiego orientalistę, który już w 1939 w tekście *O rozumieniu obcych kultur* sformułował trzy postawy istotne przy badaniu obcych kultur: 1) świadomość istnienia wielu odrębnych (od europejskiej) kultur; 2) chęć sympatyzującego wnikięcia w każdą z nich; 3) nieustanne formułowanie i rewidowanie dotychczasowych prób interpretacji jako formy obcowania z obcymi kulturami. Autor ten pisał: „[...] najważniejszym warunkiem dla każdego rozumienia [obcej kultury – R. B.] jest owa świadomość wielopostaciowości kultury ludzkiej, świadomość, że te formy, w których my żyjemy, są tylko jedną z wielu możliwości, i wreszcie, że żadna z konkretnych kultur nie jest kulturą absolutną” (S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, Warszawa 1988, s. 318).

ność, jak też jedność. Być może to właśnie było przyczyną, że nie znajdziemy w jego tekstach precyzyjnej definicji tego, czym jest religia. Zdaniem naszego autora trudno zrozumieć, w jaki sposób pojęcie religii można odnosić do tak różnych zjawisk jak religie Bliskiego Wschodu, judaizm, islam, chrześcijaństwo czy religie ludów pierwotnych. Dla Eliadego religia to – podkreślmy raz jeszcze – przede wszystkim doświadczenie świętości: „nie oznacza [religia – R. B.] bynajmniej wiary w Boga, bogów czy duchy, ale [...] odnosi się do doświadczenia *sacrum*, wiąże się przeto z pojęciami bytu, znaczenia, prawdy”¹³¹. Z tego przeświadczenia bierze się postulat badawczy, o którym Eliade tak mówi: „Prawdziwym problemem [w badaniu religii – R. B.] [...] jest odszyfrowanie obecności *sacrum* w zesakralizowanym świecie”¹³². Celem tego jest sprawienie, aby wymiar świętości stał się zrozumiały dla współczesnego człowieka, który utracił ów wymiar *sacrum*. Jednakże owo zagłębianie się w różne tradycje religijne, jak też ich porównawcze badanie prowadzą – co ukażemy – do swego rodzaju inicjacyjnej próby.

3. BADANIE RELIGII JAKO DOŚWIADCZENIE INICJACYJNE

Jak Eliade starał się hermeneutycznie badać zjawisko religii? Przede wszystkim postrzegał historię religii nie jako muzeum skamielin, ruin i mirabiliiów, ale cały ciąg „przesłań, które czekają na to, aby je odszyfrować i zrozumieć”¹³³. Ostatecznie chodzi o wydobycie z badanych materiałów ich „sensu duchowego”¹³⁴. Historyk i fenomenolog religii mają zdolność „rozpoznania i odszyfrowania «religijnych» struktur i znaczeń” prywatnych światów wyobraźni człowieka religijnego¹³⁵. Owe przesłania nie tylko opowiadają o przeszłości, ale też odkrywają sytuacje egzystencjalne o fundamentalnym znaczeniu, które odnoszą się do człowieka współczesnego. Badacz (oraz czytelnik) mający z nimi do czynienia ulega wewnętrznej transformacji. Dla rumuńskiego religioznawcy

¹³¹ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 5.

¹³² M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 149.

¹³³ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 7.

¹³⁴ „Prawie trzydzieści lat życia strawiłem na studiowaniu «konkretu» – filologii, historii, folkloru, religii. Zawsze jednak moim celem ostatecznym było wydobycie z badanych materiałów ich sensu duchowego” (M. Eliade, *Moje życie*, s. 259).

¹³⁵ Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 9.

historia religii i fenomenologia to szczególne dyscypliny humanistyczne będące technikami propedeutycznymi i duchowymi¹³⁶.

W powyższym ujęciu zarysowuje się specyficzne podejście naszego autora. Zrozumienie świata mitów i obrzędów oznacza, że należy to wszystko przeżyć, czyli zrozumieć od wewnątrz i nie traktować tego jako tylko zewnętrznych obiektów (czyli tekstów do odczytania i instytucji do rozłożenia na czynniki pierwsze). Jednak wkraczając w taki świat, i ze względu na jego odmienność od naszego, ryzykujemy własną osobowością¹³⁷. Eliade zdawał sobie sprawę z trudności, jakie niesie tak głębokie wejście w inną kulturę i tradycję religijną. Jego zdaniem umysł człowieka naraża się na niebezpieczeństwo, kiedy usiłuje przeniknąć najgłębszy sens mitologii lub religii, które są równocześnie wynikiem konkretnej sytuacji egzystencjalnej człowieka. Ryzyko jest związane z hermeneutyczną próbą zrozumienia od wewnątrz sytuacji tego człowieka. To nie tylko ryzyko rozproszenia, ale też ulegnięcia fascynacji magią szamana, mocą jogina:

Nie chodzi o to, że ma się ochotę zostać joginem, szamanem, uzdrowiaczem czy ekstatykiem, ale o sam fakt znalezienia się w sytuacjach, które dla człowieka Zachodu są obce i w związku z tym niebezpieczne. Ta konfrontacja z egzotycznymi formami, które mogą opętać, kusić, jest zagrożeniem psychicznym. Dlatego porównywałem te poszukiwania do długiej wędrówki po labiryncie. Jest to coś w rodzaju próby inicjacyjnej¹³⁸.

Motywy labiryntu często powraca w tekstach Eliadego¹³⁹, czego dowodem jest choćby cytowany już wywiad z naszym autorem pt. *Próba labiryntu*. Symbolika labiryntu, znana już od starożytności, jest mocno związana z sensem inicjacji¹⁴⁰. Przejście przez labirynt, które często było elementem rytuałów wtajemniczenia, symbolizowało znajdowanie ukrytego duchowego centrum, jak i wychodzenie z ciemności ku światłu, co często było łączone z symbo-

¹³⁶ Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 7.

¹³⁷ Zob. M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 131.

¹³⁸ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 130. Francuskie słowo *épreuve* pojawiające się w tytule cytowanej powyżej książki Eliadego można tłumaczyć jako „próba”, „doświadczenie”.

¹³⁹ Zob. np. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 210n.

¹⁴⁰ Zob. P. Santarcangeli, *Księga labiryntu*, tłum. I. Bukowski, red. nauk. A. Krawczuk, Warszawa 1982.

liczną śmiercią inicjowanego. Dla naszego autora główną rolą labiryntu była obrona centrum, czyli inicjacyjnego przystępu do świętości, nieśmiertelności oraz absolutnej rzeczywistości. Był to odpowiednik innych prób, doświadczeń inicjacyjnych¹⁴¹. Zatem aby zrozumieć daną religię, jej świat wewnętrzny, trzeba podjąć coś w rodzaju „próby inicjacyjnej”, czyli swoistego doświadczenia wejścia w labirynt. Jakie badacz ma zadania w tym labiryncie? Co ma się w nim dokonać? Odpowiedź jest następująca:

- 1) musi on przede wszystkim doświadczyć (przeżyć), czyli zrozumieć od wewnątrz („odszyfrować”) przesłania religijnych światów *homo religiosus*;
- 2) dokonuje się to przez odkrycie centrum danej religii, aby stamtąd, z tego miejsca spróbować zrozumieć pozostałe wartości danej tradycji religijnej;
- 3) trzeba odnieść tak odkryte sensory i egzystencjalne sytuacje do życia człowieka współczesnego i je z nim powiązać.

Jak badać to wszystko, co jest nam obce kulturowo i religijnie? Warto podkreślić, że według Eliadego każda religia posiada swoje „centrum”, czyli „centralne wyobrażenie, które wypełnia sobą cały zbiór mitów, rytuałów i wierzeń”¹⁴². Eliade był przekonany, że jedynym sposobem na zrozumienie obcych naszej aktualnej sytuacji ideologicznej zjawisk kulturowych (niezależnie jakimi środkami zostały wyrażone: mitami, symbolami czy rytuałami) jest odkrycie owego centrum, aby następnie znaleźć się w nim i stamtąd sięgać do wszystkich określanych przez to zjawisko wartości. Tak oto przykładowo: tylko perspektywa alchemika pozwoli zrozumieć świat alchemii¹⁴³, a perspektywa jogina świat jogi indyjskiej. Nie jest to jednak takie proste, gdyż ten, kto wchodzi w egzotyczną duchowość, będzie z niej rozumiał przede wszystkim to, do czego jest predestynowany z racji swojego powołania oraz swojej własnej perspektywy historyczno-kulturowej¹⁴⁴. Widać zatem, że nie jest to tylko „suche” badanie zjawisk religijnych. Jeśli ktoś chce naprawdę dotrzeć do centrum, czyli przystąpić do świętości, musi zaryzykować coś więcej.

Rumuński uczony wielokrotnie mówił o „pokusach” historyka religii, który bada różne kultury i rytuały, np. kanibalizm (pokusa, że można być kanibalem,

¹⁴¹ Zob. J. E. Cirlot, *Labirynt*, w: J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2001, s. 219n.

¹⁴² M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 22.

¹⁴³ Zob. M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa 2007, s. 9.

¹⁴⁴ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 9n.

nie tracąc ludzkiej godności) czy rytury orgiastyczne (podczas orgii zniesione zostają wszelkie reguły i wszystko jest dozwolone, nawet kazirodztwo i agresja). Wartości ulegają odwróceniu, ale sensem rytuału jest odnowa świata¹⁴⁵. Są też niebezpieczeństwa natury lucyferycznej, kiedy człowiek jest przekonany, że przez medytację i określone rytuały może zmienić świat, że stanie się panem świata: „Otóż, zawsze istnieje pokusa wolności totalnej¹⁴⁶, która oznacza zniesienie kondycji ludzkiej”¹⁴⁷. Zatem Eliade zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, na które narażony jest religioznawca zagłębiający się w obszar kultów i rytuałów. Nie ma jednak innej drogi, jeśli chce się prawdziwie odszyfrować przesłanie religijnego świata *homo religiosus*. Co więcej, autor *Sacrum a profanum* postrzegał religioznawstwo, jakie uprawiał, jako sztukę samowyzwolenia¹⁴⁸. Chodziło z jednej strony o zrozumienie faktu religijnego, a z drugiej o przemianę, jaka miała się dokonać w badaczu.

Ta ostatnia kwestia wydaje się szczególnie interesująca. Chodzi o związek dwóch spraw: religii i człowieka. W Eliadowskim podejściu mamy do czynienia z jednej strony z próbą zrozumienia danej religii wraz z jej centrum (można nawet, idąc za określeniem Andrzeja Wiercińskiego, powiedzieć, że chodzi o „jądro religii”, jakim jest inicjacja), natomiast z drugiej strony chodzi o od-

¹⁴⁵ Zob. M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 132.

¹⁴⁶ Był to temat, który fascynował Eliadego już od młodości. Studia i pobyt w Indiach odcisnęły na nim głębokie piętno. Przez pozostałą część życia Indie będą mu się kojarzyć z wolnością, która miała znaczenie specyficzne. Chodziło mu już od lat młodości o wolność „w sensie zniesienia wszelkiego uwarunkowania na ziemi, w życiu codziennym, owo marzenie o mocy, o władzy nad sobą” (F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, s. 132). Według Mircei Vulcănescu (1904–1952) właśnie takie marzenie nie pozwalało mu zaakceptować chrześcijaństwa (zob. F. Țurcanu, *Mircea Eliade*, s. 131n). Być może Eliade nie potrafił do końca przyjąć chrześcijaństwa wraz z jego konsekwencjami z powodu przekonania, iż zagrażałoby to jego specyficznie pojmowanej wolności. Zatem postrzegałby on chrześcijaństwo w skrzywionym świetle, tzn. jako religię, która nie prowadzi do pełnej i prawdziwej wolności.

¹⁴⁷ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 133. Jak rozumieć owo „zniesienie ludzkiej kondycji”? Być może chodzi o realność doświadczeń przekraczania czasu i przestrzeni, które są możliwe za sprawą jogi, praktykowanej także przez naszego autora: „Wierzę w realność doświadczeń, w których «wychodzimy z czasu» i «wychodzimy z przestrzeni» [...] Opisując ćwiczenia jogi praktykowane przez Zerlendiego w *Tajemnicy doktora Honigbergera*, dałem kilka wskazówek opartych na moich własnych doświadczeniach – wskazówek, które przemilczałem w swoich książkach o jodze” (M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 54).

¹⁴⁸ Nasz autor określa religioznawstwo jako dyscyplinę „wyzwalającą (wyzwolenia)” (*saving discipline*) (zob. M. Eliade, *Moje życie*, s. 605).

krycie przez osobiste poszukiwanie i ciąg prób inicjacyjnych swojego osobistego centrum, sensu swojej historii. Można zapytać, czy owe procesy nie są w jakiś sposób sprzężone ze sobą? Czy nie jest tak, że owo wniknięcie w daną religię (i odkrycie jej centrum, czyli tego, co jest w niej najważniejsze) nie jest konieczne do tego, aby człowiek mógł odkryć swoje centrum, tzn. zrozumieć siebie samego i sens swojego życia? Niezależnie od powyższej myśli Eliade przyjmuje, iż samo zagłębianie się w daną religię, czyli proces jej badania, ma doprowadzić do inicjacyjnej przemiany badacza.

W swoim dzienniku nasz autor tak podsumował pewien etap swojej pracy naukowej, mówiąc o swoim celu badania religii, jak również o niebezpieczeństwach oraz próbach inicjacyjnych, którym podlegał:

Te trzydzieści lat z okładem, jakie spędziłem wśród egzotycznych, barbarzyńskich, nieprzejeźdźnianych bogów i bogiń, karmiony mitami, nękania symbolami, ulegający przemożnemu czarowi tłumu obrazów napływających do mnie z owych pogrzebanych już światów – wydaje mi się dzisiaj stacjami na długiej drodze inicjacji. Z każdą z owych postaci boskich, z każdym mitem czy symbolem wiąże się jakieś niebezpieczeństwo, które dane mi było pokonać. Ileż razy byłem o krok od „zatruty”, od zagubienia się w tym labiryncie, gdzie groziła mi śmierć [...]. Wiele przygód intelektualnych (słowo „przygoda” rozumiem tu w jego sensie prymarnym, jako egzystencjalne zagrożenie). Nie był to tylko powolny, wygodny proces zdobywania książkowej wiedzy, lecz ciąg spotkań, konfrontacji i pokus. Obecnie doskonale zdaję sobie sprawę z wszystkich niebezpieczeństw, o jakie się ocierałem podczas tego długiego „poszukiwania”; przede wszystkim była to groźba, że zapomnę o mym celu – o tym, że kieruję się ku czemuś, że chcę dotrzeć do „centrum”¹⁴⁹.

4. WTAJEMNICZENIE PRZEZ TEKST

Aby lepiej odczytać „inicjacyjny” aspekt badania religii, warto wskazać na jeden wątek wśród inspiracji Eliadego. Jest on interesujący, a zasadniczo w interpre-

¹⁴⁹ M. Eliade, *Moje życie*, s. 371.

tacjach bywa pomijany. Nasz autor rozumiał koncepcję „inicjacji przez tekst” (inaczej mówiąc: „wtajemniczającego wymiaru czytania, lektury”)¹⁵⁰ podczas swoich studiów historycznych nad starożytnym hermetyzmem i gnozą. Z powyższych doktryn zaczerpnął on pewne elementy swojego podejścia do historii religii¹⁵¹. Dla Eliadego dobra książka z dziedziny historii religii (czy też

¹⁵⁰ Zob. S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, New Jersey 1999, s. 41. Literackim przykładem wtajemniczenia przez tekst jest opowiadanie fantastyczne *Tajemnica doktora Honigbergera*. W noweli spotykamy młodego naukowca, który bada zapiski niejakiego doktora Zerlendi, pasjonata słynnego doktora Honigbergera, pod którego wpływem sam stał się znawcą jogi, sanskrytu oraz tradycji ezoterycznej, kimś wtajemniczonym. Pewnego dnia zniknął nagle w tajemniczych okolicznościach. Młody naukowiec, badając jego teksty, sam dostępuje wtajemniczenia: „Ciekawszy od pozostałych wydał mi się zeszyt zawierający notatki na temat filozofii Wedanty i Jogi, więc odłożyłem go na bok. Następnie wziąłem do ręki kajet w okładkach z czarnego kartonu, także opatrzone sygnaturą i numerem porządkowym, jak inne, od których skądinąd niczym się nie różnił. Pierwszą stroną pokrywała transliteracja kilku urywków z *Upaniszad*. Niewątpliwie mogłem być sądzić, że następne kartki zawierać będą mniej więcej podobne teksty, gdyby mój wzrok nie spoczął na pierwszej linijce drugiej strony: *Adau vada asit, sa ca vada išvarabhi-mukha asit, sa ca vada išvara asit!* Przez moment nie uświadamiałem sobie sensu tych słów i już miałem odwrócić następną kartkę, gdy przez mój umysł przeleciało błyskiem tłumaczenie zdania, jakie właśnie przeczytałem. Był to prolog *Ewangelii* według św. Jana: «Na początku było słowo, a słowo było u Boga, i Bogiem było słowo!». Zdumiało mnie, że doktor zapisał ten cytat w przekładzie sanskryckim, więc zacząłem czytać dalej, aby zrozumieć, o co chodziło. Ale w następnej chwili cała krew buchnęła mi na twarz od emocji. Słowa, które odczytywałem, w obecnej szacie sanskryckich liter, były rumuńskie. «Zaczynam ten zeszyt dnia 10 stycznia 1908. Przezorność, z jaką używam kamuflażu tego pisma, zrozumie ten, kto zdoła doczytać do końca. Nie chcę, aby moja myśl wpadła w oko pierwszemu lepszemu...». Teraz uświadomiłem sobie, dlaczego u góry strony drugiej doktor wypisał cytat z *Ewangelii* Janowej: aby zwrócić uwagę, że tekst, który nastąpi, nie jest tekstem indyjskim. Zastosował wszelkie środki ostrożności, aby żaden nie wtajemniczony badacz nawet w przybliżeniu nie mógł się domyślić treści zeszytu” (M. Eliade, *Tajemnica doktora Honigbergera*, tłum. i posł. I. Kania, Kraków 1983, s. 35n).

¹⁵¹ Powyższa inspiracja Eliadego jest zasadniczo pomijana przez komentatorów jego dzieła. W pewien sposób dostrzega ją Daniel Dubuisson, który zwraca uwagę na trzy różne nurty w metafizycznej refleksji Eliadego. W każdym z nich jest opozycja ontologiczna (istnienie – nieistnienie), co Eliade przekłada na swoje terminy *sacrum* – *profanum*. Zdaniem Dubuissona owe nurty to: myśl platońska, fenomenologia religii (Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw) oraz – jako trzeci – hermetyzm (zob. D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science*, s. 45–50). Część cytowanej publikacji to przedstawione wcześniej tezy autora z książki *Mythologies du XXe siècle* Dumézil, Lévi-Strauss, *Eliade*, Lille 1993 (zwłaszcza s. 215–290), która wywołała żywą reakcję.

religioznawstwa) powinna wytworzyć u czytelnika „duchowe przebudzenie”¹⁵², co przypomina opisywany przez tego uczonego inicjacyjny aspekt tradycji ezoterycznej – hermetyzmu.

4.1. HERMETYZM I GNOZA – KU WIEDZY TAJEMNEJ

Czym był hermetyzm? Jego twórcą i założycielem był mityczny Hermes Trismegistos („trzykroć wielki”). Hermetyzm powstał w Egipcie na tle wierzeń misteryjnych i gnozy, a więc z udziałem i greckiego, i egipskiego elementu¹⁵³. Giovanni Reale (1931–2014), wybitny znawca filozofii starożytnej, twierdzi, że hermetyzm jest¹⁵⁴:

- 1) nauką ezoteryczną;
- 2) boskim objawieniem, w którym objawia się sam Hermes;
- 3) przekazem orędzia dokonującym się nie tyle przez argumenty logiczne, ile przez „inicjację misteryjną”¹⁵⁵.

Hermetyzm był w pewnym okresie religią, która współzawodniczyła z chrześcijaństwem. Trudno nie uznać go za religię, skoro mówi wyraźnie o konieczności zbawienia, stawiając trzy pytania: 1) od czego trzeba być zbawionym?; 2) dlaczego?; 3) jak można być zbawionym? Hermetyzm, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, mówi o zbawieniu jako poznaniu¹⁵⁶.

W hermetyzmie oraz spokrewnionej z nim gnozie (gnostycyzmie)¹⁵⁷ chodzi o doprowadzenie człowieka pragnącego osiągnąć zbawienie do „bram

¹⁵² „Un bon livre d'histoire des religions doit avoir un effet de réveil sur le lecteur” (M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 131).

¹⁵³ Zob. R. Bugaj, *Hermetyzm*, t. 1, Warszawa 1998, s. 14n.

¹⁵⁴ Sam hermetyzm także był wewnętrznie zróżnicowany. André-Jean Festugière (1898–1982), znawca hermetyzmu i wydawca tekstów przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi, dzieli pisma hermetyczne na: 1) pisma hermetyzmu „niskiego (ludowego)” (*populaire*), czyli dotyczące astrologii, alchemii, magii i wiedzy tajemnej, okultystycznej; 2) pisma hermetyzmu „wysokiego, uczonego” (*savant*), zawierające m.in. *Corpus hermeticum* (grecki), *Asclepius* (łaciński przekład tekstu) (zob. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, s. 32n).

¹⁵⁵ Zob. A. Sowińska, *Scientia Hermetica na linii czasu, czyli idea okresów historyczno-literackich hermetyzmu*, w: *Ezoteryczne tropy w kulturze Zachodu*, red. R. T. Ptaszek, D. Sobieraj, Lublin 2013, s. 51.

¹⁵⁶ Zob. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, s. 50.

¹⁵⁷ Pojęcie gnozy wywodzi się od gr. *gnosis* – „wiedza”, „poznanie”. Kongres historyków religii w Mesynie w 1966 badający religijność gnostycką przyjął następujące rozróżnienie: 1) gnoza –

gnozy” i podarowanie mu „oświecenia”¹⁵⁸, czyli właśnie szczególnego rodzaju poznania. Na czym to polega? André-Jean Festugière charakteryzuje gnozę (gnozę hermetyczną) jako poznanie: 1) Boga (*gnosis theou*); 2) siebie samego (*gnosis heatou*) oraz 3) drogi (wiodącej do zbawienia) (*gnosis hodou*)¹⁵⁹. Ostatecznym celem wyznawców Hermesa Trismegistosa (czyli hermetyzmu jako religii) było doprowadzenie duszy do najwyższej doskonałości przez kontemplację hermetyczną. W *Poimandresie*, najważniejszym traktacie *Corpus hermeticum*, znajdujemy takie słowa: „[...] możecie osiągnąć przystań zbawienia [...], poszukajcie przewodnika, który wskaże wam drogę ku bramom gnozy”¹⁶⁰. Hermetyzm w odróżnieniu od chrześcijaństwa rozumie zbawienie jako „poznanie”, czyli rozpoznanie w sobie samym części światła, intelektu Bożego. *Gnosis*, czyli wiedza (poznanie), ma dwa przedmioty: poznanie Boga i poznanie siebie jako części boskości¹⁶¹.

Obie te doktryny (gnostycka i hermetyczna) wspólnie wytwarzają syndrom tajemnicy. W obu przypadkach wiedza jest tym bardziej ceniona, im bardziej jest ezoteryczna, tajemna, a każda kolejna próba odkrycia jej sekretu okazuje się jedynie przedsmakiem jeszcze bardziej zatajonej prawdy¹⁶². Próba znalezienia znaczenia prowadzi do wniosku, iż wymyka się ono bez końca

„wiedza o bożych tajemnicach, zastrzeżona dla pewnej elity” (inaczej: religijny ezoteryzm o charakterze niehistorycznym), a więc od starożytnego hermetyzmu po różne formy nowożytnego okultyzmu; 2) gnostycyzm – historyczne formy gnozy w II i III wieku po Chrystusie, zwłaszcza te, które wykształciły jakieś zwarte systemy myślowe (zob. *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, a cura di U. Bianchi, Leiden 1967). Podstawą światopoglądu gnostyckiego (gnostycyzmu) było pesymistyczne ujęcie świata zwane przez Hansa Jonasa „antykosmizmem”; świat przedstawiał się jako „pełnia [*pleroma*] zła”, z którego trzeba się uwolnić (*Corpus hermeticum*, VI, 4) (zob. W. Myszor, *Gnostycyzm, manicheizm, mandaeizm*, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków 2008, s. 523n).

¹⁵⁸ Zob. K. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, Warszawa 2013, s. 28.

¹⁵⁹ Zob. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, s. 18.

¹⁶⁰ *Poimandres*, VII, cyt. za: R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 59. Myśl o zbawicielu, mająca pochodzenie pozachrześcijańskie, jest obecna w starożytnej gnozie, co powinno skłaniać do odrzucenia twierdzenia, często wygłaszanego w odniesieniu do gnostycyzmu (przynajmniej starożytnego), że zbawienie przychodzi bez jakiegś pomocy ze strony czynników transcendentnych (zob. M. Nowak, *Czy religia gnozy głosi ideę samozbawienia?*, w: *Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samozbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, red. R. T. Ptaszek, D. Kwietniewska, Lublin 2014, s. 80).

¹⁶¹ Zob. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, s. 58.

¹⁶² Zob. U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 12.

czytelnikowi. Cechą charakterystyczną tekstów hermetycznych jest zasłanianie sensu przed czytelnikiem.

Umberto Eco (1932–2016), włoski semiolog i filozof, mówiąc o hermetyzmie II wieku po Chrystusie, podkreśla, że szukał on prawdy, której nie znał, a posiadał tylko księgi. Stąd wyobrażał sobie i miał nadzieję, że każda z ksiąg zawiera jakąś część prawdy i że księgi wzajemnie się potwierdzają. Jeśli jednak księgi mówią prawdę, a przy tym wzajemnie sobie zaprzeczają, to każde słowo musi być jakąś aluzją, alegorią:

Słowa mówią coś innego, niż wydają się mówić. Każde z nich zawiera przekaz, którego samodzielnie nie jest w stanie ujawnić. Aby móc zrozumieć tajemny przekaz zawarty w księgach, konieczne było doszukiwanie się w wypowiedziach ludzkich objawienia – wypowiedzi samego bóstwa – za pomocą takich narzędzi, jak wizja, sen czy wyroczenia. Lecz takie bezprecedensowe, nigdy przedtem niesłyszane objawienie musiałoby mówić o nieznanym jeszcze bogu i wciąż utajonej prawdzie. Wiedza tajemna to wiedza głęboka [...]. Prawda jest zatem utożsamiona z tym, co nie zostaje powiedziane lub zostaje powiedziane niejasno i musi być rozumiane poza tekstem lub pod jego powierzchnią. Bogowie mówią (dziś powiedzielibyśmy: Byt mówi) hieroglifami i zagadkami¹⁶³.

Umberto Eco wskazuje na pewien paradoks tego czasu. O ile w greckim racjonalizmie rzecz była prawdziwa, jeżeli można ją było wyjaśnić, o tyle w hermetyzmie prawdziwe było głównie to, co nie dawało się wyjaśnić. Tym samym interpretacja ucieka bez końca, wymyka się:

Ostateczną zagadką hermetycznego wtajemniczenia jest bowiem, że wszystko jest zagadką. Stąd zagadka hermetyczna musi być pusta, ponieważ każdy, kto twierdzi, że rozwił jakąś zagadkę, sam nie jest wtajemniczony i zatrzymał się na powierzchniowym poziomie wiedzy o zagadce kosmicznej. Myśl hermetyczna przekształca całe *theatrum* świata w zjawisko lingwistyczne, a jednocześnie odmawia językowi wszelkiej komunikatywności¹⁶⁴.

¹⁶³ U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, s. 36.

¹⁶⁴ U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, s. 38.

Teksty hermetyczne charakteryzują się celowym „rozmyciem” znaczenia. Ich autorzy postępowali tak dlatego, aby zniechęcić niepowołanych, laików, a odpowiedniego czytelnika poprowadzić w głąb, ku poszukiwaniu właściwego sensu. Eliade mówi o konieczności „odszyfrowania przesłań” historii religii oraz zinterpretowaniu sensu wyobraźni człowieka religijnego. Koresponduje to z tym, jak opisuje się odczytywanie tajemnych znaczeń hermetycznych tekstów:

są to dokumenty szyfrowane, ale zachęcające czytelnika, aby rozwiązał szyfr do końca; labirynty uzbrojone w zamki, ale mające dać klucze do tych zamków. Pospieszny czytelnik zajrzy do środka i ujrzy cudowne ogrody, odstraszy go jednak grubość murów, a nie będzie miał dość cierpliwości, żeby w pobliżu drzwi szukać narzędzi pozwalających mu je otworzyć. Ten natomiast, kto rzeczywiście zapragnie wejść, osiągnie swój cel niewielkim nakładem sił i czasu. Alchemik uważa ten trudny dostęp za rzecz zasadniczą, chodzi bowiem o przekształcenie umysłowości czytelnika, aby stał się zdolny do zrozumienia opisanych aktów¹⁶⁵.

Powstaje pytanie, czy najpierw jest dane poznanie (zrozumienie), czy też przedtem musi się dokonać wtajemniczenie (inicjacja), którego owocem jest dopiero wgląd poznawczy. Tak czy inaczej, ostatecznie chodzi o przemianę adepta, czyli w tym wypadku czytelnika, jego umysłu. To jest istotna informacja dla nas, gdyż podobny postulat odnajdziemy u Eliadego, jak zobaczymy dalej, w jego koncepcji hermeneutyki całościowej.

Autor *Historii wierzeń i idei religijnych*, mówiąc o nowym typie inicjacji, która jest związana z lekturą i medytacją ezoterycznego tekstu, wydobywa interesujący aspekt tradycji hermetycznej. Podkreśla, że w tradycji hermetyzmu mamy do czynienia z nowym modelem przekazywania ezoterycznej mądrości:

W odróżnieniu od stowarzyszeń zamkniętych, z którymi łączyła się hierarchiczna organizacja, ryty inicjacyjne, stopniowe objawianie tajemnej doktryny, hermetyzm, tak jak alchemia, implikuje jedynie pewną ilość objawionych tekstów przekazywanych i interpretowanych przez „mistrza” kilku troskliwie przygotowanym uczniom (tzn. takim, którzy stali się „czy-

¹⁶⁵ M. Butor, *Powieść jako poszukiwanie. Wybór esejów*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 117n.

stymi” poprzez ascezę, medytację i pewne praktyki kultowe). Nie należy tracić z oczu faktu, że zawarte w wielkich traktatach objawienie stanowi najwyższą gnozę, a mianowicie – wiedzę zapewniającą zbawienie; sam fakt zrozumienia i przyswojenia sobie tego jest równoznaczny z „inicjacją”. Ten nowy typ indywidualnej i całkowicie „duchowej” inicjacji, możliwej dzięki lekturze i medytacji nad ezoterycznym tekstem¹⁶⁶, rozwinął się w okresie Cesarstwa [Rzymskiego – R. B.], a szczególnie po triumfie chrześcijaństwa. [...] W perspektywie tego nowego modelu inicjacji przekaz doktryny ezoterycznej nie implikuje już „łańcucha inicjacyjnego”: święty tekst może być zapomniany przez stulecie – wystarczy, że będzie odkryty ponownie przez kompetentnego czytelnika, by jego posłanie stało się zrozumiałe i aktualne¹⁶⁷.

Eliade dodaje, że André-Jean Festugière słusznie zanalizował charakterystyczny stereotyp tego okresu, tzn. przemianę rytu misteriów kultowych jako

¹⁶⁶ Ezoteryczna transformacja człowieka to proces polegający na przechodzeniu przez kolejne etapy, stopnie inicjacji. Można wyróżnić trzy zasadnicze etapy: przygotowanie, oświecenie i wtajemniczenie. Pierwszy z nich to studium, które polega m.in. na lekturze dzieł ezoterycznych, uczestnictwie w wykładach i prelekcjach. Chodzi o poznawanie przez zainteresowanego duchowej nauki wraz z różnymi koncepcjami inicjacji (zob. M. Rzczycka, *Wtajemniczenie*, s. 18n). Monika Rzczycka, badając ezoteryczną prozę rosyjską, zwraca uwagę, że – z takiego punktu widzenia, czyli doniosłej roli studium – ezoteryczna powieść inicjacyjna staje się już nie tylko wyrazem określonego światopoglądu (tutaj: ezoterycznego), ale – równocześnie – praktycznym przykładem i realizacją takiego zamysłu, czyli próbą stworzenia nowej formy na miarę nowych czasów, a więc nowego typu literatury. Ten nowy rodzaj będzie nie tylko narzędziem inicjacji (pozwoli osiągnąć nowe poznanie), ale także przemieni samego czytelnika oraz samą rzeczywistość (zob. M. Rzczycka, *Wtajemniczenie*, s. 19).

W kontekście powyższych uwag zrozumiała staje się chrześcijańska krytyka niektórych dzieł współczesnej kultury (np. literackich), które mogą być swego rodzaju nośnikami (czy wręcz wtajemniczeniem) dla idei ezoteryzmu i okultyzmu. „W czasach «powrotu magii» pytanie o literaturę jako nośnik wiedzy na temat okultyzmu, ezoteryzmu i magii wydaje się uzasadnione ze względu na odbiorcę. Całe rzesze coraz młodszych czytelników dowiadują się o ideach New Age i okultyzmu nie z tekstów naukowych, lecz dzięki filmom czy z książek. Pojawia się problem «nośnika» motywów okultystycznych, bo czy treści te są tylko elementem fabuły powieściowej, potrzebnym, aby ukazać coś ważniejszego? Czy tekst (książka, film) otwiera na tajemnicę? W jaki sposób otwiera? Czemu służy przywoływanie treści okultystycznych? Czy fabuła, bohater, przeszczerzenie, gatunek – elementy tworzywa literackiego – są tak skonstruowane, żeby te treści pokazać?” (A. M. Kuźma, *Powrót Mefista. Eseje o skrajnościach*, Kraków 2010, s. 183).

¹⁶⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 197.

metafory w „misterium literackie”. Jednak zdaniem autora *Traktatu o historii religii* mimo tej zmiany wciąż mamy do czynienia z sensem religijnym. Misterium literackie nadal objawia czytelnikowi głębokie znaczenie misteriów, pobudza jego wyobraźnię¹⁶⁸, a tym samym stanowi (indywidualne) wtajemniczenie.

Według Eliadego historyk religii spełni swoją funkcję, kiedy uda mu się za pomocą hermeneutyki przekształcić materiały, które bada, w „przesłania duchowe”. Co to dokładnie oznacza? Spróbujemy to naświetlić, przybliżając Eliadowską koncepcję hermeneutyki jako swego rodzaju techniki duchowej (inicjacyjnej), zajmującej się „duchowymi przesłaniami”¹⁶⁹. Najpierw jednak musimy powiedzieć, jakie miejsce zajmuje sama hermeneutyka w Eliadowskim badaniu form religijnych i ich znaczenia.

4.2. HERMENEUTYKA „CAŁOŚCIOWA” JAKO TECHNIKA INICJACJI

Czym jest hermeneutyka? Hans-Georg Gadamer¹⁷⁰ tak określa jej zadanie:

Hermeneutyka jest sztuką *hermeneuein*, to znaczy głoszenia, przekładania, wyjaśniania i interpretowania. Hermesem nazywano posłańca bogów, który przekazywał ich życzenia śmiertelnikom. Rola jego nie polegała jedynie na przekazywaniu wiadomości, lecz także na wyjaśnianiu boskich rozkazów, to znaczy przekładaniu ich na język zrozumiały dla śmiertelnych. Właściwe

¹⁶⁸ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 197, przypis 51.

¹⁶⁹ Kwestia „sekretnych przesłań” pism Eliadego intryguje komentatorów jego dzieła. Czy Eliade rzeczywiście miał do przekazania jakieś „przesłanie”? Niektórzy komentatorzy (np. W. Stoczkowski, D. Dubuisson) widzą w twórczości rumuńskiego religioznawcy ambitną koncepcję metafizyczną, dla której historia religii to jedynie drugorzędna podpora. W takiej perspektywie postrzega się dzieło Eliadego jako wyraz jego fascynacji tradycją okultystyczną i czerpania z niej: „Skrywając kanwę gnostycką za sztafażem erudycji, uważanej przez wielbicieli za godą podziwu, ale w istocie nie górującą nad tą z *Izdydy czy Doktryny tajemnej*, historia religii wymyślona przez Eliadego niewiele nas uczy o bogactwie koncepcji religijnych znanych historykom i etnologom, stanowi natomiast wymowne świadectwo zafascynowania jej twórcy myślą okultystyczną” (W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, s. 357n).

¹⁷⁰ Hans-Georg Gadamer (1900–2002) – filozof niemiecki, współtwórca hermeneutyki filozoficznej; autor m.in. dzieła *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960 (tłum. pol. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013).

zadanie hermeneutyki polega na tym, by przełożyć pewną sensowną całość z innego „świata” do własnego¹⁷¹.

Hermeneutyka zajmuje istotne miejsce w badaniu religii (nie tylko filozoficznym), a ściślej – w interpretacji dokumentów religijnych¹⁷². Jan Andrzej Kłoczowski, mówiąc o współczesnej filozofii religii, opisuje jeden z jej nurtów jako kierunek fenomenologiczno-hermeneutyczny, który powstał w przestrzeni spotkania fenomenologii i historii religii. Chodzi w nim o „poszukiwanie możliwości odczytania egzystencjalnego (nakierowanego na człowieka) sensu tradycyjnych przekazów religijnych”¹⁷³.

W powyższą perspektywę wpisuje się podejście autora *Traktatu o historii religii*, który cały czas poruszał się na granicy – z jednej strony podejścia historycznego, a z drugiej fenomenologiczno-hermeneutycznego. Eliademu nie wystarczała sama tylko historia religii jako dyscyplina naukowa badająca historycznie różne tradycje religijne. Nie wystarczy bowiem zrekonstruować tylko historii jakiejś formy religijnej, ale trzeba także zrozumieć jej znaczenie. Hermeneutyka, będąca dla naszego autora przedmiotem najwyższej wagi, dopełnia w sposób naturalny historię religii (i fenomenologię), stając się czymś w rodzaju „hermeneutycznej fenomenologii religii”¹⁷⁴, w której chodzi o zidentyfikowanie i objaśnienie sytuacji i okoliczności umożliwiających pojawienie się w historii danej formy religijnej. Ściślej mówiąc, hermeneutyka ma za zadanie przybliżyć rozumieniu umysłu człowieka współczesnego znaczenia dokumentów religijnych¹⁷⁵. Nasz autor mocno broni poglądu, że historyczne uwarunkowanie zjawiska religijnego, choć ważne (każdy ludzki fakt jest ostatecznie faktem historycznym), nie wyczerpuje go. Zatem historia religii nie

¹⁷¹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka*, tłum. A. Bronk, w: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 283.

¹⁷² Zob. I. Soelid Gilhus, *Hermeneutics*, w: *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, ed. M. Stausberg, S. Engler, London–New York 2011, s. 275–284.

¹⁷³ J. A. Kłoczowski, *Filozofia religii*, s. 50n.

¹⁷⁴ J. Ries, zestawiając różne ujęcia badania fenomenu religii w kontekście *sacrum*, mówi o nurcie „fenomenologii *sacrum*”, do którego są zaliczeni: Nathan Söderblom, Rudolf Otto i Gerardus van der Leeuw, natomiast Eliadego zalicza do „hermeneutyki *sacrum*” (J. Ries, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Vol. 1, L'uomo alla ricerca di Dio, Milano 2009, s. 30–49).

¹⁷⁵ Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 12.

może wszystkiego odsłonić w danym zjawisku religijnym, w danej manifestacji *sacrum*¹⁷⁶. Domaga się ona właśnie hermeneutyki, ale swoiście rozumianej przez Eliadego.

Twórca szkoły chicagowskiej określa ją jako „hermeneutykę całościową”, która nie tylko jest dyscypliną historyczną, ale ma także za zadanie zinterpretować spotkanie człowieka z *sacrum*¹⁷⁷. Mówi również o niej jako o „twórczej hermeneutyce”, odkrywającej rzeczywistość, która wcześniej już istniała, ale nie była dostrzegana i rozumiana. Odkrycie tej rzeczywistości przez człowieka zmienia jego świadomość. Eliade nazwie ją „techniką duchową”: „Ostatecznie twórcza hermeneutyka zmienia człowieka; jest czymś więcej niż tylko nauką, jest także techniką duchową, która daje możliwość zmodyfikowania jakości samej egzystencji”¹⁷⁸. Zanalizujmy ten ważny fragment, a ściślej – spróbujmy zinterpretować pojęcie twórczej hermeneutyki. Czym ona jest? Co powoduje w człowieku? Można rzec, że hermeneutyka:

- 1) zmienia człowieka [nasz autor podkreśla w swoim tekście słowo „zmienia” (fr. *change*)];
- 2) to coś więcej niż nauka (fr. *instruction*)¹⁷⁹;
- 3) to technika duchowa (fr. *technique spirituelle*);
- 4) daje możliwość przemiany egzystencji człowieka (fr. *susceptible de modifier la qualité même de l'existence*)¹⁸⁰.

Według autora *Historii wierzeń i idei religijnych* hermeneutyka (czyli szerzej: religioznawstwo) zmienia człowieka. Lektura religioznawczej książki ma dokonać efektu „przebudzenia”, ma przemienić od wewnątrz uczonego (bądź

¹⁷⁶ Zob. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2011, s. 21.

¹⁷⁷ Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 86. „Elle est également une herméneutique totale puisqu'elle est appelée à déchiffrer et à expliciter toutes les rencontres de l'homme avec le sacré” (M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 124n).

¹⁷⁸ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 90n. „En fin de compte, l'herméneutique créatrice change l'homme; elle est plus qu'une instruction, elle est aussi une technique spirituelle susceptible de modifier la qualité même de l'existence” (M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 131).

¹⁷⁹ Francuskie określenie *instruction* ma kilka znaczeń, m.in. „nauka, szkolenie; wiedza; pouczenie”. Jednak nie chodzi tutaj o określenie nauki jako dziedziny wiedzy. Ten ostatni termin oddaje się w języku francuskim słowem *science*.

¹⁸⁰ W języku francuskim *existence* może oznaczać także – filozoficznie – „istnienie, byt”, co mogłoby mieć w tym kontekście mocniejszy sens – ontologiczny.

czytelnika), nawet jeśli dzieje się to nieświadomie¹⁸¹. Pozostaje pytanie, czy jest to tylko postulat naszego autora, czy też każdy tekst z historii religii dokonuje takiego właśnie dzieła. Eliade uznawał swoją „twórczą hermeneutykę” za wyjątkową i oryginalną. Widział on podobieństwo jedynie w podejściu jeszcze dwóch uczonych – Henry’ego Corbina¹⁸² i Paula Ricoeura¹⁸³ (obydwu znał bardzo dobrze osobiście i wielokrotnie z nimi dyskutował). W jednym z fragmentów dziennika nasz autor (nawiązując do przywołanego tekstu Corbina¹⁸⁴) zapisuje następujące słowa, które odsłaniają jego specyficzne podejście do interpretacji tekstu religijnego, nawet jeśli tym „tekstem” jest jakieś objawienie:

Punktem wyjścia jest teza, że objawienie, choć następuje w ściśle określonym momencie historycznym, jest zawsze ponadhistoryczne, „uniwersalne”, i podlega interpretacjom indywidualnym. Zresztą, termin „interpretacje” nie jest zbyt ścisły; chodzi tu o p r z e o b r a z e n i e osoby otrzymującej, interpretującej i przyswajającej sobie objawienie. Ja posuwam się jeszcze dalej: „twórcza hermeneutyka”, o której mówię w wielu ostatnich moich pracach, prowadzi do takiego samego przeobrażenia, nawet gdy stajemy w obliczu „objawienia” innego niż konieczne – ot, choćby takiego, jakie umożliwiają egzotyczne formy religijne (indyjskie itp.) bądź „archaiczne” („pierwotne”)¹⁸⁵.

Objawienie jest „tekstem” przeobrażającym osobę, która go otrzymuje, interpretuje, ale także ma go sobie przyswoić. W rozumieniu naszego autora czymś takim, swoistym „objawieniem” jest hermeneutyka twórcza, w tym sensie, że ma ona również dokonać transformacji człowieka. Warto w tym miejscu przywołać Eliadowskie określenie inicjacji, aby zobaczyć podobieństwo pomiędzy dwoma pojęciami: twórczej (całościowej) hermeneutyki i wtajemniczenia.

¹⁸¹ Zob. M. Eliade, *Moje życie*, s. 537n.

¹⁸² Henry Corbin (1903–1978) – filozof i orientalista francuski, przyjaciel Eliadego; w języku polskim wydano m.in. jego *Historię filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005.

¹⁸³ Paul Ricoeur (1913–2005) – filozof francuski, jeden z głównych przedstawicieli hermeneutyki filozoficznej; przyjaciel Eliadego, z którym wykładał na Uniwersytecie w Chicago (prowadzili niekiedy wspólnie seminaria); w języku polskim ukazała się m.in. jego praca *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wyb. i wstęp K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.

¹⁸⁴ Chodzi m.in. o słowa Sohrawardiego: „Recytuj *Koran* tak, jak gdyby został on objawiony specjalnie dla ciebie” (M. Eliade, *Moje życie*, s. 618).

¹⁸⁵ M. Eliade, *Moje życie*, s. 618n.

Eliade mówi, iż inicjacja (tzn. obrzędy i nauczanie) zmierza do radykalnej zmiany statusu religijnego i społecznego człowieka. Ów człowiek staje się w wyniku wtajemniczenia „kimś innym”. Zdaniem naszego autora inicjacja jest równoważna z „ontologiczną przemianą porządku egzystencjalnego”¹⁸⁶.

Określenie inicjacji pojawia się w kontekście ściśle religijnym (ryty, które mają na celu zmianę statusu człowieka religijnego). Mamy jednak zadziwiające podobieństwo tak rozumianego wtajemniczenia z hermeneutyką jako metodą. Ryty inicjacyjne są związane z próbami oraz – co jest szczególnie istotne – z jakąś formą „zmiany egzystencji”. Oczywiście, pozostaje pytanie, co Eliade dokładnie przez to rozumiał, niemniej jednak zadziwiające jest podobieństwo tych dwóch opisów: hermeneutyki jako techniki duchowej oraz inicjacji jako rytów (obrzędów) i pouczeń, które prowadzą do przemiany adepta. W obu przypadkach pojawia się w tekście francuskim określenie *épreuves*, co można tłumaczyć jako „próby, doświadczenia”.

W Eliadowskim rozumieniu twórczej hermeneutyki jako techniki duchowej można dopatrzeć się swego rodzaju techniki inicjacyjnej, która ma na celu przemianę egzystencji człowieka. „Obrzędem”, techniką jest tutaj swoiście rozumiana hermeneutyka (bądź historia religii lub fenomenologia), a pouczeniem wiedza, którą ona przynosi ze sobą i która prowadzi do nowego rodzaju poznania, a w konsekwencji do zmiany egzystencji człowieka. Pojawia się pytanie, czy poruszamy się jeszcze w ramach nauki i czy nie są to jednak zbyt mocne wnioski z naszej lektury Eliadego¹⁸⁷. Przecież na gruncie hermeneutyki (tak jest u Ricoeura) rozumienie zakłada proces przemiany podmiotu, który „otrzymuje” od tekstu nowe możliwości, projekty bycia. Poszerza się jego

¹⁸⁶ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 155. W kilku tekstach naszego autora powyższa definicja pojawia się w identycznym brzmieniu: „Par initiation on comprend généralement un ensemble de rites et d'enseignements oraux, au moyen desquels on obtient une modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. A la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une tout autre existence qu'avant l'initiation: il est devenu un a u t r e” (M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 222n).

¹⁸⁷ Filozof Andrzej Bronk raczej skłonny jest łagodzić sens powyższych wypowiedzi Eliadego. Mówi, że historia religii zajmuje się odszyfrowaniem każdego spotkania człowieka z *sacrum*, stąd autor *Sacrum a profanum*, jego zdaniem, w swoich ostatnich pracach określa ją dlatego jako „kreatywną” lub „totalną” hermeneutykę (częściowo z racji merytorycznych, a częściowo pod wpływem mody na ten termin). Ma to być nauka nie tyle teoretyczna, ile praktyczna, otwierająca na świat ducha i mająca za cel przemianę człowieka (zob. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 267).

horyzont bycia, uczuć, wyobrażeń¹⁸⁸. Człowiek sam nie jest w stanie objąć rozumem całości swego bytu. Może tylko przyjąć ofiarowany mu sens. Droga do odkrycia tego sensu, zarówno według Ricoeura, jak i Eliadego, wiedzie przez szukanie i interpretację symboli obecnych w wielkich kulturach oraz tekstów, które owe kultury tworzą i wypowiadają¹⁸⁹.

Naszym zdaniem Eliadowski sens hermeneutyki, który przedstawił powyżej, jest jednak nieco inny niż w ujęciu Ricoeura. Z jednej strony ma on swoje źródła w myśli hermetyczno-gnostyckiej, w której następuje „odszyfrowywanie przesłań”, a równocześnie jest to swego rodzaju proces „inicjacji przez tekst”. Z drugiej strony Eliade postuluje taki rodzaj uprawiania historii religii, która jest „czymś więcej niż nauką”, ma doprowadzić czytelnika tekstu do wtajemniczenia, duchowego przebudzenia, a w konsekwencji do egzystencjalnej przemiany. Zatem istotną perspektywą w badaniu religii w rozumieniu naszego autora jest wymiar inicjacyjny.

Czy można więc powiedzieć, że Eliade był „mistagogiem”? W tekście¹⁹⁰ napisanym przez jednego z najwybitniejszych jego uczniów Ioana Petru Couliano¹⁹¹ znajdujemy paragraf o wymownym tytule: *Eliade, mistagogue des temps modernes* („Eliade, mistagog czasów współczesnych”). Autor ten nazywa Eliadego mistagogiem, mając tu na myśli kogoś, kto odkrywa tajemnice (misteria) i wprowadza innych na drogę wtajemniczenia. Autor *Traktatu o historii religii* zostaje ostatecznie określony jako „mistrz, inicjujący w misteria stworzone przez siebie samego”¹⁹².

¹⁸⁸ Zob. H. Seweryniak, *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań 2005, s. 93.

¹⁸⁹ Zob. H. Seweryniak, *Prorok i błazen*, s. 87.

¹⁹⁰ Zob. I. P. Couliano, *Mircea Eliade et l'ideal de l'homme universel*, w: *Mircea Eliade – dialogues avec le sacré*, éd. F. Schwarz, Paris 1987, s. 9–16.

¹⁹¹ Ioan Petru Couliano (Couliano) (1950–1991) – rumuński historyk religii, uczeń Eliadego, ekspert od gnostycyzmu i renesansowej magii, autor m.in. publikacji *Éros et magie à la Renaissance. 1484*, Paris 1984. Na temat różnicy podejścia Eliadego i jego ucznia zob. D. Dorin, *Thinking Interrupted / Comprehending Couliano's Model, from Gnosis to Construal Law*, New York 2016, s. 9–44.

¹⁹² „[...] il est [Eliade – R. B.] le maître, l'initiateur aux mystères créés par lui-même” (I. P. Couliano, *Mircea Eliade et l'ideal de l'homme universel*, s. 15). Znamienny jest tytuł włoskiej książki: A. Mariotti, *Mircea Eliade. Vita e pensiero di un Maestro d'iniziazioni*. Określenie tytułowe przypisane Eliademu („mistrz inicjacji”) jest tylko jednak pewnym zabiegiem redakcyjnym. Alessandro Mariotti nie przedstawia w swojej pracy omawianego przez nas powyżej aspektu twórczości rumuńskiego uczonego.

Niech zakończeniem naszych rozważań w tym rozdziale będą słowa jednego z krytyków Eliadego, z którymi do końca trudno się zgodzić, ale które ukazują tę wyjątkowość podejścia do historii religii naszego autora:

Historia religii [dla Eliadego – R. B.] stanowiła jedynie narzędzie [...] mistycznych poszukiwań; nie była rozsmakowaną w erudycyjnych rozważaniach nauką akademicką, ale załączkiem nowego humanizmu, objawieniem transcendencji, dyscypliną „wyzwolenia”, „dziełem przebudzenia”, „nową majeutyką”, niezbędną do narodzin nowego, doskonalszego i pełniejszego Człowieka. Wystarczy zmienić w tekstach Eliadego kilka stale powracających terminów, zastępując człowieka archaicznego – wtajemniczonym, człowieka współczesnego – profanem, czytelnika – adeptem, historyka religii – mistrzem, a mit – objawieniem, by otrzymać prozę niewiele odbiegającą od wielu dziewiętnastowiecznych traktatów okultystycznych, które również przybierały często pozory prac naukowych, epatując obfitością „dowodów” i rozmiarami przypisów bibliograficznych¹⁹³.

W powyższym rozdziale przedstawiliśmy Eliadowski sposób badania religii jako swego rodzaju formę inicjacji. Podejście naszego autora miało zakorzenie nie w jego osobistej historii życia, jak również w unikalnej drodze badawczej. Eliade pojmował życie jako wędrówkę inicjacyjną, której celem było zarówno zrozumienie rzeczywistości, jak też odnalezienie sensu własnej historii. Autor *Sacrum a profanum* postrzegał uprawianą przez siebie historię religii nie jako muzeum eksponatów, ale ciąg przesłań, które należy odszyfrować i zrozumieć. W podejściu naszego autora nacisk był położony na interpretację przesłań religijnych dokumentów, z których należy wydobyć sens duchowy. Badacz (lub czytelnik) danego tekstu ma zostać – przez ten tekst – wtajemniczony w daną tradycję (religijną, filozoficzną bądź też magiczną). Ma się dokonać w nim duchowa przemiana. Tym samym hermeneutyka staje się w ujęciu Eliadego narzędziem, swoistą techniką inicjacyjną, która ma na celu egzystencjalną przemianę badacza, ale także czytelnika jakiegokolwiek tekstu z historii religii. W tym sensie można mówić o badaniu religii jako formie inicjacji albo – inaczej rzecz ujmując – o historii religii (czy szerzej: religioznawstwie) jako nauce wtajemniczającej.

¹⁹³ W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, s. 356n.

Prezentacja metodologii Eliadego pozostawia nas z ważnymi pytaniami do dalszej refleksji: z jednej strony na ile on sam był mistagogiem, który wprowadzał innych w tajemnice religijnych doktryn, a może nawet – jak chcą niektórzy krytycy – w misteria, które sam stworzył, z drugiej natomiast strony – do jakiego stopnia dany tekst (już nie tylko z historii religii) zmienia czytelnika, powodując u niego przemianę jego sposobu bycia, jego egzystencji. Albo patrząc jeszcze inaczej, myśl Eliadego zaprasza do namysłu nad tym, czy (na ile) odkrywanie istoty danej religii (jej „centrum”) jest sprzężone z równoczesnym odkrywaniem istoty człowieka, czyli także jego „centrum”, jego istoty.

ROZDZIAŁ II

✦

RYTUAŁ I INICJACJA

Zdaniem Geo Widengrena¹⁹⁴ religie mogą się zmieniać, podczas gdy ryt trwa dalej, często w tej samej formie przez tysiące lat¹⁹⁵. Eliade sądził podobnie. Według naszego autora od religii Australijczyków po religię Indii wedyjskich nie obserwujemy zerwania ciągłości rytuału i jego znaczenia; w Indiach ofiara powtarza to, co się działo w chwili stworzenia. Utożsamiając się z ofiarą, człowiek przezwycięża śmierć i osiąga nieśmiertelność¹⁹⁶.

Szczególnym rytym, który jest związany z doświadczeniem symbolicznej śmierci, jest inicjacja. Prowadzi ona do nowych narodzin, do zapoczątkowania życia duchowego w perspektywie nieśmiertelności. W człowieku jest nostalgia za inicjacyjną *renovatio*, za „znalezieniem pozytywnego znaczenia dla śmierci, akceptacji śmierci jako obrzędu przejścia do wyższego sposobu życia”¹⁹⁷. Śmierć jest swego rodzaju obrzędem, przez który *homo religiosus* ją przekracza.

W poniższym rozdziale przedstawimy zagadnienie rytuału religijnego (w pewnym zakresie także magicznego), jego sensu oraz problemu jego skuteczności. Tę ostatnią kwestię odniesiemy do skuteczności szczególnego

¹⁹⁴ Geo Widengren (1907–1996) – szwedzki historyk religii i fenomenolog religii; uznany za jednego z głównych przedstawicieli skandynawskiej „szkoły mitu i rytuału” (Myth and Ritual School); autor m.in. publikacji *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969 (tłum. pol. *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008).

¹⁹⁵ Zob. G. Widengren, *Fenomenologia religii*, s. 219.

¹⁹⁶ Zob. M. Eliade, *Moje życie*, s. 502n.

¹⁹⁷ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 188.

obrzędu Kościoła katolickiego, jakim jest sakrament Eucharystii. Rytuał stanowi szerszą kategorię od inicjacji. Obydwa zjawiska (rytuał i inicjacja) mogą mieć charakter zarówno religijny, jak też magiczny. Zaprezentujemy również fenomen rytów oraz mocy magicznych w kontekście tzw. przekazu inicjacyjnego, o którym mówi tradycja ezoteryzmu zachodniego.

1. WOKÓŁ RYTUAŁU

Na przełomie lat 70. i 80. XX wieku powstała nowa subdyscyplina religioznawstwa – *ritual studies*, czyli „studia nad rytuałem”¹⁹⁸. Są to badania porównawcze i międzykulturowe. Szerokość spojrzenia na fenomen rytuału sprawiła, że nastąpiły zróżnicowanie w użyciu tego terminu i równocześnie brak zgody co do jednej definicji tego pojęcia¹⁹⁹. Nastąpił proces poszerzenia definicji rytuału, który zaczęto traktować jako ekspresyjny wyraz ludzkiego działania, w znaczeniu „rytualizacji”²⁰⁰. Istotą rytualizacji jest to, że nie wymaga ona w wykonaniu czynności intencjonalności. Wystarczy bowiem samo to, że przeprowadza się daną czynność zgodnie z wyznaczoną formą oraz określoną „instrukcją”²⁰¹.

Współcześnie mamy do czynienia ze zjawiskiem nadużywania pojęć obrzędu i rytuału, co wiąże się z ryzykiem utracenia przez nie wartości semantycznej. Coraz więcej codziennych czynności określa się mianem rytualnych.

¹⁹⁸ Zob. E. M. Zuesse, *Ritual*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 405–422; J. Maisonneuve, *Rytuły dawne i współczesne*, tłum. M. Mroczek, Gdańsk 1995; C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York 1997 (w tej pozycji znajdziemy m.in. historię interpretacji rytuału); W. J. Burszta, *Rytuał*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, s. 111n; *Rytuał. Przeszłość i terażniejszość*, red. M. Filipiak, M. Rajewski, Lublin 2006; M. Segalen, *Obrzędy i rytuały współczesne*, tłum. J. J. Pawlik, Warszawa 2009; *The Routledge Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, ed. F. A. Salamone, New York–London 2010; B. Stephenson, *Ritual. A Very Short Introduction*, New York 2015; M. Dąsał, *Rytuły, obrzędy, ceremonie. Antropologiczna konceptualizacja rytuału*, Kraków 2018.

¹⁹⁹ W naszej pracy używamy zamiennie określeń „rytuał”, „ryt” i „obrzęd”. Zob. Z. Staszczak, *Obrzęd*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987, s. 257–259; Z. Staszczak, *Ryt, Rytuał*, w: *Słownik etnologiczny*, s. 321n.

²⁰⁰ Zob. J. J. Pawlik, *Co kryje w sobie rytuał?*, „Nurt SVD” 45 (2011) z. 2, s. 12n; H. Zimoń, *Badania nad rytuałami*, „Collectanea Theologica” 67 (1997) nr 3, s. 183.

²⁰¹ Zob. J. J. Pawlik, *Co kryje w sobie rytuał?*, s. 14.

Równocześnie w badaniu rytuału nastąpiło większe otwarcie na jego aspekty bardziej świeckie. Pod koniec ubiegłego wieku pojęcie obrzędu przestało być tylko domeną badania społeczeństw pierwotnych i egzotycznych, a stało się narzędziem badania współczesności²⁰².

Czy każdy rytuał należy wiązać ze sferą religii? Według Roya Rappaporta (1926–1997), amerykańskiego antropologa i religioznawcy, tak jak nie każdy rytuał ma charakter religijny, tak i nie wszystkie akty religijne są rytuałem. Według tego autora rytuał jest swego rodzaju podłożem, z którego wyrasta religia²⁰³. Henryk Zimoń proponuje używać terminu „obrzęd” jako nadrzędnego, obejmującego wszystkie czynności symboliczne. Obrzędy mogą być: 1) religijne, czyli odnoszące się do sfery „świętości”, ukierunkowane na nią; 2) świeckie, czyli odnoszące się do sfery *profanum*. Pierwsze nazwalibyśmy „rytuałami”, natomiast drugie – „ceremoniami”. Problemem pozostaje to, że niektóre zawierają jednocześnie elementy świeckie i religijne²⁰⁴.

Etymologicznie słowo *rite* pochodzi od łac. *ritus* i oznacza „przepisany porządek”. Termin ten ma związek z greckimi słowami: *artus* („rozkład, przepis”) oraz *ararisko* („harmonizować, adaptować”) i *arthmos* („więzy, łączenie”)²⁰⁵. Przyjmuje się również, że słowo „rytuał” wywodzi się z sanskrytu. *Ryta* (sansk. „regularny bieg rzeczy”)²⁰⁶ to w świętych księgach hinduizmu – Wedach – uczestnictwo człowieka w porządku i normalnej strukturze bytów i rzeczy. Określone zachowania wyznaczają człowiekowi, jak ma postępować ze świętymi rzeczami. Rytuał najczęściej odtwarza archetypowy model przekaza-

²⁰² Zob. M. Segalen, *Obrzędy i rytuały współczesne*, s. 7n.

²⁰³ Roy Rappaport tak definiuje rytuał: „[...] wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących” (R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. 52). Autor ten zaznacza, że jego definicja obejmuje nie tylko zachowania religijne, choć – jak pisze – ma wątpliwości, czy termin „rytuał”, powszechnie używany przez wielu naukowców, nie jest jedynie pojemną etykietą. Co mają wspólnego tak różniące się rytuały jak taniec godowy krabów i msza rzymskokatolicka? Rappaport stosuje pojęcie rytuału bardzo szeroko i w odniesieniu nie tylko do zachowań ludzkich, ale także zwierzęcych (zob. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, s. 53n).

²⁰⁴ Zob. H. Zimoń, *Badania nad rytuałami*, s. 188n. Rytuał może być świecki lub religijny. Oprócz tego może on być także prywatny lub publiczny albo indywidualny lub wspólny (wspólnotowy).

²⁰⁵ Zob. M. Segalen, *Obrzędy i rytuały współczesne*, s. 11.

²⁰⁶ Zob. *Ryta*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, s. 11.

zany w mitach i świętych tekstach danej tradycji. Jest on urzeczywistnieniem przekazanego przez mit paradygmatu („czynimy to, co na początku bogowie”).

Rytuał wyraża się przez słowa i gesty. Łączy się on ze strukturą symboliczną, przez którą tworzy się przejście do rzeczywistości, przejście od znaku do bytu. Działania rytualne są środkami, za których pośrednictwem *homo religiosus* szuka ponownego złączenia się z archetypem, będącym poza tym światem naturalnym²⁰⁷.

Michel Meslin podkreśla zwłaszcza moment doświadczenia boskości, mówiąc, iż działania rytualne są to wspólne działania, przez które człowiek usiłuje doświadczać boskości, wchodząc w relację z nią²⁰⁸. Istotne jest więc, że rytuał religijny odnosi się bezpośrednio do boskości (świętości). Wymieniając różne typy działań rytualnych, Michel Meslin stwierdza, że chodzi o działania bezpośrednio inspirowane przez wolę złączenia się z bóstwem, które są traktowane jako praktyczny wyraz doświadczenia religijnego²⁰⁹. Zatem rytuały religijne, niezależnie od ich form symbolicznych, są środkiem, za którego pomocą człowiek religijny chce połączyć się z bóstwem lub siłami uznany mi przez niego za wyższe. Dokonuje się to przez inicjację. Émile Durkheim mówi o „obrzędzie inicjacji” będącym „długim szeregiem ceremonii mających na celu wprowadzenie młodego człowieka w życie religijne: wychodzi on po raz pierwszy ze świata wyłącznie świeckiego, gdzie upłynęło jego dzieciństwo, aby wkroczyć w krąg rzeczy świętych”²¹⁰. Rytuał (oraz inicjacja jako szczególna postać rytuału) są istotne w każdej tradycji religijnej, w której są utrwalone, przekazywane oraz praktykowane²¹¹.

Kategoria rytuału jest ważnym tematem religioznawstwa Eliadego. Musimy pamiętać, iż rumuński religioznawca mówi o rytuale przede wszystkim w kontekście religii archaicznych. To rytę, zwłaszcza rytę inicjacji, powodują fundamentalną zmianę w egzystencjalnej sytuacji człowieka, przekształcają one jego bytowy status. Podstawowym środkiem w tym zakresie jest „odtworzenie w dramatycznej postaci ludzkiej śmierci pozwalającej unicestwić kondycję

²⁰⁷ Zob. J. Ries, *L'homme religieux et le sacré à la lumière du Nouvel Esprit Anthropologique*, s. 51.

²⁰⁸ Zob. M. Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Paris 1988, s. 135–137.

²⁰⁹ Zob. J. Ries, *L'homme religieux et le sacré à la lumière du Nouvel Esprit Anthropologique*, s. 52.

²¹⁰ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010, s. 32.

²¹¹ Zob. M. Meslin, *Rytuały*, w: *Encyklopedia religii świata*, t. 2, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, red. pol. W. Żakowski, tłum. J. D. Artymowski i in., Warszawa 2002, s. 1955.

profanum i odrodzić się w czasie mitycznej świętości²¹². Obrzędy, przenosząc człowieka w święte miejsce, sytuują go w „centrum świata”. Pozwalają mu one przekroczyć ludzką kondycję oraz przekroczyć czas, czyli „przejsć poza”, do wieczności²¹³.

Na czym dokładnie polega ryt? Według Eliadego ryt (obrzęd)

polega na powtarzaniu archetypowego gestu spełnionego *in illo tempore* („w zaraniu, na początku historii”) przez przodków lub bogów, a zatem stanowi próbę „zontologizowania” za pośrednictwem hierofanii najbardziej banalnych i mało znaczących gestów. Obrzęd przez powtarzanie z b i e g a s i e ze swoim „archetypem”, a czas świecki zostaje zniesiony. Jesteśmy wówczas, by tak rzec, świadkami t e g o s a m e g o a k t u, który został spełniony *in illo tempore*, w zaraniu czasów kosmogonicznych. Dlatego człowiek archaiczny, przekształcając wszystkie czynności fizjologiczne w ceremonie, usiłuje „przejsć poza”, dokonać przerwania poza czas (i poza stawanie się), do wieczności. [...] Doświadczenie religijne, niewyraźne z punktu widzenia strukturalnego, należy przypisać usiłowaniam człowieka, który za pomocą podstawowych czynności fizjologicznych, przekształconych przez siebie w ceremonie, stara się wkroczyć w rzeczywistość, w *sacrum*²¹⁴.

Istotne jest dążenie do świętości, które dokonuje się przez rytuał. Obrzęd powoduje również zniesienie świeckiego czasu. Ryt ukazuje aspekt odtworzenia oryginalnego wydarzenia z przeszłości i przez powtarzanie przenosi on człowieka do przeszłości, do autentycznego zdarzenia²¹⁵. Eliade przywołuje

²¹² S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 53.

²¹³ Zob. S. Tokarski, *Eliade i Orient*.

²¹⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 48n.

²¹⁵ Zob. J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, s. 69. Powyższy aspekt rozumienia archaicznego rytu jest zbieżny z katolicką teologią liturgicznej anamnezy. Podobieństwa między nimi można ująć następująco: 1) powtarzanie archetypicznego gestu odpowiada słowom i gestom Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy wraz z poleceniem, aby Go naśladować („To czyńcie na moją pamiątkę”), nawet przy założeniu, iż teologia rozumie ten gest nie tylko w sensie rytualnym, liturgicznym; 2) zasadę zniesienia czasu widać najlepiej w liturgii Triduum Paschalnego, np. w tekście liturgicznym Wielkiego Czwartku, w którym w opisie ostatniej wieczerzy znajdują się słowa „to jest dzisiaj”, co podkreśla równoczesność z tym, co było kiedyś. Teologia mówi, że prawdziwym liturgicznym działaniem (*actio*) jest działanie samego Boga, w które człowiek jest włączony; 3) katolik, celebrując liturgię

sentencję indyjską: „Musimy robić to, co bogowie uczynili na początku” (*Śatapatha-brahmana*, VII 2,1,4). Powyższe stwierdzenie streszcza całą teorię rytuału, zarówno ludów prymitywnych, jak i rozwiniętych. Eliade zauważa, iż u tych pierwszych nie tylko rytuały mają wzorzec mityczny, ale tak naprawdę każda czynność ludzka może być „skuteczna”, o ile dokładnie powtarza działanie wykonane na początku czasów przez jakiegoś boga, bohatera lub przodka²¹⁶.

Kwestię rytuału należy u Eliadego widzieć przede wszystkim w kontekście przejawiania się *sacrum* oraz w powiązaniu z mitem i symbolem. Według autora *Traktatu o historii religii* rytuały, praktyki i mity dają dostęp do *sacrum*²¹⁷, jednak – na co zwraca uwagę Michel Meslin – mity i ich symboliczne wyobrażenia (które są razem współzależne) sytuują się na wyższym poziomie i objawiają to, czego ryt nigdy nie może dać człowiekowi: poznanie świętości, która jest transcendentna²¹⁸. Według Eliadego symbol i mit ujawniają takie odmiany *sacrum*, których nie może ujawnić obrzęd, choć on je implikuje. Mit i symbol prowadzą więc do poznania świętości, natomiast ryt daje do niej realny dostęp. Czy zatem obrzęd, dając dostęp do *sacrum* („wkroczenie w jego rzeczywistość”), nie prowadzi także do poznania świętości? Oznaczałoby to, iż rytuał niejako „domaga się” mitu i symbolu po to, aby spotkanie ze świętością było pełne, tzn. aby nastąpiło także poznanie.

Jaka jest relacja rytuału do mitu? Można postawić następujące pytanie: co jest pierwotnym elementem religii, mit (wierzenia) czy rytuał (zachowania)? Eliade daje pierwszeństwo mitom wyjaśniającym kosmogoniczne zdarzenia, tzn. tłumaczącym, jak powstał świat, bogowie oraz ludzie. Rytuał w jego rozumieniu stanowi przywrócenie pierwotnego mitu, nieustanne uaktualnianie przeszłości²¹⁹. W *Micie wiecznego powrotu* nasz autor daje takie wyjaśnienie: „Mit jest

Eucharystii, przez słowa i gesty będące elementami rytuału wkracza w rzeczywistość *sacrum*, ma w niej swoje uczestnictwo, co oznacza łączność z tajemnicą Paschy Jezusa, a więc z rzeczywistością historycznie (czasowo) odległą, ale jednocześnie przez liturgię obecną i realną.

²¹⁶ Zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 32n.

²¹⁷ Zob. H. Rodrigues, J. S. Harding, *Introduction to the Study of Religion*, London–New York 2009, s. 81.

²¹⁸ Zob. M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973, s. 229.

²¹⁹ Zob. F. Bowie, *Antropologia religii*, s. 155. Większość antropologów na ogół przyznaje primat rytuału nad wierzeniami. Nie rozstrzygając definitywnie tej kwestii, można stwierdzić, iż mit i obrzęd pojawiają się razem: „Rytuał, czyli święte działanie, tworzy w dramacie kulto-

późny jedynie jako formuła; ale jego treść jest archaiczna i odnosi się do sakramentów, tzn. aktów, które zakładają rzeczywistość absolutną, pozaludzką²²⁰.

Podkreślmy, że ceremonia (ryt, rytuał) wprowadza w sferę *sacrum*, co jednocześnie jest wejściem w rzeczywistość. Musimy pamiętać, że według naszego autora każda religia jest równocześnie ontologią, gdyż ukazuje to, co rzeczywistość (prawdziwie) istnieje. Natomiast mit, symbol i rytuał wyrażają system metafizyczny danej tradycji religijnej²²¹. Postępowanie rytualne związane z obrzędowością jest doświadczeniem inicjacyjnym, na które składają się: upadek w świat świecki, wędrówka pełna cierpienia, śmierć i zmartwychwstanie, czyli przemiana bytowa, przejście do Rzeczywistości²²².

Koncepcja naszego autora jest przekroczeniem poglądu, że ryt to tylko społeczny obrzęd przejścia z dzieciństwa do dojrzałości. Eliade interpretuje rytę inicjacyjny jako warianty tej samej struktury, jako inicjacje o tym samym znaczeniu. Jego stanowisko spotkało się z krytyką z pozycji antropologii. Przede wszystkim za kontrowersyjną tezę uznano pogląd o inicjacji jako podstawie struktury rytualnej. Inicjacje bowiem nie są tylko obrzędami religijnymi ani nie są najbardziej uniwersalne. Poddano także krytyce brak rozróżnienia egzegetycznego znaczenia rytuałów, opinii wyznawcy i badacza, stawiając w tym kontekście pytanie: „Co owe rytę znaczą i dla kogo?”²²³. Zdaniem Stanisława Tokarskiego przytoczane zarzuty nie obalają, lecz jedynie osłabiają argumenty Eliadowskiej koncepcji rytuału. Zasługą Eliadego jest natomiast – co jeszcze

wym jedność z mitem, mówionym słowem świętym. Mit wyjaśnia i uwierzytelnia rytuał przez nawiązanie do jakiegoś wzorcowego wydarzenia, które miało miejsce w praczasię” (H. Zimoń, *Badania nad rytuałami*, s. 184). Może się zdarzyć, że mit pojawia się bez rytu, a ryt bez mitu, ale żaden z nich nie może pojawić się bez wierzeń, bez których są one niewyjaśnialne i pozbawione sensu (zob. H. Zimoń, *Badania nad rytuałami*, s. 184). Na ścisłe powiązanie rytu i mitu zwracał uwagę Geo Widengren. Według szwedzkiego religioznawcy znaczenie jakiegoś rytu może się zmieniać, ale określone znaczenie jest w nim zawarte i znajduje swój wyraz w micie. To mit udziela rytuałowi życia i treści. Ryt i mit wymagają się nawzajem i dlatego nie ma sensu pytanie o to, co rozwinęło się jako pierwsze: mit czy ryt. „Gdziekolwiek istnieje religia, tam też występują mit oraz ryt jako jej najpotężniejsze siły wyrazu” (G. Widengren, *Fenomenologia religii*, s. 218).

²²⁰ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, s. 38n.

²²¹ Zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, s. 10n.

²²² Zob. J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, s. 71.

²²³ Zob. W. L. King, *Review of The Quest. History and Meaning in Religion (Mircea Eliade)*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1970 Issue 9, s. 70–72; S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 53n.

dokładniej ukażemy w pracy – wyeksponowanie ważnego aspektu rytów inicjacyjnych, czyli motywu śmierci i zmartwychwstania²²⁴.

Po zaprezentowaniu pojęcia rytuału (obrzędu) przedstawimy problem skuteczności rytu magiczno-religijnego. Jest to zagadnienie istotne z punktu widzenia teologii, zwłaszcza jeśli chodzi o kwestię interpretacji niechrześcijańskiego rytuału, jak również pewnych fenomenów paranormalnych, które pojawiają się w jego kontekście. Pytanie jest następujące: czy (w jaki sposób) rytury magiczno-religijne są skuteczne?

2. SKUTECZNOŚĆ OBRZĘDU A MOCE MAGICZNE I FENOMENY PARAPSYCHICZNE

Piśmiennictwo dotyczące konkretnych rytów jest zasadniczo bardzo bogate, lecz opracowania poświęcone całości zjawisk należą do rzadkości. Być może jest to spowodowane – jak twierdzi francuski badacz rytuału Jean Maisonneuve – trudnościami związanymi z interpretacją rytuału. Pole badania jest bowiem bardzo szerokie – trzeba porównać zarówno rytury dawne, jak i współczesne²²⁵. Również zakres pytań jest obszerny i trudny. Jak interpretować rytuał religijny bądź magiczny? Czy możliwe są efekty działania czarownika i czy moce, którymi się on posługuje, są prawdziwe? Jakie jest miejsce fenomenów paranormalnych w rytach religijno-magicznych? I wreszcie: czy (w jaki sposób) rytury są skuteczne?²²⁶ Są to pytania, z którymi różne nauki (antropologia religii czy religioznawstwo) mają duży problem, tym bardziej kiedy wykluczają *a priori* wymiar metafizyczny, tzn. chcą interpretować różne rytuały i nadzwyczajne zjawiska w kluczu racjonalistycznym bądź tylko empirycznym. Stawiając powyższe pytania, wchodzimy również w dziedzinę, jaką jest parapsychologia, dyscyplina „wiedzy” wciąż problematyczna²²⁷.

²²⁴ Zob. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 54.

²²⁵ Zob. J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, s. 8.

²²⁶ Powyższe pytania można zadawać w ramach różnych nauk. Przykładowo antropologia – mimo iż wypracowała wiele kategorii operacyjnych badania rytuału i zachowań rytualnych (takich jak widowiskowość, rytualizacja, ucieleśnienie, komunikacja), to jednak wciąż otwarte jest w tej dyscyplinie pytanie o skuteczność rytuału oraz konieczność jego odniesienia do transcendencji (zob. J. J. Pawlik, *Antropologiczne badania rytuału*, w: *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, s. 36).

²²⁷ Zob. *Parapsychology. A Handbook for the 21st Century*, ed. E. Cardeña, J. Palmer, D. Marcusson-Clavertz, Jefferson 2015; *Nauka wobec zjawisk paranormalnych*, red. K. Kaucha,

Opracowania religioznawcze w zasadzie rezygnują z rozstrzygnięć ontologicznych w odniesieniu do zjawisk paranormalnych, o których mamy dane etnologiczne (antropologiczne). Dla religioznawstwa jest to niejako temat tabu. Powodem odrzucania badań nad zjawiskami paranormalnymi (inaczej: anomicznymi) jest praktyczna niemożliwość ich empirycznej weryfikacji i eksperymentalnego wytworzenia²²⁸. Generalnie w odniesieniu do powyższych zjawisk dominują dwa podejścia: 1) kontestujące oraz 2) afirmatywne²²⁹, czyli kwestionujące bądź przyjmujące realność zjawisk paranormalnych. Jak zatem na tym tle sytuuje swoje stanowisko Eliade?

Naszego autora można zaliczyć do reprezentantów ujęcia afirmatywnego. Sam przyznaje: „[...] dzięki wielu materiałom etnograficznym kwestia autentyczności tych zjawisk [zjawisk paranormalnych – R. B.] wydaje się niewątpliwa”²³⁰. Jednak Eliade podkreśla, że jest to kwestia z dziedziny parapsychologii i nie da się jej rozstrzygnąć w perspektywie historii religii. Parapsychologia bada, w jakich warunkach pojawiają się zjawiska nadzwyczajne, a historia religii chce zrozumieć ich znaczenie. Nasz autor – jako historyk religii – nie musiał wypowiadać się na temat autentyczności owych zjawisk: „W pewnym sensie dla historyka religii wszystkie te fakty [nadzwyczajne – R. B.] są prawdziwe, gdyż każdy reprezentuje autentyczne doświadczenie duchowe, w które dusza ludzka była głęboko zaangażowana”²³¹. Autor *Traktatu o historii religii* zwraca uwagę

J. Mastej, Lublin 2011; A. J. Nowak, *Parapsychologia*, Lublin 2006; *Paranormal. Entre mythes et réalités*, éd. É. Raulet, E.-J. Duits, Paris 2002. Teologiczne wprowadzenie do problematyki zjawisk paranormalnych zob. J. Vernet, *Przewodnik po zjawiskach nadnaturalnych. Magia, wróżbiarstwo, czary, zjawiska paranormalne*, tłum. A. Kałużny, Kraków 2009, zwłaszcza fragment dotyczący modeli interpretacyjnych – s. 275–300; M. Rusecki, *Teologia wobec zjawisk paranormalnych*, Częstochowa 2010.

²²⁸ Zob. T. Sikora, *Zamiast wstępu: religioznawstwo i parapsychologia*, w: E. de Martino, *Świat magiczny. Prolegomena do historii magizmu*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 2011, s. VII–XI.

²²⁹ Zob. T. Sikora, *Zamiast wstępu*, s. X. Nurt kontestujący reprezentuje m.in. brytyjski matematyk John Taylor; zob. J. Taylor, *Nauka i zjawiska nadnaturalne*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1990. Nurt afirmatywny reprezentuje natomiast psycholog Hans Eysenck; zob. H. Eysenck, *Wyjaśnianie niewyjaśnionego. Tajemnice zjawisk paranormalnych*, tłum. U. Rzeszot, A. Szczuka, Berkshire 1993.

²³⁰ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 108. Dla potwierdzenia swojego stanowiska Eliade przytacza badania włoskiego etnologa Ernesto de Martino, który poddał szczegółowej krytyce świadectwa badaczy dotyczące zdolności postrzegania pozazmysłowego i paranormalnych zdolności poznawczych, stwierdzając ich prawdziwość. Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 108, przypis 18.

²³¹ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 110.

na coś, co nazywa „ciągłością doświadczenia paranormalnego” – od religii prymitywnych, archaicznych aż do najbardziej rozwiniętych. Zdaniem Eliadego nie ma żadnego szamańskiego zjawiska nadzwyczajnego, które nie byłoby poświadczane również w religiach orientalnych i w chrześcijaństwie. Różnica między religijnym światem archaicznym a religiami Azji oraz chrześcijaństwem polega na tym, jaką wartość przypisuje się owym paranormalnym mocom²³².

Można postawić następujące pytanie: czy nadzwyczajne moce albo – według określenia Eliadego – „moce paragnomiczne” są bądź mogą być nabywane przez rytuał? Odwołajmy się do jogi, czyli hinduskiego kompleksu wierzeń i idei religijnych oraz ascetycznych technik, której Eliade poświęcił sporo uwagi²³³. Autor *Technik jogi* podkreśla, iż charakteryzuje ją nie tylko strona praktyczna, ale również struktura inicjacyjna²³⁴. Cel jogi, czyli stan wyzwolenia od wszystkich rzeczy, uwarunkowań (*moksza*, *nirwana*), jest religijny. Natomiast na drodze wtajemniczenia jogicznego pojawiają się pewne paranormalne zdolności czy też magiczne moce u adepta. Chodzi o tzw. *tapas* oraz *siddhi* (w pali – *iddhi*).

Tapas („gorąco, upał”) pochodzi od pierwiastka *tap-* („ogrzzać”)²³⁵ i oznacza wysiłek ascetyczny w ogóle, a ściśle „cierpliwe znoszenie par przeciwieństw” (*Jogabhaszja*, II. 32). W kontekście jogiczno-tantrycznym jest to jedna z tech-

²³² Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 111. Eliade dodaje, iż buddyzm, joga klasyczna oraz chrześcijaństwo nie zachęcają do poszukiwania cudownych mocy. Trzeba podkreślić, iż w Kościele katolickim istnieją ściśle określone standardy uznania cudu. Zjawisko, które jest tylko „paranormalne”, tzn. przekraczające porządek naturalny, nie oznacza automatycznie uznania go za fakt boskiej interwencji, czyli cudu. Warto przywołać istotne rozróżnienie obecne w historii teologii, zwłaszcza u św. Tomasza z Akwinu, na: 1) fakty nadzwyczajne (*mirabilia*) oraz 2) cuda (*miracula*), znaki objawiające Boga. Akwinata podkreśla, że *miraculum* nie może być tylko coś, co się dokonuje *para-physin* (jak mówił Arystoteles), ale trzeba mieć całkowitą pewność, że jest to znak od Boga, tzn. że jego przyczyną jest Bóg (zob. M. Cacciari, *Filozofia wobec cudu*, w: *Lekarz wobec cudu*, red. D. Tettamanzi i in., tłum. M. K. Kubiak, Poznań 2005, s. 25n).

²³³ Nasz autor poświęcił jodze trzy książki: *Joga. Nieśmiertelność i wolność; Patańdzali i joga*, oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 2004; *Techniki jogi*, tłum. B. Biały, Warszawa 2009.

²³⁴ „[...] praktyki jogi w ich całościach odtwarzają schemat inicjacyjny. Podobnie jak każda inna inicjacja, joga na koniec radykalnie modyfikuje egzystencjalny porządek tego, kto poddaje się jej regułom. Dzięki jodze asceta obala kondycję ludzką – co w terminach indyjskich oznacza egzystencję nieoświeconą, wydaną cierpieniu – i osiąga nieuwarunkowany sposób bycia: to, co Hindusi nazywają wyzwoleniem, wolnością, m o k s z ą, m o k t i, n i r w a n ą” (M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 154).

²³⁵ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 152–154.

nik polegających na rytualnym wytwarzaniu gorąca wewnętrznego („gorąca mistycznego”)²³⁶. Jest to technika magiczna, która rozwinęła się w Indiach w wyjątkowym stopniu. Siły *tapasu* są twórcze zarówno na poziomie kosmicznym, jak i duchowym. Są to techniki znane także w innych tradycjach religijno-magicznych (np. szamańskich, co podkreśla Eliade) oraz wśród uzdrowicieli i fakirów. *Tapas* zyskuje się przez post, czuwanie przy ogniu, także przez zatrzymanie oddechu. Chodzi o przekroczenie kondycji ludzkiej, opuszczenie stanu profana, czego znakiem jest właśnie „żar magiczny”²³⁷. Eliade objaśnia w następujący sposób ów fenomen:

moc sakralna doświadczana pod postacią niezwykle gorąca nie jest uzyskiwana tylko przez techniki szamańskie albo mistyczne [...]. „Panowanie nad ogniem” i „gorąco wewnętrzne” wiążą się zawsze z dostąpieniem pewnego stanu ekstazy albo, na innym poziomie kulturowym, dostąpieniem stanu nieuwarunkowanego, doskonałej wolności duchowej²³⁸.

Adept przekracza kondycję ludzką i uczestniczy już w „kondycji duchów”²³⁹. Zatem rumuński historyk religii wiąże fenomen *tapas*, jego uzyskiwanie przez człowieka nie tylko z rytuałem, ale także z pewną właściwością magiczno-mistyczną, stanem ekstazy charakterystycznym zwłaszcza dla szamanizmu, w którym zostają przekroczone wszelkie uwarunkowania²⁴⁰.

Eliade opisuje również cudowne moce *siddhi*²⁴¹ (od korzenia *sidh-*: „dotrzeć, osiągnąć”) znane w tradycji jogi i buddyzmu oraz mające odpowiednik w tradycji szamańskiej²⁴². Zostają one określone jako „nadludzkie, okultystyczne moce”.

²³⁶ Zob. J. Jurewicz, *Ascetyczny żar (tapas) w najstarszych tekstach indyjskich*, „Przegląd Orientalistyczny” 2002 nr 3–4, s. 171–182.

²³⁷ Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 184–188; M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 121–126.

²³⁸ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 342.

²³⁹ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*.

²⁴⁰ Zob. więcej: M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*.

²⁴¹ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 48–50; M. Eliade, *Techniki jogi*, s. 121–126.

²⁴² Eliade podkreśla ciągłość doświadczenia duchowo-religijnego, jak również rytuału, ekstazy oraz pewnych technik stosowanych w różnych tradycjach religijno-magicznych. Jeśli chodzi o jogę i pozostałe indyjskie techniki medytacyjne, nasz autor zaznacza, iż wypracowały one doświadczenia ekstazy i umiejętności magiczne należące do odwiecznego dziedzictwa duchowego

Nasz autor, powołując się na klasyczny tekst indyjski *Jogasutry*, wymienia listę ośmiu „wielkich mocy” jogicznych: zmniejszanie się, lekkość, ciężar, nieograniczoność (moc dotykania na odległość dowolnego przedmiotu), nieprzepartą wolę, supremację nad ciałem, dominację nad żywiołami, spełnienie pragnień²⁴³. Na początku książki *Patañdzali i joga* znajduje się fragment, który ilustruje owe moce i wyraża jednocześnie stanowisko Eliadego w zakresie prawdziwości powyższych doświadczeń:

Mniej więcej w połowie ubiegłego stulecia dr J. M. Honigberger zadziwił świat nauki opowieścią o joginie imieniem Haridas. Otóż w Lahore, w obecności maharazy Penzdżabu Randžit Singha i jego dworu, Haridas wprowadził się w trans kataleptyczny i został pogrzebany w ogrodzie. Przez czterdzieści dni strażnicy pilnie strzegli jego grobu. Gdy jogina odkopano, był nieprzytomny, zimny i sztywny. Zaczęto mu przykładac gorące ręczniki na głowę, nacierać go, metodą sztucznego oddychania wtlaczać mu powietrze płuc – i w końcu Haridas powrócił do życia. Nie mamy obecnie możliwości, by zweryfikować autentyczność tej historii, wszelako wyczyn tego rodzaju nie jest niemożliwy. Niektórzy joginowie potrafią tak bardzo spowolnić oddychanie, że pozwalają pogrzebać się żywcem na określony czas²⁴⁴.

(zob. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 310–312). Zob. także: M. Rusecki, *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, Lublin 2001.

²⁴³ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 103n. Podajemy bardziej precyzyjnie powyższe określenia (bez indyjskich odpowiedników), powołując się na odpowiedni fragment *Jogasutr* w polskim przekładzie: „Spośród tych [ośmiu mocy jogicznych]: [1] atomizacja [polega na tym, że jogin] staje się [wielkości] atomu; lewitacja – [że] staje się lekki; [3] magnifikacja – staje się wielki; [4] zdolność osiągania rzeczy odległych – np. dotyka księżyc, choćby końcem palca; [5] wola bez przeszkód – nie ma przeszkody dla jego woli, [np.] zanurza się i wynurza się z ziemi jak z wody; [6] panowanie – żywioły i ich wtórności poddaje swojej woli i nie podlega władzy innych; [7] stwórczość – według jego woli one powstają, znikają i układają się [w nowe całości]; [8] zdolność ustanawiania [innego porządku świata] wedle woli – wola (decyzja, postanowienie) jest prawdą (urzeczywistnieniem); jaka jest wola, taki powstaje stan (ustanowienie) żywiołów i [ich] przyczyn twórczych. Chociaż jest zdolny [to uczynić], nie ustanawia odmiennych kategorii rzeczywistości [...]. Oto osiem mocy (władz)” (*Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie. Klasyczna joga indyjska*, tłum. L. Cyboran, oprac. W. Kowalewicz, Warszawa 2014, III. 45, s. 333n).

²⁴⁴ M. Eliade, *Patañdzali i joga*, s. 9.

Ogólną tendencją, jaką spotykamy w tekstach jogicznych, jest wyjaśnianie wszystkich zjawisk paranormalnych oraz okultystycznych działaniem „mocy” (które nabywa praktykujący jogin), ale – jak zaznacza Eliade – z wyłączeniem jakiegokolwiek interwencji nadnaturalnej²⁴⁵. Jaka jest natura cudownych mocy oraz jak można je kontrolować? Czy sam rytuał niejako je ujarzmia? Zdaniem rumuńskiego religioznawcy *siddhi* „autentycznie poddają się samemu procesowi ascezy i stosowanych technik mistycznych”²⁴⁶. Nasz autor podkreśla, iż w buddyzmie i w praktyce jogi owe moce są obecne i nie sposób uniknąć ich posiadania²⁴⁷. Posiadanie cudownych mocy rodzi jednak niebezpieczeństwa. Jogin może ulec pokusie magii, co więcej, tylko nieliczni są w stanie oprzeć się owej pokusie²⁴⁸. Oznacza to, że jogin będzie chciał używać magicznych mocy zamiast pracować nad swoim wyzwoleniem²⁴⁹. Interesujące jest, że w Indiach jogin zawsze był uważany za tzw. *mahasiddhę* – „tego, kto posiada siły okultystyczne”, czyli – mówiąc wprost – maga, czarownika²⁵⁰.

Widać więc ściśle powiązanie obecności paranormalnych mocy z praktykami religijno-magicznymi, w tym przypadku – z technikami jogi. Pozostaje do wyjaśnienia kwestia natury owych mocy (wraz z problemem skuteczności rytu), co z punktu widzenia nauk empirycznych jest bardzo trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe. Próba wyjaśnienia implikuje często redukcyjne podejście do analizy istoty owych mocy, tzn. takie, które nie dopuszcza „przyczyny pozaświatowej” (np. Boga lub duchów).

Zdaniem Josepha-Marie Verlinde’a magiczne moce, niezależnie od tego, z jakiej tradycji się wywodzą, zakładają pewną „zdolność mediumiczną” ich posiadacza, co oznacza otwartość na energię, której opanowanie jest warunkiem uzyskania władzy. Według tego autora działanie *siddhi* można umieścić nie tylko na poziomie ciała fizycznego, ale – zgodnie z antropologią tantryczną – także na poziomie ciała „subtelnego”. Według jogi tantrycznej człowiek posiada tzw. futerały, pojemniki (*kosha*). Otwarcie czakr, czyli punktów energetycznych w człowieku, jakie dokonuje się wraz z rozpoczęciem praktyki jogi, oznacza

²⁴⁵ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 103.

²⁴⁶ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 113.

²⁴⁷ Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 112.

²⁴⁸ Zob. M. Eliade, *Techniki jogi*, s. 126.

²⁴⁹ Zwłaszcza profani mylili owe magiczne moce z rzeczywistym powołaniem jogi (zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 103).

²⁵⁰ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*; M. Eliade, *Techniki jogi*, s. 125.

równocześnie dostęp do owych pojemników, czyli czegoś w rodzaju „energetycznych odpowiedników ciała fizycznego”²⁵¹. Joseph-Marie Verlinde mówi, iż *siddhi* otrzymuje się przez opanowanie działania na poziomie owych pojemników. Prawdziwi mistrzowie duchowi surowo przestrzegają swych uczniów przed wykorzystywaniem tych mocy, co stanowi przeszkodę do prawdziwego wyzwolenia²⁵². Autor cytuje słowa guru Swamiego Vivekanandy²⁵³: „Nie bawcie się w ucznia czarnoksiężnika: uwolnicie moce, nad którymi nie będziecie w stanie zapanować”²⁵⁴. Nie chodzi jednak tylko o zagrożenie dla zdrowia fizycznego i psychicznego, wynikające z nieprawidłowego otwarcia czakr. Niebezpieczeństwo jest nawet większe:

Należy też wspomnieć o innym ostrzeżeniu Mistrzów, mniej zrozumiałym i bez wątplenia bardziej niepokojącym dotyczącym możliwości „zarażenia” zarozumiałego poszukiwacza przygód przez niższe „byty duchowe”, które korzystają ze stanu mediumiczności wywołanego otwarciem czakr, by oddziaływać na ciała subtelne przebudzone w niekontrolowany sposób²⁵⁵.

Joseph-Marie Verlinde przyjmuje realność energii, o której mówi joga (energia *kundalini*)²⁵⁶. Powyższa interpretacja badacza jest związana z kontekstem

²⁵¹ W tradycji filozoficzno-religijnej Indii ciało rozmaicie jest rozważane i ujmowane; wyróżnia się: ciało rytualne, ciało makrokosmiczne, wewnętrzne, doskonałe oraz zespół ciał-okryw (*kosha*, *kośa*). Ciałom przyporządkowany jest szereg pojęć. Najbardziej uniwersalnym pojęciem jest pojęcie ciała subtelnego, rozumianego jako system energetycznych kanałów (*nadi*), węzłów (*czakra*, *śakra*) – miejsc, gdzie te kanały się krzyżują, subtelnych energii życiowych (tchnienie, *prana*) oraz kropli, punktów energii (*bindu*) zawartych w płynach ustrojowych człowieka. Generalnie myśl indyjska przyjmuje, iż człowiek stanowi pewną całość, w której duchowy pierwiastek otoczony jest ciałami odpowiadającymi różnym poziomom bytu (zob. R. Czyżkowski, *Ciało mistyczne i fizyczne w tradycji wisznuizmu sahadźija*, Kraków 2013, s. 75).

²⁵² Zob. J.-M. Verlinde, *Zakazany owoc*, tłum. M. Perek, Kraków 1999, s. 57n.

²⁵³ Swami Vivekananda (Wiwekananda) (1863–1902) – Hindus z kasty kszatrijów (wojowników), uczeń Ramakriszny; założyciel Ramakrishna Mission; podróżował po Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej, propagując idee hinduizmu (zob. A. Schweitzer, *Wielcy myśliciele Indii*, tłum. K. Pruska, K. Pruski, Warszawa 1993, s. 157–160).

²⁵⁴ J.-M. Verlinde, *Zakazany owoc*, s. 58.

²⁵⁵ J.-M. Verlinde, *Zakazany owoc*, s. 59.

²⁵⁶ Energię *kundalini* nazywa się „mocą węża”, przyjmując, iż jest ona normalnie uśpiona w każdym człowieku, ale przez praktykę hatha jogi zostaje obudzona i zaczyna krążyć przez czakry (punkty energetyczne), które ją pompują. Jej obudzenie jest związane z poczuciem ciepła, gorąca.

religijnym. Autor ten, jako filozof i teolog (mający dodatkowo wykształcenie przyrodnicze), przedstawia nadto próbę wyjaśnienia magicznych mocy z punktu widzenia nauki, wskazując na granice naukowej interpretacji:

Niewidzialny świat fizyki nie ma więc nic wspólnego z tym domniemanym „cudownym” światem. Przeciwnie do tego, co twierdzi spora liczba autorów [...], „rzeczy niezwykle”, które dla nich oznaczają tajemny (okultystyczny) świat, nie mają nic wspólnego z dziedziną studiowaną przez fizykę. Wiedza okultystyczna zajmuje się „subtelnymi energiami”, które [...] [według jej założeń – R. B.] otaczają i przenikają nasz świat ze wszystkich stron. Energie te zostały nazwane okultystycznymi, czyli tajemnymi, właśnie dlatego, że są one poza zasięgiem metod badawczych stosowanych przez nauki fizyczne. Nie ma przejścia w sposób ciągły od dziedziny okultystycznej do dziedziny fizyki. Jedynym możliwym sposobem zaangażowania się w okultyzm jest stosowanie technik okultystycznych. Jedynym „instrumentem”, przy pomocy którego można zagłębić się w tę domenę, jest podmiot ludzki, który musi wejść w stan pozwalający na przyjęcie wiadomości pochodzących ze światów paralelnych. Tę wrażliwość mediumiczną²⁵⁷ nabywa się poprzez otwarcie czakramów przy pomocy odpowiednich technik. Rezultaty praktyk prowadzących do stanu mediumicznego są jednak tak bardzo naznaczone subiektywnością eksperymentatora, że nie jest możliwe odtworzenie ich przez jakiegokolwiek innego badacza, pracującego w tych samych warunkach. Nie mogą więc cieszyć się określeniem „naukowych”, gdyż kryterium obiektywizmu w tym przypadku jest zbyt słabe, by mogło być uznane²⁵⁸.

Eliade mówi, że niemożliwe jest przystąpienie do budzenia *kundalini* bez przygotowania duchowego. Joseph-Marie Verlinde stwierdza z kolei, iż doświadczenie „pracy z energią” jest realne, ale tylko fizjologiczne (a nie duchowe!) i na poziomie fizjologicznym rzeczywiście skuteczne. Jednak zagrożenia upatruje on w tym – na co wskazaliśmy – że pracując z tą energią, człowiek otwiera się (nie do końca świadomie) na świat nadzmysłowy. Otwierając się w ten sposób, osoba nie ma czegoś w rodzaju filtra, który zabezpieczy to, co wchodzi, np. byty duchowe, będące w stanie – przez otwarcie czakr – oddziaływać na człowieka. Zob. J.-M. Verlinde, *L'initiation*, [b.m.] [b.r.], s. 7n.

²⁵⁷ Więcej na temat zjawiska mediumizmu zob. F.-M. Dermine, *Mistycy i wizjonerzy. Twarzą w twarz z niewidzialnym światem*, tłum. A. Mrozek, Warszawa 2006, s. 102–106.

²⁵⁸ J.-M. Verlinde, *Final-Age*, t. 2, tłum. F. M. Biegun, A. Graboń, M. Wilkosz, Kraków 2002, s. 49n.

Stanowisko Josepha-Marie Verlinde'a jest warte szczególnego namysłu, gdyż znał on opisywane przez siebie fenomeny (np. cudowne moce) również z praktyki pod kierunkiem swojego hinduskiego guru Maharishiego Mahesh Yogi²⁵⁹, a potem – już po nawróceniu na chrześcijaństwo (katolicyzm) – ze studiów (także w interdyscyplinarnej grupie naukowców) nad tym zagadnieniem. Interesujące jest również coś innego. Otóż w łonie samej tradycji indyjskiej – mówią o tym zarówno Verlinde, jak również Eliade – jest jakiś obszar doświadczenia, który może być niebezpieczny dla człowieka. Wiąże się on z technikami rytualnymi wprowadzającymi adepta w stan mediumiczny, czyli pewnego otwarcia, które z kolei może doprowadzić do kontaktu z bytami duchowymi. Podkreślimy jedną ważną kwestię. W ostatecznym wyjaśnieniu natury mocy *siddhi* nie należy negować możliwości oddziaływania ze strony duchów. Inaczej będziemy mieli do czynienia z podejściem redukcyjnym. Oczywiście pytań jest wiele, np.: Czy owe duchowe byty potrzebują zawsze rytuału? Czy sam stan mediumicznego otwarcia energetycznych kanałów (przy założeniu, iż one istnieją) automatycznie powoduje ingerencję duchową? Jakie muszą być spełnione warunki, aby ona się dokonała? Są to zagadnienia i pytania do dalszych badań.

Jeśli nawet przyjmuje się prawdziwość nadzwyczajnych (ponadnaturalnych) zjawisk pojawiających się w kontekście rytuału (magicznego i/lub religijnego) lub też ściśle za jego przyczyną, to jednak niekoniecznie implikuje to – w wyjaśnieniu przyczyn takich fenomenów – metafizykę, a ściśle – metafizyczną przyczynę zaistnienia danego fenomenu (zdarzenia)²⁶⁰. Mało kto z antro-

²⁵⁹ Maharishi Mahesh Yogi (1918–2008) – założyciel i guru jednego z nowych ruchów religijnych orientacji hinduistycznej – Medytacji Transcendentalnej.

²⁶⁰ Jak rozumieć pojęcie zdarzenia (zjawiska) ponadnaturalnego? Jest to coś, co zachodzi w sposób inny niż zdarzenie naturalne i jest „ponad” nim. Przyczynę owego zdarzenia można rozumieć na dwa sposoby: 1) w sensie fizycznym – znajduje się ona w tym samym materialnym układzie odniesienia, oznacza poprzednik jakiegoś zjawiska (grupy zjawisk) zwanych skutkiem; 2) w sensie metafizycznym – znajduje się w innym, niematerialnym układzie odniesienia, jest przyczyną, od której coś realnie pochodzi i zależy w istnieniu. Adam Świerzyński systematyzuje następująco przyczyny zdarzenia ponadnaturalnego: 1) przyczyna fizyczna, która jest zawsze naturalna; 2) przyczyna metafizyczna-naturalna; 3) przyczyna metafizyczna-ponadnaturalna. Ta ostatnia jest to przyczyna zdarzenia, która jest jakąś ingerencją metafizycznego czynnika, transcendentnego w stosunku do przyrody. Pochodzi ona spoza rzeczywistości materialnej (zob. A. Świerzyński, *Filozofia ciała. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Warszawa 2012, s. 85–92). W przypadku zdarzeń, które określamy jako „cudowne”, owo działa-

pologów czy religioznawców odważyłby się przyznać do takiej interpretacji, w której skuteczność rytów wiązałyby się z założeniem bytowej, ontologicznej rzeczywistości świata bogów i duchów. A jednak musimy wziąć pod uwagę, zwłaszcza z perspektywy teologii, również takie wyjaśnienie. Mamy więc z jednej strony modele interpretacyjne nadzwyczajnych zjawisk i mocy magicznych, które jak parapsychologia proponują do wyżej wymienionych zjawisk klucz racjonalny, z drugiej jednak strony spotykamy takie podejście jak w przypadku spirytyzmu, które opiera się na przekonaniu o istnieniu duchów, choć jest to w tym ostatnim przypadku pogląd pseudometafizyczny²⁶¹. Teologiczna interpretacja różni się jednak zasadniczo od obydwu możliwych ujęć. Nie rezygnując z racjonalności, dopuszcza – w przypadku konkretnego rytuału – przyczynę metafizyczną ponadnaturalną, czyli jakąś ingerencję metafizycznego czynnika, transcendentnego w stosunku do przyrody, którym może być np. Bóg. Dopuszcza ona także możliwość wpływu w ramach działań religijno-magicznych różnych bytów duchowych innych od Boga.

Religia okazuje się taką sferą, w której relatywizm i obiektywność napotykają największe wyzwanie. Religia wypowiada zdania na temat świata mające status prawdy (*truth claims*), tzn. że jakiś bóg lub duch albo siła bądź istota w rodzaju czarownika „naprawdę istnieje”²⁶². Nauka zasadniczo dochodzi tylko do tego punktu. Może przyjąć empiryczne fakty (prawdziwość pewnych fenomenów) i nie powinna z góry wykluczać żadnego możliwego wyjaśnienia, także metafizycznego (np. przyczyn pozaziemskich), co byłoby redukcją.

Teolog, który bada np. niechrześcijański rytuał i ma antropologiczne dane (fakty) o jego skuteczności, jest postawiony przed nie lada wyzwaniem: jak go wyjaśnić, zinterpretować w perspektywie teologicznej? Historykowi religii, jak twierdzi Eliade, wystarczy zrozumienie znaczenia nadzwyczajnych faktów. Dla religioznawcy wszystkie owe fakty w pewien sposób są prawdziwe.

nie przypisujemy Bogu osobowemu. Na temat aspektu osobowego w odniesieniu do przyczyny ponadnaturalnej zob. A. Świerzyński, *Filozofia cudu*, s. 95–100. Pozostaje pytanie o możliwość działania demonów w zdarzeniu (zjawisku) ponadnaturalnym, np. w ramach danego rytuału.

²⁶¹ Zob. J. Verne, *Przewodnik po zjawiskach nadnaturalnych*, s. 11. Viktor Frankl (1905–1997) – austriacki psychiatra i filozof, wykazał, że spirytyzm jest pseudometafizyką, tzn. poglądem, iż zjawiska duchowe (duchy) są czymś fizycznym (zob. V. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1976, s. 155–159).

²⁶² Zob. J. D. Eller, *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2012, s. 327n.

To jednak dla teologa za mało. Czy przyjęcie wyjaśnienia, w którym skuteczność działań religijnych bądź magicznych wiąże się z Bogiem lub duchami, jest metodologicznie wątpliwe? Podkreślmy raz jeszcze jedną fundamentalną kwestię, na którą wskazaliśmy wcześniej: nauka nie może ostatecznie uciec (np. w wyjaśnianiu rytuału) od pewnych rozstrzygnięć metafizycznych.

Jedną z interesujących prób interpretacji świata religijno-magicznego, choć nie ściśle metafizyczną, zaproponował Ernesto de Martino²⁶³, do którego ujęcia odwoływał się Eliade. Włoski etnolog dobrze uchwycił „nerw” omawianego przez nas problemu skuteczności mocy magicznych²⁶⁴, proponując oryginalne pojęcie natury uwarunkowanej kulturowo. Uwagi tego autora można też odnieść do kwestii interpretacji rytuału, nie tylko magicznego, ale także religijnego, w tym zwłaszcza problemu jego skuteczności.

Ernesto de Martino tak pisze:

Kiedy naukowiec zwróci się ku światu magicznemu z zamiarem spenetrowania jego tajemnicy, od razu napotyka pierwszy problem, od którego zależy ukierunkowanie i los badań: jest to problem mocy magicznych. Zazwyczaj problem ten jest pomijany ze zwyczajną naturalnością, gdyż jako oczywi-

²⁶³ Ernesto de Martino (1908–1965) – włoski etnolog i religioznawca; autor m.in. książek *Naturalismo e storicismo nell' etnologia*, Bari 1941 oraz *Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo*, Torino 1948 (tłum. pol. *Świat magiczny. Prolegomena do historii magizmu*).

²⁶⁴ Koncepcja mocy magicznych jest podstawowym konstruktem dla zrozumienia idei magii. W literaturze religioznawczej moc magiczną określa się jako *mana* i – w zależności od kultury i języka – występuje ona w formie osobowej lub bezosobowej (zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 94n). Andrzej Szyjewski tak ją (oraz magię) charakteryzuje: „Istotą mocy mana jest, że aczkolwiek sama jest dysponowana przez boga lub duchy, może służyć człowiekowi. Może posługiwać się nią operator, o ile dysponuje odpowiednim do tego przygotowaniem i poddał się odpowiednim zabiegom, oraz uczyni to we właściwym czasie i miejscu. [...] Magia jako wierzenie jest w istocie rozpoznaniem istnienia nadnaturalnej esencji sił sprawczych, mocy typu mana, bezosobowej lub mgliście uznawanej za osobową, niebezpiecznej i trudno osiągalnej, ale którą można ujarzmić, kontrolować i kierować za pomocą słów i działań” (A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 95). Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 156–167. Dla porównania odwołajmy się do klasycznego dzieła brytyjskiego antropologa Edwarda E. Evansa-Pritcharda, w którym znajdujemy następujące ujęcie owej mocy: „Mówiąc o czarownikach i czarach, trzeba wyjaśnić, że Azande myślą o czarach całkiem bezosobowo i niezależnie od jakiegokolwiek czarownika czy czarowników. [...] Mówi [się] zawsze *mangu* o czarach. Siła ta nie istnieje poza jednostkami, jest to w rzeczywistości ich organiczna część [...]” (E. E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008, s. 33).

stą przesłankę przyjmuje się, że wszelkie aspekty magiczne są nierealne, a wszystkie praktyki magiczne skazane na brak sukcesu: stąd też wydaje się czymś zbytecznym poddawanie tej przesłanki weryfikacji. [...] A przecież to właśnie w tej tak „oczywistej” i niezasługującej na weryfikację przesłance ukrywa się faktycznie splot bardzo poważnych wyzwań, odrzuconych i zatajonych przez lenistwo umysłowe tak dziwnie mocne, że aż stanowiące problem dla samego siebie²⁶⁵.

Zatem jeśli pytamy o skuteczność rytuału (magicznego), to warto postawić pytanie o realność mocy magicznych, a to z kolei kieruje nas w stronę pojęcia realności, tzn. czy (w jakim sensie) moce magiczne są realne. Eliade podkreśla, że różne religie (np. archaiczne) mają rozmaite rozumienia realności. To jest w tym kontekście zasadnicza kwestia. Jednak istnieje także inna trudność, na którą wskazuje włoski etnolog – nasza własna koncepcja tego, co rzeczywiste. Stąd naukowiec, który chce zbadać problem mocy magicznych, natrafia od razu na inne wyzwanie. Jego badanie dotyczy bowiem nie tylko przedmiotu poddanego ocenie, czyli mocy magicznych, ale także samej kategorii oceniającej, czyli koncepcji realności²⁶⁶.

Do ujęcia Ernesto de Martino odwołuje się Eliade. W *Próbie labiryntu* mamy interesujący fragment rozmowy z naszym autorem:

- Słyszałem taką opowieść: po śmierci Griaule’a²⁶⁷ gdzieś w Afryce zebrali się jego przyjaciele – Dogoni i Europejczycy – pragnący uczcić jego pamięć. W czasie posiłku zobaczyli wśród nich Griaule’a... Czy gdy słyszy pan takie historie, uważa pan, że są to rzeczy możliwe?
- Są to rzeczy możliwe, gdy ludzie, którym się przydarzają, należą do wspólnego duchowego uniwersum. Jeśli Dogoni widzieli Griaule’a po jego śmierci, to znaczy to, że duchowo był jednym z nich.
- Czy wobec tego należy uznać, że w dziedzinie zjawisk nieznanych naszemu rozsądkowi i naszej nauce pewne rzeczy – na przykład pojawianie się

²⁶⁵ E. de Martino, *Świat magiczny*, s. 9.

²⁶⁶ Zob. E. de Martino, *Świat magiczny*, s. 10.

²⁶⁷ Marcel Griaule (1898–1956) – francuski etnolog znany z badań nad plemieniem Dogonów; pionier francuskich badań terenowych; autor m.in. publikacji *Dieu d'eau. Conversations avec Ogotemméli*, Paris 1948 (tłum. pol. *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*, tłum. E. Klekot, A. Lebeuf, Kęty 2006).

zmarłych – mogą się zdarzać bądź nie w zależności od naszego duchowego nastawienia?

– Tak właśnie twierdził włoski etnolog i historyk religii Ernesto de Martino, który [...] zbadał pewne zjawiska „parapsychologiczne” u ludów „pierwotnych”. Uznawał on istnienie tych fenomenów w kulturach pierwotnych, ale nie w naszej. Wierzył w autentyczność zjaw wywołanych przez szamana, ale negował analogiczne zjawiska zdarzające się w czasie seansów spirytystycznych. Tyle tylko, że dla niego cała przyroda była *culturalmente condizionata* [uwarunkowana kulturowo – R. B.]²⁶⁸.

Twórca szkoły chicagowskiej dopuszcza więc – na co wskazaliśmy – realność pewnych niezwykłych zjawisk, jak ukazanie się zmarłego człowieka innym ludziom. Eliade mówi o możliwości zaistnienia takich zjawisk w kontekście działania rytualnego. Zdaniem naszego autora takie fenomeny są możliwe, jeśli coś ludzi łączy, tzn. należą do wspólnego duchowego świata. Ta uwaga niewiele jednak w gruncie rzeczy tłumaczy.

Poszerzoną wersję zaprezentowanego powyżej poglądu autora *Traktatu o historii religii*, jak również krytykę stanowiska Ernesto de Martino, znajdziemy w tekście *Nauka, idealizm i zjawiska paranormalne* będącym recenzją przywołanej książki włoskiego etnologa²⁶⁹. Eliade prezentuje powściągliwie swoje przychylne stanowisko dotyczące kwestii natury uwarunkowanej kulturowo oraz w związku z tym interpretacji zjawisk nadzwyczajnych²⁷⁰. Według naszego autora dokumentacja Ernesto de Martino jest na tyle wiarygodna, iż nie ma wątpliwości co do obiektywności fenomenów paranormalnych, co jest swego rodzaju – jak mówi – „skandalem” dla współczesnej nauki.

Przyjmując obiektywność fenomenów parapsychicznych, Eliade stwierdza, że nie mogą one być uznawane jako zjawiska naturalne, ale należą do – według określenia autora *Świata magicznego* – natury „uwarunkowanej kulturowo” (*culturalmente condizionata*), czyli natury, której wartość zależna jest od do-

²⁶⁸ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 156n.

²⁶⁹ Zob. M. Eliade, *Nauka, idealizm, zjawiska paranormalne*, w: E. de Martino, *Świat magiczny*, s. 260–265. Zob. także M. Eliade, *E. de Martino, Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo*, „Revue de l'histoire des religions” 135 (1949) n° 1, s. 105–108.

²⁷⁰ Zob. D. Ermacora, *Mircea Eliade e la realta dei poteri paranormali. L'articolo del 1937*, <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/mirceaeliade/ermacora.pdf> (6.11.2019).

świadczania ludzkiego w danym momencie historycznym²⁷¹. Czy Eliade się zgadza z powyższym poglądem? W *Próbie labiryntu* uznaje kontrowersyjność tej teorii (choć określa ją jako „ciekawą”), w następujący sposób aplikując ją do rzeczywistości: „Pewne prawa przyrodnicze miałyby zmieniać się w zależności od wyobrażeń, jakie w danej kulturze panują na temat samej «przyrody». Na przykład u nas obowiązuje «prawo ciężenia»; ale w społeczeństwach «pierwotnych» nie jest ono prawem i dlatego możliwe są pewne zjawiska parapsychologiczne”²⁷².

Czy zatem możliwe są efekty działania czarownika? Czy moce, którymi się posługuje, są prawdziwe? Eliade, idąc za myślą Ernesto de Martino, mówi, iż nie możemy utożsamiać naszego rozumienia rzeczywistości z rozumieniem prymitywnym, archaicznym. W tym ostatnim, co podkreślał autor *Magicznego świata*, nic nie istnieje w sposób ostateczny, świat nigdy nie jest dany, a byt „zagwarantowany”. W innym razie nie zrozumiemy „magicznego świata”. Świat ten należy interpretować w ujęciu historycznym, czyli trzeba „odnaleźć konkretną sytuację antropologiczną, która prowadzi nas do rozwoju takiego właśnie świata”²⁷³. Tak oto określenie, iż moce magiczne prymitywnych czarowników są prawdziwe, jest zagadnieniem, które można rozwiązać jedynie „w zakresie s e n s u, jaki może mieć rzeczywistość w doświadczeniu prymitywnym”²⁷⁴.

Eliade podkreśla idealistyczną interpretację Ernesto de Martino, ukazując konsekwencje takiego stanowiska. Chodzi przede wszystkim o to, iż włoski etnolog nie zgadza się na uznanie w paranormalnych zjawiskach „struktury metafizycznej”, ale tylko – jak mówi – „określonego historycznego rezultatu”²⁷⁵. Co jednak dokładnie oznacza powyższe określenie? Eliadowskie stwierdzenie jest enigmatyczne. Dodatkowo w tekście *Nauka, idealizm, zjawiska paranormalne* tezy Ernesto de Martino oraz myśl naszego autora momentami trudno oddzielić, tzn. wskazać, co jest myślą jednego, a co drugiego.

²⁷¹ Zob. M. Eliade, *Nauka, idealizm, zjawiska paranormalne*, s. 262. Eliade mówi dokładnie w sposób następujący: „Nie ma «natury obiektywnej», ale jedynie «natura uwarunkowana kulturowo»” („Il n'a pas de «Nature objective» mais seulement une «natura culturalmente condizionata»”), M. Eliade, *E. de Martino, Il mondo magico*, s. 106.

²⁷² M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 157.

²⁷³ M. Eliade, *Nauka, idealizm, zjawiska paranormalne*, s. 262n.

²⁷⁴ M. Eliade, *Nauka, idealizm, zjawiska paranormalne*, s. 262.

²⁷⁵ M. Eliade, *Nauka, idealizm, zjawiska paranormalne*, s. 264.

Autor *Traktatu o historii religii* chce pozostać w swojej interpretacji na gruncie religioznawczym, co oznacza równocześnie dla niego przyjęcie perspektywy danej religii i badanie poszczególnych fenomenów w horyzoncie danej religii. W kontekście mocy magicznych, a ściśle mocy *mana*, nasz autor stwierdza: „to, co istnieje, to, co jest rzeczywiste, z jednej strony, i to, co nie istnieje, z drugiej. [...] Na planie ontologicznym to, co posiada *mana*, istnieje”²⁷⁶. Zatem Eliade pozostaje w swoim rozumieniu na planie ontologii archaicznej, ujmując powyższy problem w terminach prymitywnej metafizyki: to, co posiada magiczną moc, istnieje. Takie jednak ujęcie nie prowadzi do obiektywnego wyjaśnienia natury owej mocy.

Trudno jednoznacznie zrozumieć stanowisko autora *Sacrum a profanum*, który tak mówi (w kontekście zjawisk związanych z działalnością osób określanych jako medium): „Siły dzisiejszych mediów, prawdziwe i autentyczne w świecie magicznym, który je umożliwił, w naszym świecie są realne, acz nieautentyczne”²⁷⁷. Wydaje się, że Eliade dopuszcza wielość światów fizycznych, tzn. że równoległe do naszego świata z jego określonymi prawami fizyki istnieje świat mający inne prawa, np. zdolność lewitowania, stawania się niewidzialnym itd.:

Dlaczego więc nie wyobrazić sobie wszechświata, w którym ludzie mogliby stać się nieśmiertelni i boscy? Wszystko zależy od historii, tj. od woli ludzkiej [...]. Zatem nie należy więc brać pod uwagę jedynie „historycznego świata magicznego” (ludów prymitywnych) oraz regresji spontanicznej [...]: należy również wziąć pod uwagę inny świat, w zasadzie dostępny w s y s t e m i e oraz w jakimkolwiek momencie historycznym²⁷⁸.

Podsumowując, można stwierdzić, iż pojęcie natury uwarunkowanej kulturowo, chociaż interesujące, nie jest przekonującym wytłumaczeniem prawdziwości różnych fenomenów, o których istnieniu powszechnie wiadomo. Pojęcie to nie wystarcza, aby zinterpretować sam rytuał oraz jego szczególną formę, jaką są rytmy inicjacji. Czy zatem, trzymając się ściśle granic nauki, jesteśmy bezradni w wyjaśnianiu nadzwyczajnych fenomenów znanych z doświadczenia?

²⁷⁶ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 161.

²⁷⁷ M. Eliade, *Nauka, idealizm, zjawiska paranormalne*, s. 263.

²⁷⁸ M. Eliade, *Nauka, idealizm, zjawiska paranormalne*, s. 264n.

Musimy zdawać sobie sprawę z tego, że nasze (zachodnie) podejście do magiczno-religijnych fenomenów jest w równym stopniu funkcją naszej kultury, jak religijne podejście członków religii archaicznych jest funkcją ich kultury. Członek tradycji pierwotnych nie doszedł do wiary w istoty nadnaturalne czy moce magiczne sam, ale przyswoił to sobie, przyszedłszy na świat w określonej kulturze. Edward Evan Evans-Pritchard²⁷⁹ twierdzi, że poza kontekstem kulturowym istnieje jednak obiektywna rzeczywistość. Dowodząc tego, odróżnia on wiedzę naukową od tzw. przekonań logicznych. Pierwsza jest zgodna z obiektywną rzeczywistością, natomiast drugie są prawdziwe o tyle, o ile prawdziwe są przesłanki.

Odwoływanie się Evansa-Pritcharda do rzeczywistości obiektywnej, usprawiedliwiającej określone przekonania i wierzenia, wydaje się ważną ideą. Umożliwia ona zrozumienie innej kultury. Weryfikacja jednak niezależnej rzeczywistości nie jest czynnością specyficzną tylko dla nauki. Zafascynowanie nią sprawiło, że jesteśmy skłonni badać każdy dyskurs pod kątem jego poznawczej rzetelności. [...] Realność Boga, Istoty Najwyższej, jest dostrzegana w ramach określonej tradycji religijnej i niezależna od dyskursu naukowego. Dlatego to, co jest, a co nie jest rzeczywiste, ujawnia się w ramach określonej tradycji kulturowej²⁸⁰.

3. RYTUAŁ MAGICZNY I PRZEKAZ INICJACYJNY

Przybliżymy teraz fenomen rytów magicznych oraz działania magii, także w kontekście tzw. przekazu wpływu duchowego. Chcemy tym samym od innej strony przyglądać się problemowi skuteczności obrzędu. Współczesna

²⁷⁹ Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973) – brytyjski antropolog kulturowy; badał plemiona Afryki (Azande, Nuer); opracował model segmentarny opisujący funkcjonowanie społeczeństw pozbawionych formalnego przywództwa i instytucji politycznych; autor m.in. publikacji *Witchcraft. Oracle and Magic Among the Azande*, Oxford 1937 (skrócone tłum. pol. *Czary, wyrocznie i magia u Azande*).

²⁸⁰ A. A. Szafranski, „Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, Kraków 2000, s. 61.

dyskusja akademicka o magii jest zanurzona w wielu różnych teoriach²⁸¹. Również hipotezy dotyczące działania rytuału magicznego sytuują się w obrębie wielu podejść. Teologia także nie rozstrzyga kwestii skuteczności rytów magicznych²⁸².

Jakie jest klasyczne stanowisko w odniesieniu do magicznego rytu i jego skuteczności? Claude Lévi-Strauss²⁸³ mówi, iż historia religii i antropologia znają przypadki skuteczności rytuału magicznego, np. śmierć spowodowana przez zaklęcia lub czary²⁸⁴. Stąd „nie ma powodów, by wątpić w skuteczność pewnych praktyk magicznych [...]. Jednak skuteczność magii wymaga wiary w magię”²⁸⁵. Zdaniem Lévi-Straussa

wiara ta występuje w trzech dopełniających się postaciach: jest to przede wszystkim wiara czarownika w skuteczność jego technik; jest to, dalej, wiara we władzę czarownika u chorego, którym on się opiekuje, lub u ofiary, którą przesładuje; są to, wreszcie, zaufanie i wymagania opinii zbiorowej tworzącej w każdej chwili swego rodzaju pole grawitacji, w obrębie którego sytuują się i określają stosunki między czarownikiem a tymi, których on zaklina²⁸⁶.

Najistotniejsze w stanowisku francuskiego strukturalisty jest przyjęcie dwóch równoczesnych założeń (albo raczej: jednego faktu oraz jego interpretacji): 1) faktu skuteczności rytuału magicznego; 2) wiary w magię²⁸⁷ jako zasady

²⁸¹ Zob. W. J. Hanegraaff, *Magic I. Introduction*, w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W. J. Hanegraaff, Leiden 2006, s. 716.

²⁸² Na temat magii istnieje bogata literatura teologiczna. Z oficjalnych dokumentów Kościoła zob. *Katechizm Kościoła katolickiego* [dalej: KKK], nr 2116–2117 oraz cytowana już *Nota duszpasterska Konferencji Biskupów Toskanii na temat magii i demonologii*.

²⁸³ Claude Lévi-Strauss (1908–2009) – francuski antropolog, twórca strukturalizmu; autor m.in. publikacji *Tristes tropiques*, Paris 1955 (tłum. pol. *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, Warszawa 2008) oraz *Antropologie structurale*, Paris 1958 (tłum. pol. *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000).

²⁸⁴ Autor przywołuje prace Waltera Bradforda Cannona (1871–1945) – amerykańskiego fizjologa, neurologa oraz psychologa. Zob. W. B. Cannon, *The Voodoo Death*, „*American Anthropologist*” 1942 Issue 44, s. 169–181. Na temat „cudów magicznych” zob. M. Rusecki, *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, s. 83–88.

²⁸⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 150.

²⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*.

²⁸⁷ „Wiara w magię jest a priori czna i nie musi być potwierdzona przez doświadczenie. Dzięki temu jest jednak mocniejsza. [...] mistyczna wiara w moc rytuału jest charakte-

owej skuteczności. Powstaje jednak pytanie, czy rytury magiczne są skuteczne tylko „dla tych, którzy w nie wierzą”, czy są także skuteczne obiektywnie, tzn. niezależnie od wiary praktykujących osób bądź też ludzi poddawanych takim obrzędom.

Antropologia, podobnie jak inne nauki, nie daje odpowiedzi na powyższe pytania, choć jest ona w obliczu wielu faktów „skonsternowana”²⁸⁸. Interpretacje rytuałów magicznych i ich skuteczności są rozmaite. Przywoływana przez nas parapsychologia, jeśli chodzi o czarną magię, uznaje, że zaszkodzenie drugiemu człowiekowi na odległość jest możliwe. Jednak tłumaczy owo destrukcyjne działanie w specyficznym kluczu interpretacyjnym związanym m.in. z telepatią. Czarna magia wymaga „ścisłego, telepatycznego kontaktu, takiego np. jaki daje związek hipnotyzera z osobą hipnotyzowaną. Nie jest wykluczone, że do nawiązania podobnego kontaktu służy woskowa lalka, zwłaszcza gdy w jej skład wchodzi część ciała (np. ścinki paznokci i włosy) ofiary magicznego ceremoniału”²⁸⁹.

Zdaniem antropologa Michała Buchowskiego „spojrzenie na magię jako ułudę mieszającą przyczynowość z analogią, prowadzącą w efekcie do nie-

rystyczną cechą magii i bywa interpretowana na najróżniejsze sposoby” (J.-A. Rony, *Magia*, tłum. M. Gawlikowski, Wrocław 1993, s. 12).

²⁸⁸ Zob. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 149–183. Zob. A. A. Szafranski, *Ku interpretacyjnej antropologii religii*, Lublin 2015, s. 143n. Tak czy inaczej „[...] magia rzeczywiście jest (czy też bywa) skuteczna. W wypadku spuszczenia deszczu w czasie suszy czy sprowadzenia stad zwierzyny w czasie kłęski głodu powodzenie czarów może leżeć w fakcie, że czarownik czy szaman jest bystrym obserwatorem przyrody i z niewidocznych dla innych oznak potrafi przepowiadać zmianę pogody. Skąd jednak bierze się siła sprawiająca, że zdrowy człowiek, zaczarowany, traci siły z godziny na godzinę, a w końcu i życie, czy też w jaki sposób śmiertelnie chory może zostać uzdrowiony przez szamana, który nawet go nie dotyka. Współczesna nauka, wykluczając istnienie mocy mana, znalazła się w obliczu faktów, które musiała w jakiś sposób zinterpretować” (A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 100).

Jak wspomnieliśmy, badacze próbują różnie ujmować fenomen magii, jej działania i skuteczności. John Middleton w *The Encyclopedia of Religion* zwraca uwagę, iż większość ludów na świecie wykonuje działania magiczne. Odwołując się do zachodnich pojęć i założeń, można powiedzieć zdaniem tego autora, że relacja przyczynowo-skutkowa między praktykami magicznymi a ich konsekwencją jest „mistyczna”, tzn. nie poddaje się osądowi naukowemu (zob. J. Middleton, *Theories of Magic*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 9, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 82).

²⁸⁹ L. E. Stefański, *Od magii do psychotroniki*, Białystok 2008, s. 35.

skutecznych działań, pokutuje w naszym myśleniu do dziś²⁹⁰. W odniesieniu do magii i jej interpretacji niewątpliwe piętno odcisnęła myśl Jamesa George'a Frazera, który wyartykułował pogląd kształtujący się w europejskim kręgu kulturowym. Zdaniem tego autora patrzy się na praktyki magiczne (zwłaszcza społeczeństw pierwotnych) przez europejskie kategorie kulturowe. Jest to spojrzenie z zewnątrz, nieuwzględniające przekonań i kontekstu kulturowego tych, których chce się opisać, np. społeczeństw archaicznych²⁹¹. Michał Buchowski tak formułuje swoje podejście badawcze dotyczące magii, które jest znamienne dla ujęć antropologicznych (etnologicznych): „Idzie mi o przedstawienie takiej koncepcji magii, która uwzględniałaby odmienność kulturową społeczeństw, w jakich magia w swej klasycznej postaci funkcjonuje”²⁹². Czy jednak samo uwzględnienie odmiennych przekonań i kontekstu kulturowego wystarczy, aby wyjaśnić działanie rytuału magicznego? Jakie jest stanowisko Eliadego w powyższej kwestii? Czy (w jaki sposób) nasz autor rozstrzyga problem skuteczności działania np. rytów magicznych?

Eliade – mówiąc o tzw. magii sympatycznej²⁹³ – wskazuje na pewien istotny kontekst interpretacji rytuału. Otóż aby zrozumieć magię sympatyczną

²⁹⁰ M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 9.

²⁹¹ Zob. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, s. 8n; A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa 2010, s. 40.

²⁹² M. Buchowski, *Magia i rytuał*, s. 10.

²⁹³ Jest to taki rodzaj magii, który jest oparty na prawie powinowactwa (pokrewieństwa). Podstawą obrzędów jest idea jedności kosmicznej, w której wszystko od siebie zależy i wzajemnie się symbolizuje. Typowy przykład to melanezyjski zwyczaj leczenia rannego przez trzymanie go w wilgotnym miejscu lub w świeżych liściach strzały, która go zraniła – magiczne warunki doświadczalne. Magia ta dzieli się na dwa typy: 1) przenośna (prawo styczności), w której część zastępuje całość, a mag, dokonując operacji na części, dokonuje jej tym samym na wszystkich rzeczach, z którymi ta część była lub jest związana (np. włosy lub paznokcie człowieka); 2) naśladowcza albo homeopatyczna bądź mimetyczna (prawo podobieństwa), w której „wszystko, co podobne, przywołuje się nawzajem” (według określenia Jamesa George'a Frazera). To przywoływanie objawia się albo przez tajemne przyciąganie do jakiejś rzeczy wszystkiego, co do niej podobne, albo przez zdalne naśladownictwo. Mag podczas rytuału może używać równie dobrze części jakiejś rzeczy, jak też przedmiotów, które ją symbolizują zgodnie z poglądem, że elementy, które kiedykolwiek się ze sobą zetknęły, już na zawsze zachowują pewne więzy, dzięki którym nawzajem się przywołują i symbolizują (zob. J.-A. Rony, *Magia*, s. 17–23). Klasyczny tekst na temat magii sympatycznej zob. J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 18–49.

(np. magiczny ryt palenia kukły z wosku z doczepionymi włosami), nie jest potrzebna teoria na ten temat, ale

uświadomienie sobie, że takie postępowanie stało się możliwe dopiero wtedy, kiedy niektóre osoby nabrały przekonania (w wyniku doświadczenia) lub skonstatowały (teoretycznie), iż paznokcie, włosy i przedmioty osobistego użytku zachowują nadal ścisły związek z istotą ludzką – nawet wtedy, gdy zostanie ich pozbawiona; przekonanie to zakłada, że istnieje jakaś „sieć przestrzenna” wiążąca ze sobą nawet najbardziej odległe przedmioty i łącząca je nicią „sympatii” podległą specyficznym prawom [...]. Czarownik (ten, kto działa za pomocą magii) wierzy w skuteczność swego działania tylko o tyle, o ile taka „sieć przestrzenna” istnieje²⁹⁴.

W powyższej uwadze Eliadego pobrzmiewa myśl Jamesa George’a Frazera, dla którego istota magii wyraża się w tzw. zasadzie sympatyczności. Chodzi o przekonanie podmiotu magicznego działania (np. czarownika) o istnieniu związku pomiędzy wydarzeniami a przedmiotami w obiektywnej rzeczywistości. Mag wierzy w realność tych relacji i możliwość oddziaływania na nie lub wykorzystywania ich do swoich celów²⁹⁵. Jednak idea „nici sympatii” nie wyjaśnia ostatecznie skuteczności – przy założeniu, że ona istnieje – działania czarownika bądź danego rytu.

Jeśli chodzi o magiczny rytuał, Eliade mówi, że jest on możliwy, ponieważ są osoby mające doświadczenie jego realności i skuteczności. Czarownik nie musi znać ani „sieci przestrzennej”, ani też owej „sympatii” łączącej włosy z określoną osobą. Zresztą jak mówi nasz autor, często współczesne czarownice mają inne wyobrażenie o świecie, nieodpowiadające już praktykom magicznym, jakie wykonują. Istotne jest, że te praktyki mogą przed religioznawcą odkryć świat myśli, które je zrodziły, nawet jeśli ci, którzy je dziś uprawiają, już do tego świata nie należą. Pisze Eliade: „Świat myśli archaicznych cywilizacji dotarł do nas nie dialektycznie poprzez wyrażone *explicitie* wierzenia jednostek, ale został przekazany nam w mitach,

²⁹⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 27.

²⁹⁵ Zob. A. Posacki, *Magia*, w: A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 2, Radom 2009, s. 24.

symbolach, zwyczajach, które mimo wszelkiego rodzaju zniekształceń zachowują nadal swój pierwotny sens²⁹⁶. Ten sens trzeba jednak hermeneutycznie odczytać.

Przypomnijmy, iż nasz autor zajmuje się prawie wyłącznie obrzędami świata archaicznego, w których skuteczność jest związana z powtarzaniem (reaktualizacją) pierwotnego czasu. W prymitywnym świecie ceremonie inicjacyjne zostały ustanowione przez istoty boskie lub przodków mitycznych, dlatego też ich celebrowanie powoduje przywrócenie pierwotnego Czasu. Chodzi w tym o fundamentalną koncepcję religii archaicznych:

powtarzanie rytuału ustanowionego przez Istoty boskie implikuje reaktualizację pierwotnego Czasu, gdy obrzęd celebrowano po raz pierwszy. Z tego właśnie względu obrzęd jest skuteczny: uczestniczy w pełni świętego, pierwotnego Czasu. Obrzęd uobecnia mit. Wszystko to, co mit opowiada o *illud tempus* [...] – obrzęd reaktualizuje, ukazuje jako dokonujące się teraz, *hic et nunc*²⁹⁷.

Wszystkie gesty wykonywane w czasie inicjacji są tylko powtórzeniem wzorcowych modeli z początku czasu. Przez sam ten fakt są one święte, a ich okresowe powtarzanie odnawia całe życie religijne wspólnoty²⁹⁸. Joseph-Marie Verlinde komentuje stanowisko Eliadego, mówiąc, iż rytuał niejako ucieleśnia przy pomocy słów i gestów

symboliczne środki wyrazu, poprzez które mit usiłuje wypowiedzieć transcendentną Rzeczywistość. Obrzęd chce dokonać przejścia od symbolu do archetypicznej rzeczywistości. Stawia sobie za cel nawiązanie żywego kontaktu z bóstwem, by czerpać z jego źródła. Ludzkie działanie będzie owocne na miarę tego lub dzięki temu, na ile obrzęd wpisze się w ciągłość podstawowego czynu opisanego w micie²⁹⁹.

²⁹⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 27n.

²⁹⁷ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 22.

²⁹⁸ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

²⁹⁹ J.-M. Verlinde, *Antychrześcijańskie oszustwa. Od apokryfów do Dana Browna*, tłum. A. Gra-
boń, Kraków 2007, s. 45n.

Zatem dla Eliadego, jak wspomniano, rytuał jest to powtarzanie archetypowego gestu. Nie tylko obrzędy mają wzorzec mityczny, ale tak naprawdę każda czynność ludzka może być „skuteczna”, o ile dokładnie powtarza działanie wykonane na początku czasów przez jakiegoś boga, bohatera lub przodka³⁰⁰. Twórca szkoły chicagowskiej nie był zainteresowany, aby szukać odpowiedzi na pytanie o skuteczność praktyk rytualnych. Ważniejsze było dla niego odkrycie sensu religijnego świata, z którego owe praktyki pochodziły. Dostępu do tego archaicznego świata upatrywał w mitach, symbolach oraz zwyczajach i rytuałach. Postępowanie autora *Sacrum a profanum* jest o tyle sensowne, że praktyka rytuału (działanie) zawsze wynika z określonego światopoglądu (doktryny) oraz związanej z nim wiary. To właśnie wiara implikuje obrzęd magiczny bądź religijny i stanowi dla niego teorię³⁰¹.

Trzeba zauważyć, iż choć jesteśmy w stanie na potrzeby badań (analitycznie) rozróżnić światopogląd magiczny od praktyk magicznych, to jednak, co podkreśla Tomasz Dekert, skupienie się tylko na tych ostatnich jest naukowo bezpłodne. Jednocześnie w wielu przypadkach nie mamy bezpośredniego dostępu do światopoglądu (doktryny magicznej), tylko do szeroko rozumianych magicznych tekstów kultury (pisma, znaki). Warto zatem przyjąć niższą metodologiczną zasadę w postępowaniu badawczym: „[...] pytanie o uniwersum symboliczne i sposób myślenia stojący za nimi oraz próba jego rekonstrukcji wydaje się być kwestią zasadniczą”³⁰². Jakie elementy doktryny magicznej mogą być istotne dla próby zrozumienia działania rytualnego (w tym zwłaszcza jego skuteczności) w magii? Aby to lepiej zrozumieć, musimy się odnieść do doktryny ezoteryzmu jako pewnego uniwersum symbolicznego, swoistego zaplecza teoretycznego dla magii. Odnajdziemy w tejże warstwie światopoglądowej jeden z elementów, który wydaje się szczególnie interesujący.

³⁰⁰ Zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, s. 32n.

³⁰¹ Zachodni klasycy teorii magii jak Marcel Mauss (1872–1950) czy Bronisław Malinowski (1884–1942) rozumieli magię nie tylko jako technikę działania. Jest ona dla tych autorów czymś więcej, określonym systemem przekonań, z którym wiążą się akty magiczne. Zdaniem Malinowskiego magia i religia nie są wyłącznie doktryną lub filozofią, ale szczególnym sposobem zachowania. Są one zarówno sposobem działania, jak i systemem wierzeń. Zob. D. Dubuisson, *Religion and Magic in Western Culture*, Leiden 2016.

³⁰² T. Dekert, *Wczesne chrześcijaństwo a magia – szkic problematyczno-metodologiczny*, s. 24.

Eliade zalicza magię zarówno do ezoteryzmu³⁰³, jak i okultyzmu³⁰⁴. Ru-muński religioznawca definiuje powyższe pojęcia ezoteryzmu³⁰⁵ oraz okul-tyzmu, przywołując określenia Edwarda Ashoda Tiryakiana³⁰⁶. Autor ten, charakteryzując oba terminy, wyraźnie wskazuje, iż to drugie określenie – „ezoteryzm” – jest zapleczem, teorią dla pierwszego, czyli dla „okultyzmu”³⁰⁷. W ujęciu Tiryakana (a także samego Eliadego) rozumienie okultyzmu jako pewnej techniki zbliża go do ujęcia magii, która jest działaniem o nastawie-

³⁰³ Na temat ezoteryzmu jako nurtu (prądu, światopoglądu) w historii religii zob. A. Faivre, *Lésotérisme*, Paris 2002; A. Faivre, *Accès de lésotérisme occidental*, Vol. 1–2, Paris 1996; W. J. Hanegraaff, *Esotericism*, w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, s. 336–340 (wraz z bibliografią); W. J. Hanegraaff, *Western Esotericism*, London–New York 2013; J. Rouse-Lacordaire, *Lésotérisme*, Paris 2014; K. M. Hess, *Zachodni ezoteryzm jako obszar badań akademickich – zakres, problematyka, perspektywa polska*, w: *Światło i ciemność*, t. 7, *Polskie studia ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2015, s. 15–42 (z bibliografią). Maciej B. Stępień zestawia (za Hanegraaffem) pięć wyraźnie określonych sposobów użycia terminów „ezoteryzm” i „ezoteryka” (zob. M. B. Stępień, *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015, s. 111–113).

³⁰⁴ Określeniem, którego sens jest zbliżony do „ezoteryzmu”, jest „okultyzm”. Zdaniem Antoine’a Faivre’a w szerokim sensie to pierwsze pojęcie zawiera wymiar treści charakterystycznej dla drugiego (zob. A. Faivre, *Accès de lésotérisme occidental*, Vol. 1, s. 28). Watykański dokument o *New Age* rozróżnia: 1) ezoteryzm, czyli „poszukiwanie wiedzy”; 2) magię (okultyzm), czyli „poszukiwanie władzy” (zob. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 44). Na temat relacji ezoteryzmu do chrześcijaństwa zob. J. Rouse-Lacordaire, *Ésotérisme et christianisme*, Paris 2009, zwłaszcza s. 225–325.

³⁰⁵ Na temat fascynacji Eliadego ezoteryzmem zob. D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science*, s. 111–128.

³⁰⁶ Edward A. Tiryakian (ur. 1929) – socjolog amerykański; w latach 1981–1984 prezydent stowarzyszenia American Society for the Study of Religion; autor m.in. publikacji *Sociologism and Existentialism. Two Perspectives on the Individual and Society*, Englewood Cliffs 1962.

³⁰⁷ Obydwa pojęcia są definiowane następująco: 1) ezoteryczne są „filozoficzne systemy wierzeń, u których podstaw legły techniki i praktyki okultystyczne. [...] ezoteryzm proponuje bogatszą metodykę poznawania Natury i Kosmosu oraz refleksję epistemologiczną i ontologiczną nad ostateczną rzeczywistością. Metodyka ta daje zasób wiedzy stanowiącej fundament praktyki okultystycznej”; 2) okultyzm są to „ukierunkowane praktyki, techniki lub sposoby a) czerpiące z ukrytych bądź tajemnych mocy Natury lub Kosmosu, jakich nie można zmierzyć ani uchwycić narzędziami nowoczesnej nauki, b) które ostatecznie dają rezultaty empiryczne [...], praktyki [te] wymagają specjalistycznej wiedzy i umiejętności [...], umiejętności te są nabywane i przekazywane w sposób społecznie zorganizowany, rutynowy i rytualizowany [...]” (E. A. Tiryakian, *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, „American Journal of Sociology” 78 (1972) Issue 11, s. 498n; cyt. za: M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, tłum. I. Kania, Warszawa 2004, s. 71).

niu praktycznym. Warto podkreślić, że ezoteryzm nie ma tylko wymiaru doktrynalno-światopoglądowego, czyli pewnej „formy myśli” (*forme de pensée*)³⁰⁸. Można bowiem dokonać rozróżnienia na: 1) ezoteryzm naukowo-pojęciowy (światopogląd); 2) ezoteryzm okultystyczno-symboliczny, który jest związany z wymiarem kultu oraz inicjacji³⁰⁹. W powyższym podziale istotne jest odróżnienie światopoglądu od kultu oraz zaakcentowanie tego drugiego. Taką perspektywę interpretacyjną proponuje Aleksander Posacki, stwierdzając, iż tego ostatniego wymiaru ezoteryzmu nie można rozpatrywać bez pojęcia wtajemniczenia³¹⁰.

Otóż zgodnie z ujęciem ezoteryzmu autorstwa Antoine’a Faivre’a jednym z jego elementów składowych jest idea nieprzerwanego przekazu wiedzy tajemnej przez wieki, co jest związane z inicjacją³¹¹. Powstaje więc pytanie: czy (jakie) inicjacja ma znaczenie dla skuteczności praktyk magicznych? Czy istnieje przekaz nie tylko tajemnej wiedzy, ale także tajemnej mocy, która jest z nią ściśle związana i o której mówi się w magii?

Antoine Faivre wymienia cztery komponenty ezoteryzmu jako podstawowe (niezbywalne), a mianowicie: 1) połączenia, powiązania (*correspondances*) symboliczne i realne między różnymi częściami świata widzialnego i niewidzialnego³¹²; 2) przekonanie, że natura jest żywą istotą (*nature vivante*), sprzężoną więziami sympatii i antypatii; 3) wyobrażenia i różne pośrednictwa, przez które człowiek może nawiązać kontakt ze światem wyższym lub niższym, w czym pomagają mu także pośrednicy, duchy pośredniczące (*esprits*

³⁰⁸ Powyższe określenie ezoteryzmu jest autorstwa Antoine’a Faivre’a (ur. 1934) – francuskiego historyka religii i badacza ezoteryzmu, autora m.in. publikacji *Philosophie de la nature (physique sacrée et théosophie, XVIII–XIX siècles)*, Paris 1996 oraz *Accès de l’ésotérisme occidental*, Vol. 1–2.

³⁰⁹ Zob. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-duszpasterskie*, Radom 2009, s. 39.

³¹⁰ Zob. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe*, s. 34.

³¹¹ Zob. A. Faivre, *Une discipline universitaire nouvelle. L’ésotérisme*, w: *Le défi magique. Ésotérisme, occultisme, spiritisme*, Vol. 1, éd. J. B. Martin, F. Laplantine, Lyon 1994, s. 40n.

³¹² Przywołany już Daniel Dubuisson ukazuje związki (i podobieństwa) myśli Eliadego z doktryną ezoteryczną i odwołuje się w swojej krytyce do przywoływanych przez nas kryteriów Antoine’a Faivre’a. W tym kontekście jako najważniejsze uznaje ten autor wiarę w istnienie ukrytych połączeń łączących różne części świata między sobą i różnych części świata widzialnego i niewidzialnego. Według Daniela Dubuissona, jeśli każde z tych kryteriów przyporządkujemy dziełu Eliadego, okaże się, że znajdują one odzwierciedlenie w jego doktrynie (zob. D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science*, s. 115n).

intermediaires) lub odpowiednie rytuały; 4) doświadczenie transmutacji³¹³ (*l'expérience de la transmutation*)³¹⁴. Francuski badacz dodaje do powyższych elementów dwa dodatkowe, które jego zdaniem nie należą do istoty tej doktryny – są to: 1) praktyka zgodności (*pratique de la concordance*), która szuka wspólnych elementów w różnych tradycjach; 2) idea nieprzerwanego przekazu (*transmission*) wiedzy ezoterycznej przez wieki³¹⁵. Ten ostatni komponent z punktu widzenia tradycji wtajemniczenia jest istotny, chociaż nie został doceniony przez Antoine'a Faivre'a³¹⁶. Autor, mówiąc o idei przekazu wiedzy tajemnej, stwierdza, że może się to dokonywać albo przez wcielenie „regularne”, albo przez inicjację ucznia przez mistrza.

Podobnie stwierdza Joseph-Marie Verlinde, mówiąc, iż w nurcie zachodniego ezoteryzmu istotą inicjacji jest przekazanie duchowego wpływu, przez który ukryte możliwości (potencjalności) ludzkiej natury zostają zaktualizowane. Proces ten – od jednej inicjacji do drugiej – zakłada, że osoba wtajemniczana dostępuje wyższych stopni świadomości aż do stanu poza wszelkimi uwarunkowaniami³¹⁷. Owa idea przekazu oznacza, że musi być ktoś, kto inicjuje adepta. To kryterium ma zasadnicze znaczenie dla wtajemniczenia w stowarzyszeniach masońskich³¹⁸ czy szerzej – w genezie i rozwoju stowarzyszeń inicjacyjnych i tajemnych w zachodniej Europie³¹⁹, choć trzeba przyznać, że hi-

³¹³ Faivre preferuje termin „transmutacja” bardziej niż pojęcie transformacji, przemiany. To pierwsze określenie, istotne zwłaszcza w kontekście alchemii, oznacza drugie narodziny. Pojęciem transmutacji posługuje się także Eliade. Zwraca on uwagę, iż wytapiacza metali, kowala oraz alchemika łączy szczególne doświadczenie magiczno-religijne związane ze stosunkiem do materii. Sekret owego doświadczenia jest przekazywany przez obrzędy inicjacyjne ich zawodów, ponieważ wszyscy trzej pracują z materią, w której przez ich działanie następuje przemiana, „transmutacja” (zob. M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, s. 6n). „Sakralny” i rytualny charakter alchemii widać wyraźnie w przypadku alchemii chińskiej (zob. M. Eliade, *Alchemia azjatycka*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000, s. 12).

³¹⁴ Zob. A. Faivre, *Lésotérisme*, s. 15–20; A. Faivre, *Une discipline universitaire nouvelle. Lésotérisme*, s. 37–39.

³¹⁵ Zob. A. Faivre, *Lésotérisme*, s. 20–22.

³¹⁶ Massimo Introvigne wskazuje, iż w nowych ruchach magicznych ten ostatni element, czyli idea przekazu inicjacyjnego nieprzerwanego przez wieki – traktowany przez Antoine'a Faivre'a jako drugorzędny – osiąga wyjątkowo ważne miejsce. Jest to element podstawowy (zob. M. Introvigne, *Powrót magii*, s. 74).

³¹⁷ Zob. J.-M. Verlinde, *Antychrześcijańskie oszustwa*, s. 94.

³¹⁸ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, s. 24.

³¹⁹ Zob. A. Faivre, *Une discipline universitaire nouvelle. Lésotérisme*, s. 41.

storia religii zna również samoinicjację, którą głosił np. Georgij Iwanowicz Gurdżijew³²⁰.

W powyższym zestawieniu cech ezoteryzmu autorstwa Antoine'a Faivre'a warto także podkreślić następujące kwestie pomocne dla nas w interpretacji działania rytuału magicznego. Po pierwsze istotne jest znaczenie „kogoś, kto przekazuje” (*transmetteur*), czyli kto inicjuje (*initiateur*), jakiegoś guru, nauczyciela. Po drugie ważny jest również inny element – duchy pośredniczące (termin znany nam już z rozważań nad cudownymi mocami). Duchy pomagają nawiązać kontakt z innym (paralelnym) światem, a równocześnie mogą działać przez rytuał. Niektórzy (np. Joseph-Marie Verlinde) twierdzą, że istotą okultyzmu (ezoteryzmu) jest poznanie istot duchowych, gdyż to za ich pośrednictwem okultysta otrzymuje moc³²¹. Praktycznie we wszystkich tradycjach magiczno-religijnych przyjmuje się istnienie duchów-pośredników, dzięki którym człowiek nawiązuje kontakt z innym, czyli duchowym światem³²². Skoro tak jest, to nie można wykluczać roli bytów duchowych (duchów) w wyjaśnieniu istoty rytuału, np. rytuału magicznego. I wreszcie, po trzecie, na uwagę zasługuje fakt, iż przyjmuje się istnienie nieprzerwanego przekazu wiedzy tajemnej, który trwa przez wieki. Pojawia się pytanie, czy dochodzi także podczas magicznych rytów inicjacji do przekazu mocy – tak przykładowo twierdzi Jerzy Prokopiuk, polski antropozof.

Zdaniem tego ostatniego autora magia wybiera swoje sługi przez objawienie boskie lub ludzkie. Powyższy model oznacza również, że maga wybiera inny mag; „wyświęca” go na czarownika, co jest związane z inicjacją:

³²⁰ Zob. J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, w: *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, s. 39. Georgij Iwanowicz Gurdżijew (1870–1949) – ormiański myśliciel i przywódca duchowy.

³²¹ Zob. J.-M. Verlinde, *Final-Age*, t. 4, tłum. F. M. Biegun, A. Graboń, M. Wilkosz, Kraków 2004, s. 23.

³²² Joseph-Marie Verlinde zauważa, iż w zasadzie trudno znaleźć tradycję religijną, która nie uznaje świata duchów. W większości tradycji religijno-magicznych osoba, która chce mieć do dyspozycji tajemne moce, musi najpierw nawiązać kontakt ze światem duchów (zob. J.-M. Verlinde, *Les nouvelles religiosités*, https://www.youtube.com/watch?v=FzY2rSiv_vU (6.11.2019)). Podobnie jest, jak to jeszcze ukażemy w dalszej części pracy, w szamanizmie, który reprezentuje – jak mówi Eliade – najstarszą i najbardziej powszechną tradycję okultyzmu (zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 81).

praktykujący mag wtajemnicza nowicjusza podczas skomplikowanych obrzędów, jak to się dokonuje zarówno w szamanizmie, jak w praktykach współczesnych nam czarownic (inicjacja przekazywana przez babkę lub matkę wnuczce czy córce)³²³. Może się to dokonać także w ramach tradycji inicjacyjnej, jak w świątyniach starożytnego Egiptu czy Babilonii lub w bractwie czy szkole okultystycznej [...]. Wyświęcony mag uzyskuje (i zarazem zdobywa) moc magiczną, którą musi pielęgnować i rozwijać [...]³²⁴.

Interesujący jest fakt, iż w łonie tradycji ezoterycznej odnajdujemy ideę tzw. przekazu wpływu duchowego. Można tutaj przywołać doktrynę René Guénona, francuskiego ezoteryka. Zdaniem tego autora inicjacja jest zasadniczo przekazem (*transmission*), w którym chodzi o dwie kwestie: z jednej strony o wpływ duchowy, a z drugiej o przekaz tradycyjnego nauczania. Są one różnej natury. Przekaz wpływu duchowego (*transmission de l'influence spirituelle*) jest czymś zdaniem Guénona najważniejszym³²⁵.

Do myśli francuskiego autora odwołuje się Joseph-Marie Verlinde, analizując fenomen ezoterycznego wtajemniczenia, które pozwala według wierzeń ezoteryczno-magicznych otworzyć się neoficie na subtelne (tajemne, okultystyczne) poziomy rzeczywistości. Ten ostatni element zakłada ideę gradacji poziomów rzeczywistości, obecną w wielu tradycjach religijno-magicznych. W rycie inicjacji adept zgodnie z doktryną ezoteryzmu otrzymuje poznanie („wiedzę zbawczą” – oczywiście zbawczą nie w sensie chrześcijańskim, gdyż nie ma mowy o żadnym zbawicielu). Poznanie prowadzi do przemiany adepta. Francuski teolog i filozof, mówiąc o inicjacyjnym obrzędzie przekazania mantry w ruchu Medytacji Transcendentalnej – co z chrześcijańskiego punktu widzenia jest aktem apostazji (czyli wystąpienia z Kościoła katolickiego), podkreśla skuteczność tego rytu. Zdaniem tego autora przez inicjację następuje silny przekaz tajemnych energii (mocy)³²⁶.

³²³ Świadectwem powyższej inicjacji, a wręcz pewnego „wpływu pokoleniowego”, jest książka: RoseMary, *Nie krocz za mną*, oprac. A. Posacki, Warszawa 2013.

³²⁴ J. Prokopiuk, *Dzieje magii*, t. 1, *Wprowadzenie*, Kraków 2006, s. 60.

³²⁵ Zob. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris 1953, s. 199.

³²⁶ Zob. J.-M. Verlinde, *100 questions sur les nouvelles religiosités*, Versailles 2002, s. 105. Powyższy przykład odnoszący się do jednego z nowych ruchów religijnych ukazuje, że „religijność” niektórych ruchów może być dyskusyjna, skoro w owych ruchach mamy do czynienia z przekazem mocy czy wręcz jakąś formą manipulacji *sacrum*. Ma to więc postać raczej pewnej formy magii.

Podsumowując powyższe rozważania, możemy wskazać na pewien ciąg działania w obrzędzie magicznym, w którym istotną rolę odgrywa inicjacja: 1) wtajemniczenie; 2) przekaz przez wpływ duchowy wiedzy (gnozy) oraz mocy; 3) przemiana, która jest owocem rytu inicjacji. Co powoduje jej skuteczność? Można wyróżnić następujące elementy pomocne dla wyjaśnienia (ewentualnej) skuteczności działania rytuału magicznego i roli, jaką odgrywa w nim wtajemniczenie:

- 1) duchy, czyli byty pośredniczące, różnie określane w zależności od tradycji;
- 2) osoba wtajemniczająca, czyli przekazująca wiedzę (moc);
- 3) ryt, czyli celowe (intencjonalne) działanie;
- 4) duchowy wpływ.

W obrzędzie możemy mieć do czynienia ze splotem kilku powyższych czynników. Czy wszystkie elementy są ważne w takim samym stopniu? Jaka jest między nimi relacja czy też odniesienie, komunikacja? Ta ostatnia kwestia jest istotna, gdyż wskazuje na podobieństwo działania rytuału i komunikacji³²⁷, a poza tym pokazuje, że właściwa interpretacja jest związana z pewnym polem możliwości interpretacyjnych.

Odchodząc od ściśle Eliadowskiej perspektywy, zastanowimy się na koniec nad możliwością skuteczności rytuału niechrześcijańskiego (religijnego lub magicznego), odnosząc go do skuteczności działania szczególnego obrzędu Kościoła, jakim jest sakrament Eucharystii.

4. RYTUAŁ NIECHRZEŚCIJAŃSKI A SAKRAMENT EUCHARYSTII

Kwestia interpretacji skuteczności rytuału jest wciąż otwarta w ramach *ritual studies* mimo wielu teorii i modeli wyjaśniających. Przedstawimy teraz jako dopełnienie naszych analiz rozumienie rytu w charakterze formy symbolicznej komunikacji, zwracając przy tym uwagę na kwestię „realizmu-symbolizmu”. Zaprezentujemy również katolickie rozumienie sakramentu Eucharystii i na tym tle spróbujemy zarysować pole możliwych interpretacji ewentualnej skuteczności pozachrześcijańskiego obrzędu magiczno-religijnego.

³²⁷ Zob. E. W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, red. i tłum. J. Barański, Kraków 2003, s. 74.

Jak dokonuje się komunikacja w rytuale? Czy raczej – w odniesieniu do magii – jak działa obrzęd magiczny, czyli ryt niechrześcijański?³²⁸ Przywołajmy klasyczny pogląd Bronisława Malinowskiego³²⁹. Według tego autora istnieją trzy elementy działania magicznego: formuła, ryt oraz warunki, jakie musi spełniać odprawiający dany rytuał magiczny. Stąd można wyróżnić następujące cechy rytuału: 1) dramatyczne wyrażenie emocji, istotę aktu magicznego (kinetyczne gesty i ruchy); 2) używanie przedmiotów i substancji „zaimpregnowanych” zaklęciami i formułami, które miały spowodować przeniesienie na nie magicznych mocy; 3) zaklęcie jako najważniejszy element całego systemu magicznego³³⁰. Który jednak z elementów rytualnego działania jest rzeczywiście najważniejszy?

Geo Widengren mówi o realistycznym i symbolicznym ujęciu rytu. Jeśli wyjdziemy od obserwacji, że ryt zawsze czegoś „chce”, to wtedy można go postrzegać jako skuteczny sam w sobie, czyli jako *opus operatum*. Jednak wtedy ujęcie rytu nie jest już „realistyczne”, ale staje się „magiczne”. Według Widengrena jeśli chcemy przeciwstawić sobie ujęcie realistyczne i symboliczne, to doskonałym przykładem jest „sakrament Wieczerzy Pańskiej”:

Katolickie wyobrażenie komunii obejmuje przekonanie, że ryt zawiera ofiarowanie ciała i krwi Chrystusa, jak również ich rozdzielenie na elementy komunii, które w momencie konsekracji przechodzą w ciało i krew Chrystusa. Stąd też ryt zawiera rzeczywistą ofiarę, ofiarę mszy. Ujęcie to jest realistyczne; chodzi tutaj o realne wydarzenie, o ofiarę Chrystusa, w której udział mają wierni. [...] W kalwinistycznej interpretacji tego samego rytu działanie sakramentalne jest postrzegane jedynie jako symboliczne, tzn. komunია jest symbolem rozdawania ciała i krwi Chrystusa. Elementy komunii nie są ciałem i krwią Chrystusa, lecz oznaczają je, są ich obrazem.

³²⁸ W tym kontekście na temat teorii magii i czarownictwa zob. E. Leach, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, tłum. i przedm. M. Buchowski, Warszawa 2010, s. 39–44.

³²⁹ Bronisław Malinowski (1884–1942) – polski etnolog i antropolog społeczny, współtwórca funkcjonalizmu, badacz kultur Nowej Gwinei i Wysp Trobrianda (Papua-Nowa Gwinea), prekursor badań terenowych; w języku polskim wydano m.in. jego *Dzieła*, t. 1–13, Warszawa 1980–2004.

³³⁰ Zob. S. J. Tambiah, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, s. 88.

Jest to interpretacja konsekwentnie symboliczna i jej odmienność od interpretacji realistycznej jest wyraźna³³¹.

Istotne, choć stosunkowo nowe, jest rozumienie rytuału jako „symbolicznej komunikacji”, które to określenie wprowadził pochodzący ze Sri Lanki antropolog – Stanley Jeyaraja Tambiah (1929–2014)³³². Jest to ważna perspektywa dla współczesnych interpretacji antropologicznych. Oznacza ona przede wszystkim to, że rytzy (czy także mity) postrzegają się jako teksty, które podlegają interpretacji i muszą coś „znaczyć”³³³. Jednak nie we wszystkich religiach i kulturach tradycyjnych (zwłaszcza opisywanych przez Eliadego) takie myślenie jest obecne. Nie ma w nich często takich słów jak „znaczyć”, „oznaczyć”. Jest to tym ważniejsze, iż brakuje wtedy wewnętrznej interpretacji rytualnych symboli. Być może trzeba przyjąć tezę, że „sensem rytuału dla uczestników może być samo działanie, nie zaś znaczenie symboliczne”³³⁴. Pozostaje zatem inna, kluczowa kwestia: jak dokonuje się działanie rytualne? Czy ono samo w sobie jest skuteczne? Czy możemy interpretować ryt tylko na poziomie języka (jako pewnego symbolicznego „znaku”) czy także na poziomie bytu, czyli realnej rzeczywistości? Nie jest to wbrew pozorom problem, który jest istotny wyłącznie dla nauk o religii. Omawiana kwestia ma również znaczenie dla teologii współczesnej, w której doszło – jak stwierdza Denys Turner – do rozerwania linii łączących następujące pojęcia: obecność – rzeczywistość – znak³³⁵.

W czym przejawia się specyfika sakramentu Kościoła? W teologii katolickiej interpretacja szczególnego rytuału, czyli sakramentu, idzie jak gdyby dwutorowo, tzn. przyjmuje obie powyższe perspektywy – realistyczną i symboliczną. Sakrament jest znakiem i przyczyną realnej zmiany, ale równocześnie jest on symbolem. W powyższym rozumieniu katolickiej doktryny sakramentów

³³¹ G. Widengren, *Fenomenologia religii*, s. 223.

³³² „Rytuał to kulturowo skonstruowany system symbolicznej komunikacji” (S. J. Tambiah, *A Performative Approach to Ritual*, London 1979, s. 119; cyt. za: F. Bowie, *Antropologia religii*, s. 153).

³³³ Zob. A. A. Szafrąński, *Jeppe Sinding Jensen a antropologiczne dyskusje wokół rytuału. Ku konstruktywistycznej refleksji nad rytuałem religijnym*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57 (2014) nr 4, s. 121n.

³³⁴ A. A. Szafrąński, *Jeppe Sinding Jensen a antropologiczne dyskusje wokół rytuału*, s. 154.

³³⁵ Zob. D. Turner, *Tomasz z Akwinu. Portret*, tłum. M. Romanek, Poznań–Warszawa 2017, s. 295.

istotną rolę odegrała myśl św. Tomasza z Akwinu. Znaczna część jego nauki na temat sakramentów została przyjęta przez Urząd Nauczycielski Kościoła i uznana za obowiązującą aż do dzisiaj³³⁶.

Nauka Kościoła podkreśla skuteczność sakramentów³³⁷. Są one dlatego skuteczne, że działa w nich sam Chrystus. Katolickie rozumienie działania łaski Bożej w sakramentach zasadza się na tzw. teologicznej koncepcji *ex opere operato* („mocą dzieła dokonanego, na mocy działania Kościoła”), co oznacza, iż zbawcze działanie dokonuje się mocą zbawczego czynu dokonanego przez Chrystusa, który uobecnia się w znaku sakramentalnym. Świadczy to o tym, iż łaska (Bóg) działa w sakramentach niezależnie od świętości i dyspozycji tego, kto je sprawuje (pod warunkiem że ma do tego uprawnienia, zwłaszcza chodzi tutaj o święcenia kapłańskie). Natomiast przyjmujący sakrament musi być „zdolny” (*aptus*) i nie stawiać przeszkód w przyjęciu łaski³³⁸. Słowo w sakramencie jest zespolone ze znakiem i tworzy nową rzeczywistość, boską rzeczywistość, a nie tylko ma funkcję opisującą³³⁹. Podkreślmy, że uobecnianie się ofiary Chrystusa w każdej Eucharystii można określić jako wymiar realistyczny rytuału (realna obecność Chrystusa), choć – jak na to wskazaliśmy – równocześnie symboliczny. Można jednak zapytać: jaka jest relacja pomiędzy znakiem a realną obecnością?

Jedną z przeszkód, aby właściwie zrozumieć Tomaszową teologię „realnej obecności”, jest błędne założenie o istnieniu przeciwieństwa pomiędzy obecnością jakiejś rzeczy za pośrednictwem znaku a jej obecnością realną. Nie można z tego rozróżnienia (obecności realnej i obecności w znaku) czynić spolaryzowanego przeciwieństwa³⁴⁰. Epokowe stwierdzenie Akwinaty, że sa-

³³⁶ Zob. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, Warszawa 2007, s. 230n.

³³⁷ W katolickiej teologii sakramentów pojęcie skuteczności odgrywa istotną rolę. Przytoczmy dla zobrazowania tego poglądu dwa oficjalne teksty Kościoła: 1) „Sakramenty godnie celebrowane w wierze udzielają łaski, którą oznaczają. Są one skuteczne, ponieważ działa w nich sam Chrystus: to On chrzci, to On działa w sakramentach, aby udzielać łaski, jaką oznacza sakrament” (KKK, nr 1127); 2) „Dlatego każdy obchód liturgiczny, jako dzieło Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, którym jest Kościół, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu” (Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, nr 7).

³³⁸ Zob. B. Nadolski, *Ex opere operato, ex opere operantis, ex opere operantis ecclesiae*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 462.

³³⁹ Zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 1999, s. 408.

³⁴⁰ Zob. D. Turner, *Tomasz z Akwinu*, s. 291–295.

kramenty „przyczynują (sprawiają), oznaczając” (*significando causant*)³⁴¹, mówi, że sakrament jest rytuałem (symbolicznym), który jest skuteczny (realistyczny). Najlepiej to widać właśnie na przykładzie sakramentu Eucharystii³⁴². Denys Turner, omawiając stanowisko św. Tomasza z Akwinu, daje następujący komentarz do zagadnienia obecności Chrystusa w Eucharystii, w którym łączy kwestię znaku i realnej obecności:

[...] jeśli pytamy: „W jaki sposób Chrystus jest obecny w Eucharystii?”, to odpowiedź musi brzmieć: „Realnie, to znaczy w swoim ciele”. A jeśli pytamy: „W jaki sposób ciało Chrystusa jest obecne w Eucharystii?”, to odpowiedź musi brzmieć: „Sakramentalnie, to znaczy na sposób znaku³⁴³. Ponieważ *sacramentum est in genere signi*” („sakrament należy do rodzaju znaku”)³⁴⁴.

³⁴¹ Powyższe określenie pojawia się w dwóch miejscach *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*: 1) „sakramenty są przyczyną dzięki oznaczaniu” (Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 2, Kęty 1998, s. 487); 2) „Sakramenty przyczynują na zasadzie oznaczania, przyczynują bowiem to, co symbolizują” (Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, s. 516). U Akwinaty znajdujemy jeszcze inną, pokrewną frazę: „Sacramenta efficiunt quod figurant” („Sakramenty sprawiają, co oznaczają, ukazują”) (Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Romae 1948, III, q. 62, a. 1, ad 1).

³⁴² Przyjmujemy, że sakrament Eucharystii jest szczególnym „rytuałem”. Według św. Tomasza z Akwinu coś może zwać się sakramentem (łac. *sacramentum*) z dwóch powodów: 1) ma w sobie jakąś ukrytą świętość (*sanctitatem occultam*) (św. Tomasz tłumaczy, że słowo to pochodzi od łac. *sacrare* – „uświęcenie”, co w tym sensie oznaczałoby „świętą tajemnicę” (*sacrum secretum*)); 2) z powodu łączności z tą świętością (dosłownie – „przyporządkowanie do świętości”: „quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem”) (zob. Saint Thomas d’Aguin, *Somme Théologique. Les sacraments*, Paris 1999, s. 14) – albo będąc jej przyczyną lub znakiem, albo przez jakikolwiek inny związek (zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, t. 27, Londyn 1984, s. 9n). Akwinata podkreśla, że przy sakramentach Kościoła chodzi szczególnie o sens wyrażający związek znaku z rzeczą świętą. Według niego ludzie otrzymują znaki, aby dojść do poznania czegoś nieznanego przez to, co jest znane. Zatem sakrament to „znak jakiejś rzeczy świętej służącej ludziom”, a dokładniej jest on „znakiem rzeczy świętej, o ile uświęca ludzi” („signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines”) (zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 27, s. 12).

Sakrament jest znakiem praktycznym utworzonym dla ludzi. Jednak, w odróżnieniu od innych znaków (figury, alegorie), on nie tylko „instruuje, poucza”, ale także i przede wszystkim „uświęca”. Sakramenty są „sakramentami wiary” (zob. A. M. Rouget, *Appendice I. Notes explicatives*, w: Saint Thomas d’Aguin, *Somme Théologique. Les sacraments*, s. 203).

³⁴³ Zob. M. Golubiewski, *Chryzologiczny aspekt definicji sakramentu jako znaku u św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum” 27 (2016) nr 3, s. 63–75.

³⁴⁴ D. Turner, *Tomasz z Akwinu*, s. 293n.

Zatem uobecnianie się ofiary Chrystusa w każdej Eucharystii można określić jako wymiar realistyczny rytuału, choć równocześnie jest on symboliczny, na sposób znaku.

Można dodać, że sakrament Eucharystii działa mocą Boga, ale jednocześnie konieczny jest udział człowieka (ważnie wyświęconego kapłana), który go sprawuje. Dodatkowo jeszcze kluczowe znaczenie ma ściśle określony rytuał, którego istotnymi elementami są materia (chleb i wino) i forma (formuła sakramentalna). Przeistoczenie, czyli przemiana chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, dokonuje się przez ściśle określoną formułę, czyli słowa konsekracji.

Po zaprezentowaniu sakramentu Eucharystii i jego skuteczności spróbujmy teraz zarysować pole możliwych wyjaśnień ewentualnej skuteczności niechrześcijańskiego obrzędu. Odwołajmy się do rozumienia rytuału jako formy komunikacji (co jest obecne zwłaszcza w nurcie semiotyczno-strukturalnym). Powyższe stwierdzenie oznacza, iż traktujemy rytuał jako formę komunikacji, podobnie jak język³⁴⁵. Owa komunikacja może być postrzegana i interpretowana w następujących odniesieniach: 1) nadawca – uczestnicy rytuału; 2) odbiorca – siły niewidzialne. Natomiast sama czynność rytualna wraz z towarzyszącymi jej słowami jest w tym kontekście „przekazem”. Czynności illokucyjne (życzeniowe) mają w sobie według brytyjskiego filozofa analitycznego Johna Langshawa Austina (1911–1960)³⁴⁶ skuteczność rytualną. Zatem mamy następujące komponenty rytuału religijnego (magicznego):

- 1) uczestnicy rytuału (nadawca);
- 2) siły niewidzialne (odbiorca);
- 3) czynność rytualna oraz słowo (przekaz).

Jacek Jan Pawlik tak opisuje sens tej komunikacji: „Komunikacja podczas rytuału dąży do sprowadzenia dóbr pozanaturalnych nie siłą wypowiedzianych słów czy perswazją, ale wiedzona przekonaniem [tzn. wiarą – R. B.] uczestników, że siły pozanaturalne są w stanie tych dóbr udzielić”³⁴⁷. Zatem

³⁴⁵ Takie podejście dominuje zwłaszcza w kierunku semiotyczno-strukturalnym. Jest to podejście metodologiczne stosowane w humanistyce, zwłaszcza w latach 60. i 70. XX wieku, korzystające z osiągnięć strukturalizmu i semiotyki. Punktem wyjścia tego kierunku (który jest w dużej mierze kontynuacją idei antropologii strukturalnej Claude’a Lévi-Straussa) jest uznanie, iż język oraz inne dziedziny kultury należy ujmować jako system.

³⁴⁶ Zob. J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chweńczuk, Warszawa 1993.

³⁴⁷ J. J. Pawlik, *Co kryje w sobie rytuał?*, s. 15.

niezależnie od tego, jak interpretujemy ryt, trzeba podkreślić szczególne przekonanie wierzącego o jego skuteczności: „Wierzący z całego serca wierzy w ryt, ponieważ czuje, że bóstwo jest skuteczne w rycie”³⁴⁸.

Jeśli określamy sens komunikacji rytualnej, odwołując się do przekonania, czyli wiary uczestników rytuału, to interpretacja ta będzie prawdziwa w obrębie danego systemu wierzeń, wewnątrz którego może być ujmowana realistycznie. Pozostaje jednak istotne pytanie: czy skuteczność (np. pozachrześcijańskiego rytu) jest czymś obiektywnym (realnym) także poza wewnętrznym systemem wierzeń? Tutaj jednak kończą się kompetencje religioznawstwa czy antropologii. Wydaje się, iż nie można w analizie obrzędu przyjąć ani tylko wewnętrznej, ani tylko zewnętrznej perspektywy, gdyż zawsze będzie to jakąś redukcją. Jak zatem można badać rytuał? Możemy wyróżnić następujące możliwości (etapy) badania niechrześcijańskiego rytuału i jego teologicznej interpretacji:

1) perspektywa zewnętrzna (opis): co/jak widzę? (jako badacz, np. antropolog lub religioznawca). Jest to najbardziej podstawowa warstwa opisu faktów. Na tym poziomie nie ma jeszcze kategorii „symboliczne-realistyczne”;

2) perspektywa wewnętrzna (wierzenia): w co/jak wierzę? (jako uczestnik danego rytuału). Jest to warstwa świadomości obecnej w danej kulturze bądź tradycji religijnej. Tutaj można już operować kategorią „symboliczny” albo „realistyczny” (choć nie zawsze jest to jednoznaczne lub możliwe, np. w religiach archaicznych);

3) perspektywa i interpretacja teologiczna: w jaki sposób to, co widać, oraz to, w co inni (np. niechrześcijanie) wierzą, odnosi się do Boga? Ten ostatni wymiar byłby właściwym etapem rozumienia³⁴⁹. Na tym końcowym etapie dążymy do odpowiedzi na pytanie, czy dany rytuał jest czymś realistycznym (co się w nim naprawdę dzieje?) i/czy symbolicznym (co to znaczy?).

Przyjmując perspektywę teologiczną w interpretacji niechrześcijańskiego rytuału, musimy mieć świadomość tego, że domaga się ona uzupełnienia

³⁴⁸ G. Widengren, *Fenomenologia religii*, s. 222.

³⁴⁹ To, co wyżej prezentujemy, jest – pod pewnym względem – zbieżne z analizą symbolu, którą zaproponował John A. Saliba, omawiając myśl Eliadego. Wyróżnił on w symbolu trzy warstwy: 1) etnograficzną – to zewnętrzny opis będący zapisem faktów, zapisem sytuacji symbolicznych; 2) egzegetyczną – jest związana ze świadomością danej symboliki w badanych kulturach, to „opinie tubylców”; 3) rozumiejącą – jest próbą rozumienia (zob. J. A. Saliba, „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*, s. 134).

na poziomie opisu przez inne dyscypliny zajmujące się badaniem religii w sobie właściwy sposób. Teologia może jednak dopełnić i ostatecznie wyjaśnić – tzn. w świetle objawienia – dany fenomen religijny. Bierze ona pod uwagę zarówno szczegółowy opis danej dyscypliny badania religii, jak i zestaw wierzeń członków konkretnej tradycji religijnej. Teologiczna interpretacja rytuału, jakim jest sakrament w Kościele katolickim, przyjmuje dwa konieczne założenia: po pierwsze realność odbiorcy, który jest Bogiem osobowym (Trójca Święta), po drugie zaś skuteczność sakramentu, w którym działa Chrystus.

Z teologicznego punktu widzenia najważniejsze jest następujące pytanie: czy istnieje jakiś realny odbiorca w niechrześcijańskim rytuale magiczno-religijnym? W kontekście rytuału niechrześcijańskiego i jego skuteczności rysują się nam następujące możliwości interpretacji:

- 1) rytuał nie działa i jest nieskuteczny;
- 2) rytuał działa i jest skuteczny z powodu następujących przyczyn:
 - a) mocą odbiorcy, czyli mocą bogów, duchów bądź jakiejś (bez)osobowej siły, nawet jeśli ów odbiorca potrzebuje rytu jako pewnego narzędzia, instrumentu (zakładamy tutaj, iż odbiorca ten realnie istnieje);
 - b) na mocy samego przekazu, czyli mocą samego obrzędu, który ma sam w sobie skuteczność lub uzyskuje ją od bogów, duchów lub innych sił, a co jest związane z jakąś formą duchowego wpływu (przekazu inicjacyjnego);
 - c) mocą nadawcy, czyli za sprawą działania człowieka (jego wewnętrznych sił), które przy spełnieniu określonych warunków niejako „sprawia, wywołuje” skuteczność rytuału.

Powyższe przyczyny nie wykluczają się wzajemnie. Mogą być nawet ze sobą powiązane, tzn. że w rycie chodzi ostatecznie o pewną całościową akcję (sekwencję działania), w której istotne są poszczególne elementy: nadawca, odbiorca oraz przekaz (rytuał).

W powyższym rozdziale przedmiotem analizy było głównie zagadnienie rytuału. Ukazaliśmy sens rytu jako powtarzania archetypowego gestu. Zagadnienie obrzędu okazało się wieloznaczne i trudne w interpretacji, zwłaszcza jeśli chodzi o kwestię jego skuteczności, która w zależności od ujęcia różnie jest objaśniana. W rozdziale zaprezentowaliśmy także rozumienie rytu jako formy symbolicznej komunikacji, zwracając uwagę na kwestię „realizmu-symbolizmu” w wyjaśnieniu działania obrzędu. Porównując rytuał niechrześcijański z sakramentem Eucharystii, zarysowaliśmy pole możliwych interpretacji ewentualnej skuteczności pozachrześcijańskiego obrzędu magiczno-religijnego.

Celem Eliadego nie było rozstrzygnięcie kwestii skuteczności rytuału, ale badanie sensu symboliki, która w nim się pojawia, oraz odkrywanie religijnego świata, który za nim stoi. Na podstawie samej nauki autora *Traktatu o historii religii* nie sposób odpowiedzieć na pytanie, w jakiej mierze tradycyjne inicjacje wypełniają swoje obietnice, czyli powodują rzeczywistą (ontologiczną) przemianę w bycie, tzn. realne skutki – tak jak to się dzieje w przypadku sakramentów Kościoła katolickiego. Jednym z nich jest Eucharystia, na której przykładzie można pokazać istotę obrzędów katolicyzmu. Sakramenty są zawsze skuteczne, bo działa w nich sam Chrystus. Jednocześnie ich działanie jest dwutorowe, tzn. realistyczne i symboliczne, gdyż jak mówi św. Tomasz – sakramenty „przyczynują, oznaczając”.

W rozdziale wskazaliśmy także, że zjawiska rytuału i inicjacji mogą mieć charakter zarówno religijny, jak też magiczny. Prezentując zagadnienie rytów oraz mocy magicznych, stwierdziliśmy, że w badaniach nad magią (i w podejściu do niej) nie docenia się ważności rytów inicjacji, przez które następuje „przekaz inicjacyjny” oraz „wpływ duchowy” (jak mówi o tym tradycja ezoteryzmu zachodniego, reprezentowana np. przez René Guénona).

ROZDZIAŁ III



INICJACJA – JEJ MIEJSCE I ZNACZENIE W RELIGII

Po zaprezentowaniu zagadnienia rytuału wraz z kwestią jego interpretacji przedstawimy teraz zjawisko inicjacji, jej znaczenie oraz centralne miejsce tego fenomenu w strukturze każdej religii. Ryty inicjacji są szczególną formą rytuału. Najpierw scharakteryzujemy aspekty terminologiczne naszego pojęcia wraz z różnymi ujęciami inicjacji w zależności od dyscypliny badawczej. Następnie omówimy tezę Eliadego o zaniku inicjacji we współczesnym świecie i poszukiwania przez naszego autora źródeł wtajemniczenia w religiach archaicznych. Opiszemy również rozróżnienie na to, co jest w religii egzoteryczne (zewnętrzne) i ezoteryczne (wewnętrzne), podkreślając kwestię badania tego, co jest wnętrzem danej tradycji religijnej, a co wiąże się ściśle z inicjacją. Na koniec zaprezentujemy istotę wtajemniczenia religijnego w ujęciu twórcy szkoły chicagowskiej wraz z jej specyfiką. Przedstawimy także zagadnienie poznania religijnego i egzystencjalnej przemiany, jaka zachodzi w adeptce poddającym się inicjacji. Ukażemy również inicjacyjny symbolizm śmierci i zmartwychwstania.

1. WTAJEMNICZENIE – ASPEKTY TERMINOLOGICZNE I RÓŻNE UJĘCIA

Odwołajmy się najpierw do etymologii słowa „inicjacja”. *Słownik wyrazów obcych* ukazuje związek między dwoma terminami, które zasadniczo można

traktować zamiennie – są to: „inicjacja” i „wtajemniczenie” – a następnie przytacza bliskoznaczne określenia rzeczownikowe i czasownikowe: *initiatio* – „wtajemniczenie; wyświęcenie”, *initialis* – „początkowy” i *initiator* – „sprawca”, *initiare* – „zaczynać; poświęcać służbie bożej”, *initium* – „początek”, *inire* – „wchodzić; zaczynać”³⁵⁰. Widać w kontekście języka zaakcentowanie tego, że inicjacja jest związana z jakimś początkiem.

Inicjacja to inaczej wtajemniczenie albo także mistagogia. Greckie określenie *mystagogia* oznacza „wprowadzenie w misteria, wtajemniczenie, naukę mistyczną”³⁵¹ i składa się z dwóch słów: *mystes* – „misteria, tajemnice” oraz *agein* – „prowadzić”. Grecki termin *to mysterion* ma następujące znaczenia: „tajemnica, tajemniczy obrzęd, uroczysty obrzęd, święte przedmioty, sekret”³⁵².

Z kolei łacińskie słowo *misterium*³⁵³ oznacza „kult, obrzędy tajemne, misteria” oraz, zazwyczaj w liczbie mnogiej, „tajemnice, sekrety”. Interesujące jest, że *misterium* ma ten sam rdzeń co *mysticus*, który oznacza „należący do misteriów, używany w misteriach”, a przerośnie – „trzymany w tajemnicy,

³⁵⁰ *Inicjacja*, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1983, s. 189.

³⁵¹ *He mystagogia*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował O. Jurewicz, Warszawa 2001, s. 68. Czasownik gr. *mystagogeō* ma dwa znaczenia: 1) „wprowadzać w misteria, wtajemniczać kogoś w coś”; 2) „sprawować święte obrzędy”, natomiast rzeczownik gr. *ho mystagogos* oznacza: 1) „wprowadzający w misteria, wtajemniczający”; 2) „przewodnik, nauczyciel; kapłan” (*He mystagogia*, w: *Słownik grecko-polski*).

³⁵² *He mystagogia*, w: *Słownik grecko-polski*. Ponieważ gr. *mysterion* było kojarzone z pogańskimi misteriami, Tertulian oraz chrześcijanie z jego czasów omijali ten termin, w jego miejsce używając słowa łac. *sacramentum* (zob. J. de Dieu Mvuanda, *Inculturer pour evangeliser en profondeur*, Berne 1998, s. 255n). Znaczenia *sacramentum* są następujące: 1) „przysięga składana przez obie strony sporu”; 2) „przysięga wojskowa, przysięga (w innej organizacji)”; 3) „uroczyste zobowiązanie, obietnica”; 4) „obrzęd religijny”; 5) „objawienie”; 6) inne znaczenia kościelne (zob. *Sacramentum*, w: *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, t. 2, Warszawa 2003, s. 676). Jest jeszcze jedno istotne znaczenie *sacramentum* – „tajemnica” (zob. *Sacramentum*, w: A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 598). Więcej na ten temat zob. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980, zwłaszcza rozdział III – Wyrażenie „mysterion” zastosowane do sakramentów, a tłumaczone przez „sacramentum” w starożytnym Kościele, s. 47–56.

³⁵³ Łacińskie określenie *misterium* w językach nowożytnych używane jest zazwyczaj na określenie tajemnicy, co odwołuje się do Nowego Testamentu (zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 45). Na temat znaczenia słowa gr. *mysterion* w Starym i Nowym Testamencie zob. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, s. 25–29.

tajemniczy, tajny, sekretny³⁵⁴. Wspólnym rdzeniem jest cząstka *muo-* oznaczająca „położyć palec na ustach, stać nieruchomo” i odnosi się do tego, co zastrzeżone, nie do przekazywania. Od *muo-* pochodzi też *mystes* (w formie greckiej i łacińskiej) – „wtajemniczony”. Oznacza to, w tym kontekście, osobę postawioną przed tajemnicą, kogoś, kto ma być poprowadzony (po grecku *ago*) ku zgłębianiu jej przez własne doświadczenie (*mystagogia*)³⁵⁵. Powyższe aspekty semantyczne ukazują istotną perspektywę. Otóż potrzeba w inicjacji kogoś, kto wtajemnicza, wprowadza, jakiegoś „mistagoga”³⁵⁶.

Walter Burkert³⁵⁷ w swojej książce *Starożytne kultury misteryjne* czyni ważną uwagę. Jego zdaniem „łaciński przekład słów [greckich – R. B.] *mysteria*, *myein*, *myeis* jako *initia*, *initiare*, *initiatio* [...] wprowadził do naszego języka idee «inicjacji». Dalsze słowa tego autora odnoszą się zasadniczo do starożytnych misterii³⁵⁸, choć są również dla nas interesujące: „Podążając tym tropem [czyli tropem inicjacji – R. B.], odkrywamy, że misteria są ceremoniami inicjacyjnymi, kultami, w których dopuszczenie do uczestnictwa uzależnione jest od pewnych rytuałów, spełnianych na osobie inicjowanego. Konieczność zachowania tajemnicy i w większości przypadków nocna pora obrzędów są składnikami tych zamkniętych spotkań”³⁵⁹.

Burkert zwraca jeszcze uwagę na pewną grupę określeń, które ząębają się znaczeniowo ze słowem *mysteria*. Są to pochodne czasownika *telein* („spełnić”, „celebrować”, „wtajemniczać”), *telete* („obrzędek”, „rytuał”, „inicjacja”) oraz *telestes* („kapłan wtajemniczający”) i *telesterion* („sala inicjacyjna”). Ta rodzina wyrazów posiada dość ogólne znaczenie i zazwyczaj nie wystarczają

³⁵⁴ *Mysticus*, w: *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, t. 2, s. 298.

³⁵⁵ Zob. A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, tłum. A. Wiczorek, Kraków 1997, s. 18n.

³⁵⁶ Zwraca się uwagę, że podstawową kwestią w rytach przejścia i w inicjacjach jest posiadanie kompetentnego nauczyciela, którym często może być poza człowiekiem także zwierzę, duch przodka (szamanizm) lub bóstwo (zob. J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdys i teraz*, s. 19).

³⁵⁷ Walter Burkert (1931–2015) – niemiecki historyk religii (specjalizujący się w starożytnych religiach greckich), łączący również kompetencje filologa klasycznego, antropologa i religioznawcy; autor m.in. publikacji *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983 oraz *Ancient Mystery Cults*, Cambridge–London 1987 (tłum. pol. *Starożytne kultury misteryjne*).

³⁵⁸ Walter Burkert tak określa misteria: „Misteria były dobrowolnie podejmowanymi rytuałami inicjacyjnymi o charakterze osobistym i tajemnym, które poprzez doświadczenie *sacrum* zmierzały do przemiany umysłu” (W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 53).

³⁵⁹ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 46.

one w przypadku starożytnych kultów greckich do określenia właściwych misteriów. Mogą jednak oznaczać rodzaj kultu czy rytuału³⁶⁰.

Po tym krótkim przeglądzie językowym dodajmy, iż Eliade, mówiąc o religijnym wtajemniczeniu, posługuje się najczęściej następującymi określeniami: inicjacja (fr. i ang. *initiation*) albo ryt (obrzędy, rytuały) inicjacji. Nie używa natomiast pojęcia mistagogii.

Samo pojęcie inicjacji wprowadził w obieg naukowy Joseph-François Lafitau³⁶¹. Natomiast po odkryciu rytów przejścia (*rites de passage*) przez Arnolda van Gennepa inicjacja zaczęła być pojmowana jako ryt (rytuał) przejścia³⁶². Niektórzy autorzy jasno rozróżniają ryt przejścia i inicjację, podkreślając, że ryt przejścia (często określane jako „ryt inicjacji”) nie mogą być mylone z inicjacją we właściwym sensie. Ryt przejścia, jak wskazuje na to ich nazwa, są tylko praktykami symbolicznymi niedającymi żadnego głębokiego poznania, podczas gdy inicjacja jest bardziej „rytualnym nauczaniem” niż samym rytym³⁶³.

Problematyka inicjacji religijnej jest zagadnieniem złożonym i interdyscyplinarnym, leżącym na przecięciu kilku nauk (m.in. religioznawstwa, antropologii, filozofii religii, a także teologii). Każda z tychże nauk, mająca w swoim obszarze zainteresowania zagadnienie wtajemniczenia, na swój sposób rozumie to pojęcie i podkreśla nieco inny jego aspekt (np. religioznawstwo i teologia religii –

³⁶⁰ Zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 48. Wyczerpujący przegląd greckiej terminologii misteryjnej można znaleźć w pracy: F. Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów w Parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*, Toruń 2016, s. 29–52. Autor analizuje całą grupę terminów odnoszących się w starożytności do różnych aspektów kultów misteryjnych. Rozpoczyna od omówienia twórczości Platona, przechodzi przez twórczość pisarzy chrześcijańskich, a kończy na piśmiennictwie późnej starożytności. Wnioski są następujące: „[...] w świecie grecko-rzymskim terminy misteryjne stały się uniwersalnym nośnikiem treści filozoficzno-religijnych i [...] posługiwały się nimi zarówno (neo)platonizm, jak i judaizm oraz chrześcijaństwo, dostosowując ich znaczenie do własnych potrzeb. Uderzającą tego konsekwencją, mimo różnic bezsprzecznie istniejących między wspomnianymi systemami, jest wspólnota przyjętego przez nie wszystkie modelu wyrażania boskości jako przeżycia misteryjnego” (F. Doroszewski, *Orgie słów*, s. 52).

³⁶¹ Joseph-François Lafitau (1681–1746) – francuski etnolog, jezuita i misjonarz; autor książki *Moeurs des Sauvages Amériquains, Comparées aux Moeurs des Premiers Temps*, Paris 1724.

³⁶² Zob. B. Nadolski, *Inicjacja chrześcijańska*, w: *Leksykon liturgii*, s. 543. Zob. A. van Gennep, *Obzędry przejścia*.

³⁶³ Zob. A. Raponda-Walker, R. Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris 1962, s. 267–269.

mając różne podejścia metodologiczne, ale ten sam przedmiot – badają zjawisko mistagogii). Jak poszczególne nauki rozumieją fenomen wtajemniczenia?

Zanim przedstawimy sposoby rozumienia inicjacji religijnej przez różne nauki, chcemy przywołać koncepcję wtajemniczenia René Guénona³⁶⁴, który w Polsce jest praktycznie nieznaną. Autor ten poświęcił wiele uwagi zagadnieniu inicjacji. Francuski ezoteryk przeszedł dość długą i krętą drogę religijną (a także różne wtajemniczenia). Pochodził z tradycyjnej rodziny katolickiej, w młodości pozostawał jednak pod wpływem różnych tajemnych organizacji, które następnie zaczął krytykować, zrywając z tradycją ezoteryczną. Następnie został inicjowany do tajemnego muzułmańskiego zakonu sufi i pozostał w islamie do końca życia. Już same tytuły dzieł Guénona (np. *Zarys inicjacji*) wskazują na jego duże zainteresowanie problematyką wtajemniczenia, które ów autor nazywa „drugim narodzeniem”³⁶⁵. W przypadku francuskiego ezoteryka, nawet jeśli analizy naukowe przeplatają się u niego z własnymi poglądami religijnymi, można z pewnością mówić o opracowaniu własnej koncepcji inicjacji, która ma swoje źródło w tradycji ezoteryzmu. Nie będziemy przedstawiać szczegółowo doktryny omawianego autora. Podkreślimy tylko to, co wydaje się szczególnie godne uwagi w kontekście prezentacji różnych ujęć wtajemniczenia.

Autor ten podkreśla w swoich pismach różnicę pomiędzy „inicjacją faktyczną, rzeczywistą” (*effective*) a „inicjacją pozorną, potencjalną” (*virtuelle*). Jego zdaniem nie wystarczy, aby adept wszedł na drogę wtajemniczenia, musi jeszcze zrobić wysiłek, aby nią podążyć. Ten drugi typ inicjacji („potencjalna”) jest wejściem na drogę, natomiast dalsze nią podążanie jest dopiero faktycznym, rzeczywistym wtajemniczeniem³⁶⁶. W rzeczywistości, jak stwierdza autor *La crise du monde moderne*, wielu adeptów pozostaje tylko na progu inicjacji. Szczególnie ważna wydaje się idea – na co wcześniej wskazaliśmy – przekazu

³⁶⁴ René Guénon (1886–1951) – matematyk i orientalista, ezoteryk; współtwórca (obok Juliusa Ewoli) koncepcji tzw. tradycjonalizmu integralnego; spośród wielu jego dzieł przywołajmy te, które wprost odnoszą się do zagadnienia inicjacji: zob. *Aperçus sur l'initiation*; *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris 1977; *Initiation et réalisation spirituelle*, Saligny 2010. Zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 97–100. Na temat doktryny autora w perspektywie chrześcijańskiej zob. J. Borella, *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, Lausanne 1997.

³⁶⁵ Zob. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, s. 31.

³⁶⁶ „[...] entrer dans la voie, c'est l'initiation virtuelle; suivre la voie, c'est l'initiation effective” (R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, s. 198).

wpływu duchowego, którą znajdujemy w pismach francuskiego ezoteryka. Wtajemniczenie jest zasadniczo przekazem, w którym chodzi o wpływ duchowy oraz o przekaz tradycyjnego nauczania. Są one różnej natury. Ów przekaz wpływu duchowego (*transmission de l'influence spirituelle*) jest czymś zdaniem Guénona najważniejszym, natomiast rytę są zasadniczo środkiem przekazu wpływu duchowego (*le véhicule de l'influence spirituelle*), który bez nich nie może być przekazany w żaden inny sposób³⁶⁷. Ostatecznym celem wtajemniczenia adepta, jak mówi Guénon, jest tzw. uwolnienie, wyzwolenie (*délivrance*) i odkrycie Najwyższej Tożsamości (*Identité Suprême*)³⁶⁸. Doktryna Guénona, mimo że trochę zawiła, stanowi interesujący przykład rozumienia inicjacji w nurcie ezoteryzmu. Ważne w niej wydaje się rozróżnienie na inicjację pozorną i rzeczywistą, sugerujące, iż aby dokonało się prawdziwe wtajemniczenie, muszą być spełnione pewne warunki.

Socjologiczne ujęcie inicjacji jest następujące:

[Inicjacja jest to – R. B.] [...] wtajemniczenie i wprowadzanie jednostki w arkania (specyfikę i tajniki) religii za pomocą obrzędów i rytuałów religijnych lub rytuałów świeckich związanych w jakimś stopniu z religią (tzw. mieszanych). [...] Obrzędy i rytę inicjacyjne wprowadzały jednostkę w nowe życie, którego ramy określała ściśle społeczność. Po zakończeniu rytuału jednostka stawała się „inną” osobą, w jej osobowości następowały ważne zmiany, a ona sama zyskiwała nową pozycję w grupie³⁶⁹.

Inicjacja jest szczególną odmianą obrzędów przejścia (*rites de passage*) Arnolda van Gennepa, które stanowią pojęcie bardziej ogólne. Akcent jest położony na wymiar społeczny wtajemniczenia.

Ujęcia antropologiczne (etnologiczne) akcentują przede wszystkim zmianę statusu społecznego jednostki. Inicjacja jest to „akt albo czynność oznaczająca symboliczne i/lub rytualne przyjęcie nowego członka do grupy, wspólnoty lub tajnego stowarzyszenia”³⁷⁰. Czynność ta może mieć charakter indywidualny

³⁶⁷ Zob. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, s. 199.

³⁶⁸ Zob. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, s. 29–34.

³⁶⁹ J. Baniak, *Inicjacja religijna*, s. 32n.

³⁷⁰ S. A. Wargacki, *Inicjacja*, w: *Leksykon pedagogiki*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 239. Autor zajmuje się w swoim opracowaniu, z racji powszechności występowania, zasadniczo jednym typem inicjacji – inicjacją związaną z dojrzwaniem.

lub grupowy, a aspekty sakralne i świeckie mogą występować oddzielnie lub być w niej przemieszane. Generalnie antropologia mówi o wprowadzeniu jednostki do danej grupy (bądź nadaniu jakiegoś stanowiska lub pozycji społecznej) oraz o konsekwencjach, jakie to powoduje. Podkreśla się zwłaszcza, iż bez inicjacyjnej próby (i sprostaniu jej) nie może nastąpić włączenie do grupy i pełnienie odpowiedniej roli społecznej³⁷¹.

Podejście psychologiczne reprezentuje Bruno Bettelheim³⁷², którego książka *Rany symboliczne* wyrasta z wieloletniego doświadczenia klinicznego. Autora interesuje kwestia przeżywania płci w kontekście rytów inicjacji. Amerykański psychoanalityk odnosi się przede wszystkim w swoim studium do inicjacji dojrzałościowej. Jak pisze:

W całej tej książce, mówiąc o inicjacji, mam na myśli inicjację, która dotyczy młodzieży, prowadzi do zyskania przez nią statusu osób dorosłych i dokonuje się przez określone rytuały. Liczne inne ceremonie (np. takie, przez które przechodzi człowiek dorosły przyjmowany do tajemnego stowarzyszenia) nie wchodzą w zakres moich rozważań³⁷³.

Rytuały inicjacyjne w ich najbardziej pierwotnej postaci interpretuje Bettelheim jako złożony, wielowarstwowy znaczeniowo, symboliczny wyraz dążności człowieka do osobowościowej pełni. Pełni, która dla człowieka pierwotnego ma zarazem nieodłącznie wymiar kosmologiczny. Na płaszczyźnie psychologicznej, która głównie interesuje autora, najpierwotniejsze rytuały inicjacji wiążą on z głęboką biseksualnością każdego człowieka, z dążnością, jaką przejawia

³⁷¹ Zob. M. Buchowski, *Inicjacja*, w: *Słownik etnologiczny*, s. 160n. Autor powyższego hasła dodaje, że takie rozumienie inicjacji wyklucza z jej zakresu szereg obrzędów zbyt pochopnie kwalifikowanych jako inicjacja. Chodzi tutaj zwłaszcza o wiele uroczystości związanych z życiem społecznym i określanych mianem inicjacji (przyjmowanie do grup zawodowych, uczniowskich, studenckich itd.). Buchowski podkreśla, że analogie formalne nie mogą stanowić w tym względzie decydującego kryterium (zob. M. Buchowski, *Inicjacja*, s. 161).

³⁷² Bruno Bettelheim (1903–1990) – amerykański psycholog (psychoanalityk) i pedagog, profesor wychowania, psychologii oraz psychiatrii na Uniwersytecie w Chicago; autor m.in. książki *Symbolic Wounds. Puberty Rites and The Envious Male*, New York 1968 (tłum. pol. *Rany symboliczne*). Zob. J. G. Simon, *Initiation et espace sacré. A propos d'Eliade et de Bettelheim*, w: *Les rites d'initiation*, s. 107–127.

³⁷³ B. Bettelheim, *Rany symboliczne*, s. 163.

każdy człowiek, aby przekroczyć jednostronność i ograniczenia związane z biologicznym faktem „dwojakości płci”.

Psychologia społeczna zauważa interesującą rzecz: że grupa jest tym bardziej spójna, im trudniej do niej wejść. Z tego powodu wiele grup tworzy różne rytuały przejścia, czyli obrzędy inicjacyjne, oraz okresy wstępne, które wymagają od nowych członków wysiłku finansowego (wkupienie się), fizycznego lub psychicznego (strach, upokorzenie). Owe wymagania sprawiają, że ludzie podnoszą we własnych oczach wartość grupy i dumę z przynależności do niej³⁷⁴.

Stanowisko filozofii religii reprezentuje Jan Andrzej Kłoczowski³⁷⁵. Autor ten mówi o inicjacji w kontekście poznania religijnego, które wymaga specyficznej pedagogiki. Młody adept jest wtajemniczany przez mity i ryty. Inicjacja to „metoda wtajemniczania polegająca na wprowadzaniu adepta w uczestnictwo w rytach i tajemnej wiedzy, które to wtajemniczenie zmienia status młodego człowieka – religijny, społeczny, a nawet ontologiczny, staje się bowiem «nowym człowiekiem»”³⁷⁶.

Autor zwraca również uwagę na wymiar zewnętrzny i wewnętrzny rytów. Wspólne w inicjacjach jest zdaniem Kłoczowskiego odsłonięcie przed człowiekiem ukrytej, ale realnej Rzeczywistości, która jest absolutna w swoim istnieniu i jednocześnie transcendentna. Wtajemniczenie ma na celu doprowadzić do uczestnictwa w tej Rzeczywistości, ale warunkiem jest uprzednie uczestniczenie w danej społeczności. Zatem najpierw adept odkrywa znaki, które pozwalają uczestniczyć w sakralnym łańdżu świata i się w nim odnaleźć, i dopiero przez to uczestnictwo dostępuje udziału w samej Rzeczywistości transcendentnej³⁷⁷. Filozof religii podkreśla, że poznanie religijne jest skutkiem uczestnictwa w świętej Rzeczywistości: „[Obrzędy inicjacyjne – R. B.] najpierw zapewniają [...] udział w świętej rzeczywistości, a dopiero z tego uczestnictwa wynika poznanie. Wskazuje to – powtórzmy – na istotną osobliwość poznania religijnego: udział w rzeczywistości boskiej jest warunkiem

³⁷⁴ Zob. B. Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Warszawa 2002, s. 382.

³⁷⁵ Jan Andrzej Kłoczowski (ur. 1937) – dominikanin, filozof religii; autor m.in. publikacji *Między samotnością a wspólnotą; Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994; *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017.

³⁷⁶ J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 128.

³⁷⁷ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 128n.

jej poznania, nie inaczej”³⁷⁸. W powyższym tekście znajdujemy ważną myśl, że to uczestnictwo w danej społeczności religijnej (i tradycji religijnej) implikuje w ogóle samą możliwość inicjacji. Jest to związane z wiarą, iż religijne wtajemniczenie ma moc doprowadzić adepta do uczestnictwa w rzeczywistości transcendentnej, boskiej.

Inne ujęcie, z pogranicza filozofii i teologii, prezentuje Aleksander Posacki³⁷⁹. Autor ten podkreśla przede wszystkim dwa powiązane ze sobą wymiary wtajemniczenia: symboliczny oraz realistyczny, a także akcentuje kwestię otwarcia przez inicjację w religiach niechrześcijańskich na świat duchowy³⁸⁰. Inicjacja oznacza „nowy początek”, a ściśle wprowadzenie (wtajemniczenie) w misteria, kultury religijne lub też stowarzyszenia ezoteryczne. Aleksander Posacki definiuje to pojęcie podobnie jak Eliade. Zdaniem autora *Encyklopedii zagrożeń duchowych* inicjacja to zmiana dotychczasowego statusu ontologicznego, religijnego i społecznego człowieka. Jest to przejście stanowiące „nowe narodziny”, odrodzenie się istoty, która odzyskuje tym samym swój pierwotny stan duchowy, status boski, będący statusem wiecznym³⁸¹. Nowe narodzenie jest związane z inicjacyjną śmiercią starego człowieka. Zarówno rytury przejścia, jak również wtajemniczenie religijne są „zanurzone w całościowym kontekście sakralnego doświadczenia, gdzie pojęcie *sacrum* może mieć różne znaczenia, niekiedy przeciwstawne, i wówczas można mówić nie tylko o inicjacji, ale także o kontrinicjacji”³⁸².

³⁷⁸ J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 133.

³⁷⁹ Aleksander Posacki (ur. 1957) – filozof i teolog, zajmuje się problematyką magii, okultyzmu i demonologii; autor m.in. publikacji *Cuda chrześcijańskiej wiary. Mistyka – inicjacje – objawienia*, Kraków 2003 oraz *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe*. Na temat inicjacji zob. zwłaszcza hasło tego autora: *Inicjacja*, w: A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1, Radom 2009, s. 318–327.

³⁸⁰ Zob. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe*, s. 35n; A. Posacki, *Cuda chrześcijańskiej wiary*, s. 51.

³⁸¹ Zob. A. Posacki, *Inicjacja*, s. 318.

³⁸² A. Posacki, *Inicjacja*, s. 320. Termin „kontrinicjacja” pochodzi od przywoływanego przez nas powyżej René Guénona. Zob. R. Guénon, *Initiation et contre-initiation*, https://www.academia.edu/15655975/Ren%C3%A9_Gu%C3%A9non_Initiation_et_contre-initiation (13.11.2019). Aleksander Posacki twierdzi, że kontrinicjacja odpowiada włączeniu w „świat ciemności i zła”, tzn. jest ona wprowadzeniem w satanizm. Czy taki jest jednak sens pojęcia kontrinicjacji w ujęciu Guénona? Massimo Introvigne ukazuje złożoność tego pojęcia w doktrynie tego ostatniego autora. Zob. M. Introvigne, *Satanizm. Historia, mity*, tłum. A. Gogolin, Kraków 2014, s. 308–334.

Aleksander Posacki uznaje kontrinicjację za akt odejścia od Boga, oddzielenia od zbawienia oraz włączenia w świat ciemności i zła (klasycznym przykładem na to jest inicjacja satanistyczna). Jeśli uznajemy wtajemniczenie za utrwalenie zależności od jakiegoś świata duchowego, to podążanie po stopniach tego wtajemniczenia, czyli związania, może dokonywać się zarówno w dobrym, jak i złym³⁸³. Jak pisze Posacki: „Kontrinicjacja to inicjacja fałszywa, która przedefiniowuje i niszczy inicjację prawdziwą. W miejsce *sacrum* podstawia *profanum*, w miejsce Stwórcy – stworzenie”³⁸⁴. Inicjacja chrześcijańska jest to pewien proces – droga oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. W kontrinicjacji jest analogicznie. Są w niej następujące stopnie: oczyszczenie od religii monoteistycznej, czyli etyki absolutnej; oświecenie, czyli iluminacja (kontakt z rzeczywistościami duchowymi, jak „energia kosmiczna”, „pierwotna jaźń”); zjednoczenie, czyli odłączenie od Boga, a związanie się paktem ze złymi duchami. Może to być zakamuflowane (Jung mówił o „integracji z archetypem cienia”)³⁸⁵.

Innym autorem podejmującym w swoich pracach zagadnienie inicjacji jest Tadeusz Dajczer³⁸⁶, który analizuje zjawisko wtajemniczenia metodą fenomenologiczną. Takie podejście oznacza w procesie badawczym nie tylko zewnętrzną rejestrację faktów, ale próbę sięgnięcia w głąb badanego zjawiska kulturowego. W przekonaniu tego autora problem inicjacji jest to problem sensu i specyfiki tego zjawiska³⁸⁷. Zdaniem Dajczera pytanie o człowieka – o to, jakim ten jest wobec otaczającego go świata w swojej postawie wewnętrznej i zewnętrznej – jest zasadniczo pytaniem o sens i treść inicjacji. Autor podkreśla w swoich badaniach wymiar kosmiczny wtajemniczenia oraz kosmocentryczne ukierunkowanie człowieka (człowiek jako *homo cosmicus*). Teolog

³⁸³ Zob. A. Posacki, *Inicjacja*, s. 320n.

³⁸⁴ A. Posacki, *Kuszenie dotyczy każdego. Ks. Aleksander Posacki w rozmowie z Grzegorzem Górnym*, Radom 2012, s. 73.

³⁸⁵ Zob. A. Posacki, *Kuszenie dotyczy każdego*, s. 73n.

³⁸⁶ Tadeusz Dajczer (1931–2009) – teolog i religioznawca, inspirował się w swoich badaniach myślą Eliadego; autor m.in. publikacji *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii; Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993. Na temat inicjacji poza przywołaną monografią zob. T. Dajczer, *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 17 (1979) nr 1, s. 143–172; T. Dajczer, *Kosmiczny wymiar inicjacji kalifornijskich*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 21 (1983) nr 1, s. 169–219.

³⁸⁷ Zob. T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 9.

ten przyjmuje, iż istnieją dwa zasadnicze doznania religijne człowieka, które stanowią podstawę dla różnych systemów i form religijnych. Pierwsze wyraża się w wymiarze wertykalnym religii (albo teistycznym), w którym dominuje relacja osobowa z Bogiem. Drugie to wymiar horyzontalny (inaczej: kosmiczny), który wyraża ideę uczestnictwa człowieka w strukturach świata przenikniętych obecnością *sacrum*. Ów drugi wymiar łączy się z pojęciem partycypacji, co oznacza – zwłaszcza w religiach archaicznych – łączność i jedność człowieka z kosmosem, powiązanie zarówno zmarłych, jak i żywych, świata natury i nadnatury. Partycypacja ma religijny charakter; jest oparta na łączności wszystkich z wyższą rzeczywistością. W powyższej perspektywie następuje utożsamienie tego, co kosmiczne, z tym, co sakralne³⁸⁸.

Problematyką wtajemniczenia zajmuje się także przywoływany już przez nas Joseph-Marie Verlinde³⁸⁹. Francuski autor nawiązuje w swoim rozumieniu inicjacji do Eliadego, a także – co podnosi jego wiarygodność – sam przeszedł inicjację niechrześcijańską w jednym z nowych ruchów religijnych – Medytacji Transcendentalnej³⁹⁰. Joseph-Marie Verlinde był także członkiem jednej z grup ezoterycznych inspirowanych się chrześcijaństwem. Jest więc kimś, kto poznał inicjację „od wewnątrz”, doświadczalnie. Autor *L'Expérience interdite* jest jednym z najwybitniejszych – przynajmniej w Kościele katolickim – znawców tematyki inicjacji niechrześcijańskiej, w tym ezoterycznej, i religii Orientu.

Joseph-Marie Verlinde mówi, że termin „inicjacja” jest różnie rozumiany i ujmowany, i dlatego należy, mówiąc o rytach inicjacji, doprecyzować sens chrześcijańskiego pojęcia wtajemniczenia. Chrzt – jako obrzęd (sakrament) –

³⁸⁸ Zob. T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 3–11.

³⁸⁹ Joseph-Marie (Jacques) Verlinde (ur. 1947) – chemik, filozof i teolog, założyciel wspólnoty Rodzina św. Józefa; w młodości zaangażowany w ruch Medytacji Transcendentalnej; autor m.in. publikacji *L'Expérience interdite*, Versailles 1998 (tłum. pol. *Zakazany owoc*) oraz *Antychrześcijańskie oszustwa*. Na temat wtajemniczenia zob. zwłaszcza: J.-M. Verlinde, *Quand le voile se déchire. Le défi l'ésotérisme au christianisme*, Versailles 2000, s. 40–48. Kilka poniższych uwag zaczerpnęliśmy z nieopublikowanych tekstów dwóch obszernych wykładów, które autor ten wygłosił na spotkaniach Międzynarodowego Stowarzyszenia Księży Egzorcystów. Tematem obu wystąpień była właśnie inicjacja. Przywoływane teksty (już przez nas cytowane jako *L'initiation*) zostały nam udostępnione dzięki uprzejmości ojca Josepha-Marie Verlinde'a.

³⁹⁰ Ruch Medytacji Transcendentalnej jest to jeden z nowych ruchów religijnych założony przez guru, jakim był Maharishi Mahesh Yogi. Sam Joseph-Marie Verlinde określa medytację transcendentalną również jako „indyjską technikę medytacji”, która należy do jednej z podstawowych szkół interpretacji Wed (świątych ksiąg hinduizmu) i nazywa się „wedanta”.

jest istotowo rytym inicjacji, jednakże w innym sensie niż w różnych religiach niechrześcijańskich. Chrześcijański sens zbawienia i sens zbawienia w tradycjach religijnych pozachrześcijańskich są czymś innym. Przykładowo zbawienie gnostyczne polega na odkryciu natury boskiej w adeptce, podczas gdy w chrześcijaństwie zbawienie jest darem łaski związanym z wiarą w Jezusa Chrystusa. Wobec wielu współczesnych form inicjacji Joseph-Marie Verlinde zaznacza, że byłoby błędem wkładać je wszystkie do jednego „worka”, tzn. przyznawać im ten sam cel, zamiar i tę samą ważność oraz taką samą skuteczność.

Zdaniem tego autora trzeba rozróżnić pomiędzy: 1) tym, do czego dąży (jaki ma cel) intencjonalnie dany ryt inicjacji; 2) rytami oferowanymi w najstarszych drogach (tradycjach) wtajemniczenia (szamanizm i tantryzm³⁹¹), które są odkrywane na nowo w ruchu New Age³⁹²; 3) inicjacją proponowaną w kontekście zachodnich szkół inicjacyjnych³⁹³. Powyższe rozróżnienie ukazuje nam trudność w analizowaniu współczesnych form inicjacji niechrześcijańskiej. Czerpią one bowiem często z różnych źródeł i tradycji. Dzieje się tak zwłaszcza we współczesnym ruchu Nowej Ery, który sięga zarówno do archaicznych form religijno-magicznych, jak też orientalnych tradycji, komponując swoją synkretyczną religijność (duchowość).

Po zaprezentowaniu różnych ujęć inicjacji możemy na koniec przedstawić ściśle teologiczne (katolickie) rozumienie chrześcijańskiego wtajemniczenia religijnego. W jakiej perspektywie można je usytuować? Inicjacja praktykowana w Kościele katolickim jest związana z praktyką tzw. sakramentów wtajem-

³⁹¹ Tantryzm – indyjski prąd religijno-filozoficzny. Na temat inicjacji tantrycznej zob. M. Sacha-Piekło, *Doświadczenie mistyczne w tradycji tantryzmu hinduskiego*, w: *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 119–122. W tantrycznym modelu wtajemniczenia następuje przekaz mocy, tzn. swoistej „duchowej energii”, która pozwala inicjowanemu otworzyć się na doświadczenie mistyczne, a także pomaga mu zrozumieć przekaz pism i znaczenie praktyki religijnej (zob. M. Sacha-Piekło, *Doświadczenie mistyczne w tradycji tantryzmu hinduskiego*, s. 120).

³⁹² Na temat chrześcijańskiej oceny ruchu zob. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*. Niektórzy (jak np. David Cave) uznają Eliadego za jednego z prekursorów nowej duchowości, na co wpłynęły przede wszystkim jego indyjskie doświadczenie (joga, medytacja) oraz osobiste podejście do religii, traktujące ją nie tylko jako kwestię wiary, ale także dziedzinę doświadczenia (zob. A. Korczak, *Mythologos*, s. 27).

³⁹³ Zob. J.-M. Verlinde, *L'initiation*, s. 2.

niczenia chrześcijańskiego, którymi są chrzest, bierzmowanie i Eucharystia³⁹⁴. *Katechizm Kościoła katolickiego* tak o nich mówi:

Uczestnictwo w Boskiej naturze, które ludzie otrzymują w darze przez łaskę Chrystusa, objawia pewną analogię do powstania, rozwoju i wzrostu życia naturalnego. Wierni odrodzeni przez chrzest zostają umocnieni przez sakrament bierzmowania, a w Eucharystii otrzymują pokarm życia wiecznego. W ten sposób przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego w coraz większym stopniu osiągają skarby życia Bożego i postępują w doskonałej miłości³⁹⁵.

Inicjacja w chrześcijaństwie oznacza przede wszystkim coraz ściślejsze zjednoczenie z Bogiem, uczestnictwo w Jego naturze. Pierwszym i najważniejszym sakramentem jest chrzest święty, który – jak mówi teologia – jest włączeniem w Chrystusa, włączeniem w rzeczywistość zbawienia, a równocześnie stanowi początek nowego życia (nowe narodziny) dla wierzącego. Według *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* chrzest w sensie właściwym i ścisłym jest „sakramentem uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa”³⁹⁶.

Na zakończenie przeglądu określeń wtajemniczenia przywołajmy jeszcze hasło *Inicjacja* w *Encyklopedii katolickiej*. Definicja jest następująca:

Inicjacja (łac. wtajemniczenie, wprowadzenie), akt (niekiedy wielostopniowy i wielofazowy) uznany za symboliczne zapoczątkowanie nowego (wyższego) etapu życia lub działania w wymiarze społecznym, kulturowym albo

³⁹⁴ Na temat sakramentów (rytów) inicjacji chrześcijańskiej istnieje obszerna literatura. Zob. np. A. Houssiau, *Les rites de l'initiation chrétienne*, w: *Les rites d'initiation*, s. 415–429; M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska. Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, tłum. M. Stebart, Kraków 2002; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 289–376; *Żyć w Chrystusie. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. K. Porosło, Kraków 2014.

³⁹⁵ KKK, nr 1212.

³⁹⁶ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, nr 8. Na temat chrztu świętego zob. J. Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne*, Kraków 2006; M. Campatelli, *Chrzest. Dar na całe życie*, tłum. J. Czapska, Kraków 2008; B. Nadolski, *Chrzest włączeniem w rzeczywistość zbawienia*, Poznań 2014; *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. A. M. Wyrwa, J. Górecki, Poznań 2015.

religijnym; proces wtajemniczenia, często usankcjonowany zwyczajowo lub prawnie, obejmujący wszystkich (zwłaszcza w odniesieniu do dojrzewania) bądź tylko wybranych (np. szaman) członków grupy, w formie pouczeń, przygotowania cielesnego lub moralnego (niekiedy zwieńczonego sprawdzianem) oraz rytuałów, obrazujących i umożliwiających przejście do nowej egzystencji (tzw. ryty przejścia – *les rites de passage*) oraz włączenie do określonej społeczności; w aspekcie społecznym polega głównie na zapoczątkowaniu życia charakterystycznego dla społeczności dorosłych (dojrzałość, zwłaszcza płciowa), podjęciu życiowych zadań (małżeństwo, zawód) i wyjątkowych zdarzeń (narodziny, choroba, śmierć) czy nawet nowego okresu (np. nowy rok) oraz włączeniu do nowej grupy społecznej (rodzina, ród, plemię, naród, państwo...); w wymiarze religijnym – wtajemniczenie w doktrynę religijną i włączenie w społeczność religijną, umożliwiające nie tylko (częściowe lub pełne) uczestnictwo w kulcie, ale także zapoczątkowanie (często o charakterze nawrócenia) nowego życia moralnego oraz rozmaicie rozumianego zbawienia³⁹⁷.

W powyższej definicji inicjacji religijnej mamy zawarte wszystkie trzy wymiary każdej religii, o których mówi przywoływana wcześniej przez nas deklaracja *Nostra aetate* (droga, nakazy praktyczne i sakralne obrzędy)³⁹⁸. Co sprawia inicjacja? Możemy ująć to następująco:

- 1) wtajemnicza, czyli włącza w religijną społeczność, umożliwiając tym samym sprawowanie kultu (sakralne obrzędy);
- 2) daje poznanie doktryny danej grupy (wierzenia);
- 3) zapoczątkowuje nowe życie moralne, dając konkretne nakazy praktyczne (etyka i moralność), które przed inicjacją niekoniecznie musiały być respektowane.

Tak rozumiane wtajemniczenie byłoby więc czymś w rodzaju „zwojnika” każdej tradycji religijnej, wręcz pewnym centrum, skupiającym w sobie wszystkie najważniejsze elementy danej religii.

³⁹⁷ H. Zimoń, *Inicjacja*, kol. 211–215. Całość hasła w opracowaniu różnych autorów: zob. kol. 211–222.

³⁹⁸ „Religie, istniejące na całym świecie, różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca, wskazując drogi, to znaczy doktryny oraz nakazy praktyczne, jak również sakralne obrzędy” (Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 2).

2. ZANIK INICJACJI A JEJ POTRZEBA

Zdaniem Mircei Eliadego jedną z charakterystycznych cech świata współczesnego jest zanik inicjacji. Nasz autor nie analizuje przyczyn takiego stanu rzeczy. Można jednak je pokrótce wskazać, przynajmniej w odniesieniu do świata kultury Zachodu. Otóż zanik tradycji związanej z rytami przejścia i wtajemniczeniem religijnym to po części wynik migracji ludzi na wielką skalę. Spowodowało to zerwanie ciągłości kulturowej, co z kolei zaowocowało tym, iż człowiek współczesny musi mierzyć się ze swoim życiem już nie razem z innymi (plemieniem, wspólnotą), ale sam. Im więcej rytuałów inicjacyjnych, tym większe związanie ze wspólnotą i większa przynależność do niej. Bez zakorzenienia we wspólnocie, zwłaszcza religijnej, człowiekowi grozi samotność, bezdomność i wyobcowanie³⁹⁹. W świecie kultury Zachodu obserwujemy takie właśnie symptomy. Mimo wielkiego dobrobytu, przynajmniej w Europie Zachodniej, wiele osób czuje się wyobcowanych i samotnych, ma problem z własną tożsamością. Człowiek, który stał się duchowym nomadem, nie może znaleźć zakorzenienia. Wszystko staje się tymczasowe i fragmentaryczne, co dobrze widać zwłaszcza w odniesieniu do religii, która w społeczeństwie ponowoczesnym zmienia swoje oblicze⁴⁰⁰. Równocześnie jednak, co przeniikliwie zauważył św. Jan Paweł II, człowiek odczuwa „powszechną potrzebę duchowości”, która objawia się jako „nowy głód modlitwy”⁴⁰¹.

To w ten właśnie religijno-duchowy kontekst wpisuje się kwestia religijnej inicjacji i jej zaniku. Zdaniem autora *Sacrum a profanum* o ile w społeczeństwach tradycyjnych inicjacja posiadała fundamentalne znaczenie, o tyle w społeczeństwie dzisiejszym (zachodnim) – jak powiedzieliśmy – praktycznie ona nie istnieje⁴⁰². Eliade stwierdza: „świat nowożytny nie zna już inicjacji typu

³⁹⁹ Zob. B. Dobroczyński, *Listy profana*, Kraków 2010, s. 41n.

⁴⁰⁰ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.

⁴⁰¹ „A czyż nie jest to «znakiem czasu», że mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy? Także inne religie, obecne już na szeroką skalę również na terenach od dawna schryścianizowanych, proponują własne sposoby zaspokojenia tej potrzeby i czynią to czasem w sposób bardzo przekonujący. My jednak, skoro została nam dana łaska wiary w Chrystusa, który objawia Ojca i jest Zbawicielem świata, mamy obowiązek ukazywać, na jaką głębię może nas doprowadzić więź z Nim” (Jan Paweł II, *Nowo millennio ineunte*, Kraków 2001, nr 33).

⁴⁰² Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 7.

tradycyjnego”. I dodaje: „Pewne tematy inicjacyjne trwają jeszcze w chrześcijaństwie, ale wyznania chrześcijańskie nie przyznają im już wartości «wtajemniczenia»”⁴⁰³. Nasz autor widzi w obrzędach inicjacyjnych wartość dla zrozumienia człowieka kultur archaicznych, ale również pewnych zachowań człowieka nowożytnego⁴⁰⁴.

Powyższa diagnoza o zaniku inicjacji jest w odniesieniu do religii poważna, choć rodzi się pytanie, czy rzeczywistość jest ona prawdziwa. Współcześnie pojawiają się głosy (np. Josepha-Marie Verlinde’a) mówiące o sukcesie rytów inicjacji w nowych ruchach religijnych, chociaż na ile nam wiadomo, nie były prowadzone badania socjologiczne na ten temat. Przypomnijmy, że autor *Traktatu o historii religii* pisał swoje studium na temat wtajemniczenia w latach 60. ubiegłego stulecia, kiedy wielu ludziom oraz badaczom religii wydawało się, iż religia zanika, a zwłaszcza taka jej postać, jaką jest chrześcijaństwo. Prognozy naukowców jednak się nie potwierdziły. Religijność współczesna nadal podlega wielu skomplikowanym, wielowymiarowym procesom i trudno nie tylko ją precyzyjnie zdiagnozować, ale także przewidywać dalszy jej rozwój.

Socjologowie religii, obserwując przemiany związane z religią w XX wieku, zaczęli mówić o procesie sekularyzacji, według którego modernizacja społeczna powoduje erozję religijną i upadek tradycyjnych Kościołów. Ta teoria była powszechnie przyjmowana i uchodziła za empirycznie ugruntowaną. W latach 70. i 80. XX wieku socjologowie ulegli złudzeniu, że chrześcijaństwo wejdzie w „fazę zmięczenia”, a religia zniknie sama z siebie. Tak myślał np. Peter Ludwig Berger (1929–2017), czołowy przedstawiciel teorii sekularyzacji, który w latach 60. XX stulecia mówił, że wraz z postępem nowoczesności, czyli modernizacją społeczną, religia będzie zanikać⁴⁰⁵. Obecnie teoria sekularyzacji, która odgrywała ważną rolę w socjologii, przeżywa pewien zastój, a nawet kryzys⁴⁰⁶, co jest zaskoczeniem dla tych, którzy wysuwali tezę o zniknięciu

⁴⁰³ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 185.

⁴⁰⁴ Zob. A. Rega, *Człowiek w świecie symboli*, s. 193.

⁴⁰⁵ Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005.

⁴⁰⁶ „Kto wierzy jeszcze w mit sekularyzacji? [...] Większość socjologów religii nie chce już jednak o tym [o sekularyzacji – R. B.] słyszeć, porzucili bowiem ów paradygmat z tym samym bezkrytycznym pośpiechem, z jakim wcześniej go przyjmowali. [...] Socjologowie religii, zbrojni w «dowody naukowe», z przekonaniem wieszczą dziś religii świetlaną przyszłość” (J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 33).

religii z życia społecznego lub, co najmniej, o jej zmniejszającej się roli w sferze życia publicznego oraz prywatnego. Obecnie głosi się teorię desekularyzacji, która mówi, że mamy do czynienia z odradzaniem się religii (w różnych formach) na całym świecie. Większość socjologów rozstała się definitywnie z tezą o historycznym zaniku religii i przyjęła aktualnie inną tezę: religijność podlega w ponowoczesnych społeczeństwach przemianom, ale nie zanika.

Czy zatem stwierdzenia rumuńskiego religioznawcy o współczesnym zaniku inicjacji w świecie kultury Zachodu są prawdziwe? Wydaje się, iż równoległe ze współczesnym ożywieniem w różnych religiach mamy także do czynienia z odkryciem na nowo idei religijnego wtajemniczenia, a przynajmniej z jakąś tęsknotą za nim. Wynika to z jednej strony z potrzeby zachowania ciągłości kulturowej, stworzenia spójnego społeczeństwa oraz jednorodnej wizji rzeczywistości, z drugiej natomiast z potrzeby zaspokojenia poczucia przynależności i bezpieczeństwa⁴⁰⁷. Można dodać, że powstawanie wielu nowych ruchów religijnych i sekt spowodowane jest m.in. tym faktem, iż ludzie nieustannie odczuwają potrzebę inicjacji i oczekują od religii głębszych przeżyć⁴⁰⁸.

Eliade, analizując współczesną religijność, mówi, o „eksplozji okultyzmu”. Mimo upływu czasu – nasz autor pisał te słowa w latach 70. XX wieku – niewiele się pod tym względem zmieniło. Zainteresowanie praktykami religijnymi i współczesny zwrot ku nim zbiegły się (choć nie były główną przyczyną!) z rozczarowaniem religią chrześcijańską (czy szerzej – wszystkimi instytucjonalnymi religiami). Eliade zauważa jednak, iż wielu młodych ludzi odrzuciło chrześcijaństwo, nawet go nie poznawszy. W tekście *Okultyzm a świat współczesny* rumuński religioznawca tak ujmuje proces, który dokonywał się na jego oczach, a w którym ważną rolę odgrywało poszukiwanie inicjacji:

Na ogół mamy do czynienia z odrzuceniem tradycji chrześcijańskiej w imię jakoby bogatszej i skuteczniejszej metody osiągnięcia *renovatio* indywidualnej, a zarazem zbiorowej. Wyrażaniu tych przekonań – jakkolwiek przybierają one nieraz naiwną czy nawet śmieszną formę – zawsze towarzyszy ciche przeświadczenie, że istnieje jakieś rozwiązanie dla chaosu i nonsensu współczesnego życia, rozwiązanie zakładające inicjację w starożytnie i czcigodne tajemnice, a więc ich ujawnienie. Fascynację okultyzmem

⁴⁰⁷ Zob. B. Dobroczyński, *Listy profana*, s. 43n.

⁴⁰⁸ Zob. J. Sierdzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, s. 39.

tłumaczy się przede wszystkim urokiem wtajemniczenia o s o b i s t e g o [...]. Niezależnie od tego, co adept rozumiałby przez termin „inicjacja”, odgrywa ona kapitalną rolę we współczesnej eksplozji okultyzmu. Inicjacja nadaje nowy status adeptowi, który czuje się poniekąd „wybrany” z bezimiennego i samotnego tłumu. Poza tym w większości kół okultystycznych inicjacja pełni funkcję ponadosobowe w tym sensie, że uważa się, iż każdy nowy adept przyczynia się do *renovatio* świata⁴⁰⁹.

Czy jednak idea religijno-magicznej mistagogii zniknęła zupełnie z areny świata współczesnego? Według Eliadego inicjacje w tradycyjnym sensie tego terminu zaginęły w Europie, ale wiadomo także, iż symbole i scenariusze inicjacyjne przeżyły na poziomie nieświadomości, zwłaszcza w snach czy wyobrażeniach, swoistej „aktywności imaginacyjnej”⁴¹⁰. Tematyki inicjacyjnej trzeba szukać w sztuce⁴¹¹ (poezja, literatura, plastyka, film), gdyż właśnie tam widać inicjacyjny symbolizm. Nawet w słownictwie, którego się używa do interpretacji różnych dzieł sztuki, można odnaleźć motywy mistagogiczne. To pokazuje, że współczesny człowiek wciąż jest wrażliwy na scenariusze lub przesłania inicjacyjne⁴¹².

Są jeszcze inne miejsca, w których mamy do czynienia z praktyką wtajemniczenia. Według Eliadego współcześnie istnieje znacząca liczba okultystycznych sekt i stowarzyszeń tajemnych, ugrupowań pseudoinicjacyjnych (np. teozo-

⁴⁰⁹ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 95n.

⁴¹⁰ Zob. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 247; M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 187.

⁴¹¹ Zob. P. Możdżyński, *Inicjacje i transgresje*. Paweł Możdżyński, używając kategorii inicjacji w odniesieniu do sztuki współczesnej, próbuje wskazać na proces, który przemienia (lub ma do tego prowadzić) w człowieka jego tożsamość, osobowość, wiedzę (zob. P. Możdżyński, *Inicjacje i transgresje*, s. 31n). Autor bada sztukę jako przestrzeń inicjacji i transgresji z perspektywy socjologa kultury, który korzysta też z wiedzy wielu dziedzin. Według Możdżyńskiego sztuka inicjuje w odmienne stany świadomości i bytu oraz przekazuje wiedzę o ukrytych aspektach rzeczywistości. Dobrze widać to w przypadku dzieł twórców New Age, w którym często mamy do czynienia wręcz z „prostą relacją doświadczeń duchowych” albo w którym te dzieła „mają same służyć wywołaniu takich doznań” (P. Możdżyński, *Inicjacje i transgresje*, 15n).

Tematyka wątków inicjacyjnych w sztuce oraz problemu inicjacji przez dzieło sztuki jest niezwykle interesująca i ważna, także od strony teologicznej. Teologia postrzega dzieło sztuki jako *locus theologicus*, które może być „prześwitem Boga” i może spełniać w pewnym sensie funkcję wtajemniczającą.

⁴¹² Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 187.

fia⁴⁴³, antropozofia⁴⁴⁴ i inne). Nie jest to zjawisko nowe, ale poświadczane już od XVI wieku, kiedy to nastąpiła tendencja do grupowania się w bardziej lub mniej inicjacyjne stowarzyszenia tajemne, co osiągnęło punkt kulminacyjny w XVIII wieku.

Trzeba podkreślić, iż zdaniem Eliadego jedynym tajemnym ruchem, który jest spójny ideologicznie oraz ma pewien prestiż społeczny i polityczny, jest masoneria⁴⁴⁵. Reszta tego typu stowarzyszeń ma co najwyżej „pretensje inicjacyjne”, co oznacza, iż niejednokrotnie brak tam poważnych rytów inicjacyjnych, a wtajemniczenie sprowadza się często do „książkowego pouczenia” (wiemy, że chodzi o jakieś obrzędy wymyślone lub inspirowane przez pewne książki, które jak się mniema, zachowują wiedzę o starożytnych inicjacjach)⁴⁴⁶. Zdaniem Eliadego „tak zwane rytuały «inicjacyjne» oznaczają często żalosne ubóstwo duchowe. Fakt, że adepci mogli w nich dojrzeć niezawodne sposoby dostąpienia najwyższej gnozy, dowodzi, w jakim stopniu człowiek nowożytny zatracił znaczenie tradycyjnej inicjacji”⁴⁴⁷.

Rumuński historyk religii, mimo tak krytycznego spojrzenia na współczesne formy inicjacji, zauważa jednak pewien istotny fakt dotyczący człowieka religijnego: „powodzenie takich przedsięwzięć [współczesnych odmian rytuałów inicjacji – R. B.] wykazuje także głęboką potrzebę bycia «inicjowanym», tzn. bycia odnowionym, uczestnictwa w życiu ducha”⁴⁴⁸. To pragnienie widzi zresztą Eliade w wielu formach religijnych i magicznych, zwłaszcza takich, które oferują wtajemniczenie.

Zwróciłszy uwagę we wcześniejszej części pracy, że jednym z elementów tradycji ezoterycznej jest tzw. przekaz inicjacyjny (nieprzerwany przez wieki),

⁴⁴³ Zob. H. Bławatska, *Klucz do teozofii*, Warszawa 2004.

⁴⁴⁴ Zob. R. Steiner, *Człowiek jako symfonia świata*, tłum. M. Waśniewski, t. 1–2, Gdynia 2014–2015.

⁴⁴⁵ Na temat masonerii zob. *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, éd. E. Saunier, Paris 2000; M. B. Stępień, *Poszukiwacze prawdy. Wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000; J.-P. Bayard, *La spiritualité de la Franc-Maçonnerie. De l'Ordre initiatique Traditionnel aux obédiences*, Saint-Jean-de-Braye 2006; M. Introvigne, *Il simbolo ritrovato. Massoneria e società segrete. La verità oltre i miti*, Milano 2010; A. Zwoliński, *Religia masońska*, Kraków 2014.

⁴⁴⁶ Autentyczne rytmy inicjacji trudniej badać niż pseudoinicjacyjne obrzędy duchowości Nowej Ery funkcjonujące często w ramach popkultury (zob. A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności*, s. 160).

⁴⁴⁷ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 186.

⁴⁴⁸ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

który w „nowych ruchach magicznych”⁴¹⁹ osiąga wielkie znaczenie. Według Eliadego obecność różnego typu ruchów tajemnych⁴²⁰ potwierdza nieustanne zainteresowanie misteriami, okultyzmem, zaświatami, co wciąż towarzyszy człowiekowi, zwłaszcza w okresie kryzysu. Wszelkie sekty i ugrupowania pseudoinicjacyjne spełniają więc pewną pozytywną funkcję, tzn. pomagają człowiekowi nowożytnemu odnaleźć duchowe znaczenie w zdesakralizowanym świecie. Dzieje się tak, nawet jeśli większość tych ruchów jest, jak stwierdza Eliade, „nieuleczalnie bezpłodna”⁴²¹. Znaczące i mocne są określenia autora *Inicjacji, obrzędów, stowarzyszeń tajemnych* opisujące wiele współczesnych form religijnych w kontekście inicjacji. Mówi on o:

- ugrupowaniach „pseudoinicjacyjnych”,
- „pretensjach inicjacyjnych”,
- „żałosnym ubóstwie duchowym”,
- ruchach „nieuleczalnie bezpłodnych”.

Te znamienne określenia wskazywałyby, iż w opinii rumuńskiego religioznawcy w wielu współczesnych ruchach religijnych oraz ezoterycznych i magicznych w zasadzie nie dochodzi pomimo praktykowanych rytów do prawdziwego duchowego wtajemniczenia⁴²².

⁴¹⁹ Eliade nie posługuje się określeniem „nowe ruchy magiczne”. Warto jednak je przywołać, gdyż jest dzisiaj przez wielu badaczy stosowane. Massimo Introvigne nie utożsamia tradycji ezoterycznej z nowymi ruchami magicznymi, nawet jeśli widzi między nimi pewne pokrewieństwo, które obrazowo wyjaśnia w następujący sposób: „Szerszeń nowych ruchów magicznych przyjmuje z tradycji ezoterycznych – nawet jeśli nie jest w stanie przejąć jej w pełni – siły, które pozwalają mu wzbić się do lotu” (M. Introvigne, *Powrót magii*, s. 74). Na temat nowych ruchów magicznych zob. M. Introvigne, *Il Capello del Mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, Milano 2003.

⁴²⁰ Na temat ruchów (stowarzyszeń) tajemnych zob. S. Hutin, *Les sociétés secrètes*, Paris 1960.

⁴²¹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 186.

⁴²² Jest to coś, co w języku angielskim można określić jako *fake*, czyli „podróbka”, „coś nieautentycznego”. Zwróćmy uwagę, że chodzi nie tylko o sam ryt jakiejś inicjacji, jego pozorną, ale także nieautentyczność, brak zawiązania rzeczywistej wspólnoty (zob. B. Dobroczyński, *Listy profana*, s. 44). Można zatem mówić o degradacji tradycyjnych technik inicjacji. Przykładem na to może być tzw. technika podwieszania, znana w szamańskiej inicjacji Indian Ameryki Północnej. Współcześnie jest to głównie rozrywka, szukanie wrażeń bądź też ucieczka od mieszczańskiej egzystencji (zob. J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, s. 37). Warto zauważyć szersze zjawisko, jakim jest z jednej strony współczesne odrodzenie okultyzmu i ezoteryzmu, natomiast z drugiej to, że wyraża się ono często (choć nie zawsze!) w formie popularnej. To, co było kiedyś dla wtajemniczonych, jest dostępne dla każdego i często nie wiąże się, jak

Stwierdzenia Eliadego dobrze korespondują z tezami przywołanego już René Guénona⁴²³ – „najbardziej autorytatywnego przedstawiciela nowożytnego ezoteryzmu”⁴²⁴, który w swoich pismach podkreślał, iż niektóre współczesne organizacje tajne z powodu swojej dekadencji, swojego zepsucia i upadku stały się jedynie „spekulatywnymi”, tzn. nie mogą one pomóc adeptom w prawdziwym wtajemniczeniu⁴²⁵. Zdaniem Guénona w rzeczywistości wielu adeptów pozostaje na progu inicjacji. Francuski ezoteryk odrzucał optymizm i nadzieję na jakąkolwiek, indywidualną czy kosmiczną, odnowę, tak charakterystyczną dla współczesnego renesansu okultyzmu. Zapowiadał on nieunikniony upadek świata zachodniego, widząc jedyną szansę odnowy w zwróceniu się ku jednemu z ośrodków inicjacyjnych, jakie miały przetrwać jego zdaniem na Wschodzie. Doktryna autora *Kryzysu świata współczesnego*⁴²⁶ jest o tyle interesująca, iż sam autor, będąc autorytatywnym przedstawicielem ezoteryzmu i mniając się „prawdziwie wtajemniczonym”, dokonał także zjadliwej krytyki tego nurtu w książce *Le Thésophisme. Histoire d'une pseudo-religion*⁴²⁷. Co więcej, zakwestionował nie tylko autentyczność współczesnego okultyzmu zachodniego, ale w ogóle zdolność ludzi Zachodu do utworzenia ezoterycznej organizacji⁴²⁸.

Wobec z jednej strony istnienia socjologicznych danych o odrodzeniu okultyzmu, a z drugiej strony zakwestionowania przez Guénona pewnej wersji ezoteryzmu Eliade pozostaje skonfundowany:

Tak więc jesteśmy świadkami sytuacji dość paradoksalnej: z jednej strony mamy eksplozję okultyzmu, czegoś w rodzaju religii „pop” charakterystycznej zwłaszcza dla kontrkultury młodzieży amerykańskiej i głoszącej

podkreśla także Eliade, z prawdziwym wtajemniczeniem. Pojawia się określenie „popezoteryka” (zob. A. Kowalczevska, *Ezoteryka na sprzedaż*, Warszawa 2001).

⁴²³ Eliade uznawał René Guénona – przynajmniej w pewnym okresie swojego życia – za „prawdziwego mistrza” („Il est un vrai maître”) i mówił o jego wspaniałej zdolności, aby gardzić całkowicie światem współczesnym („formidable capacité de mépriser, en bloc, le monde moderne”) (zob. M. Eliade, *Fragmentarium*, Paris 1989, s. 182).

⁴²⁴ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 97.

⁴²⁵ Zob. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, s. 198.

⁴²⁶ Zob. R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris 1946.

⁴²⁷ Zob. R. Guénon, *Le Thésophisme. Histoire d'une pseudoreligion*, Paris 1921.

⁴²⁸ Zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 97–100.

wielką odnowę z nadejściem Ery Wodnika; z drugiej strony widzimy, jak na skromną jeszcze, ale coraz większą skalę odkrywany jest i przyjmowany ezoteryzm tradycyjny, taki na przykład, jak go ponownie sformułował R. Guénon – ezoteryzm odrzucający naiwną nadzieję na kosmiczną i historyczną odnowę bez uprzedniego kataklizmu niszczącego współczesny świat. Te dwa prądy są sobie skrajnie przeciwne⁴²⁹.

Religioznawca z Bukaresztu nie był socjologiem i nie odwoływał się w swoich pracach do danych statystycznych, ale znakomicie wyczuwał kierunek, w jakim podąża współczesny *homo religiosus*, oraz to, za czym człowiek tęskni. Ostateczna konkluzja Eliadego jest taka, że obecnie świat duchowo-religijny znajduje się w fazie kryzysu. Jednak ten świat jest równocześnie bardzo podatny na jakąś propozycję odnowy, której w głębi serca szuka i pragnie. Chodzi o prawdziwe *renovatio*, które przemieni ludzką egzystencję⁴³⁰. Wydaje się, że ta idea była szczególnie bliska Eliademu, który mówił, że do takiej przemiany prowadzi każde autentyczne nawrócenie religijne⁴³¹. I mimo że zdawał on sobie sprawę, że nawrócenia religijne w społeczeństwach są raczej dość rzadkie, to jednak na zakończenie pracy dotyczącej inicjacji tak pisał:

Tym bardziej znamienity wydaje się nam fakt, że nawet ludzie areligijni odczuwają niekiedy w najgłębszym pokładzie swego bytu pragnienie tej przemiany duchowej, która w innych kulturach stanowi sam cel inicjacji. Nie do nas należy rozstrzygnięcie, w jakiej mierze tradycyjne inicjacje dotrzymywały swych obietnic. Istotne jest, że obwieszczały zamiar i rewindykowały moc przemiany egzystencji ludzkiej. Wyłaniająca się sporadycznie z głębi areligijnego człowieka nowożytnego nostalgia za inicjacyjnym *renovatio* wydaje się nam więc wielce znamienita: w sumie jest ona nowożytnym wyrażeniem wiecznej nostalgii człowieka za znalezieniem pozytywnego znaczenia dla śmierci, akceptacji śmierci jako obrzędu przejścia do wyższego sposobu bycia. Jeśli można rzec, że inicjacja stanowi specyficzny wymiar egzystencji ludzkiej, to przede wszystkim dlatego, że jedynie inicjacja nadaje śmierci funkcję pozytywną: funkcję przygotowania „nowych

⁴²⁹ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 99.

⁴³⁰ Zob. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 248.

⁴³¹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 188.

narodzin”, czysto duchowych, dostępu do sposobu bycia ustrzeżonego od niszczącego działania Czasu⁴³².

Wymiar śmierci jako nowych narodzin – co dokonuje się przez inicjację – uczyni Eliade zasadniczą treścią swojego poglądu na temat wtajemniczenia religijnego. Nasz autor, będąc przekonany o kryzysie współczesnych form rytów inicjacji, zwrócił swoją uwagę ku religiom archaicznym, w których przypisywano pierwszoplanową rolę doktrynom i technikom wtajemniczenia.

3. W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ WTAJEMNICZENIA – RELIGIE ARCHAICZNE

Pod koniec wprowadzenia do książki *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne* nasz autor, pisząc o ważności inicjacji dla poznania człowieka przednowoczesnego, konkluduje: „Ukazuje nam ona [inicjacja – R. B.] graniczącą z przerażeniem powagę, z jaką człowiek społeczeństw archaicznych brał na siebie odpowiedzialność przyjęcia i przekazania wartości duchowych”⁴³³.

Analizując poglądy Eliadego, musimy mieć cały czas na uwadze jego pre-dylekcję do badania religii archaicznych, w których cały kosmos jest sakralny, a człowiek żyje w przestrzeni *sacrum*⁴³⁴. Świat archaiczny nie zna czynności „świeckich”. Każda czynność, jak polowanie, połów, spieranie się, życie seksualne itp., uczestniczy w jakiś sposób w *sacrum*⁴³⁵. Inaczej ma się rzecz z człowiekiem współczesnym, którego oryginalność i nowość w stosunku do społeczeństw tradycyjnych polega na pragnieniu życia w zdesakralizowanym kosmosie, a także na jego historycyzmie, czyli postrzeganiu siebie jako istoty wyłącznie historycznej. Społeczeństwa pierwotne, nawet jeśli są modyfikowane przez historię, to jednak – i to je odróżnia od współczesnych – zasadniczo nie mają świadomości historycznej.

⁴³² M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

⁴³³ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 14.

⁴³⁴ Zob. R. Markowski, *Pojęcie „religii archaicznych” w świetle badań Mircea Eliade*, „Nurt SVD” 43 (2009) z. 1, s. 359–372.

⁴³⁵ Zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, s. 39.

Według Eliadego powyższy obraz człowieka współczesnego nie tylko jest sprzeczny z korzeniami chrześcijaństwa i posłaniem chrześcijańskim, ale także obcy jest własnemu obrazowi człowieka ze społeczeństw tradycyjnych. W tradycyjnym społeczeństwie człowiek poznaje i przyjmuje swój obraz przez wtajemniczenie. Dzieje się tak dlatego, iż wszystkie społeczeństwa e przypisują pierwszoplanową rolę doktrynie i technikom inicjacji⁴³⁶. Zatem punktem wyjścia dla rumuńskiego religioznawcy w poszukiwaniu źródeł inicjacji są religie archaiczne, przede wszystkim dlatego, iż właśnie w nich wtajemniczenie religijne jest praktykowane i ma szczególne znaczenie. Czym jest inicjacja w religiach archaicznych?

Specyfikę tradycyjnego podejścia dobrze wyraża opis inicjacji u jednego z plemion indiańskich, w którym odnajdujemy elementy tradycyjnego wtajemniczenia:

U Indian Makaritare znad Orinoko najistotniejszy jest sakralny cykl kosmogoniczny *Watunna*, śpiewany w sakralnym języku *ademi*. Nie jest on w pełni zrozumiały, gdyż śpiewak stara się intonacją i spowolnieniem utrudnić znaczenie poszczególnych epizodów; cykl zawiera szereg tajemnych sensów, których nie tłumaczy się w trakcie śpiewu. Mówi się, że nie sposób przetłumaczyć *Watunny* na codzienny język, że trzeba pojąć ją bezpośrednio sercem i uznać, podobnie jak przyjmuje się rzeczywistość snu. Należy to do istoty inicjacji. Kiedy bowiem przodkowie przekazywali treść mitów i rytuały inicjacji pierwszemu człowiekowi Wahnatu, zapowiedzieli taką właśnie formę przekazu i zażądali cierpliwości i pasywności od inicjowanych. Chodzi o przerwanie standardowego stanu umysłu, opartego na racjonalizacji, i nakierowanie go na nieracjonalną komunikację z tamtym światem. Dlatego symboliczny język *Watunny* stanowi echo niebiańskiego języka przodków *sadashe* (archaiczne słownictwo, zapożyczone częściowo od sąsiednich plemion lub o zmiennej fonetyce, pełne onomatopeicznych zwrotów zwierzęcych), którego zrozumienie przychodzi z wiekiem, w miarę zwiększania się doświadczenia w kontakcie z *sacrum* i osłuchania z dziwnym brzmieniem. W tym celu inicjację musi poprzedzać np. okres odosobnienia i postu, milczenia, w czasie którego adepci wsłuchują się w siebie. Poddawani są próbom wytrzymałości, co ma włąć w ich ciała odpowiednią siłę, spędzają kilka nocy bezsenne. Cały

⁴³⁶ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 7–10.

czas też nie wolno im zasnąć, tańczyć i słuchać *Watunny*. Muszą przy tym natężyć zmysły do ostatnich granic, by nie zgubić toku śpiewu⁴³⁷.

Powyższy opis dobrze ukazuje specyfikę tradycyjnej inicjacji, przede wszystkim jej związek z *sacrum*, które nie jest do końca poznawalne i wyrażalne, a przynajmniej nie w kategoriach racjonalnych. Potrzeba odpowiedniego nastawienia inicjowanego – cierpliwości i pasywności. Wszystko to ma prowadzić do przerwania racjonalnego sposobu myślenia i poznawania rzeczywistości, aby móc nieracjonalnie zacząć się komunikować z innym światem. Widać także w zapisie powyższego doświadczenia pewną stopniowość w kontakcie z *sacrum* i poznawaniu go; rozumienie symbolicznego i niebiańskiego języka przychodzi z czasem, w miarę zwiększania się doświadczenia w kontakcie ze świętością. Ważnym nośnikiem dla inicjacji są zmysły, które odbierają śpiew mający wyrazić sakralny cykl kosmogoniczny. Ów cykl, nazywany tutaj *Watunna*, jest ostatecznie niewyrażalny (nieprzetłumaczalny) na ludzki język i trzeba go przyjąć sercem. Jednocześnie jednak zmysły mają być aktywne cały czas w procesie inicjacji, nie mogą one, jak mówi powyższy opis, „zgubić toku śpiewu”.

Każde pierwotne społeczeństwo posiada pewną koncepcję świata, która stopniowo jest odsłaniana, przekazywana neoficie przez wtajemniczenie. Nie chodzi tu o zwykłe pouczenie, czyli przekazanie jakiejś tylko wiedzy, a więc informacji na jakiś temat, które można nieustannie weryfikować i wzbogacać. Chodzi o prawdę metafizyczną, religijną. W archaicznym społeczeństwie najczęściej spotykamy wierzenia mówiące, że świat jest dziełem istoty nadprzyrodzonej, czyli jest czymś boskim, a przez to świętym w swojej istocie i strukturze⁴³⁸.

Archaiczny świat ma swoją historię. Jest to święta historia, czyli mitologia, która jest wzorcowa, tzn. opowiada o wydarzeniach mających miejsce na początku czasu (*in illo tempore*). Opowiada, jak zaistniały rzeczy, oraz ustanawia wszelkie modele zachowania ludzkiego oraz wszystkie instytucje społeczne i kulturowe. To, co było „na początku”, jest kluczowe dla zrozumienia istoty człowieka, który jest taki, jaki jest, ponieważ zdarzyły mu się „na początku” rzeczy, o jakich opowiadają mity. Eliade mówi nawet, iż w takim podejściu

⁴³⁷ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 81n.

⁴³⁸ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8.

do społeczeństw archaicznych może się wydawać, że historia jest „zamknięta”, wyczerpała się w kilku najważniejszych wydarzeniach. Jest tak jednak tylko pozornie. Człowiek społeczeństw prymitywnych nie zadowala się jedynie naśladowaniem kilku wzorcowych czynów objawionych mu przez mity, ale na przestrzeni czasu dodaje on do tego coś od siebie, tworząc pewne innowacje. Poza tym nie ma czegoś takiego jak zamknięte społeczeństwo prymitywne. Zawsze dochodzi do zapożyczania obcych elementów kulturowych, co implikuje zmianę we własnej kulturze. Różnica ze społeczeństwem współczesnym polega jednak na tym, że wszystkie te zmiany, innowacje zostały zaakceptowane jako „objawienia” o nadludzkiem pochodzeniu⁴³⁹.

W tradycyjnym społeczeństwie (i tradycyjnej religii) istnieje głębokie przekonanie, że aby „dobrze coś zrobić, postępować trzeba tak, jak postępowano z a p i e r w s z y m r a z e m, otóż, za «pierwszym razem» to coś – ta klasa przedmiotów, zwierzę, sposób zachowania – nie istniało: gdy *in illo tempore* ów przedmiot, zwierzę, instytucja zaistniały, było to tak, jak gdyby mocą bogów b y t w y ł a n i a ł s i ę z n i e b y t u”⁴⁴⁰. W tym miejscu widać, jak bardzo ważna jest mitologia, mit. „Znać mity” to nie tyle poznawać regularność pewnych kosmicznych zjawisk. Jest to „przede wszystkim poznawanie tego, c o s i ę r z e c z y w i ę s c i e z d a r z y ł o w Ś w i e c i e, tego, c o u c z y n i l i B o g o w i e i h e r o s i k u l t u r o w i: i c h d z i e ł, p r z y g ó d, d r a m a t ó w. J e s t t o w i ę c p o z n a n i e h i s t o r i i b o s k i e j”⁴⁴¹. Jest to jednocześnie świat, który ma swoją specyfikę i w związku z tym inaczej o nim się mówi. Trzeba o nim „opowiedzieć”: „Mity wprowadzają nas w świat, który nie może być «opisany», lecz tylko «opowiedziany»”⁴⁴².

Całość religijnej wizji tradycji archaicznych dopełnia koncepcja człowieka. Człowiek społeczeństw archaicznych nie może żyć w chaosie, ale musi znaleźć miejsce w kosmosie, w którym zawsze istnieje jakieś centrum, punkt stały, absolutny. Absolutny, ponieważ jest objawiony przez hierofanię albo skonstruowany rytualnie. Jest to punkt, który „implikuje przełamanie poziomu ontologicznego”⁴⁴³.

W archaicznej antropologii człowiek jest „uczyniony”. Nie czyni, nie tworzy się sam ani się sam nie określa. „Czynią” go ci, którzy wcześniej od niego

⁴³⁹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8n.

⁴⁴⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 12.

⁴⁴¹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 13.

⁴⁴² M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

⁴⁴³ M. Eliade, *Moje życie*, s. 374.

zostali inicjowani, oraz mistrzowie duchowi, którzy z kolei wykorzystują to, co zostało im objawione na początku czasu przez istoty nadprzyrodzone. Oznacza to, że aby stać się skutecznie człowiekiem, upodobnić się trzeba do mitycznego wzorca⁴⁴⁴.

Mówiąc o wtajemniczeniu w religijno-duchowy świat człowieka archaicznego (przez wiedzę o nim), mamy na myśli kogoś, kto dopiero ma dostąpić inicjacji – neofity, który zostaje wprowadzony w mitologiczne tradycje plemienia oraz w historię świętą świata i całej ludzkości⁴⁴⁵. Staje się on godny nauki duchowej (świętej) dopiero po odpowiednim duchowym przygotowaniu:

Długo pouczeni [nowicjusze – R. B.] przez opiekunów; są świadkami ceremonii tajemnych, przechodzą szereg prób i to one przede wszystkim stanowią doświadczenie inicjacji: spotkanie z *sacrum*. Większość prób inicjacyjnych w sposób bardziej lub mniej wyrazisty implikuje rytualną śmierć, po której następuje zmartwychwstanie lub nowe narodziny. Centralny moment każdej inicjacji stanowi ceremonia symbolizująca śmierć neofity i jego powrót pośród żywych. Do życia powraca jednak człowiek nowy, podejmujący inny sposób bycia. Śmierć inicjacyjna oznacza zarazem kres dzieciństwa, niewiedzy i kondycji świeckiej⁴⁴⁶.

Powyższy fragment zawiera w skróconej postaci charakterystykę inicjacji w religiach tradycyjnych. Mamy w nim podstawowe elementy: próby inicjacyjne (zasadniczo stanowiące doświadczenie inicjacji), rytualną śmierć neofity oraz zmartwychwstanie, czyli nowe narodziny adepta, który od tej pory staje się kimś innym. Cała ta sekwencja zdarzeń prowadzi do jednego: duchowej przemiany. Adept staje się kimś „innym”.

4. EZOTERYCZNY I EGZOTERYCZNY WYMIAR INICJACJI RELIGIJNEJ

Powiedzieliśmy we wstępie pracy, że współczesne religioznawstwo swoimi interpretacjami sięga zaledwie samej powierzchni fenomenu religii, gdyż

⁴⁴⁴ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 12.

⁴⁴⁵ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 13n.

⁴⁴⁶ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 10.

zapomina o badaniach nad wtajemniczeniem religijnym, które jest – według określenia Andrzeja Wiercińskiego – „jądrem organizującym każdą formę religii”⁴⁴⁷. Victor Turner zwraca uwagę, iż musimy wejść w jakiś sposób wewnątrz procesów religijnych, aby uzyskać o nich wiedzę, tym bardziej że, jak się przyjmuje, same rytuały wprowadzają w ezo- i egzoteryczną wiedzę⁴⁴⁸. Oznacza to dla tych, którzy badają zjawisko rytuału oraz religijnej inicjacji, że nie można poprzestać tylko na funkcjonalnej, zewnętrznej analizie⁴⁴⁹. Co jednak znaczy „wejść do wewnątrz” i badać „to, co wewnętrzne” w religii? Czym jest „to, co wewnętrzne”? Przede wszystkim takie ujęcie problemu zwraca uwagę, iż w religii są dwa wymiary ściśle ze sobą złączone.

Większość dyscyplin bada religie „z zewnątrz”, tzn. analizuje jedynie formy wiary bez rozstrzygnięcia o prawdziwości danej religii. Natomiast badaniem religii „od wewnątrz” zajmuje się w zasadzie tylko teologia religii. Ścisłej, teologia różnych religii, np. katolicka, muzułmańska, buddyjska. „Konkretne teologie religii uprawiane są zawsze wewnątrz danego systemu wierzeń, ponieważ wyjściowym punktem metodologicznym jest uznanie prawdziwości własnej religii”⁴⁵⁰.

To, o czym powiedzieliśmy powyżej, można opisać jeszcze w inny sposób, przywołując rozróżnienie na ezoteryzm i egzoteryzm. Ta językowa antynomia „ezoteryzm (ezoteryczny) – egzoteryzm (egzoteryczny)” zasadniczo nie ma zastosowania w terminologii naukowej. Możemy ją jednak odnaleźć u niektórych autorów i może ona mieć istotną wartość eksplanacyjną⁴⁵¹. Co oznaczają dwa powyższe terminy?

„Ezoteryzm” (to, co ezoteryczne – gr. *esoterikos*) jest pochodną od gr. *eso*, które oznacza „wewnątrz”. To pojęcie zostało utworzone jako antonim dla „eg-

⁴⁴⁷ A. Wierciński, *Magia i religia*, s. 233.

⁴⁴⁸ Zob. F. Bowie, *Antropologia religii*, s. 152.

⁴⁴⁹ Zob. H. Zimoń, *Klasyfikacja rytuałów*, „Collectanea Theologica” 68 (1998) nr 1, s. 184.

⁴⁵⁰ K. Kościelniak, *Religie współczesnego Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, cz. 1, s. 10.

⁴⁵¹ Różnicę tych dwóch wymiarów, zewnętrznego i wewnętrznego, w odniesieniu do religii podkreślał w swoich dziełach szczególnie René Guénon. W swojej pierwszej książce z 1921 o myśli hinduskiej przedstawił kilka fundamentalnych zasad metafizycznych oraz opisał różnicę między ezoteryzmem a egzoteryzmem (zob. R. Guénon, *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, Paris 1921). Zdaniem tego autora egzoteryzm jest dziedziną religijną, zewnętrzną i elementarną, natomiast ezoteryzm jest dziedziną metafizyczną, tajemniczą i elitarną (por. P. Ringgenberg, *Diversité et unité des religions chez René Guénon et Frithjof Schoun*, Paris 2010, s. 93n). Na temat ezoteryzmu i egzoteryzmu zob. J. Barou, *Ésotérisme et exotérisme*, w: *Le defi magique. Ésotérisme, occultisme, spiritisme*, Vol. 1, s. 85–95.

zoteryzmu”. Przymiotnik „egzoteryczny” (to, co egzoteryczne – gr. *eksoterikos*) pochodzi od gr. *ekso* i oznacza „na zewnątrz”. „Ezoteryczny” odnosi się do rzeczy ukrytych, dostępnych wtajemniczonym, natomiast „egzoteryczny” dotyczy tego, co zewnętrzne, zwyczajne i powszechnie dostępne, powierzchowne, a nawet mylące i zwodnicze⁴⁵².

Przyjmując powyższą antynomię pojęć, możemy lepiej zinterpretować religijną inicjację. To właśnie w perspektywie rozróżnienia na to, co zewnętrzne i wewnętrzne w danej religii, ujawnia się szczególne znaczenie wtajemniczenia jako „centrum”, „wnętrza” danej tradycji religijnej. Religia sama z siebie niejako zaprasza człowieka do środka albo – jak by powiedział Eliade – hierofania odsłania się przed człowiekiem. Stąd „aby doświadczyć tego, co „święte”, „objawione”, należy tam [tzn. do wnętrza religii – R. B.] WEJŚĆ”⁴⁵³.

W tym miejscu widać niewystarczającą rolę badawczą niektórych nauk o religii (np. antropologii), nawet jeśli domagają się one od badacza wyjścia „zza biurka” i wejścia do danej grupy, w której obrębie sprawowany jest rytuał⁴⁵⁴. Eliade dobrze rozumiał problem, o którym powiedzieliśmy powyżej. Jaka jest jego propozycja „wejścia do wnętrza” zjawiska religijnego? W *Próbie labiryntu* stwierdza:

Dla historyka i fenomenologa religii mity i obrzędy, z którymi ma on do czynienia, nie są zewnętrznymi obiektami – tekstami do odczytania

⁴⁵² Zob. M. B. Stępień, *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, s. 91n. Podkreśliśmy, iż rozumiemy w tym miejscu ezoteryzm jako pojęcie na oznaczenie tego, co jest wewnętrzne w danej tradycji religijnej (analogicznie – egzoteryzm). We wcześniejszej części pracy mówiliśmy również o ezoteryzmie jako nurcie (prądzie, światopoglądzie) w historii religii, którego sens jest zbliżony do terminu „okultyzm”.

⁴⁵³ J. Łaba, *Obrzędy wtajemniczenia chrześcijańskiego drogą do wewnątrz*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2010 nr 2, s. 130.

⁴⁵⁴ Na początku XX wieku w antropologii kluczowe miejsce zajęła obserwacja uczestnicząca. To właśnie praca w terenie stała się wyznacznikiem prawdziwego antropologa, swym „obrzędem przejścia” (zob. R. Deliège, *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 2011, s. 157–160). Bronisław Malinowski, jeden z prekursorów takiego podejścia, pisał: „Zasady naszej metody można sprowadzić do trzech głównych postulatów: [...] badacz [...] winien sobie stworzyć dogodne warunki pracy, to znaczy przede wszystkim trzymać się z dala od białych ludzi i żyć wśród tubylców” (B. Malinowski, *Dzieła*, t. 3, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa 1981, s. 34).

i instytucjami do rozłożenia na czynniki pierwsze. Po to, żeby zrozumieć ten świat od wewnątrz [świat danej religii – R. B.], trzeba go przeżyć⁴⁵⁵.

Co to jednak dokładnie oznacza? Eliademu zarzucano, iż nie prowadził badań terenowych, tzn. że znał różne kultury i tradycje tylko z publikacji książkowych, niejako z drugiej ręki⁴⁵⁶. Tak naprawdę nasz autor doświadczył od wewnątrz jedynie dwóch tradycji: rumuńskiego prawosławnego chrześcijaństwa (w ograniczonym zakresie, gdyż był osobą niepraktykującą) oraz tradycji religijnej Indii podczas swoich studiów w tym kraju, a zwłaszcza w trakcie kilkumiesięcznego pobytu w indyjskim aśramie⁴⁵⁷. Czy to nie za mało, aby poznać i zrozumieć daną tradycję religijną?

Natomiast Joseph Ratzinger tak mówi:

[...] aby móc zrozumieć jakąś religię, należy jej doświadczyć z perspektywy jej wnętrza. Tylko na podstawie takich doświadczeń, które w sposób konieczny muszą być partykularne, a swoim punkcie wyjścia uwarunkowane historycznie, dojść może do wzajemnego zrozumienia, a dzięki temu do pogłębienia i oczyszczenia religii⁴⁵⁸.

Papież Benedykt XVI wspomina o trzech elementach: wewnętrznej przestrzeni danej tradycji religijnej, doświadczeniu tej tradycji od środka (a nie tylko od zewnątrz) oraz rozumieniu, które jest owocem takiego badania. Jak jednak teolog, zakorzeniony we własnej wierze, ma zrealizować powyższe postulaty?

⁴⁵⁵ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 131.

⁴⁵⁶ Zob. J. Bonhomme, *Initiation*, s. 541.

⁴⁵⁷ We wrześniu 1930 Eliade opuszcza Kalkutę i udaje się w Himalaje, najpierw do Hardwaru, a następnie do Rishikeshu, gdzie przebywa przez kilka miesięcy. Zostaje wtajemniczony w praktyki jogi przez guru Swamiego Shivanandę (Śiwenandę), indyjskiego lekarza oraz znakomitego znawcę tradycji jogi oraz medytacji (zob. J. Ries, *Symbole, mythe et rite*, s. 498). Eliade opisał swoje doświadczenie himalajskie (zob. M. Eliade, *Zapowiedź równonocy*, s. 165–193). Nasz autor zapisuje interesujące słowa na temat swojej praktyki w aśramie i postępów, które czynił: „Swami Śiwenanda zdumiewał się szybkością, z jaką przyswajałem sobie rudymenty praktyki jogicznej. Przepowiadał mi nadzwyczajną karierę; jeśli mu wierzyć, pisane mi było zostać drugim Wivekanandą, który wyrwie Zachód z gnuśności i umożliwi mu odnalezienie korzeni duchowych, od jakich dawno już się był odciął” (M. Eliade, *Zapowiedź równonocy*, s. 176). Niektóre z praktyk jogicznych z „okresu himalajskiego” Eliade próbował odtworzyć w noweli *Tajemnica doktora Honigbergera*.

⁴⁵⁸ J. Ratzinger, *Wieleś religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2004, s. 93.

Jeśli chcemy przykładowo badać niechrześcijańską inicjację religijną, to stajemy w punkcie wyjścia wobec pytania o naszą procedurę badawczą: jak badać (teologicznie) rytuał inicjacji będący jądrem danej religii? Na czym miałyby polegać doświadczenie danej inicjacji od wewnątrz?

Powyższe słowa Josepha Ratzingera są w pewien sposób zbieżne z postulatem Eliadego: aby zrozumieć szczególnego rodzaju fenomen („rzecz”), np. dany ryt inicjacji, należy go przeżyć, doświadczyć. Tak zresztą czynili niektórzy badacze⁴⁵⁹. Czy jednak jest możliwe – nawet jeśli stosujemy obserwację uczestniczącą – wejście w doświadczenie ludzi zaangażowanych bezpośrednio w obrzęd? Bardzo celnie zarysował ten fundamentalny problem Walter Burkert. Wspomniany autor, analizując starożytne kultury misteryjne w Grecji, ukazał trudność w zrozumieniu rytuału danej religii:

Jednak nawet gdybyśmy posiadali pełniejsze dane, albo nawet filmowe nagranie, takie jakimi posługują się współcześni antropolodzy dla udokumentowania egzotycznych obyczajów, nadal trwalibyśmy w zakłopotaniu. Otchłań dzieląca czystą obserwację od doświadczenia ludzi rzeczywiście zaangażowanych w te obrzędy pozostaje nie do pokonania. Kto może powiedzieć cokolwiek o tym doświadczeniu, jeśli nie poddał się wiele dni trwającym postom, oczyszczeniom, poczuciu wyczerpania, obawy i podniecenia?⁴⁶⁰

Czy nauki humanistyczne (np. religioznawstwo czy antropologia) mają wystarczające narzędzia, aby dotrzeć do owego „jądra” religii? Jeśli zakładamy, że są one w stanie badać – jak np. antropologia (wraz ze swoją obserwacją uczestniczącą) – tylko to, co się przejawia oraz deklaracje osób religijnych, to napotykamy istotne ograniczenie. Czy zatem jesteśmy skazani w badaniu danego fenomenu (np. inicjacji) na porażkę, skoro nie jesteśmy osobiście zaangażowani w dany kult? Musimy poszerzyć perspektywę badawczą, tak jak zrobił to Eliade.

Religioznawcy z Bukaresztu nie wystarczała jedna tylko dyscyplina nauki. Można przyjąć w Eliadowskim myśleniu tożsamość, a co najmniej pewną dia-

⁴⁵⁹ Znana antropolog Karen McCarthy Brown przeszła inicjację w religii voodoo, aby móc spojrzeć na ten kult od wewnątrz (zob. A. A. Szafranski, *Ku interpretacyjnej antropologii religii*, s. 144). Innym przykładem jest socjolog Eileen Barker, która prowadziła swoje badania w kościele Moona (jednym z nowych ruchów religijnych). Owocem tego była praca *The Making of a Moonie. Brainwashing or Choice*, Oxford 1984.

⁴⁶⁰ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 162n.

lektykę między historią religii, fenomenologią oraz hermeneutyką. Należy traktować je łącznie, a przynajmniej w jakimś silnym powiązaniu. Takie podejście metodologiczne naszego autora można przedstawić następująco:

od opisu faktów, przez ich istotowy ogląd, do chęci zrozumienia, aby z kolei doprowadzić do głębokiej zadumy nad bytami tego świata. Taka postawa badawcza [...] układa się w ciąg następujących po sobie i dopełniających się: historii religii – fenomenologii – hermeneutyki – metafizyki. Będzie tu chodzić o metafizykę podstaw istnienia [...]»⁴⁶¹.

Można przyjąć powyższą charakterystykę jako swego rodzaju strukturalny proces poszerzonego badania zjawiska religii przez Eliadego, nawet jeśli w jego pismach nie znajdziemy wprost tak ściśle sformułowanego ciągu badawczego.

W jaki sposób powyższe dyscypliny mogą w ścisłym powiązaniu ze sobą badać fenomen wtajemniczenia? Ów proces powinien składać się z kilku etapów. Najpierw należy przedstawić zjawisko inicjacji w kontekście historycznym, tzn. różne formy rytów inicjacji, które pojawiły się w historii religii (albo też zanalizować konkretną formę w jej rozwoju historycznym). Ten pierwszy etap byłby opisem faktów. Następnie należy owe fakty poddać fenomenologicznej analizie, która ma na celu istotowy ogląd, dotarcie do istoty fenomenu inicjacji. Wreszcie za pomocą hermeneutyki należy zinterpretować owe fakty, ukazując ich znaczenie, tzn. zinterpretować, jaki jest sens wtajemniczenia. Ostatni etap (metafizyka) miałby na celu dać odpowiedź na pytanie, czy (jaka) rzeczywistość stoi za doświadczeniem inicjacji. Do powyższych etapów warto byłoby dodać jeszcze jeden, ściśle teologiczny, który miałby na celu ocenę teologiczną zjawiska inicjacji religijnej w świetle objawienia.

Istnieje fundamentalna różnica w interpretacji rytuału (np. inicjacji) przez nauki humanistyczne a teologię. Kluczowe pytanie o skuteczność rytuału na gruncie tych pierwszych, jak to widzieliśmy, pozostaje bez odpowiedzi. Podejście teologiczne pozwala na więcej, ale musi ono uwzględniać także wewnętrzną perspektywę (wiarę) danej grupy odprawiającej obrzęd, gdyż ryt nabiera pełnego znaczenia tylko dla człowieka wierzącego. Rytuał zawsze wpisuje się w daną kosmologię (metafizykę) i w jej ramach ma sens⁴⁶². Dotykamy

⁴⁶¹ J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, s. 12.

⁴⁶² Zob. J. J. Pawlik, *Co kryje w sobie rytuał?*, s. 13, 22.

w tym miejscu kwestii powiązania wiary z rytuałem i roli tej pierwszej w sprawowaniu danego obrzędu.

Widzimy zatem, jak ważne jest to, co jest wewnętrzne w religii, co jest jej centrum i co nazwalibyśmy słowem „ezoteryczny”. Odsyła nas to do zakrytej sfery rzeczywistości (noumen). Po drugiej stronie jest to, co „na powierzchni”, co jest bezpośrednio i zewnętrzne (fenomen), co określamy terminem „egzoteryczny”, oznaczającym aspekt bezpośredni religii⁴⁶³. Możemy zobaczyć te dwa wymiary na przykładzie chrześcijaństwa:

[...] w chrześcijaństwie te dwa wymiary – egzo- i ezoteryczny – znajdują pełną zgodę i owocne scalenie, jak obrazy lustrzane. Chrześcijaństwo, jako historia zbawienia, jest faktem widzialnym i sprawdzalnym (aspekt egzoteryczny), który jednak, ponieważ wiąże się z Objawieniem, przybliża nas do wymiaru transcendentnego (aspekt ezoteryczny). Niemożliwe byłoby poznanie tego, co niewidzialne i transcendentne, gdyby owe rzeczywistości nie stały się w jakiś sposób widzialne i immanentne. Wynika z tego, że współzależność sfery egzoterycznej i ezoterycznej [...] znajduje potwierdzenie dzięki Wcieleniu [...]. Odkrycie ich współobecności w każdej formie praktyki chrześcijańskiej to rzeczywiste wyzwanie⁴⁶⁴.

Powyższe rozróżnienie jest jak najbardziej zgodne z tradycją chrześcijańską, która mówi od samego początku, że w obrębie chrześcijaństwa są pisma ezoteryczne (wewnętrzne) oraz zwyczajne, egzoteryczne (zewnętrzne)⁴⁶⁵.

Można postawić w tym miejscu pytanie: czy mamy dostęp do tego, co jest ezoteryczne, do samego centrum danej religii (przy rozumieniu go jako religijnej inicjacji), poza doświadczeniem wiary? Czy nie jest tak, że poza wiarą, która prowadzi do tego, co ezoteryczne (wewnętrzne), badamy tylko same przejawy religii, czyli to, co jest egzoteryczne (zewnętrzne)? W chrześcijaństwie

⁴⁶³ Zob. A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, s. 17.

⁴⁶⁴ A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, s. 92n.

⁴⁶⁵ Zob. A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, s. 17. Powyższe rozróżnienie znajdujemy np. w pismach św. Klemensa Aleksandryjskiego (150–220). Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994. Na temat inicjacji u Klemensa Aleksandryjskiego zob. S. Łucarz, *Inicjacja w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Christianitas antiqua. Commentationes*, red. B. Górka, t. 1, Gdańsk 2005, s. 105–116.

ostateczne poznanie dogmatów i tajemnic Boga dokonuje się w wierze. Jest to wiara dająca prawdziwe poznanie⁴⁶⁶. Co to oznacza? Według św. Tomasza z Akwinu jest to taki rodzaj wiedzy, który jest doskonalszy od czysto rozumowego poznania. Jest to wiedza zdobyta dzięki łasce⁴⁶⁷.

Rysuje nam się zatem następujący proces poznawczy. Prawdziwe poznanie danej religii („wejście do wnętrza”) dokonuje się przez rytuał inicjacji. Wtajemniczenie z jednej strony daje poznanie (w wierze), a z drugiej strony przemienia egzystencjalnie człowieka⁴⁶⁸. Dokonuje się to w perspektywie wiary. Zobaczmy teraz, czy taki schemat bliski jest naszemu autorowi i jego rozumieniu inicjacji.

⁴⁶⁶ Można nawet powiedzieć, że wiara jest jedynym prawdziwym źródłem poznania (*pistis epistemonike*). Tak określa ją Klemens Aleksandryjski, dla którego stanowi ona doskonałą jedność z poznaniem (zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI, 14; 109; II, 11; 48, za: H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga*, s. 44, przypis 4).

⁴⁶⁷ Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. i koment. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 165: „[...] za pośrednictwem łaski otrzymujemy doskonalsze poznanie Boga niż dzięki rozumowi przyrodzonemu”. Tomasz odpowiada na zarzut, że wiara nie jest poznaniem i że łaska nie dodaje niczego do poznania Boga: „[...] wiara jest pewnym rodzajem poznania (*fides cognitio quedam est*), ponieważ skłania intelekt do jakiegoś przedmiotu poznania. To naklonienie do jednego przedmiotu nie bierze się jednak z widzenia wierzącego, lecz z widzenia tego, komu się wierzy. Gdy więc nie ma widzenia, wiara przestaje być poznaniem, które należy do wiedzy” (Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 166).

⁴⁶⁸ Teologicznym przykładem na to, o czym powiedzieliśmy powyżej, są katechezy św. Cyryla Jerozolimskiego (ok. 315–386), wygłoszone do tych, którzy oczekiwali inicjacji chrzcielnej: „Już wieje w was, katechumeni, zapach szczyścia. Już zbieracie duchowe kwiaty, by uwić z nich niebieskie wieńce. Już rozeszła się miła woń Ducha Świętego. Już stoicie w przedsinu królewskiego pałacu. Was tam wprowadził król! [...] Jeśli twój zamiar jest szczerzy, uczyni cię powołanym. Jeśli tu jednak będziesz tylko ciałem, a nie sercem, nie wyniesiesz stąd żadnej korzyści. Do chrztu przystąpił też niegdyś czarnosieżnik Szymon. Został ochrzczony, lecz nie oświecony. Zanurzył w wodzie swoje ciało, lecz nie oświecił w Duchu swego serca. [...] Dano ci wiele czasu, przeznaczono czterdzieści dni na pokutę. Masz więc sposobność na zdjęcie szat i umycie się, ubranie i przyjście z powrotem. Jeśli dalej pozostaniesz źle usposobiony, nie będzie to wina katechety, że nie otrzymasz łaski. Choćby przyjęła cię woda, Duch cię nie przyjmie. [...] Niech nie będzie wśród was Szymona. Dalekie niech będą udawanie i próżna ciekawość! [...] Zważ, jak wielką godność daje ci Jezus. Zwąłeś się dotąd zwykłym katechumenem, bo z zewnątrz tylko otrzymywałeś pouczające słowo. Słyszałeś o nadziei, lecz jej nie widziałeś. Słyszałeś o tajemnicach, lecz ich nie rozumiałeś. Słyszałeś słowa Pisma Świętego, lecz nie wnikałeś w ich głębię. Teraz już ich dźwięk nie obija się o twoje uszy, lecz przenika do serca. W przyszłości zamieszka w tobie Duch Święty i duszę twą uczyni Bożym mieszkaniem. Gdy będziesz słuchał tego, co napisano o tajemnicach, pojmiesz, czego nie rozumiałeś; nie sądzić, że to, co otrzymujesz, jest małe. Choć jesteś słabym człowiekiem, otrzymujesz imię Boże” (Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*,

5. ISTOTA WTAJEMNICZENIA WEDŁUG ELIADEGO

Mircea Eliade podkreśla religijny sens inicjacji:

Inicjacja stanowi jedno z najbardziej znaczących zjawisk duchowych w historii ludzkości. Jest to akt angażujący nie tylko religijne życie jednostki we współczesnym znaczeniu słowa „religia”, lecz całe jej życie. W społeczeństwach archaicznych i prymitywnych właśnie przez inicjację człowiek staje się tym, kim jest, i tym, kim być powinien: istotą otwartą na życie ducha, uczestniczącą więc w kulturze. Albowiem inicjacja dojrzałościowa zawiera w sobie przede wszystkim objawienie *sacrum*, co dla świata prymitywnego oznacza zarówno wszystko to, co rozumiemy dzisiaj przez religię, jak też całość tradycji mitologicznych i kulturowych plemienia⁴⁶⁹.

Nawet jeśli obrzędy dojrzałościowe implikują objawienie płciowości, to według wierzeń tradycyjnych ona także uczestniczy w sferze *sacrum*. Nasz autor powie nawet, że „przed inicjacją nie uczestniczy się jeszcze w pełni w człowieczeństwie właśnie dlatego, że nie ma się jeszcze dostępu do życia religijnego”⁴⁷⁰. Te stwierdzenia nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że Eliade postrzega każdą inicjację – nawet jeśli są to tylko dojrzałościowe rytmy przejścia – w sensie religijnym (zgodnie z rozumieniem archaicznym). Pragnie on pokazać fundamentalną jedność doświadczeń religijnych. Takie podejście pozwoliło mu zrozumieć rytmy tradycyjne i współczesne, rytmy społeczne i indywidualne. Te wszystkie kategorie wytyczyły przestrzeń do bogatej analizy⁴⁷¹.

tłum. W. Kania, wstęp J. Bojarski, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000, s. 19–22). Katechumen jest kimś, kto stoi w przedsionku pałacu i z tego miejsca, czyli z zewnątrz (egzoterycznie), otrzymuje pouczenie. Dopiero przyjęcie sakramentu chrztu świętego jest związane z „oświeceniem”, rozumieniem – od tej chwili już wewnątrz (ezoterycznie) – tajemnic wiary. Wielu ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich podkreślało wymiar chrztu jako oświecenia, które daje poznanie Bożych tajemnic. W takim podejściu *mistagogia* zasadza się na następującym schemacie: pouczenie – inicjacja (chrzest i przemiana) – prawdziwa wiedza (poznanie przez wiarę).

⁴⁶⁹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 18.

⁴⁷⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

⁴⁷¹ Zob. D. Jeffrey, *Les ritualités contemporaines*, w: *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, éd. J. M. Larouche, G. Ménard, Québec 2001, s. 257. Zob. M. Eliade, *Essential Sacred Writings from Around the World*, San Francisco 1992, s. 287–317 (są to teksty źródłowe dotyczące inicjacji w różnych tradycjach religijnych, które zostały zebrane przez naszego autora).

Zaprezentujemy teraz Eliadowskie rozumienie religijnej inicjacji⁴⁷² oraz to, co stanowi o specyfice tego ujęcia, czyli wymiar egzystencjalnej przemiany, która zachodzi podczas wtajemniczenia. Ryt inicjacji pozwala neoficie⁴⁷³ zmienić swoją tożsamość i swój sposób postrzegania świata, daje mu nowe narodzenie. Inicjowany nie tylko doświadcza symbolicznie własnej śmierci i ją przekracza, ale dostępuje także nowego rodzaju poznania – „prawdziwej wiedzy”, jaka jest dostępna wyłącznie za pośrednictwem wtajemniczenia. Przez inicjację zostaje potwierdzone miejsce społeczne adepta⁴⁷⁴.

5.1. POZNANIE RELIGIJNE I EGZYSTENCJALNA PRZEMIANA

W kilku tekstach naszego autora pojawia się w zasadzie identyczne określenie inicjacji. Brzmi ono następująco:

[...] przez inicjację rozumie się zespół obrzędów i pouczeń ustnych zmierzający do radykalnej modyfikacji statusu religijnego i społecznego inicjowanego podmiotu. Filozoficznie rzecz biorąc, inicjacja jest równoważna z ontologiczną przemianą porządku egzystencjalnego. Po zakończeniu swych prób neofita cieszy się egzystencją zupełnie inną niż przed inicjacją: stał się i n n y m⁴⁷⁵.

⁴⁷² Zob. J. Ries, *L'homme, le rite et l'initiation selon Mircea Eliade*, s. 17–26.

⁴⁷³ W pracy używamy zamiennie (tak jak Eliade) terminów „neofita” lub „nowicjusz” (także: „uczeń” i „adept”) na określenie kogoś, kto poddaje się rytom inicjacji, które prowadzą go do przemiany. Eliade mówi, że dopiero po jakimś czasie zrozumiał gest pewnego indyjskiego zwyczaju: na znak miłości mistrza do ucznia ten pierwszy karmi drugiego własnoręcznie. Religioznawca z Bukaresztu wspomina swój pobyt w Rishikeshu, gdzie jego guru Swami wkładał mu do ust własnoręcznie orzechy laskowe: „Obecnie rozumiem: uczeń to ktoś nowonarodzony, podobnie jak każdy neofita-adept obrzędów inicjacyjnych. Jest jeszcze dzieckiem, nie potrafi samodzielnie jeść. W wielu «pierwotnych» społecznościach praktykujących inicjację kandydat zapomina mowy i posługiwania się rękami, rodzice muszą go więc karmić niczym niemowlę, wkładając mu pokarm do ust” (M. Eliade, *Moje życie*, s. 26).

⁴⁷⁴ Zob. D. Jeffrey, *Les ritualités contemporaines*, s. 257.

⁴⁷⁵ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 155; M. Eliade, *Initiation. An Overview*, s. 225. W innym tekście naszego autora znajdujemy identyczne sformułowanie: „Par initiation on comprend généralement un ensemble de rites et d'enseignements oraux, au moyen desquels on obtient une modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. A la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une

Ten klasyczny tekst autora *Inicjacji, obrzędów i stowarzyszeń tajemnych* nie jest ścisłą definicją, ale raczej opisem badanego fenomenu. Spróbujmy krok po kroku zanalizować powyższe określenie inicjacji⁴⁷⁶, w którym można wyróżnić kilka elementów.

Pierwszym z nich jest tzw. pouczenie ustne, które przez otrzymaną wiedzę ma prowadzić inicjowanego do nowego rodzaju poznania. Określimy to jako element treściowy (treść), czyli nową doktrynę. Na czym dokładnie polega ów nowy rodzaj poznania religijnego?

Istnieje wiele rodzajów poznania, co jest konsekwencją złożoności rzeczywistości, w której żyjemy. Trzeba zatem przyjąć, iż ta różnorodność świata domaga się od człowieka wyłonienia aktów poznawczych odpowiednio dostosowanych do danej rzeczywistości. O specyfice aktu decyduje przedmiot odniesienia intencjonalnego. Warto przyjąć, iż istnieją również akty poznania religijnego skierowane na przedmiot absolutny i transcendentny⁴⁷⁷. Na czym polega osobliwość poznania religijnego? W akcie percepcji religijnej można wyróżnić za Janem Andrzejem Kłoczowskim następujące elementy:

- 1) intuicję poznawczą;
- 2) poczucie uczestniczenia w uniwersalnym ładzie lub życiu Bożym;
- 3) zobowiązania moralne, które wynikają z tego uczestnictwa⁴⁷⁸.

Intuicja oznacza prostotę aktu religijnego, a zarazem jego głębokie wniknięcie w rzeczywistość. Nie jest to akt spekulatywny, ale wynik inicjacji, która przekształca sposób życia człowieka i daje mu pewną wiedzę. Samo poznanie jest procesem, a stan poznającego człowieka z początku różni się od stanu końcowego. Ważne jest, że w religijnym poznaniu i wtajemniczeniu nie tyle chodzi o stan umysłu, ile o egzystencjalną sytuację człowieka. I wreszcie,

tout autre existence qu'avant l'initiation: il est devenu un autre" (M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 222n).

⁴⁷⁶ Zdaniem Marty Szewczyk w tak rozumianej (eliadowskiej) inicjacji można wyodrębnić ogólne, ale jednak specyfikujące następujące kategorie i komponenty: obrzęd, ustne pouczenie, modyfikacja statusu, wymiar religijny i społeczny, przemiana porządku egzystencjalnego, neofita, inny przed i po. Zdaniem autorki niemal wszystkie te elementy można odnaleźć w doświadczeniu nawrócenia, które – w swojej istocie – także jest inicjacją (zob. M. Szewczyk, *Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej*. *Homo novus*, w: *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 89–102).

⁴⁷⁷ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 126n.

⁴⁷⁸ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 136n.

to poznanie ma charakter zobowiązujący. Chodzi o to, iż w samym akcie poznania człowiek odczytuje wezwanie, zobowiązanie do relacji z Absolutem⁴⁷⁹. Czy można odnaleźć te elementy poznania religijnego w nauce Eliadego dotyczącej poznania przez inicjację?

Według rumuńskiego historyka religii istotnym elementem religijnego wtajemniczenia jest pouczenie ustne, które przez otrzymaną wiedzę ma prowadzić do nowego rodzaju poznania – poznania religijnego, mającego swoją specyfikę. Pisze Eliade:

Każde społeczeństwo pierwotne posiada spójny zespół tradycji mitycznych, pewną „koncepcję świata”, która właśnie jest stopniowo odsłaniana nowicjuszowi w trakcie jego inicjacji. Nie chodzi tylko o pouczenie we współczesnym tego słowa znaczeniu. Neofita staje się godny świętej nauki dopiero po duchowym przygotowaniu⁴⁸⁰

– którego istotnym elementem jest pouczenie przez opiekunów. Chodzi tak naprawdę o „tajemną wiedzę”, która jest przekazywana tylko wtajemniczonym. Co jest przedmiotem poznania? Jakiej wiedzy nabywają inicjowani?

Przez inicjację człowiek poznaje i przyjmuje swój własny obraz⁴⁸¹, ale także poznaje prawdę o rzeczywistości, w tym zwłaszcza rzeczywistości religijnej. Neofita umiera dla starej egzystencji i rodzi się do nowej, uświęconej, do takiego sposobu życia, który umożliwia wiedzę, poznanie. Nie jest on tylko „nowo narodzony”, ale staje się także „człowiekiem, który wie, który zna tajemnice, który doznał metafizycznych objawień”⁴⁸². Nasz autor stwierdza wprost: „Misterium inicjacji odkrywa stopniowo neoficie prawdziwe wymiary istnienia”⁴⁸³. Jest to więc swego rodzaju intuicja poznawcza, która jest głębokim wnikiem w rzeczywistość. W rozumieniu Eliadego inicjacja prowadzi człowieka do przekroczenia świeckiego, nieuświęconego sposobu istnienia, czyli bytowania kogoś, kto nic nie wie o sprawach religijnych i o sprawach ducha⁴⁸⁴. Autor podkreśla, że wszystkie, nawet najbardziej elementarne ini-

⁴⁷⁹ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 137.

⁴⁸⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8.

⁴⁸¹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 7.

⁴⁸² M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 203.

⁴⁸³ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 207.

⁴⁸⁴ Zob. M. Eliade, *Sacrum a profanum*.

cyjnyne formy dojrzałościowe zawierają objawienie świętej, tajemnej wiedzy. Stąd niektóre ludy nazywają inicjowanych „tymi, którzy wiedzą”⁴⁸⁵.

W powyższym określeniu widać, jak bardzo istotny jest wymiar epistemologiczny (ten wymiar nazwaliśmy treściowym) w przypadku inicjacji. Wtajemniczenie, na co wcześniej wskazaliśmy, doprowadza człowieka do swego rodzaju wiedzy (gnozy), czyli religijnego poznania tajemnic wiary, a zwłaszcza przedmiotu tejsze wiary (bóstwa, *sacrum*, Boga).

Istnieje jednak drugi wymiar wtajemniczenia – formalny, który jest związany z samym rytym. Nie można redukować inicjacji – jak czynią to niektórzy – do samej tylko kwestii „wiedzy jako gnozy”⁴⁸⁶. Obydwa wymiary (treściowy i formalny) w przypadku wtajemniczenia religijnego są istotne. W inicjacji archaicznej opisywanej przez Eliadego mamy zawsze ryt (obrzęd) stanowiący element formalny oraz pouczenie (wiedzę, poznanie), czyli element treściowy. Jak się wydaje, oba te warunki są konieczne⁴⁸⁷ i prowadzą one adepta do egzystencjalnej przemiany. Można nawet powiedzieć w kontekście rytuału inicjacji o pewnej korelacji między sposobem bytowania a sposobem poznawania. Nowy sposób istnienia, związany z wtajemniczeniem religijnym, łączy się z nową wiedzą, z nowym poznaniem, co dokonuje się przez rytuał wtajemniczenia. Przybliżymy teraz wymiar rytualny inicjacji, by ostatecznie pokazać, jaka jest istota wtajemniczenia religijnego. Związana jest ona, według określenia Eliadego, z „przemianą porządku egzystencjalnego człowieka”.

⁴⁸⁵ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 60.

⁴⁸⁶ J. Prokopiuk twierdzi, że u Eliadego proces inicjacyjny można opisać jako (tylko!) „proces gnostyczny”: od otrzymanej wiedzy teoretycznej po wiedzę jako gnozę, czyli dającą zbawienie, wyzwajającą „nowego człowieka”. Owa gnoza oznacza „bezpośrednie doświadczenie *sacrum*” (J. Prokopiuk, *Eliade o inicjacji i stowarzyszeniach tajemnych*, s. 327). W każdym wtajemniczeniu wymiar poznania jest istotny, ale nie jest jedyny. W wielu tradycjach ma on jednak pierwszorzędne znaczenie. Tak jest przykładowo w masonerii – chodzi tam o przemianę człowieka. Profan otrzymuje „światło” i przechodzi kolejne stopnie wtajemniczenia. Podkreślone jest jednak to, że celem jest poznanie: „La Maçonnerie ouvre la voie à l’Initiation – c’est-à-dire à la Connaissance – et ses symboles donnent au Maçon la possibilité d’y accéder” (J. Boucher, *La symbolique maçonnique*, Paris 1948, s. XIII; cyt. za: S. Hutin, *Les sociétés secrètes*, s. 81). Na temat inicjacji masonskiej zob. *Initiation*, w: *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, s. 433–437; J.-P. Bayard, *La spiritualité de la Franc-Maçonnerie*, s. 193–207 (ryty masonskie); s. 267–284 (inicjacja masonska kobiet).

⁴⁸⁷ Nie w każdej inicjacji jest obecny element materialny. Natomiast w chrześcijańskich sakramentach wtajemniczenia jest on warunkiem koniecznym, np. w chrzcie świętym tzw. materią sakramentu jest woda, a formą są słowa (formuła trynitarna): „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”.

Nasz autor określa inicjację jako zespół obrzędów (rytów). Określenie to wskazuje, iż pojęcie wtajemniczenia jest bardziej ogólne niż pojęcie rytuału. We wcześniejszej części pracy postawiliśmy pytanie: co zmienia rytuał religijny w człowieku i w jakim sensie jest / może być skuteczny? Teraz chcemy zastanowić się nad szczególną formą rytu, jaką jest inicjacja, i postawić następujące pytanie: co wtajemniczenie zmienia w człowieku? Jaki jest sens inicjacji dla *homo religiosus*? Oprócz nowego rodzaju poznania Eliade mówi jeszcze o następujących konsekwencjach inicjacji, takich jak:

- 1) nowa forma egzystencji religijnej i społecznej;
- 2) ontologiczna przemiana porządku egzystencjalnego człowieka⁴⁸⁸.

Powyższe określenia mówią o skutkach inicjacji, które dotyczą zmiany w wymiarze społecznym i religijnym adepta oraz – i to wydaje się najistotniejsze – jakiegoś rodzaju zmiany w wymiarze egzystencjalnym (aspekt ontologiczny).

Twórca szkoły chicagowskiej podkreśla, że jego rozważania dotyczące problematyki inicjacji osadzone są w historii religii, a nie w socjologii czy antropologii kulturowej. Historyk religii może jak najbardziej korzystać z rezultatów innych badań, ale musi je włączyć w szerszą perspektywę:

Historyk religii różni się od socjologa także tym, że przede wszystkim podejmuje się zrozumienia religijnego doświadczenia inicjacji i interpretowania głębokiego znaczenia symbolizmów występujących w mitach i obrzędach inicjacyjnych. W sumie ambicją historyka religii jest dotarcie aż do sytuacji egzystencjalnej, jaką przyjmuje na siebie człowiek religijny w doświadczeniu inicjacji [...] ⁴⁸⁹.

Zatem dla Eliadego jako historyka religii celem jest dotarcie do sytuacji egzystencjalnej człowieka w doświadczeniu wtajemniczenia oraz zrozumienie i interpretacja tego doświadczenia wraz z towarzyszącą mu symboliką rytów i mitów.

Co oznacza określenie „sytuacja egzystencjalna człowieka”? Czym jest „egzystencja” osoby? To ostatnie pojęcie zrobiło dużą karierę w kulturze współ-

⁴⁸⁸ „[...] une mutation ontologique du régime existentiel” (M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 223). Według Johna A. Saliby chodzi o całkowitą zmianę statusu ontologicznego człowieka („[...] complete change in man's ontological status”) (J. A. Saliba, „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*, s. 53).

⁴⁸⁹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16.

czesnej. Z obszaru filozofii przeszło do dziedziny literatury, a nawet życia codziennego. Dla Martina Heideggera (1889–1976) istotą *Dasein* (bytu świadomego, jestestwa, „bycia-tu-oto”) jest właśnie jego egzystencja albo – jak mówi niemiecki filozof – „odniesienie do bycia”⁴⁹⁰: „Istota jestestwa tkwi w jego egzystencji”⁴⁹¹. Zatem w egzystencjalnej sytuacji człowieka zachodzi jakiś rodzaj odniesienia do bycia, istnienia, a zwłaszcza, jak ujmuje to Heidegger, do „rozumienia (swojego) bycia”.

Eliade używa wyrażenia „ontologiczna przemiana porządku egzystencjalnego”. Nacisk zostaje położony na jakiś rodzaj przemiany, transformacji bytowej, jaka zachodzi podczas wtajemniczenia. Równocześnie jednak zachodzi w inicjowanym zmiana w tym, jak on sam postrzega siebie, jak rozumie swoje istnienie, swoją egzystencję⁴⁹². Taki sens, przynajmniej jeśli chodzi o religie archaiczne, możemy uznać za właściwy (przy założeniu, iż rytę inicjacji w religiach pierwotnych nie są przeznaczone dla dzieci).

Autor *Sacrum a profanum* mocno wiąże inicjację ze sposobem ludzkiej egzystencji, w której pojawiają się próby inicjacyjne kształtujące sens tej egzystencji. Owymi próbami mogą być trudności powołania czy kariery człowieka, cierpienie, przez które osoba staje się kimś dojrzałym i twórczym. Ostatecznie nasz autor utożsamia „egzystencję” z „inicjacją”: „Każda bowiem ludzka egzystencja powstaje w wyniku szeregu prób, w wyniku powtarzanego przeżycia «śmierci» i «zmartwychwstania». Z tego względu w horyzoncie religijnym ludzka egzystencja opiera się na inicjacji, a nawet można by niemal rzec, że – w tej mierze, w jakiej się spełnia – jest inicjacją”⁴⁹³.

Eliade podkreśla, że sens każdej inicjacji jest przede wszystkim religijny, albowiem zmiana porządku egzystencjalnego dokonuje się przez doświadczenie

⁴⁹⁰ Zob. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 240.

⁴⁹¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 59.

⁴⁹² Na temat pojęcia przemiany zob. P. M. Socha, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014. Autor pokazuje, że kluczowym pojęciem dla duchowości analizowanej w perspektywie psychologicznej jest proces przemiany determinowany zarówno aspektami biograficznymi, jak i uwarunkowaniami zewnętrznymi. Również w pewnych odmianach sztuki istotna jest transformacja, która stanowi cel procesu wewnętrznego artysty. Przykładowo w *butō* (pochodzące z Japonii różne rodzaje aktywności i techniki tańca) mówi się o tzw. doświadczeniu obecności totalnej, które należy do kategorii zmienionych stanów świadomości. Efektem tejże przemiany jest zmiana jakości funkcjonowania organizmu ludzkiego na wielu poziomach (zob. M. Zamorska, *Obecni ciałem. Warsztat polskich tancerzy butō*, Kraków 2014, s. 239n).

⁴⁹³ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 227.

religijne: „Inicjowany staje się innym człowiekiem w następstwie religijnego objawienia Świata i egzystencji”⁴⁹⁴. Czy należy powyższe określenia rozumieć w sensie metafizycznym (ontologicznym, bytowym)? Czy zatem, konsekwentnie, należy mówić o „bytowej przemianie”, jaka zachodzi w inicjowanym w wyniku rytuału wtajemniczenia? Jeśli mówimy o metafizycznej przemianie, to rodzi się pytanie, która z religii (czy to archaicznych, czy to współczesnych) spełnia realnie to, co obiecuje? Eliade nie rozstrzyga powyższych pytań. Mówi, iż jego celem nie jest dawanie odpowiedzi na pytanie, w jakiej mierze tradycyjne inicjacje wypełniają swoje obietnice, tzn. powodują rzeczywistą przemianę w człowieku. Słabością przedstawionej przez naszego autora definicji wtajemniczenia jest brak odwołania się do rzeczywistości *sacrum* (Boga). W przypadku mistagogii chrześcijańskiej ten ostatni element ma fundamentalne znaczenie. W chrześcijaństwie wtajemniczenie (przede wszystkim sakrament chrztu świętego) jest związane z włączeniem, wszczępieniem w Jezusa Chrystusa, i to On sam jest Tym, który działa (skutecznie) w sakramencie inicjacji. Jest to jednak myśl ściśle teologiczna.

Natomiast na gruncie nauk o religii (np. religioznawstwa) nie możemy dać satysfakcjonującej odpowiedzi na powyższe pytania. Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć także na pytanie, która z religii przez rytę inicjacji prowadzi do metafizycznej przemiany adepta. Odpowiedź możemy przedstawić, podkreślić raz jeszcze, na gruncie teologii, tzn. odwołując się do wiary chrześcijańskiej. Do tej kwestii powrócimy w części pracy omawiającej mistagogię chrześcijańską.

5.2. INICJACYJNY SYMBOLIZM ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA

Język religijny, z którym mamy do czynienia w rytuale inicjacji, jest językiem symbolicznym albo „językiem religijnego symbolu”⁴⁹⁵. Pisze Eliade: „Inicjacja to zjawisko złożone, obejmujące wielorakie obrzędy, odmienne mitologie, różne konteksty społeczne, niezgodne cele. Wiadomo, że ostatecznie wszystko

⁴⁹⁴ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16.

⁴⁹⁵ Zagadnienie symbolu jest u Eliadego bardzo obszerne. Zob. M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, tłum. M. Rodak, P. Rodak, Warszawa 2009; M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 231–259. Z opracowań zob. M. Piróg, *Mircei Eliadego koncepcja symbolu*, „Nomos” 1996 nr 15, s. 47–55; B. S. Rennie, *Reconstructing Eliade*, s. 47–60.

to stanowi «symbole»⁴⁹⁶. Rumuński historyk religii mówi, że badanie symboliki wtajemniczenia zmierza do odszyfrowania symboliki, która jest zawarta w danym obrzędzie czy micie inicjacyjnym, np. symbolu powrotu do łona matki, śmierci inicjacyjnej czy zmartwychwstania. Trzeba zbadać każdy z tych symboli od strony historycznej i morfologicznej oraz zanalizować, jak mówi autor *Obrazów i symboli*, sytuację egzystencjalną będącą u podłoża ich powstania⁴⁹⁷. Rysują nam się kolejne szczegółowe pytania badawcze: jaka jest rola symbolu i jego znaczenie w rytuale religijnej inicjacji? Czy (w jaki sposób) symbol obecny w rycie inicjacji łączy się z rzeczywistością, do której się odnosi? Są to zagadnienia niebędące bezpośrednim przedmiotem naszej pracy i mogą być dalej analizowane.

Eliade podkreśla zwłaszcza jeden wymiar rytu inicjacji: symbolizm śmierci. We wszystkich prymitywnych misteriach wtajemniczenia występuje symbolizm śmierci, pojmowanej jako podstawa wszelkich narodzin duchowych, czyli odnowienia. Oznacza ona przekroczenie kondycji świeckiej, nieuświęconej. Dopiero misterium inicjacji ukazuje neoficie prawdziwy wymiar egzystencji, bytu: wprowadza go w *sacrum*. Píše autor: „Zapamiętajmy ten istotny fakt: dostęp do duchowości wyraża się dla społeczeństw archaicznych przez symbolizm Śmierci”⁴⁹⁸. Oczywiście, śmierć nie jest końcem wtajemniczenia, ale momentem przejścia. Po rytualnej śmierci następuje „zmartwychwstanie” lub „odrodzenie”⁴⁹⁹. W noweli *Tajemnica doktora Honigbergera* bohater mówi: „Zawsze dzieliłem ludzi na dwie kategorie – tych, którzy pojmują śmierć jako kres życia i ciała, oraz tych, którzy widzą w niej początek nowej egzystencji duchowej”⁵⁰⁰.

Eliade akcentuje jedność narodzin, śmierci i zmartwychwstania (ponownych narodzin), ukazując, iż w społeczeństwach pierwotnych te trzy wymiary pojmowane są jako etapy jednego misterium. Nie może być między nimi przerwy, nieciągłości. Nie można także zatrzymać się tylko na jednym wymiarze⁵⁰¹. W kulturach archaicznych istniało szeroko rozpowszechnione przekonanie, że śmierć nie jest kresem, ale swoistym „obrzędem przejścia”⁵⁰² do innego

⁴⁹⁶ M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, s. 244.

⁴⁹⁷ Zob. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*.

⁴⁹⁸ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 245.

⁴⁹⁹ Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 156n.

⁵⁰⁰ M. Eliade, *Tajemnica doktora Honigbergera*, s. 8.

⁵⁰¹ Zob. M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 213; M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 277.

⁵⁰² Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*.

sposobu istnienia. Powiedzieliśmy wcześniej, iż inicjacja to zmiana porządku egzystencjalnego. Cechą każdego rytuału związanego z tą przemianą jest symboliczna śmierć inicjowanego i jego powtórne narodziny⁵⁰³. Widzimy zatem, że śmierć i inicjacja spełniają podobną funkcję, tzn. prowadzą do innego, nowego sposobu bytowania.

Zdaniem rumuńskiego religioznawcy trudno zrozumieć śmierć, jeśli nie jest to powiązane z nową formą istnienia, niezależnie jak człowiek sobie to wyobraża: jako życie po śmierci, odrodzenie, reinkarnację, duchową nieśmiertelność czy też zmartwychwstanie ciała⁵⁰⁴. W tekście *Wprowadzenie do mitologii śmierci* Eliade nawiązuje do Heideggera, który określił egzystencję ludzką jako „bycie-ku-śmierci”. Według autora *Bycia i czasu* – tak to odczytuje Eliade – człowiek „uchwytyje własną istotę, a zatem otwiera się na byt, poprzez właściwe pojmowanie śmierci”⁵⁰⁵. Zdaniem naszego autora Heidegger wykazał paradoksalne współistnienie śmierci i życia, bytu i niebytu:

Rzeczywiście, istnienie staje się autentyczne, tzn. w pełni ludzkie, wówczas, gdy człowiek, interioryzując nieuchronność śmierci, urzeczywistnia „wolność ku śmierci [*Freiheit zum Tode*]”. W tej mierze jednak, w jakiej śmierć „w sobie samej skrywa obecność bytu”, myśl M. Heideggera daje się interpretować jako możliwość osiągnięcia bytu w samym akcie umierania⁵⁰⁶.

Nawet jeśli sam religioznawca z Bukaresztu miał wątpliwości, czy o taką (powyższą) egzegezę myśli niemieckiego filozofa chodzi, to jednak te uwagi odsłaniają również myśl naszego autora. Drogą do odkrycia istoty człowieka jest właściwe pojmowanie śmierci, co jest równocześnie w przekonaniu Eliadego otwarciem na byt. Chodzi więc już nie tylko o samo pojmowanie (rozumienie) śmierci, ale także o jej doświadczenie, antycypowanie, a przede wszystkim przekroczenie. Czy można jednak „osiągnąć byt” w samym akcie umierania?

⁵⁰³ Zob. A. Rega, *Człowiek w świecie symboli*, s. 193.

⁵⁰⁴ Zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 65.

⁵⁰⁵ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 68. Martin Heidegger mówi, że śmierć jako „sanktuarium niebytu w samej sobie skrywa obecność bytu [*das Wesende des Seins*]” (M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 177; cyt. za: M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 67).

⁵⁰⁶ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 68.

Warto w tym miejscu przywołać tekst bardzo dobrze znany Eliademu – *Tybetańską księgę umarłych*⁵⁰⁷ wraz z zawartą w niej koncepcją *bar-do*⁵⁰⁸. Zgodnie z buddyjską doktryną w samym momencie śmierci można: 1) uwolnić się od kołowrotu egzystencji, osiągając nirwanę, czyli stopienie się z „Główną Światłością *Bar-do*, Dharmakają”; 2) wejść w którąś z sześciu sfer *samsary* (bytu), w których człowiek może się odrodzić. To, gdzie człowiek się znajdzie, zależy od jego „zaprogramowania karmicznego”, ale także od własnego wyboru. Wybór ten jest zdeterminowany przez próby inicjacyjne⁵⁰⁹.

Śmierć to moment przejściowy, wyróżniony ze względu na możliwość zbawienia. Jest to chwila, co podkreśla Ireneusz Kania, „naprawdę swobodnego wyboru”, moment pełnej wolności⁵¹⁰, choć jest też jakieś ograniczenie tego wyboru wynikające z przeżytych prób inicjacyjnych. Eliade daje następujący komentarz do tekstu *Tybetańskiej księgi umarłych*:

Światłość objawia się wszystkim, ale jest akceptowana i przyjmowana tylko przez wtajemniczonych. To prawda, że w trakcie agonii i w pierwszych dniach po śmierci lama czyta *Księgę Umarłych* w intencji zmarłego, a owo czytanie na głos jest ostatnim wezwaniem, to zmarły jednak zawsze decyduje o swoim losie – to on powinien mieć wolę wybrania Jasnego Światła i siłę przeciwstawienia się zakusom postęzystencji. Innymi słowy, śmierć otwiera nowe możliwości wtajemniczenia, ale ta inicjacja, jak każda inna, obejmuje szereg prób, którym neofita musi się poddać i wyjść z nich zwycięsko. Przeżycie Światłości po śmierci stanowi ostatnią i być może najtrudniejszą próbę inicjacji⁵¹¹.

⁵⁰⁷ *Bar-do Thos-grol (Bar-do Thos-grol chen mo)* – tybet. *Wielkie wyzwolenie poprzez słuchanie w [stanie] bar-do*. Jest to anonimowe dzieło myśli tybetańskiej, znane pod nazwą *Tybetańska księga umarłych*.

⁵⁰⁸ Zob. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, s. 36–40. *Bar-do (bar-ma-do)* – tybet: „[...] to, co jest pomiędzy dwoma; przestrzeń pośrednia”, co jest odpowiednikiem sanskryckiego terminu *antarabhawa* („międzybyt”). Jest to techniczny termin buddyjski oznaczający sytuację istoty (ludzkiej), która zakończyła jedną formę życia, a jeszcze nie weszła w nową formę istnienia (*samasary*) (zob. *Bar-do*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 10, *Suplement*, Lublin 2009, s. 728).

⁵⁰⁹ Zob. I. Kania, *Tybetańska księga umarłych – sensory i konteksty*, w: *Tybetańska księga umarłych*, tłum. i oprac. I. Kania, Kraków 1993, s. 8.

⁵¹⁰ Zob. I. Kania, *Tybetańska księga umarłych – sensory i konteksty*, s. 9.

⁵¹¹ M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, s. 39n.

W powyższej buddyjskiej koncepcji odnajdujemy myśl, która jest także istotnym składnikiem nauki Eliadego – waloryzację śmierci jako przejściowego i przełomowego doświadczenia, które prowadzi do wolności, czyli pozwala przekroczyć śmierć. Dokonuje się to, jak mówi nasz autor, przez inicjację albo – inaczej mówiąc – to sama śmierć staje się najwyższym wtajemniczeniem, tzn. początkiem nowej egzystencji duchowej⁵¹². Podobnie jest w indyjskiej tradycji jogi, tak dobrze znanej Eliademu. Otóż jogin chce zerwać z kondycją profana, chce umrzeć dla „tego życia”: „W istocie asystujemy [w jodze – R. B.] przy śmierci, po której następuje odrodzenie do innego sposobu bytowania, jakim jest wyzwolenie”⁵¹³.

Twórca szkoły chicagowskiej jako religioznawca zdawał sobie także sprawę, iż w żadnej kulturze śmierć nie jest postrzegana jako dobrodziejstwo⁵¹⁴. W większości religii i kultur śmierć jest ujmowana jako „nieszczęśliwy wypadek”, który wydarzył się na początku istnienia, tzn. u progu czasu. Śmierć nie była znana pierwszym ludziom, mitycznym przodkom. Niezależnie jednak od tego, jaka kultura czy religia przekazuje ten mit o pierwszej śmierci, proponuje ona równocześnie człowiekowi wytłumaczenie jego śmiertelności⁵¹⁵.

Śmierć jest także niezbędnym dopełnieniem życia, co oznacza, iż zmienia ona ontologiczną sytuację człowieka: „Rozdzielenie się duszy i ciała zapoczątkowuje nowy sposób istnienia. Odtąd człowiek już nie tylko jest bytem duchowym – staje się tchnieniem, «duchem»”⁵¹⁶. Warto podkreślić jedną kwestię: śmierć zmienia metafizyczną sytuację człowieka i zapoczątkowuje nowy sposób istnienia, a więc spełnia ona rzeczywiście funkcję taką, jak inicjacja. Wszędzie śmierć jest uważana za powtórne narodziny, za początek nowego duchowego życia. Te drugie narodziny nie są „dane”, ale jak mówi Eliade,

⁵¹² Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 277.

⁵¹³ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 22.

⁵¹⁴ Zob. K. P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, Kraków 2006.

⁵¹⁵ Eliade mówi, że nieliczne są mity mówiące o śmierci jako przekroczeniu boskiego nakazu. W większości mitów archaicznych śmierć to efekt wyboru przodków (zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 50n). W tym miejscu można przywołać chrześcijańską (katolicką) koncepcję grzechu pierworodnego i jego konsekwencje dla człowieka oraz dla jego natury. Zob. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, nr 13; Ch. Schönborn i in., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1997.

⁵¹⁶ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 53.

muszą zostać stworzone przez rytuał. W tym sensie śmierć jest inicjacją, czyli „wprowadzeniem w nowy modus bytu”⁵¹⁷.

Według naszego autora wszelka inicjacja polega na symbolicznej śmierci, po której następuje odrodzenie lub zmartwychwstanie⁵¹⁸. Śmierć inicjacyjną interpretuje się zarówno jako *descensus ad inferos* („zstąpienie do piekieł”), jak i *regressus ad uterum* („powrót do łona [matki]”). Nowicjusze są często symbolicznie pogrzebani, udają, że zapomnieli całą przeszłość, relacje rodzinne, imiona, język i muszą się potem tego wszystkiego na nowo nauczyć. Wszystkie obrzędy i symbolika inicjacyjna wskazują na to, że nowicjusz dostał inego sposobu istnienia, nowej egzystencji, niedostępnej dla tych, którzy nie stawili czoła inicjacyjnym próbom i nie doświadczyli śmierci⁵¹⁹.

Mimo że niemal każdy rytuał inicjacji jest związany z fizycznymi próbami, to jednak, jak podkreśla Eliade, istotny element inicjacji nie wiąże się z czynnościami cielesnymi, ale odnosi się bardziej do osobistego doświadczenia nowicjusza i do pouczeń, które on otrzymał, przebywając w odosobnieniu (np. w buszu). To właśnie to ostatnie przebywanie tworzy doświadczenie rytualnej śmierci. Z kolei symboliczna śmierć ma prowadzić do również symbolicznego zmartwychwstania, czyli odrodzenia człowieka. Istotne jest, że bez tego doznania „obumarcia” (rytualnej śmierci) wcześniejszej, świeckiej kondycji inicjowanego nie jest możliwa rzeczywista przemiana, przejście do duchowego sposobu istnienia, czyli wskrzeszenia, ponownych narodzin⁵²⁰. „Śmierć jest paradygmatem doświadczenia końca pewnego sposobu istnienia [...]”⁵²¹.

W scenariuszu inicjacyjnym „śmierć” odpowiada tymczasowemu powrotowi do „Chaosu”, zatem jest ona kresem pewnego sposobu bycia, tzn. niewiedzy i dziecięcej nieodpowiedzialności. Umożliwia to z kolei swoiste *tabula rasa*, na której zostaną zapisane w trakcie wtajemniczenia kolejne objawienia mające uformować nowego człowieka. To wszystko ma prowadzić do nowej, prawdziwie ludzkiej egzystencji, otwartej na wartości ducha.

⁵¹⁷ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 57.

⁵¹⁸ Zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 60; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 156n.

⁵¹⁹ Zob. A. Rega, *Człowiek w świecie symboli*, s. 194.

⁵²⁰ Zob. M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*, tłum. E. Łagodzka, W. Łagodzki, Warszawa 2004, s. 122.

⁵²¹ M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*, s. 122n.

Symboliczna śmierć stanowi pewien kres, ale równocześnie zapoczątkowuje zmianę. Eliade podkreśla, że dopiero wtedy, gdy śmierć zostanie zinterpretowana jako rodzaj przejścia do całkowicie innego, wyższego i doskonalszego świata, stanie się ona „wzorcowym modelem wszelkiej znaczącej zmiany w ludzkim życiu”⁵²². Od człowieka zależy, czy ten będzie umiał przeżyć w sposób świadomy doświadczenie inicjacyjne⁵²³.

W tekstach autora *Traktatu o historii religii* widać wyraźnie, iż w kontekście życia i rozwoju człowieka cały czas chodzi o zmianę, transformację, tzn. o inicjacyjną przemianę, jaka ma się dokonać w osobie. Jak Eliade ją opisuje? Zbierzmy kilka charakterystycznych określeń (niektóre przywoływaliśmy wcześniej, opisując fenomen inicjacji). Wtajemniczenie to:

- 1) rzeczywista przemiana, zmiana „porządku egzystencjalnego”;
- 2) przejście do duchowego sposobu istnienia, do wyższego (lepszego) świata;
- 3) wskrzeszenie, ponowne narodziny i symboliczne zmartwychwstanie;
- 4) nowa egzystencja otwarta na wartości ducha, co jest równoznaczne z uczestnictwem w życiu duchowym, czyli dostępem do kultury;
- 5) wyższa egzystencja, która ostatecznie umożliwia uczestnictwo w rzeczywistości świętej (*sacrum*).

Eliade podkreśla ten fundamentalny motyw, który jest poświadczony we wszystkich rodzajach inicjacji:

doświadczenie śmierci i zmartwychwstania inicjacyjnego nie tylko radykalnie modyfikuje ontologiczną kondycję neofity, ale objawia mu równocześnie świętość egzystencji człowieka i Świata, odsłaniając to wielkie misterium wspólne wszystkim religiom: człowiek, Kosmos i wszystkie formy Życia są tworam i Bogów i Istot nadprzyrodzonych. Objawienie owo jest przekazywane przez mity o początku⁵²⁴.

Tym samym człowiek jest powiązany z historią świętą, która jest przekazywana tylko inicjowanym. Nasz autor stwierdza: „w tym właśnie odkryciu tkwi punkt wyjścia wiecznego rozkwitu form religijnych”⁵²⁵.

⁵²² M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 59.

⁵²³ Zob. A. Rega, *Człowiek w świecie symboli*, s. 198.

⁵²⁴ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 38.

⁵²⁵ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

W rozdziale przedstawiliśmy zagadnienie inicjacji religijnej na podstawie analizy treści, analizy etymologicznej (językowej) oraz sposobu rozumienia tego pojęcia w różnych naukach. Jako zwieńczenie naszych rozważań ukazałiśmy istotę wtajemniczenia – w rozumieniu Eliadego – polegającą na „egzystencjalnej przemianie” oraz nowym rodzaju poznania będącego konsekwencją inicjacji. W każdym wtajemniczeniu mamy do czynienia z dwoma wymiarami, które są ze sobą ściśle związane. Jest wymiar treściowy, gdyż wtajemniczenie doprowadza człowieka do wiedzy (gnozy), czyli religijnego poznania tajemnic wiary, a zwłaszcza przedmiotu tejże wiary (bóstwa, *sacrum*, Boga). Istnieje również drugi wymiar – formalny, który wyraża się w konkretnym obrzędzie stanowiącym ryt inicjacji. Obydwa wymiary (treściowy i formalny) są istotne i ściśle ze sobą powiązane.

W naszych rozważaniach ukazaliśmy, że zjawisko religii można interpretować w taki sposób, aby uwzględnić jego wymiar ezoteryczny (wewnętrzny) i egzoteryczny (zewnętrzny). Powyższa perspektywa ma szczególne znaczenie w przypadku wtajemniczenia religijnego, które stanowi centrum religii. Nauki humanistyczne, np. religioznawstwo czy antropologia, nie mają wystarczających narzędzi, aby dotrzeć do owego „wnętrza” religii. W rozdziale doszliśmy do wniosku, że dostęp do samego „jądra” religii (przy rozumieniu go jako religijnej inicjacji) powinien być związany z doświadczeniem wiary.

Słabością Eliadowskiego ujęcia wtajemniczenia (czysto religioznawczego) jest brak odwołania się do rzeczywistości *sacrum* (Boga). Jest to poniekąd zrozumiałe, ale utwierdza nas w przekonaniu, iż na gruncie samych nauk o religii (bez odwołania się do teologii) nie możemy dać satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie dotyczące istoty religii, jak też istoty tego, czym jest inicjacja religijna. Nie jesteśmy bowiem w stanie odpowiedzieć na pytanie, która z religii przez ryty inicjacji prowadzi do realnej (metafizycznej) przemiany adepta oraz jaka rzeczywistość kryje się za doświadczeniem wtajemniczenia.

ROZDZIAŁ IV

✦

TYPY INICJACJI W UJĘCIU ELIADEGO

Mówiąc o inicjacji, zazwyczaj próbuje się ją w jakiś sposób usystematyzować. Eliade jest autorem „kanonicznej” typologii dotyczącej zagadnienia inicjacji⁵²⁶. Zdaniem naszego autora w historii religii można wyróżnić trzy wielkie kategorie (typy) inicjacji: zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa lub młodości do wieku dojrzałego; obrzędy wejścia do stowarzyszenia tajemnego lub bractwa; inicjację związaną z powołaniem mistycznym.

W niniejszym rozdziale przedstawimy kolejno powyższe rodzaje wtajemniczenia wraz ze specyfiką każdego z nich. Najpierw zaprezentujemy inicjację dojrzałościową wraz z jej odniesieniem do kategorii rytów przejścia. Następnie powiemy o obrzędach wejścia do stowarzyszeń tajemnych, w tym o kwestii ciągłości między poszczególnymi inicjacjami, oraz o stopniowości poznania religijnego. Na koniec omówimy powołanie mistyczne, czyli powołanie znachora lub szamana wraz z jego wtajemniczeniem, którego celem jest poszukiwanie mocy.

1. TERMINY I PROBLEMY

Rozróżnienie zaproponowane przez rumuńskiego religioznawcę znajdujemy w identycznej formie w *Inicjacji, obrzędach, stowarzyszeniach tajemnych*

⁵²⁶ Zob. J. Bonhomme, *Initiation*, s. 542.

i w *Encyklopedii religii* opublikowanej w 1987 roku, w której zostało zamieszczone hasło *Inicjacja*⁵²⁷ autorstwa Eliadego⁵²⁸. Zdaniem naszego autora historia religii wyróżnia trzy wielkie kategorie (lub typy) inicjacji⁵²⁹:

- 1) zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa lub młodości do wieku dojrzałego⁵³⁰;
- 2) obrzędy wejścia do stowarzyszenia tajemnego lub bractwa⁵³¹;
- 3) inicjację związaną z powołaniem mistycznym, czyli – na poziomie religii prymitywnych – powołaniem znachora lub szamana⁵³².

Pierwsza kategoria jest obowiązkowa dla wszystkich i polega na przejściu z dzieciństwa bądź wieku młodzieńczego do dojrzałości, dorosłości. Literatura etnologiczna (antropologiczna) określa ją najczęściej następującymi terminami: *rites de puberté / puberty rites* (ryty dojrzałości), *initiation tribale / tribal initiation* (inicjacja plemienna, szczepowa) albo *initiation de classe d'âge / initiation into an age group* (inicjacja do grupy wiekowej). Jest to ten sam typ, który Victor Turner określa jako „ryty przesilenia, kryzysu życia” (*rites de crise de la vie, rituels life-crisis*). Zdaniem Eliadego ten typ obrzędów ma zawsze formę rytów przejścia (*rites de passage*)⁵³³.

Dwie pozostałe kategorie nie są obowiązkowe dla każdego. Są indywidualne lub wspólne. Mają miejsce w małych grupach i są ograniczone do jednej płci. Istotny jest element tajemnicy. W trzecim typie, czyli wtajemniczeniu szamana lub *medicine-man*, istotna jest ważność osobistego doświadczenia⁵³⁴.

⁵²⁷ Zob. M. Eliade, *Initiation. An Overview*, s. 225–229.

⁵²⁸ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, s. 53.

⁵²⁹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16n; M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 24n; M. Eliade, *Initiation. An Overview*, s. 225.

⁵³⁰ „[...] les rituels collectifs par lesquels s'effectue le passage de l'enfance, ou de l'adolescence, à l'âge de l'adulte [...]” (M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 24). W tekście nasz autor używa zamiennie terminów *rites de puberté*, *initiation tribale* oraz *initiation de classe d'âge* albo – w wersji angielskiej – *puberty rites*, *tribal initiation* oraz *initiation into an age group* (zob. M. Eliade, *Initiation. An Overview*, s. 225).

⁵³¹ „[...] toutes les espèces de rites entrée dans une société secrète, dans un B u n d ou dans une confrérie” (M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 25).

⁵³² „[...] celle qui caractérise la vocation mystique, c'est-à-dire, au niveau des religions primitives, la vocation d' l' «homme-médecine» ou du chaman” (M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*). Eliade używa w książce dwóch terminów: *l'homme-médecine* (ang. *medicine-man*, które to określenie także się pojawia) i *chaman*.

⁵³³ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, s. 53.

⁵³⁴ Zob. M. Eliade, *Initiation. An Overview*, s. 225.

Inicjacje tajemne i szamańskie są sobie bliskie. Można je nawet uznawać zdaniem Eliadego za dwie odmiany tej samej klasy. Wtajemniczenie szamańskie wyróżnia element ekstatyczny. Z kolei dwa pozostałe wtajemniczenia różnią się od inicjacji dojrzałościowych tym, iż nie są obowiązkowe dla wszystkich członków wspólnoty oraz że są one praktykowane indywidualnie lub przez ograniczone grupy, tzn. nie każda osoba ma do nich dostęp⁵³⁵.

Eliade wyróżnia pośrednio jeszcze jedną kategorię – „inicjacje wojskowe i bohaterskie” (*martial and heroic initiations*), którą łączy z porządkiem wojskowym, walką⁵³⁶. W tradycji indoeuropejskiej istotą inicjacji wojennej była rytualna przemiana młodego wojownika w bestię (zwierzę). U starożytnych Germanów „wojowników-bestie” nazywano „berserkami” (*berserkir*), dosł. „wojownikami w niedźwiedziej powłoce (*sekr*)” albo też „ludźmi w wilczej skórze”. Inicjacja wojenna miała dawać wojownikowi nie tylko waleczność, siłę fizyczną i wytrzymałość⁵³⁷. Jeszcze bardziej chodziło w niej o „doświadczenie magiczno-religijne, które radykalnie modyfikowało sposób bycia młodego wojownika. Musiał on przemienić swą ludzką naturę przez napad agresywnej i przerażającej furii, upodabniającej go do wściekłych drapieżników”⁵³⁸. Istotne jest, że berserkiem zostawało się w wyniku inicjacji, która zawierała próby specyficznie wojownicze⁵³⁹.

Zdaniem Eliadego wszystkie powyższe rodzaje wtajemniczenia są do siebie podobne: „[...] między wszystkimi kategoriami inicjacyjnymi istnieje swego rodzaju współzależność strukturalna, która sprawia, że w pewnej perspektywie wszystkie inicjacje są do siebie podobne”⁵⁴⁰. Można jednak wysunąć zarzut,

⁵³⁵ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16n.

⁵³⁶ Zob. M. Eliade, *Initiation. An Overview*, s. 228.

⁵³⁷ Zob. M. Eliade, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, tłum. i przedm. K. Kocjan, Warszawa 2002, s. 11–14.

⁵³⁸ M. Eliade, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, s. 12.

⁵³⁹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 120. Eliade zauważa, że zachowania wojowników indoeuropejskich mają zbieżne cechy z działaniami podejmowanymi przez stowarzyszenia tajemne społeczeństw prymitywnych (zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 122).

⁵⁴⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 17; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 156. Aleksander Posacki, doceniając Eliadego jako religioznawcę, nie zgadza się z jego interpretacją zjawiska inicjacji, zarzucając tejże interpretacji, że „nie jest neutralna, lecz naturalistyczna i miesza ze sobą dwa porządki: sakralny i profaniczny. Dla Eliadego większość rodzajów inicjacji jest dobra. Używa wobec nich wartościujących określeń, jak: droga

że typologia religioznawcy z Bukaresztu nie uwzględnia innych rodzajów inicjacji, np. chrześcijańskiej, a tym samym nie może stanowić właściwego narzędzia poznawczego w opisie różnych rodzajów wtajemniczenia, jakie można spotkać w różnych tradycjach religijnych, zwłaszcza współczesnych.

Zwróciliśmy już uwagę na predylekcję Eliadego do badania religii tradycyjnych. Twórca szkoły chicagowskiej stwierdza, iż mówiąc o inicjacji, ma na myśli przede wszystkim obrzędy świata archaicznego, a przynajmniej przednowożytnego⁵⁴¹. Jednak podczas lektury tekstów naszego autora niejednokrotnie trudno w nich znaleźć wyraźne rozgraniczenie opisywanych fenomenów, tzn. tych, które należą tylko do świata religii pierwotnych, oraz tych, które odnoszą się także do innych tradycji religijnych, w tym współczesnych. Eliade nie jest jednoznaczny i dlatego zasadne jest pytanie: czy typologia autora *Traktatu o historii religii* pozwala sklasyfikować i opisać tylko rodzaje inicjacji archaicznych, czy też jest ona uniwersalna, tzn. za jej pomocą można scharakteryzować w ogóle wszystkie inicjacje religijnego świata, zarówno prymitywnego, jak też współczesnego?⁵⁴²

Eliade podkreśla, że chce rozważać zagadnienie inicjacji w perspektywie historii religii, a nie np. antropologii kulturowej czy socjologii. Etnolog zajmuje się tylko tzw. prymitywnymi społeczeństwami, podczas gdy historyk religii chce objąć w swoim polu badawczym całą historię religijną ludzkości, od najstarszych kultów paleolitu aż do współczesnych ruchów religijnych. Zdaniem autora *Sacrum a profanum*, aby

zrozumieć znaczenie i rolę inicjacji, historyk religii odwoła się nie tylko do rytuałów prymitywnych, ale także do ceremonii misterii grecko-orientalnych lub do ceremonii tantryzmu indotybetańskiego, do obrzę-

rozwoju, samorealizacji, przemiany, spełnienia. Tymczasem, niektóre z nich to klasyczne kon-trinicjacje, czyli inicjacje demoniczne. Z chrześcijańskiego punktu widzenia taka interpretacja jest nie do przyjęcia” (A. Posacki, *Kuszenie dotyczy każdego*, s. 80n).

⁵⁴¹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 18.

⁵⁴² „Wśród wysuwanych zarzutów [przeciwko Eliademu – R. B.] znajduje się także stwierdzenie, że Eliadego teoria religii [można dodać: typologia inicjacji – R. B.] jest dopasowana do religii archaicznych, nie oddaje natomiast sprawiedliwości wielkim (monoteistycznym i teocentrycznym) religiom historycznym. Eliade, który miał wielki szacunek dla każdej tradycji religijnej, uważał, że sakralność jest jedna i że jest jej tyle samo w religijności Eskimosów, co w szamanizmie i chrześcijaństwie” (A. Bronk, *Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, s. XXI).

dów inicjacyjnych skandynawskich *berserków* lub do prób inicjacyjnych dających się jeszcze dostrzec w doświadczeniach wielkich mistyków⁵⁴³.

Warto podkreślić jedną kwestię. Niezależnie jaki typ wtajemniczenia badamy, ostatecznie, na co wskazuje Eliade, sens każdej inicjacji jest zawsze religijny⁵⁴⁴.

2. KATEGORIE INICJACJI WEDŁUG WYBRANYCH NAUK O RELIGII

Eliade formułuje swoje kategorie wtajemniczenia w kontekście historii religii, która bada różne rodzaje inicjacji. Mimo iż Eliadowska klasyfikacja weszła na stałe do obiegu naukowego, to jednak poszczególne nauki o religii zajmujące się powyższą kwestią również wypracowały własne opisy różnych form i rodzajów inicjacji. Wiele z tych propozycji, jak to ukażemy, jest zależnych od ujęcia Eliadego i prezentuje w gruncie rzeczy podobną typologię.

Jakie typy inicjacji można znaleźć w różnych naukach, przede wszystkim w obszarze historii religii? Podczas naukowej konferencji Stowarzyszenia Historyków Religii (Association for the History of Religion), która odbyła się w 1964 roku w Strasbourgu, uczestnicy wypracowali pewien konsensus co do rozumienia pojęcia inicjacji. Wskazuje na to Claas Jouco Bleeker⁵⁴⁵ we wstępie do tekstu pokonferencyjnego, prezentując ustalenia historyków religii na temat zagadnienia wtajemniczenia w trzech aspektach:

- 1) rzekomych rytów przejścia (*rites de passage*) funkcjonujących czasem jako rytów inicjacji (*rites d'initiation*);
- 2) rytów inicjacji we właściwym (wąskim, ścisłym) tego słowa znaczeniu, tzn. rytów wejścia do zamkniętego stowarzyszenia religijnego (*des rites d'entrée dans des sociétés religieuses fermées*);

⁵⁴³ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16.

⁵⁴⁴ Zob. J. Ries, *Les rites d'initiation dans la vie de l'homme religieux*, w: *Les rites d'initiation*, s. 487.

⁵⁴⁵ Claas Jouco Bleeker (1898–1983) – holenderski religioznawca i fenomenolog, w latach 1950–1970 sekretarz generalny Międzynarodowego Stowarzyszenia Historyków Religii; autor prac na temat poszczególnych bóstw w religiach starożytnego Egiptu; współwydawca (wraz z Geo Widengrenem) podręcznika religioznawczego *Historia Religionum*, Vol. 1–2, Leiden 1969–1971.

3) inicjacji w sensie dostępu do tajemnic (misteriów) religii (*accès aux mystères de la religion*)⁵⁴⁶.

Klasyfikacja historyków religii, różna od ustaleń zarówno Eliadego, jak i samego Bleekera (jak poniżej zobaczymy), koncentruje się na samym rytycie realnej inicjacji, a nie na tym, do czego adept jest inicjowany. Powyższe rozróżnienie podkreśla także różnicę między rytym przejścia (*rite de passage*) a rytym inicjacji (*rite d'initiation*), nawet jeśli ten pierwszy może funkcjonować (i często funkcjonuje) w miejsce drugiego⁵⁴⁷.

Claas Jouco Bleeker formułuje sześć różnych typów wtajemniczenia. Podział tego autora różni się od klasyfikacji Eliadego szerszym ujęciem samej koncepcji inicjacji. Typologia jest następująca:

- 1) inicjacja do wspólnoty plemiennej, szczepowej, która jest udziałem wszystkich członków plemienia (zarówno chłopców, jak i dziewcząt);
- 2) inicjacja do stowarzyszeń mężczyzn lub kobiet, co zazwyczaj łączy się z konkretnym rytuałem;
- 3) inicjacja do zamkniętego stowarzyszenia, które posiada „tajemną” prawdę;
- 4) uczestnictwo w kulcie, który przedstawia w formie dramatycznej prawdę religijną natury misteryjnej;
- 5) inicjacja na stanowisko, które wymaga pewnych kwalifikacji osobistych lub nadzwyczajnego rodzaju poznania (szaman, król albo prorok);
- 6) wtajemniczenie w prawdę religijną, które ma miejsce, kiedy człowiek przyjmuje jakieś wierzenia⁵⁴⁸.

Znając już wstępnie typologię Eliadego, możemy zauważyć, na ile propozycja Bleekera jest podobna, a w czym różni się od ujęcia rumuńskiego religioznawcy. Drugi, trzeci oraz piąty typ powyższego modelu jest zbieżny z pierwszą, drugą oraz trzecią kategorią Eliadego.

Identyczna z ujęciem Eliadego jest propozycja Juliena Ries'a⁵⁴⁹, który mówi o następujących typach inicjacji:

- 1) rytę dojrzałości (*des rites de puberté*);
- 2) obrzędy wejścia do zamkniętego bractwa (*des rites entrée dans une société religieuse fermée*), jak np. w przypadku kultu Mitry, berserków skandynawskich

⁵⁴⁶ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, s. 56.

⁵⁴⁷ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*.

⁵⁴⁸ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, s. 55n.

⁵⁴⁹ Julien Ries (1920–2013) – kapłan katolicki i kardynał, teolog i historyk religii; w latach 1979–1985 był konsultorem Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego; znawca myśli Eliadego;

(wojowników nordyckich, którzy nie znali strachu) bądź tajemnych religii świata greckiego lub orientального;

3) rytę wtajemniczenia związane z powołaniem mistycznym (*des rites d'initiation à une vocation „mistique”*), czyli powołaniem szamana, kapłana oraz inicjacją bohaterską i wojownika⁵⁵⁰.

Elementami istotnymi w strukturze rytów wtajemniczenia są: odniesienie do archetypu, symbolizm śmierci inicjacyjnej oraz symbolizm nowych narodzin, które prowadzą do nowej egzystencji. Drugie narodziny stwarzają nowego człowieka, „dorosłego człowieka religijnego” (*dell'homo religiosus adulto*)⁵⁵¹. Zdaniem Ries'a rytę inicjacji zajmują miejsce w sercu doświadczenia egzystencjalnego *homo religiosus*⁵⁵².

Jeszcze inne rozróżnienie inicjacji zaproponował Michel Meslin⁵⁵³, który wyróżnił tylko dwa typy wtajemniczenia:

- 1) rytuały inicjacji zbiorowej (*collective*);
- 2) rytuały inicjacji religijnej (*religieuse*)⁵⁵⁴.

Według Meslina rytuały inicjacji zbiorowej, które odnajdujemy we wszystkich tradycyjnych społeczeństwach, są obrzędami przejścia pozwalającymi chłopcom i dziewczętom wejść w świat dorosłych. Autor określa je także jako „ryty integracji społecznej”. Natomiast o rytuałach inicjacji religijnej można mówić zdaniem francuskiego historyka religii wtedy, gdy osoba podejmuje samodzielnie decyzję o wstąpieniu do bractwa lub społeczności religijnej, np. zarezerwowanej dla jednej płci. Wyrażają się one przez misteria, które ograniczają

nazywał swoją refleksję „antropologią religijną” (*l'antropologie religieuse*), autor m.in. publikacji *L'Homme et le sacré*, Paris 2009 oraz *Symbole, mythe et rite*.

⁵⁵⁰ Zob. J. Ries, *Initiation*, s. 958. Podobne ujęcie znajdujemy we włoskim wydaniu jednego z dzieł autora, w którym Ries dzieli rytę inicjacji ze względu na ich funkcję na: 1) rytę dojrzałości (*riti puberali*); 2) rytę wejścia do zamkniętej społeczności religijnej (*riti che permettono l'ingresso in una società religiosa chiusa*); 3) rytę inicjacji związane z powołaniem mistycznym (*riti di iniziazione che portano a una vocazione per così dire mistica*) (zob. J. Ries, *Alla ricerca di Dio*, s. 187).

⁵⁵¹ Zob. J. Ries, *Alla ricerca di Dio*, s. 187n.

⁵⁵² Zob. J. Ries, *Les rites d'initiation dans la vie de l'homme religieux*, s. 488.

⁵⁵³ Michel Meslin (1926–2010) – francuski historyk religii; autor m.in. publikacji *L'expérience humaine du divin* oraz *Pour une science des religions*; prezentował osobę i dorobek Eliadego podczas przyznania temu ostatniemu doktoratu *honoris causa* na Sorbonie w 1976.

⁵⁵⁴ Zob. M. Meslin, *Rytuały*, s. 1959–1963; M. Meslin, *L'herméneutique des rituels d'initiation*, w: *Les rites d'initiation*, s. 87–89.

i chronią dostęp do tajemnic tylko dla wybranych⁵⁵⁵. Ten typ inicjacji nie ma prawie nic wspólnego z rytami przejścia (inicjacją zbiorową), które są obowiązkowe i usytuowane w konkretnym momencie życia. Powyższe wtajemniczenie może mieć miejsce w każdym wieku i prezentuje się często jako powołanie, wezwanie do poznania boskości. Chodzi o przejście ze stanu życia naturalnego (profana) do stanu sakralnego, co jest związane z wymiarem soteriologicznym⁵⁵⁶.

Michel Meslin, ukazując różnicę między wyróżnionymi dwoma rodzajami inicjacji, stwierdza:

Jest jasne, że interpretacja symbolicznych rytuałów cechujących taką inicjację [religijną – R. B.] jest niemożliwa na tym samym poziomie, co w przypadku rytuałów integracji społecznej. Jeżeli chcemy zrozumieć, jakie doświadczenie religijne wywołuje te rytuały, należy zacząć od najdokładniejszego opisu. Trzeba zastanowić się, jak rytuały wprowadzają neofitę w świat wyobrażeń, w którym uświadamia on sobie swoją egzystencję w stosunku do boskości, używając tych symboli, które nadają znaczenie przejściu do bytu określanemu religijnie⁵⁵⁷.

Najobszerniejsze opracowanie systematyczne tematu wtajemniczenia wraz z rozbudowaną typologią znajduje się we włoskiej *Enciclopedia delle religioni*, w której autorem hasła *Iniziazione*⁵⁵⁸ jest Alfonso Maria Di Nola⁵⁵⁹. Autor ten wyróżnia aż dziewięć następujących rodzajów inicjacji:

- 1) inicjację plemienną (*tribale*);
- 2) inicjację klasy wieku, do grupy wiekowej (*l'iniziazione alle classi di eta*);
- 3) rytę okazjonalne „poszukiwania snu, marzeń” albo „poszukiwania wizji” (*rituali occasionali del „cercare il sogno” o del „cercare la visione”*);
- 4) inicjację do stowarzyszenia tajemnego mężczyzn lub kobiet (*l'iniziazione a societa segrete ed associazioni di uomini o donne*);

⁵⁵⁵ Zob. M. Meslin, *Rytuały*, s. 1962.

⁵⁵⁶ Zob. M. Meslin, *L'herméneutique des rituels d'initiation*, s. 88.

⁵⁵⁷ M. Meslin, *Rytuały*, s. 1962.

⁵⁵⁸ Zob. A. M. Di Nola, *Iniziazione*, w: A. M. Di Nola i in., *Enciclopedia delle religioni*, Vol. 3, *Gesù Cristo–Malachia*, Firenze 1970–1976, kol. 1116–1171.

⁵⁵⁹ Alfonso Maria Di Nola (1926–1997) – włoski antropolog i historyk religii; od 1970 wydawał sześciotomową *Encyklopedię religii* w wydawnictwie Vallecchi; opublikował wiele prac na temat chrześcijańskich apokryfów, zajmował się także problemami religijnymi ludowych kultur Włoch;

- 5) inicjację typu szamańskiego (*l'iniziazione di tipo sciamanico*);
- 6) inicjację uzdrowiciela i czarownika (*l'iniziazione a medicine-man e a stregone*);
- 7) inicjację misteryjną (*l'iniziazione misterica*);
- 8) inicjację kapłańską i zakonną, monastyczną (*l'iniziazione sacerdotale e monastica*);
- 9) inicjację typu gnostycznego i zbawczego (*l'initiazione di tipo gnostico e salvifico*)⁵⁶⁰.

Inicjację plemienną oraz klasy wieku można utożsamić z Eliadowską inicjacją dojrzałościową, podobnie jak inicjację do stowarzyszenia tajemnego mężczyzn lub kobiet z analogicznym typem inicjacji wyróżnionej przez naszego autora. Natomiast inicjacja szamańska (*l'iniziazione di tipo sciamanico*) jest węższa zakresowo, gdyż Alfonso Maria Di Nola odróżnia ją od typu uzdrowiciela i czarownika (maga), które stanowią jedną kategorię (*l'iniziazione a medicine-man e a stregone*). W powyższej typologii zwracają uwagę następujące rodzaje wtajemniczenia, których brak u rumuńskiego religioznawcy: poszukiwania snu, wizji, misteryjne oraz typu gnostycznego i zbawczego, a także – specyficzne zwłaszcza dla katolicyzmu – kapłańskie i zakonne (monastyczne).

Z autorów polskich warto przywołać ujęcie Jana Andrzeja Kłoczowskiego, który mówi o trzech rodzajach (typach) inicjacji, co w zasadzie jest identyczne z klasyfikacją Eliadego. Są to:

- 1) rytę przejścia, czyli związane ze szczególnymi wydarzeniami życia (narodziny, wejście w wiek dojrzewania, małżeństwo, śmierć). Stanowią one jakiś moment przełomowy dla człowieka i dlatego domagają się interwencji boskiej. Rytę przejścia są powszechnie dostępne (egzoteryczne);
- 2) wtajemniczenie w ezoteryczne, tajemne kręgi wyznawców jakichś kultów (np. religie misteryjne). Te rytę w tradycji ezoterycznej mają za zadanie przeprowadzić człowieka od religii jako uczestnictwa w kulcie zbiorowym do religii jako osobistego przeżycia;
- 3) inicjacje indywidualne, których celem jest podjęcie jakiejś funkcji, np. kapłana, szamana. Inicjacja wprowadza wtedy osobę do roli, jaką ona ma odgrywać w danej społeczności⁵⁶¹.

autor m.in. publikacji *Il diavolo*, Roma 1987 (tłum. pol. *Diabeł*, tłum. I. Kania, Kraków 2013) oraz *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 2001.

⁵⁶⁰ Zob. A. M. Di Nola, *Iniziazione*, kol. 1149–1167.

⁵⁶¹ Zob. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, s. 175.

Po omówieniu trzech typów wtajemniczenia Jan Andrzej Kłoczowski przywołuje jeszcze dwa rodzaje inicjacji, co jest cennym uzupełnieniem ujęcia Eliadowskiego: 1) przez mandalę⁵⁶²; 2) chrześcijańską. Pierwsza z nich jest formą wtajemniczenia, która pochodzi z tradycji hinduizmu, buddyzmu oraz dżinizmu. Mandala jest wykorzystywana także m.in. w astrologii, architekturze, magii oraz w szamanizmie. Szczególnie wyraźnie można dostrzec ją w hinduistycznym obrzędzie tzw. pradaksiny, czyli okrążania świątyni lub rytualnego wstępowania po tarasach na szczyt sanktuarium, czyli do miejsca, gdzie jest „czysta sfera”⁵⁶³. Czym jest mandala i na czym polega wtajemniczenie z nią związane?

W centrum mandali znajduje się istota boska⁵⁶⁴. Mandala to symbolicznie i plastycznie przedstawiony obraz świata, rodzaj geometrycznego diagramu zbudowanego na osi symetrii i zorientowanego wedle stron świata. Mandala może być także miniaturowym przedstawieniem świątyni. Jan Andrzej Kłoczowski tak pisze:

Istotny pomysł „konstrukcyjny” mandali zasadza się na korespondencji pomiędzy mandalą, stanowiącą mikrokosmos, „mistyczny” obraz świata – a makrokosmosem, światem zewnętrznym. Przechodzenie wtajemniczenia poprzez kolejne kręgi mandali – przejście bądź fizyczne czy też medytacyjne – jest jednoznaczne z mistyczną partycypacją w samej rzeczywistości sakralnej, której mandala jest obrazem⁵⁶⁵.

Istnieje związek pomiędzy mandalą a labiryntem, a bohater wkraczający w tę przestrzeń próby musi stoczyć walkę z siłami zła (zresztą na poszczególnych etapach inicjacji adept musi często pokonać „potwora”). Dopiero po przebyciu wszystkich prób inicjowany wkracza do miejsca świętego, co jest równoznaczne

⁵⁶² Mandala – sanskr. „krąg”. Zob. G. Tucci, *Mandala*. Zagadnieniem mandali zajmował się na gruncie psychologii religii Carl Gustav Jung. W jego ujęciu mandala stanowi najdoskonalszy symbol archetypu jaźni, czyli najgłębszej sfery przeżyć człowieka. Zob. C. G. Jung, *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, tłum. M. Starski, Poznań 1993. Problematykę psychoanalitycznej koncepcji mandali jako archetypu w ujęciu Junga podejmuje także Eliade. Zob. J. Bramorski, *Sacrum przestrzeni*, s. 117–130.

⁵⁶³ Zob. J. Bramorski, *Sacrum przestrzeni*, s. 125n.

⁵⁶⁴ Zob. *Mandala*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 398.

⁵⁶⁵ J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 130.

z przemianą, jaka w nim zachodzi, a która ogarnia całego człowieka. Implikuje to poznanie ukrytej i tajemniczej Rzeczywistości⁵⁶⁶.

Warto zwrócić uwagę na charakterystyczny element walk, które są próbami inicjacyjnymi, oraz na to, iż przejście wtajemniczenia oznacza mistyczne uczestnictwo w świętej rzeczywistości. Na przykładzie tej inicjacji widzimy jasno, że jej celem jest ostatecznie partycypacja w *sacrum*. W odniesieniu do człowieka charakterystyczna jest przemiana całościowa, jaka w nim zachodzi, jak również nowy rodzaj poznania ukrytej Rzeczywistości (*sacrum*, bóstwa). Łatwo zauważyć, że inicjacja przez mandalę jest w wielu elementach zbieżna z Eliadowską koncepcją wtajemniczenia (podobne elementy jak: próby, przemiana, poznanie)⁵⁶⁷.

Jan Andrzej Kłoczowski omawia także chrześcijańską mistagogię, mówiąc, że jest ona przede wszystkim wprowadzeniem w rzeczywistość tajemnicy, co oznacza w chrześcijaństwie „wtajemniczenie w życie łaski”. Autor podkreśla, odwołując się do praktyk chrzcielnych w starożytności chrześcijańskiej, iż „absolutną oryginalność mistagogii chrzcielnej stanowiło to właśnie, iż samego chrztu nie wyjaśniano przed przyjęciem sakramentu, lecz po jego udzieleniu”⁵⁶⁸. Jan Andrzej Kłoczowski wyciąga z powyższej praktyki Kościoła istotny wniosek, że „najpierw zapewniają one [ryty inicjacji – R. B.] udział w świętej rzeczywistości, a dopiero z tego uczestnictwa wynika poznanie. Wskazuje to – powtórzmy – na istotną osobliwość poznania religijnego: udział w Rzeczywistości Boskiej jest warunkiem jej poznania, nie inaczej”⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 129–131.

⁵⁶⁷ Eliade dostrzegał inicjacyjny charakter mandali. Każda inicjacja zakłada przejście z jednego sposobu istnienia do innego, ale każdą zmianę systemu ontologicznego poprzedza seria mniejszych lub większych prób, które kandydat musi przejść. Typową próbą jest walka z potworem. We wnętrzu mandali znajdujemy bóstwa, często bardzo przerażające, które człowiek ma napotkać w stanie pośmiertnym, a które uosabiają siły nieświadomości wywodzące się z uniwersalnej pustki. Należy przezwyciężyć lęk, który wzbudzają, bo jest to tylko „lęk wtajemniczenia”. Owi „strażnicy wrót” i straszne bóstwa podkreślają inicjacyjny charakter wniknięcia w mandalę. Eliade dostrzegał podobieństwo między labiryntem a mandalą, mówiąc, że wiele mandali ma postać labiryntu. Funkcja zarówno mandali, jak i labiryntu zdaniem naszego autora ma następujący sens: 1) samo wprowadzenie adepta do narysowanej na ziemi mandali równa się wtajemniczeniu; 2) mandala broni przed wszystkimi siłami zniszczenia i pomaga inicjowanemu w koncentracji i znalezieniu własnego centrum (zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 234–236).

⁵⁶⁸ J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 133.

⁵⁶⁹ J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*.

Znamienny jest fakt, iż wielu autorów albo przyjmuje wprost typologię rumuńskiego religioznawcy, albo można ją *de facto* odkryć w różnych klasyfikacjach – tak jak w przypadku dwóch propozycji polskich autorów: Bogusława Nadolskiego⁵⁷⁰ i Henryka Zimoń⁵⁷¹. Pierwszy z nich rozróżnia następujące typy inicjacji:

- 1) plemienną, czyli przejście do życia dorosłego;
- 2) misteryjną, związaną z wstąpieniem do tajemnej społeczności;
- 3) magiczną, czyli wejście w posiadanie magicznych mocy⁵⁷².

Na powyższym przykładzie widać jasno, że strukturalnie są to kategorie Eliadowskie. Różnią się tylko nieznacznie szczegółowymi sformułowaniami: plemienna odpowiada inicjacji do dorosłości (do wieku dojrzałego), misteryjna – wtajemniczeniu do stowarzyszenia lub tajemnego bractwa. I wreszcie magiczna, która jako jedyna w powyższym podziale ma nieco inny sens od Eliadowskiej i odpowiada kategorii inicjacji związanej z powołaniem znachora lub szamana. Bogusław Nadolski podkreśla, naszym zdaniem słusznie, że ten ostatni typ w gruncie rzeczy jest związany z działaniem magicznym (magiczne moce).

Natomiast Henryk Zimoń wyróżnia – w religiach niechrześcijańskich – następujące formy inicjacji:

- 1) plemienną, która jest związana z grupą wiekową lub inicjacją dojrzałości i należy do rytuałów przejścia. Jest ona obowiązkowa dla każdego członka danej społeczności, choć nie jest znana u wszystkich ludów pierwotnych. Ten typ inicjacji zaznacza przejście od wieku dziecięcego do dojrzałości, wprowadza w świat wartości kulturowych i duchowych oraz czyni pełnoprawnym członkiem danej społeczności. Wyróżnia się trzy fazy: separacji (wyłączenie ze stanu niedojrzałości), marginalną (graniczną), w której dokonuje się ontyczna przemiana osoby inicjowanej, oraz powrót, czyli włączenie jej do stanu dojrzałości. Może być ona praktykowana indywidualnie lub wspólnie (kolektywnie);
- 2) ezoteryczną, która jest związana z tajnymi stowarzyszeniami i związkami ezoterycznymi, misteriami i kultami. Cechują ją: dostępność tylko dla

⁵⁷⁰ Bogusław Nadolski (1933–2018) – chrystusowiec, liturgista; autor m.in. czterotomowego podręcznika *Liturgika*, Poznań 1989–1992.

⁵⁷¹ Henryk Zimoń (ur. 1940) – werbista, religioznawca i etnolog; autor m.in. publikacji *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Lublin 2012.

⁵⁷² Zob. B. Nadolski, *Inicjacja chrześcijańska*, s. 543n.

wybranych (często jednej płci), ważność tajemnicy, niekiedy okrucieństwo samej próby, przewaga kultu przodków (często uobecnianych w maskach), brak wzmianek o Istocie Najwyższej. Elementy inicjacji ezoterycznej można dostrzec w praktykach masonerii, w której obrębie kandydat na mistrza poddaje się inicjacji, czemu towarzyszą rekwizyty (trumna, grób lub jego rysunek, czaszka, kości) symbolizujące jego śmierć i powtórne narodziny;

3) profesjonalną, która dotyczy jednostki (szamana, znachora, kapłana, mnicha, króla, władcy) i daje szczególny status polityczny lub religijny uprawniający do sprawowania władzy lub kierowania rytuałami i praktykami religijno-magicznymi. Jej cechą charakterystyczną jest ważność doświadczenia osobistego, np. inicjacja szamana polega na doświadczeniu ekstazy (sny, wizje, trans) oraz pouczeniach przekazywanych przez mistrzów-szamanów. Może być indywidualna lub publiczna⁵⁷³.

Ujęcie Henryka Zimonia jest strukturalnie w zasadzie tożsame z klasyfikacją autora *Historii wierzeń i idei religijnych*. Powyższa typologia różni się od Eliadowskiej jedynie sformułowaniami, np. wtajemniczenie ezoteryczne odpowiada inicjacji do stowarzyszeń tajemnych, a inicjacja profesjonalna – inicjacji związanej z powołaniem mistycznym.

Z kolei Tadeusz Dajczer, badający rodzaje wtajemniczenia u Indian na obszarze Kalifornii, wyróżnia dwa rodzaje inicjacji:

- 1) plemienną;
- 2) do tajnego stowarzyszenia.

Pierwszą z nich musi przejść każdy członek plemienia. Są to rytmy dojrzałości, które u ludów pierwotnych odgrywają zasadniczą rolę. Nowicjusz po wtajemniczeniu staje się pełnoprawnym członkiem plemienia, natomiast ci, którzy nie przeszli inicjacji, są *de facto* usunięci ze społeczności. Z kolei drugi typ wtajemniczenia jest tylko dla wybranych, głównie mężczyzn, gdyż związki kobiece są zjawiskiem dość rzadkim. Owe tajemne bractwa mają różne funkcje. Mogą to być związki czysto religijne, obrzędowe, magiczne, lekarskie, wojenne lub polityczne⁵⁷⁴.

Ostatnia typologia mistagogii, którą chcemy przywołać, jest autorstwa Aleksandra Posackiego. Autor ten, pomijając w swoim ujęciu obrzędy przejścia, wyróżnia następujące rodzaje wtajemniczenia:

⁵⁷³ Zob. H. Zimoń, *Inicjacja*, kol. 212–215.

⁵⁷⁴ Zob. T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 3n.

- 1) inicjację chrześcijańską, czyli przede wszystkim chrzest święty;
- 2) inicjację satanistyczną (a w niej – inicjację lucyferyczną będącą oddaniem się Lucyferowi)⁵⁷⁵;
- 3) inicjację masońską;
- 4) inicjację szamanistyczną⁵⁷⁶.

Oprócz powyższych rodzajów wtajemniczenia Posacki mówi także, co prezentowaliśmy szerzej we wcześniejszej części pracy, o tzw. kontrinicjacji będącej przeciwieństwem inicjacji chrześcijańskiej. Autor ten traktuje w zasadzie wszystkie wyróżnione przez siebie inicjacje niechrześcijańskie (satanistyczne, masońskie oraz szamańskie) jako będące w opozycji wobec mistagogii Kościoła katolickiego.

Już ta skrótowa charakterystyka rodzajów wtajemniczenia jasno ukazuje, jak dalece poszczególne typologie dotyczące inicjacji wypracowane w ramach różnych nauk przez autorów zagranicznych i polskich są zależne od propozycji religioznawcy z Bukaresztu. Widzimy zatem, że nauka Eliadego wpłynęła znacząco na ustalenia różnych dyscyplin o religii, które podejmowały w swojej refleksji temat inicjacji. Po przedstawieniu rodzajów wtajemniczenia kolejnym naszym krokiem będzie zaprezentowanie zbiorowych obrzędów przejścia z dzieciństwa (młodości) do dojrzałości.

3. ZBIOROWE RYTUAŁY PRZEJŚCIA Z DZIECIŃSTWA DO WIEKU DOJRZAŁEGO

Inicjacje dojrzałościowe odgrywają bardzo ważną rolę w życiu człowieka społeczeństw tradycyjnych. Obrzędem *par excellence* jest inicjacja dorastającej młodzieży, przejście z jednej klasy wiekowej do drugiej albo – według innego określenia – rytu przejścia z dzieciństwa do wieku dojrzałego. Są to ceremonie obowiązkowe dla wszystkich członków danej społeczności plemiennej⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ Celem inicjacji lucyferycznej jest absolutna wolność, którą można osiągnąć wtedy, gdy adept przekroczy swoją ludzką naturę i stanie się bogiem. Taka jednak postawa jest wykroczeniem przeciwko pierwszemu przykazaniu *Dekalogu* (zob. A. Posacki, *Wstęp*, w: RoseMary, *Nie kroczyć za mną*, s. 10).

⁵⁷⁶ Zob. A. Posacki, *Inicjacja*, s. 321–327.

⁵⁷⁷ W społecznościach, w których znano i praktykowano obrzędy przejścia, ten, kto ich nie przeszedł, był określanym jako „szaleniec”, „nieczłowiek”, „człowiek niepełny”, „istota bezpłciowa”,

Obrzędy przejścia odprawia się także podczas narodzin, zaślubin i śmierci. Można je zatem następująco zdefiniować (szerzej niż tylko w odniesieniu do przechodzenia w dojrzałość): „Obrzędy przejścia (*rites de passage*) oznaczają przejście z jednego stadium życia, pory roku czy zdarzenia do innego. Każdy uczestniczy w obrzędach przejścia, choć w każdym społeczeństwie przybierają one odmienne formy”⁵⁷⁸.

Osobnym pytaniem jest to, co pozostało z obrzędów przejścia dzisiaj, zwłaszcza w świecie kultury Zachodu. Współczesne grupy religijne mają rytuały, które są pozostałościami po wcześniejszych rytach przejścia, i choć spotykamy dzisiaj także obrzędy stanowiące jakąś formę „przejścia” (np. z dzieciństwa do dojrzałości), to jednak w społeczeństwie nowoczesnym (zachodnim) takie rytzy są dość słabo obecne albo – inaczej rzecz ujmując – nie odgrywają już roli związanej z przejściem do dorosłości (dojrzałości). Jedną z przyczyn tej słabości jest charakter okresu dojrzewania w świecie kultury Zachodu, w którym nie ma żadnego wyraźnego wydarzenia potwierdzającego status osoby dorosłej⁵⁷⁹. Zdaniem Martine Segalen można mówić o tzw. deficycie rytualnym (*déficit rituel*). Co to znaczy? Różne „przejścia”, które zostały zrytualizowane, stawały się publiczne, gdy natomiast przechodziły do sfery prywatności, ich zasięg malał. Tym samym jednostka zostawała pozbawiona zbiorowego wsparcia krewnych czy sąsiadów, a to z kolei powodowało, iż człowiek pozostawał sam w obliczu owego przejścia⁵⁸⁰.

Eliaadowskie ujęcie inicjacji dojrzałościowej prezentuje ją, jak zobaczymy, jako jeden z możliwych obrzędów, któremu poddany jest człowiek archaiczny.

„ignorant”. Gnostycy nazywali go „poronionym płodem” lub „zwierzęciem” (zob. J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdys i teraz*, s. 16).

⁵⁷⁸ F. Bowie, *Antropologia religii*, s. 159. Zob. B. G. Myerhoff, L. A. Camino, E. Turner, *Rites of Passage. An Overview*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, s. 380–386; B. Feinberg, *Rites of Passage*, w: *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, ed. F. A. Salamone, New York–London 2004, s. 311–314; J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdys i teraz*, s. 11–52; M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Paris 2010, s. 31–55. Bogactwo rytów przejścia wyraża np. tradycja hinduizmu, w której mówi się nawet o kilkudziesięciu tego typu rytuałach. Zasadniczo jednak przyjmuje się istnienie szesnastu rytów przejścia (sanskryt. *samskara* – „skonstruowany, zebrany razem”), których zadaniem jest budować tożsamości społeczne. Można je podzielić na: rytzy prenatalne, związane z narodzinami, dzieciństwem, edukacją, małżeństwem i śmiercią (zob. G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 211–213).

⁵⁷⁹ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 99.

⁵⁸⁰ Zob. M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, s. 46n.

Poniżej przedstawimy najpierw kwestię relacji inicjacji do obrzędów przejścia, w dalszej kolejności zaś sposób rozumienia przez Eliadego zbiorowych rytuałów przejścia z dzieciństwa do dorosłości.

3.1. INICJACJA A RYTY PRZEJŚCIA

Określenie „obrzędy (ryty) przejścia” (*les rites de passage*) zostało rozpozszechnione przez Arnolda van Gennepa⁵⁸¹. Francuski etnolog w swojej książce *Obrzędy przejścia* z 1909 roku przedstawił koncepcję człowieka, którego życie, „niezależnie od typu społeczności, zasadza się na sukcesywnym przechodzeniu z jednej grupy wieku do drugiej, od jednego typu zajęć do drugiego”⁵⁸². Odkryciem Arnolda van Gennepa jest wyróżnienie „rytów przejścia” jako osobnej kategorii rytuałów⁵⁸³. Schemat zaproponowany przez tego autora ma wartość heurystyczną również dzisiaj⁵⁸⁴.

Jednostka, znajdując się w każdej istotnej dla siebie sytuacji zmieniającej status społeczny lub rodzinny albo przechodząc z jednej społeczności do drugiej, musi się poddać obrzędowi przejścia, czyli rytuałowi, które dotyczą wszystkich dziedzin życia. Są one ściśle określone, a ich cel jest niezmienny: „przeprowadzić jednostkę z jednego ściśle określonego stanu do drugiego – równie ściśle zdefiniowanego”⁵⁸⁵. Co więcej, jak podkreśla Arnold van Gennep, w społeczeństwach mniej cywilizowanych owe akty są zawsze wyrażone w specjalnych ceremoniach, gdyż żaden ryt przejścia nie jest wolny od aspektu duchowego. Rytuały są różnorodne, ale układają się w jeden niezmienny schemat:

1) rytuały separacji, czyli ryty wyłączenia jednostki z jej dotychczasowego statusu (*rites de séparation, préliminaires*);

⁵⁸¹ Arnold van Gennep (1873–1957) – francuski etnolog i folklorysta, twórca koncepcji tzw. obrzędów przejścia; badacz francuskiego folkloru oraz mitologii, totemizmu, rytuałów i magii społeczeństw plemiennych; autor klasycznej pracy *Les rites de passage* (tłum. pol. *Obrzędy przejścia*).

⁵⁸² A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 30.

⁵⁸³ Zob. H. Zimoń, *Klasyfikacja rytuałów*, s. 186. Zob. C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, s. 94–102. J. P. Schojd zamiast określenia „rytuały przejścia” proponuje termin „rytuały inicjacyjne”, gdyż wszystkie rytuały implikują jakiś rodzaj przejścia (zob. H. Zimoń, *Klasyfikacja rytuałów*, s. 187n).

⁵⁸⁴ Zob. M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, s. 31.

⁵⁸⁵ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 30.

2) rytuały okresu przejściowego (marginalnego) – kiedy jednostka jest pozbawiona pierwotnego statusu (*rites de marge, liminaires*);

3) rytuały włączenia (integracji), związane z uzyskaniem przez człowieka nowego statusu (*rites d'agrégation, postliminaires*)⁵⁸⁶.

Podstawą teorii rytów przejścia francuskiego etnologa są następujące założenia, które się wzajemnie uzupełniają:

1) świat dzieli się na sferę sakralną i świecką;

2) życie jednostki nie stanowi ciągłości, ale jest serią (symbolicznych) „skoków” bądź „przejsć” z jednej grupy społecznej do drugiej, z jednej grupy wiekowej do drugiej i z jednego stanowiska do innego;

3) wszechświat także poddany jest rytmowi przejścia (z miesiąca na miesiąc) i ulega on rytmom znajdującym swoje odbicie w życiu społeczeństwa⁵⁸⁷.

Arnold van Gennep rozumie *sacrum* wraz z towarzyszącymi mu obrzędami jako zjawisko zmienne, czyli kategorię manifestującą się w szczególnych sytuacjach⁵⁸⁸. Według autora *Obrzędów przejścia* rzeczywistości *sacrum* i *profanum* są tak od siebie różne i tak sobie obce, że przejście z jednej do drugiej nie może się odbyć bez stanu pośredniego⁵⁸⁹. Sytuacja człowieka w fazie drugiej (liminalnej) jest dwuznaczna i niejasna, gdyż nie ma ona cech poprzedniego stanu. Adept znajduje się między pozycjami, które wyznaczają prawo, obyczaje i ceremonie społecznego życia. Ludzi w tym stanie Victor Turner określa jako „byty liminalne” (*liminal entities*), „istoty przejściowe” (*transitional beings*) bądź „osoby liminalne” (*liminal persons*), które nie mają określonego statusu ani autorytetu. W tym stanie przejściowym osoba przechodzi intensywny cykl prób inicjacyjnych, które mają na celu jej przemianę. Zwraca się uwagę (np. wspomina o tym Juha Pentikäinen), że w fazie liminalnej człowiek jest bardziej podatny na wpływ tego, co nadnaturalne. Stąd też doświadczenia nadnaturalne właśnie w tej fazie są częstsze niż w pozostałych⁵⁹⁰.

Francuski etnolog naciska, aby nie nadawać obrzędowi inicjacji miana „rytuałów dojrzałości” (fizycznej), bo zazwyczaj nie zbiegają się one wzajemnie. Stara się on pokazać, że dojrzałość fizyczna i dojrzałość społeczna to dwie

⁵⁸⁶ Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 36.

⁵⁸⁷ Zob. W. J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 104; H. Zimoń, *Klasyfikacja rytuałów*, s. 189.

⁵⁸⁸ Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 37.

⁵⁸⁹ Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 28.

⁵⁹⁰ Zob. J. Sierdzan, *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków 2007, s. 21n.

odrębne kategorie, niezwykle rzadko występujące razem: „Jeśli miałbym odpowiedzieć na pytanie Leo Frobeniusa: «Czy moment inicjacji zbiega się w czasie z osiągnięciem dojrzałości płciowej?», nie wchodząc w szczegóły, odpowiedziałbym jednoznacznie: nie”⁵⁹¹.

Arnold van Gennep, podsumowując swoją pracę na temat obrzędów przejścia, przedstawia trzy wnioski:

- 1) mimo wielu form rytualnych u ich podstaw wyróżniamy trzyczęściowy wzór, który można odnaleźć we wszystkich obrzędach przejścia oraz na poszczególnych etapach tych obrzędów;
- 2) środkowe lub przejściowe (liminalne) stadium może osiągnąć w ceremonialnej całości jakiś stopień autonomii;
- 3) zmiana społecznej pozycji adepta wyraża się realnym przekroczeniem jakiejś granicy⁵⁹².

W zależności od przedmiotu odniesienia francuski etnolog rozróżnia rytuały animistyczne (czyli odnoszące się do istot osobowych) i rytuały dynamistyczne (odnoszące się do mocy bezosobowej). Ryty związane z narodzeniem, inicjacją, zawarciem małżeństwa i śmiercią są najlepiej zbadane. Rytuały przejścia są zorientowane na jednostkę (bo to jednostka przechodzi zmianę), niepowtarzalne (bo owa zmiana dokonuje się tylko raz w życiu) oraz przewidywalne (bo termin odbycia rytów można wybrać lub się do niego przygotować). Z takim podziałem można jednak dyskutować, przede wszystkim krytykując akcentowanie orientacji rytuału na jednostkę. Istnieje przecież wiele rytuałów odprawianych wspólnotowo (np. inicjacja, pogrzeb). Również przewidywalność, np. w odniesieniu do pogrzebu, może budzić zastrzeżenia (bo jak przewidzieć śmierć?)⁵⁹³.

Po odkryciu rytów przejścia przez Arnolda van Gennepa inicjacja zaczęła być pojmowana właśnie jako ryt przejścia⁵⁹⁴. Pytanie: czy jest to słuszne? Czy należy rozumieć inicjację jako swoistą podkategorię rytu przejścia? Czy nie trzeba tych dwóch pojęć jasno odróżnić?⁵⁹⁵ Oba te terminy („ryty przejścia”

⁵⁹¹ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 88.

⁵⁹² Zob. F. Bowie, *Antropologia religii*, s. 164.

⁵⁹³ Zob. H. Zimoń, *Klasyfikacja rytuałów*, s. 190.

⁵⁹⁴ Zob. B. Nadolski, *Inicjacja chrześcijańska*, s. 543.

⁵⁹⁵ W niektórych pracach można odnaleźć wyraźne rozróżnienie między pojęciem inicjacji i pojęciem rytów przejścia. Podkreśla się, że ryty przejścia, często określane jako ryty inicjacji, nie mogą być mylone z inicjacją w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jak wskazuje na to ich nazwa, ryty przejścia są tylko praktykami symbolicznymi niedającymi żadnego głębszego poznania.

oraz „inicjacja”) są dobrze znane etnologom i antropologom kultury, którzy poświęcali im sporo miejsca w swoich badaniach⁵⁹⁶. Antropologowie uznają zazwyczaj inicjację jako pierwowzór obrzędów przejścia, które dotyczą etapów cyklu egzystencji człowieka (od narodzenia do pogrzebu) albo przyjęcia do nowej grupy (religijnej lub niereligijnej). Inicjacja wyróżnia się tym, że dokonuje radykalnej przemiany jednostki, zawsze w sensie podniesienia jej statusu. Ważne jest, iż chodzi o ustanowienie zmiany dokonującej się właśnie przez ryt inicjacyjny, a nie w inny sposób⁵⁹⁷. Powyższe stwierdzenie jest istotne, gdyż uwypukla kwestię rytualnego kontekstu fenomenu wtajemniczenia, tzn. że przemiana człowieka jest związana z uczestnictwem w obrzędzie.

Jak zatem rozumieć te dwa pojęcia: rytu przejścia oraz inicjacji? Pierwsze jest bardziej ogólne od drugiego. Możemy przyjąć następujące rozróżnienie między nimi w odniesieniu do ich funkcji: celem rytu przejścia jest włączenie do grupy plemiennej lub społecznej, natomiast celem inicjacji jest transformacja do nowej postaci egzystencji, czyli ponowne (nowe) narodziny⁵⁹⁸.

Kategorie Arnolda van Gennepa dały naukom o religii cenne narzędzia badawcze, które były potem wykorzystywane przez różne nauki, nie tylko samą etnologię (antropologię). Teorię francuskiego etnologa wykorzystał Victor Turner⁵⁹⁹, który zyskał sławę dzięki swoim badaniom nad teorią trójdzielnej struktury rytuału Arnolda van Gennepa i rozwinięciu w niej fazy środkowej (liminalnej)⁶⁰⁰, przyrównywanej przez niego m.in. do śmierci⁶⁰¹.

Inicjacja natomiast jest bardziej rytualnym nauczaniem niż samym rytmem (zob. A. Raponda-Walker, R. Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, s. 267–269).

⁵⁹⁶ Zob. J. Bonhomme, *Initiation*, s. 541–548.

⁵⁹⁷ Zob. J. Bonhomme, *Initiation*, s. 541. „Il ne s'agit pas de valider un changement survenu hors du rituel, mais bien de l'instituer par le rite initiatique” (J. Bonhomme, *Initiation*).

⁵⁹⁸ Zob. J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, s. 11n.

⁵⁹⁹ Victor Witter Turner (1920–1983) – brytyjski antropolog pochodzenia szkockiego, badacz religii, rytuału i symbolizmu, reprezentant antropologii symbolicznej; autor m.in. publikacji *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967 (tłum. pol. *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludów Ndembu*) oraz *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Ithaca 1969 (tłum. pol. *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, Warszawa 2010).

⁶⁰⁰ Zob. V. Turner, *Proces rytualny*, s. 115–142.

⁶⁰¹ „Byty liminalne nie przebywają ani tam, ani tu. Znajdują się pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję i ceremoniał. W związku z tym w wielu społeczeństwach, które zmianę kulturową i społeczną sankcjonują rytuałem, ich niejednoznaczne i trudne do zdefiniowania atrybuty znajdują wyraz w bogatej różnorodności

Pojęcia „gennepiańskie” znał także Eliade, choć jego zainteresowania badawcze poszły w inną stronę, gdyż skoncentrował się on przede wszystkim na samym zagadnieniu religijnego wtajemniczenia. Trzeba jednak zauważyć, że w analizach inicjacji twórca szkoły chicagowskiej wiele miejsca poświęca inicjacji dojrzałościowej, a więc rytom przejścia do dorosłości (dojrzałości). Jak usytuować Eliadowską kategorię zbiorowych rytuałów przejścia z dzieciństwa (młodości) do wieku dojrzałego na tle typologii Arnolda van Gennepa?

Ryty przejścia są związane z rytuałami inicjacyjnymi. Koncepcja francuskiego etnologa ma znaczenie szersze⁶⁰² i jest bardziej ogólna, obejmuje wiele rytów przejścia, które są obecne w czasie życia jednostki. Natomiast Eliade przywołuje tylko inicjację dojrzałościową jako jeden z rodzajów wtajemniczenia, określając ją jako „plemienną, szczepową”. Przedstawimy teraz, w jaki sposób nasz autor rozumie ten typ inicjacji, czyli zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa do dojrzałości.

3.2. INICJACJA DOJRZAŁOŚCIOWA

Inicjacje dojrzałościowe⁶⁰³ odgrywają dużą rolę w życiu człowieka społeczeństw tradycyjnych. Takim obrzędem *par excellence* jest inicjacja dorastającej młodzieży, czyli przejście z jednej klasy wiekowej do innej. Ryty przejścia odprawia się także w różnych momentach życia człowieka: podczas narodzin, zaślubin, śmierci. W tych przypadkach także chodzi o pewne inicjacje, bo powyższe ceremonie wiążą się z „zasadniczą zmianą stanu ontologicznego i społecznego”⁶⁰⁴. W owym stwierdzeniu Eliadego dochodzi do głosu znana nam teza autora o tym, że wtajemniczenie implikuje fundamentalną zmianę w osobie: metafizyczną oraz społeczną. Czy w takim razie inicjacja dojrze-

symboli. Liminalność bywa często przyrównywana do śmierci, do pobytu w łonie matki, do bycia niewidzialnym, do ciemności, biseksualności, odludzia i zaćmienia słońca czy księżycy” (V. Turner, *Proces rytualny*, s. 116).

⁶⁰² Zob. F. Bowie, *Antropologia religii*, s. 150.

⁶⁰³ Inne określenia inicjacji dojrzałościowych – o czym już powiedzieliśmy – są następujące: „rytuały (obrzędy) dojrzewania (dojrzałościowe)”, „inicjacja plemienna”, „inicjacja do dojrzałości”, „inicjacja do klasy wiekowej” albo także „rytuały inicjacji zbiorowej” (zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 155; M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16; M. Eliade, *Initiation. An Overview*, s. 225).

⁶⁰⁴ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 198.

łościowa – analogicznie do każdej inicjacji – również powoduje tak istotną przemianę? Czym jest inicjacja do klasy wiekowej, do dojrzałości? Co ona sprawia w neoficie?

Według autora *Sacrum a profanum* zbiorowe rytuały przejścia do wieku dojrzałego są to obrzędy mające na celu przejście z dzieciństwa lub wieku młodzieńczego w dojrzałość⁶⁰⁵. Obowiązują one wszystkich członków określonej społeczności tradycyjnej. Eliade mówi, iż „inicjacja plemienna wprowadza nowicjusza w świat wartości duchowych i kulturowych, sprawia, że staje się [on – R. B.] odpowiedzialnym członkiem społeczeństwa”⁶⁰⁶. Adept poznaje wzorce zachowań, mity i święte tradycje plemienia, imiona bogów, a zwłaszcza poznaje mistyczne relacje, ustanowione na początku czasu, między plemieniem a istotami nadprzyrodzonymi.

W inicjacji dojrzałościowej zawsze chodzi najpierw o wyrwanie ze świata dzieciństwa. Stąd inicjacja jest dla danej osoby (dziecka lub młodzieńca) objawieniem jej osobowej (prawdziwej) tożsamości. Jest to związane z rytualną śmiercią i oddzieleniem, odseparowaniem fizycznym, co ma symbolizować zerwanie z beztroskim dotychczasowym życiem. Wiąże się to zazwyczaj, przypomnijmy, z szeregiem prób, nieraz bardzo okrutnych, takich jak posty, spożywanie surowych potraw, rany, okaleczanie narządów płciowych, rozłączenie z matką, odosobnienie w lesie pod nadzorem nauczyciela, zakaz spożywania pewnych potraw, wyrwanie zęba, obrzezanie, nacinanie skóry. Po wszystkich próbach następują rytuały ponownej integracji, po których odbyciu inicjowani będą wiedli dorosłe życie⁶⁰⁷. Inicjacje te implikują także „objawienie” płciowości.

Przywołajmy jeden z przykładów wtajemniczenia, który analizuje Eliade. Chodzi o ceremonię inicjacyjną u australijskiego ludu Karadjeri. Opis jest obszerny, więc przytoczymy, aby zilustrować nasze zagadnienie, tylko jego fragment:

Pierwszy [obrzęd – R. B.], *milya*, wyznacza zerwanie z dzieciństwem: w wieku około dwunastu lat chłopca prowadzi się na pustkowie, gdzie od stóp do głów smaruje się go ludzką krwią. Mniej więcej dwa tygodnie później

⁶⁰⁵ Zob. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 224–226.

⁶⁰⁶ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 156.

⁶⁰⁷ Zob. M. Meslin, *L'herméneutique des rituels d'initiation*, s. 87n.

przekłuwa się mu nos i wkłada w ranę pióro; chłopiec otrzymuje wtedy specjalne imię. Drugi i najważniejszy obrzęd – obrzezanie – ma miejsce dwa lub trzy lata później; stanowi właściwe misterium. Rodzina i cały ród opłakują chłopca, jak gdyby był martwy. I w pewnym sensie naprawdę tak jest, gdyż nocą zanosi się go do lasu, gdzie po raz pierwszy słyszy święte pieśni. Las to symbol tamtego świata, odnajdujemy go w wielu obrzędach inicjacyjnych i misteriach ludów pierwotnych. Również jednak inne oznaki wskazują na to, że chłopiec umiera, że radykalnie zmienia sposób bycia. Nazajutrz każdy mężczyzna otwiera sobie żyłę na ramieniu i krew spływa do naczynia. Zupełnie nagi, z zawiązanymi oczami i uszami zatkanymi ziołami, aby nic nie widzieć i nie słyszeć, siedząc przy ognisku, w tumanie dymu, młodzieniec musi wypić dużą ilość krwi. Jest przekonany, że krew zaraz go zabije [...]. Chłopiec cały czas siedzi w trawie z tarczą na kolanach – a mężczyźni zbliżają się kolejno i spuszczaają na jego głowę krew, tryskającą z otwartych żył. Następnie jeden z krewnych zakłada mu pas wykonany z ludzkich włosów. Cała grupa wraca do obozowiska, gdzie kobiety i krewni opłakują go na nowo. Po rytualnym posiłku neofita otrzymuje już płonący kij do rozpalania ognia: mówi się mu, że dzięki niemu będzie mógł rozniecić ognisko, w którym zostaną spalone jego organy płciowe. Nazajutrz zaczyna się podróż, która trwa dwadzieścia cztery godziny i zawiera wiele ceremonii [...] ⁶⁰⁸.

W opisie tym zwraca uwagę element symboliki krwi. Wszystkie działania rytualne mają podkreślić symbolikę śmierci, przejście do innego świata i związane z tym radykalnie nowy sposób egzystencji. W przypadku opisywanego plemienia cały obrzęd dojrzałości jest rozciągnięty w czasie na kilka lat. Eliade stwierdza, iż w inicjacji Karadjeri chodzi o coś więcej niż tylko zwykły obrzęd przejścia z jednej grupy wiekowej do innej, a więc prosty ryt dojrzałości:

Nie chodzi więc o obrzęd przejścia z młodzieńczości w dojrzałość, lecz raczej o właściwą i stopniową inicjację, za pomocą której nie tylko poucza się chłopca o tradycjach mitycznych i zwyczajach społecznych rodu, ale kształtuje się go w prawdziwym tego słowa znaczeniu; chłopiec staje się

⁶⁰⁸ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 236.

dorosły nie tylko fizjologicznie, ale czyni się go zdolnym do przyjęcia kondycji męzczyzny [...] ⁶⁰⁹.

W powyższych uwagach odkrywamy ważny pogląd naszego autora o stopniowości, czy raczej ciągłości pomiędzy inicjacjami, o czym powiemy więcej w dalszej części pracy. „Objawienia”, które są związane z inicjacją, należą do kilku porządków. Neofita jednocześnie dostępuje „objawienia” seksualności (płciowości), śmierci oraz *sacrum* jako *tremendum*. Inicjacja Karadjeri jest związana z kosmogonią – podczas obrzędów następuje na nowo stworzenie świata. Wraz z rytuałem wtajemniczenia adept staje się świadomy nowej kosmogonii ⁶¹⁰.

Po przedstawieniu obrzędów australijskiego plemienia Eliade formułuje cechy charakterystyczne dla większości inicjacji plemiennych (co prawda nasz autor używa w tekście określenia „tajemne inicjacje”, ale w omawianym powyżej przypadku chodzi o inicjację dojrzałościową, która prawie zawsze ma mniej lub bardziej wymiar tajemnicy, w tym sensie, że nie wszyscy członkowie plemienia uczestniczą w każdym jej etapie). Owe cechy są następujące:

1) misterium inicjacji zawsze zaczyna się od oddzielenia neofity od rodziny i jego wyjścia na pustkowie. Jest to symbol śmierci: las, dżungla, ciemności symbolizują tamten świat, piekło. Niekiedy neofitę uważa się za pożeranego przez potwora, co jest motywem inicjacyjnym, który ma wyrażać embrionalny sposób egzystencji w planie kosmicznym, jak też w planie życia ludzkiego;

2) w wielu przypadkach na pustkowie jest szafas inicjacyjny, gdzie młodzi kandydaci poddawani są próbom i wprowadzani w tajemne tradycje plemienia. Szafas symbolizuje brzuch matki, a „śmierć” neofity – cofnięcie się do stanu embrionalnego, przedkosmicznego sposobu istnienia, co jest równoznaczne z tym, że inicjowany staje się współczesny stworzeniu świata i będąc w brzuchu matki, oczekuje Stworzenia. „Aby stać się nowym człowiekiem, [adept – R. B.] musi na nowo przeżyć kosmologię” ⁶¹¹;

3) symbolizm śmierci inicjacyjnej; niekiedy kandydatów grzebie się lub kładzie w wydrążonych grobach, przykrywa gałęziami; leżą oni bez ruchu, jak zmarli. Neofici upodobniają się do zjaw; jedzenia nie biorą palcami, ale zębami

⁶⁰⁹ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 241.

⁶¹⁰ Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 233–241.

⁶¹¹ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 242.

(jak dusze zmarłych). Męki inicjacyjne mają taki sens: uważa się, że kandydat jest męczony, kawałkowany i gotowany przez demony, czyli mistrzów inicjacji, tzn. przez mitycznych przodków;

4) poza specyficznymi operacjami (jak obrzezanie) i okaleczeniami inicjacyjnymi (jak wrywanie zębów, odcięcie palców i inne) na „śmierć” i „zmartwychwstanie” wskazują inne oznaki zewnętrzne: tatuaże, zbliznowacenia. Niektóre plemiona sądzą, że kandydaci zapominają wszystko ze swojego poprzedniego życia; prowadzi się ich za rękę jak dzieci, karmi się. Wraz z inicjacją wszystko zaczyna się na nowo;

5) w społeczeństwach najbardziej prymitywnych pojawia się także motyw nakazu zabicia człowieka, np. u Papuasów, co wiąże się z kanibalizmem, który jest częścią schematu inicjacyjnego (zabicie człowieka, zjedzenie go i zachowanie głowy jako trofeum to naśladowanie zachowania duchów lub bogów)⁶¹².

Istnieje wielka różnorodność form rytów przejścia i tradycji z nimi związanych, ale równocześnie są także wspólne im elementy. W większości społeczności afrykańskich⁶¹³ chłopcy, a czasami także dziewczęta nie mają dostępu do życia dorosłych inaczej niż przez rytę przejścia. To one doprowadzają do sytuacji śmierci dzieciństwa i zmartwychwstania do życia grupy, społeczności plemiennej. Mimo wielkiej różnorodności rytuał inicjacji dojrzałościowej jest zawsze podobny. Przede wszystkim ważny jest „gest”, który ma następujące cechy: 1) jest bolesny; 2) jest symboliczny (wyraża w sposób mniej lub bardziej jasny zmianę, która się dokonuje); 3) jest skuteczny. Młodzieniec w wymiarze społecznym staje się w pełni człowiekiem. Będzie jeszcze czekał na małżeństwo, ale w oczach innych jest pełnoprawnym członkiem grupy, plemienia⁶¹⁴. Wtajemniczenie ma w sobie swego rodzaju społeczną skuteczność, która oznacza, że adept po rytach przejścia staje się prawdziwie i realnie pełnoprawnym członkiem danej społeczności.

Istnieje wiele form inicjacji dojrzałościowej, zarówno współczesnych, jak też archaicznych. Te ostatnie, jak już wiemy, były szczególnym przedmiotem

⁶¹² Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 241–244.

⁶¹³ Na temat obrzędów inicjacyjnych w Afryce zob. A. Doutrleoux, *Rites d'initiation en Afrique*, w: *Les rites d'initiation*, s. 131–141. Zob. także interesujące świadectwo napisane w formie reportażu: M. P. Somé, *Z wody i ducha. Rytuały, magia i inicjacja w życiu afrykańskiego szamana*, tłum. R. Madejski, Warszawa 2012.

⁶¹⁴ Zob. *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés*, éd. L.-V. Thomas, R. Luneau, J. L. Doneaux, Paris 1969, s. 193n.

zainteresowania Eliadego. Poczesne miejsce wśród nich zajmują australijskie obrzędy dojrzałościowe, reprezentujące bardzo starą formę wtajemniczenia, którym rumuński religioznawca poświęca sporo uwagi. Opisuje obszernie obrzędy plemienne wraz z ich próbami inicjacyjnymi⁶¹⁵. Zdaniem Eliadego dokładne poznanie przynajmniej jednej ceremonii badanego typu obrzędów jest zawsze wartościowe dla zrozumienia całości zagadnienia⁶¹⁶.

To, co wyróżnia religie Australii⁶¹⁷, to fakt, że całe życie religijne jest ugruntowane dzięki „objawieniom” i doświadczeniom mającym miejsce podczas ceremonii okresu dojrzwania oraz że liczne cykle obrzędowe przeprowadza się z okazji tego typu inicjacji⁶¹⁸. Jak wygląda inicjacja w religiach australijskich?

Australijskie ceremonie inicjacyjne wytworzyły pewien model wtajemniczenia dojrzałościowego, który zawiera następujące elementy:

- 1) izolację nowicjuszy w specjalnych obozach lub w buszu;
- 2) przekazywanie instrukcji przez nauczycieli;
- 3) poddanie ciała szczególnej dyscyplinie;
- 4) wyjaśnienie znaczenia przedmiotów rytualnych i wprowadzenie nowicjuszy w niektóre tajemne ceremonie;
- 5) końcowe obmycie, aby usunąć wszelkie ślady świata *sacrum*;
- 6) uroczysty powrót do codziennego życia⁶¹⁹.

Pierwszą istotną fazą jest oddzielenie chłopców od ich matek. Sens tego jest następujący: gwałtowne zerwanie ze światem dzieciństwa, który jest zarazem światem matczynym i kobiecym oraz stanem nieodpowiedzialności i szczęśliwości, niewiedzy i aseksualności dziecka⁶²⁰. Różne próby fizyczne nowicjusza mają także znaczenie duchowe. Te próby i ograniczenia łączą się z pouczeniem za pomocą mitów, tańców i pantomim. Istotne jest to, co Eliade podkreśla w każdym rodzaju inicjacji: „Próby fizyczne zmierzają do celu duchowego: wprowadzenia dziecka do kultury, uczynienia go «otwartym» na wartości ducha”⁶²¹. Cały szereg trudnych prób fizycznych ma za zadanie

⁶¹⁵ Zob. J. Ries, *Symbole, mythe et rite*, s. 505.

⁶¹⁶ Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 239.

⁶¹⁷ Zob. *Religion in Aboriginal Australia. An Anthology*, ed. M. Charlesworth, Brisbane 1984; A. Szyjewski, *Religie Australii*, Kraków 2000; M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*.

⁶¹⁸ Zob. M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*, s. 123.

⁶¹⁹ Zob. M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*, s. 115.

⁶²⁰ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 24.

⁶²¹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 33.

wprowadzić adepta w świat ducha, czyli ma dać dostęp do świata kultury. Widzimy więc na poziomie religii archaicznych ściśle powiązanie tego, co fizyczne, z tym, co duchowe, i ostatecznie prymat tego ostatniego.

Wtajemniczenie przywraca młodym Australijczykom ich pierwotny, duchowy stan istnienia. Święta rzeczywistość objawia się za pośrednictwem rytuałów inicjacyjnych⁶²². Eliade wydobywa i podkreśla to, co mówi w innych miejscach: nowicjusz umiera dla świata *profanum*, świeckiego świata, przygotowując się do narodzin jako istota duchowa. Poza tym większość czynności i rytuałów inicjacyjnych przekazuje treści za pomocą symboli związanych z umieraniem i odradzaniem (lub śmiercią i narodzinami)⁶²³.

Obrzezanie będące najważniejszym rytuałem inicjacyjnym Australijczyków jest traktowane jako rytualne zabijanie. Prawie w całej Australii podczas tego rytuału przeprowadza się także rytuał krwi, którą namaszcza się nowicjusza. Również dziś spotykamy w rodzimych religiach Australii podobne obrzędy. Rozpowszechnione jest namaszczenie krwią ludzką lub nawet jej picie. Krew, uważana za świętą, pochodzi z nacięć na ramionach starszych mężczyzn i ma dać wtajemniczanemu nowe życie oraz siłę. W dawnych czasach krew pochodziła od zabitego w tym celu człowieka i była spożywana wraz z kawałkami jego ciała. Krew⁶²⁴ symbolizuje życie, moc i odwagę i przygotowuje ona adepta na przyjęcie „objawień”, które ma otrzymać⁶²⁵.

Sam obrzęd obrzezania – tak rozumieją go Australijczycy – dokonywany jest nie przez ludzi, ale przez istoty boskie lub demoniczne. Jest to akt święty dokonywany w imieniu bogów lub istot nadludzkich ucieleśnianych lub reprezentowanych przez ludzi wykonujących owe czynności i ich rytualne narzędzia⁶²⁶. Cierpienie spowodowane obrzezaniem jest wyrazem śmierci

⁶²² Zob. M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*, s. 111.

⁶²³ Zob. M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*, s. 116.

⁶²⁴ Zob. W. Bator, *Krew*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, s. 97n; J. E. Cirlot, *Krew*, w: J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, s. 202n.

⁶²⁵ Zob. M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*, s. 117–120.

⁶²⁶ Istotnym elementem rytuału jest tzw. warkotka (ang. *bull-roarer*, fr. *rhombe*), której dźwięk ma wyrażać obecność istot boskich. Ta identyfikacja hałasu warkotki z głosem Boga to bardzo stara idea religijna, którą można odnaleźć także w innych kulturach, choć niekiedy interpretacja jest nieco inna, np. że hałas warkotki wyobraża grzmot. Według Eliadego jest prawdopodobne, że teologia i mitologia warkotki składają się na jedną z najstarszych koncepcji religijnych ludzkości (zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 42).

inicjacyjnej. Podobnie ma się rzecz z innym zabiegiem – podcięciem moszny. W tym rytuale nowicjusz również jest inicjowany w misterium krwi. Istotne jest, że wychodzi on z tych krwawych okaleczeń radykalnie odnowiony: „W sumie, wszystkie te zabiegi znajdują swe wyjaśnienie i uzasadnienie na płaszczyźnie religijnej, gdyż idea odnowienia jest ideą religijną”⁶²⁷.

Istnieje różnica pomiędzy inicjacją mężczyzn a kobiet⁶²⁸. Inicjacjami dziewcząt rządzi natura, tzn. moment pojawienia się menstruacji i wszystko to, co według wierzeń tradycyjnych jest z nią związane: okresowe oczyszczenie, płodność, moc lecznicza, siła magiczna itd. Chodzi o uświadomienie sobie przemiany, która dokonuje się naturalnie i jest związana z seksualną dojrzałością kobiety. To z kolei pociąga za sobą przyjęcie nowego sposobu życia: sposobu istnienia kobiety dojrzałej. Mężczyźni natomiast muszą sobie uświadczać w czasie ich inicjacyjnego treningu istnienie rzeczywistości niewidzialnej oraz muszą poznawać historię świętą, która nie jest oczywista, czyli nie jest dana w bezpośrednim doświadczeniu. Podkreślmy raz jeszcze, że wszystko to, czego doświadcza neofita podczas obrzędu inicjacji, wynika z faktu, że pewne wydarzenia miały miejsce w czasie mitycznym i spowodowały radykalną zmianę kondycji człowieka⁶²⁹.

Dla Australijczyka poznawać to przypominać sobie. Inicjacja wywołuje proces anamnezy⁶³⁰. Neofita poznaje tajemne mity wyjaśniające jego egzystencję, ale także poznaje siebie samego, tzn.

rozpoznaje się w mitycznym Przodku, którego jest inkarnacją. [...] Według Australijczyków inicjacja objawia człowiekowi, że już tu kiedyś był, w tych miejscach, u zarania świata, *in illo tempore*, że był kiedyś takim to a takim herosem kulturowym. Ta mityczna postać służy jako wzorzec – inicjowani mają powtarzać to, co uczyniła ona na początku. Wszelako poprzez inicjację dowiadujemy się, że tą mityczną postacią jesteśmy my sami – tacy, jakimi pojawiliśmy się po raz pierwszy. W istocie każdy

⁶²⁷ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 48.

⁶²⁸ Na temat inicjacji mężczyzn zob. W. O. Kaelber, *Men's Initiation*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, s. 229–234. Na temat inicjacji kobiet zob. B. Lincoln, *Women's Initiation*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, s. 234–238.

⁶²⁹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 71n.

⁶³⁰ Zob. K.-P. Koepfing, *Anamnesis*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 1, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 253–261.

z nas jest powtórzeniem samego siebie – takiego, jakim był na początku, wzorcowego⁶³¹.

4. OBRZĘDY WEJŚCIA DO STOWARZYSZEŃ TAJEMNYCH

Eliade zaznacza: „Jeśli chodzi o właściwe obrzędy inicjacji, to trzeba odróżniać inicjację młodzieńczą (klasa wieku) od wstępowania do tajemnego związku. Najważniejsza różnica polega na tym, że inicjacji typu klasy wieku muszą się poddać wszyscy chłopcy, gdy tymczasem do tajemnych związków wstępuje tylko pewna liczba dorosłych”⁶³². W określeniu tym możemy dostrzec różnicę między rodzajami wtajemniczenia. Podczas gdy poddanie się inicjacji dojrzałościowej jest powszechne, wtajemniczenie do związków tajemnych ma w sobie pewną elitarność i nie każdy chce (i może) tego dostąpić. W cytowanym stwierdzeniu możemy odnaleźć genezę stowarzyszeń tajemnych, które funkcjonowały i nadal funkcjonują w różnych tradycjach duchowo-religijnych⁶³³.

4.1. TAJNE BRACHTWA – PEŁNIEJSZE UCZESTNICTWO W SACRUM

Tajne stowarzyszenia bądź bractwa (fr. *sociétés secrètes*, ang. *secret societies*, niem. *Männerbünde*⁶³⁴) można odnaleźć w wielu kulturach i religiach archaicznych oraz w historii Europy. W Grecji istniały sekretne bractwa orfickie. W starożytnym Rzymie około III wieku pewne grupy ludności zrywały z tradycyjną religią, co prowadziło stopniowo do odkrywania potrzeby osobistego doświadczenia religijnego. Takie doświadczenie było dostępne w zgromadzeniach i zamkniętych bractwach typu „religii misteryjnej”, czyli w tajnych

⁶³¹ M. Eliade, *Moje życie*, s. 484n.

⁶³² M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 200.

⁶³³ Zob. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 226–228; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 125; J. Prokopiuk, *Eliade o inicjacji i stowarzyszeniach tajemnych*, s. 325–337. Ogólnie na temat tajnych stowarzyszeń zob. G. Weckman, *Secret Societies*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 151–154; S. Hutin, *Les sociétés secrètes*; A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 475–506.

⁶³⁴ Eliade w swoich pracach często używa tego niemieckiego określenia.

stowarzyszeniach, które wymykały się spod kontroli państwa⁶³⁵. W zachodniej Europie, na co zwraca uwagę Eliade, tajne bractwa rozkwitły zwłaszcza po narodzinach wolnomularstwa (masonerii)⁶³⁶ oraz w związku z „misterium różokrzyżowców”⁶³⁷.

Istotnym elementem w funkcjonowaniu tajnych (tajemnych) stowarzyszeń⁶³⁸ jest pewien rodzaj zamknięcia i tajemnicy (sekretności). Niekiedy ową tajność łączy się z inicjacją, określając ten typ bractw jako „inicjacyjne”⁶³⁹ (w znaczeniu „tajne, tajemne”). W tym ostatnim przypadku oznacza to, że tym, co je wyróżnia w ich tajności⁶⁴⁰ od prostego stowarzyszenia zamkniętego, jest fakt,

⁶³⁵ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 93, 125n.

⁶³⁶ Na temat masonerii zob. cytowane wcześniej prace. Na temat oceny teologicznej masonerii zob. Z. Suhecki, *Kościół a masoneria*, Kraków 2002. Jérôme Rousse-Lacordaire przypisuje masonerii cechy takie jak: 1) bycie stowarzyszeniem (*société*); braterstwo (*fraternelle*); 3) inicjacyjność (*initiatique*) – tzn. że proponuje swoim adeptom ścieżkę wtajemniczenia i przemiany siebie; 4) symbolizm (*symbolisme*) jako „zasadę konstrukcji”, co oznacza, że inicjacja jest opisana i przekazywana – analogicznie – jako praca wznoszenia budowli; 5) inspiracja biblijna (*d'inspiration biblique*) (zob. J. Rousse-Lacordaire, *Ésotérisme et christianisme*, s. 166n).

⁶³⁷ Lectorium Rosicrucianum („Różokrzyż”, „Rózo-Krzyż” albo „Chrystian Różokrzyż”) można traktować jako jedno z tajnych stowarzyszeń. Grupa ta identyfikuje się jako chrześcijańska, choć teologicznie (i praktycznie) Różokrzyż niewiele ma wspólnego z chrześcijaństwem, np. o Chrystusie różokrzyżowcy nie mówią „Zbawiciel”. Deklaracja zasad stowarzyszenia Lectorium Rosicrucianum stwierdza: „[...] Nazywamy się różokrzyżowcami, aby w ten sposób wskazać, że Jezus Chrystus jest w naszym życiu żywym czynnikiem i że w praktyce chcemy iść jego drogą. Stąd imię «Chrystian». Ścieżka Chrystusa jest metodą, postawą życiową, religijną ścieżką nastawioną na «uprawianie Róży». Ta Róża jest w każdym człowieku spoczywającą, latentną zasadą, która stanowi podstawę dla urzeczywistniania dziecięstwa Bożego. Ta zasada jest w każdym człowieku [...]” (K. Dietzfelbinger, *Szkoła Duchowa Złotego Różokrzyża Lectorium Rosicrucianum. Współczesna wspólnota duchowa*, tłum. J. Prokopiuk, Wieluń 2011, s. 11). Zob. także S. Hutin, *Rose-Croix d'hier et d'aujourd'hui*, Saint-Zénon 1997; J.-M. Verlinde, *La déité sans nom et sans visage. Le défi de l'ésotérisme au christianisme*, Vol. 2, Versailles 2001, s. 132–151; J. Prokopiuk, *Historia Rózo-Krzyża*, Kraków 2013.

⁶³⁸ Zob. M. Eliade, *Initiation. An Overview*, s. 225n.

⁶³⁹ Zob. S. Hutin, *Les sociétés secrètes*, s. 17–84.

⁶⁴⁰ Z tematem tajnych (tajemnych) stowarzyszeń bądź bractw wiąże się problem tajemnicy. W *Dictionnaire historique de la magie et des sciences occultes* („Słowniku historycznym magii i wiedzy tajemnej”) nie znajdujemy hasła dotyczącego stowarzyszeń tajemnych, natomiast jest hasło *Secret* („Tajemnica”). Autor tego opracowania zwraca uwagę, iż jeśli istnieje pole badań antropologicznych i historycznych, w których temat tajemnicy jest istotny, to jest nim zagadnienie praktyk magicznych czy też generalnie samej magii (zob. J. Véronèse, *Secret*, w: *Dictionnaire historique de la magie et des sciences occultes*, éd. J.-M. Sallmann, Paris 2006, s. 654). Powyższa uwaga wskazuje, jak ważny jest element tajemnicy w magii.

że udzielają swoim członkom inicjacji. Chodzi o takie ceremonie, w których profani nie mogą uczestniczyć. Ważne są również znaki rozpoznawcze, które pozwalają adeptom już włączonym rozpoznać się nawzajem⁶⁴¹.

Istnieje pewna łączność pomiędzy rytami inicjacji a stowarzyszeniami tajnymi. Henrik Bogdan stwierdza: „Ryty ezoteryczne inicjacyjne zachodnie (*rites ésotériques initiatiques occidentaux*) są mocno łączone z pojęciem stowarzyszenia tajnego albo – dokładniej – zamkniętego”⁶⁴². Ważnym aspektem tych rytów jest to, że są dwa typy rytuałów związanych ze stowarzyszeniami inicjacyjnymi: 1) inicjacja lub przyjęcie do stowarzyszenia zamkniętego (chodzi o rytuał czyniący z kandydata „jednego z nas” (*l'un des nôtres*)); 2) inicjacje stopniowe, stopniowalne (*graduuelles*), które posuwają kandydata naprzód, do wewnątrz we wtajemniczeniu do danego bractwa przez system stopni. W tego rodzaju stowarzyszeniach struktura stopni jest rozbudowana i szczególnie opracowana⁶⁴³.

⁶⁴¹ Zob. S. Hutin, *Les sociétés secrètes*, s. 6. Można podać różne typologie tajnych bractw. Niektórzy (np. Noel P. Gist) wyróżniają nawet kilkanaście rodzajów owych stowarzyszeń (zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, s. 59).

⁶⁴² H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, s. 54.

⁶⁴³ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*. Warto podkreślić to, o czym mówiliśmy, tzn. że to, co wcześniej było ukryte, tajne, przeznaczone dla wybranych (wtajemniczonych), stało się współcześnie powszechnie dostępne. Proces ten jest związany m.in. ze zmianą w rozumieniu ezoteryzmu, sekretności i towarzyszącej im inicjacji. Henrik Bogdan zwraca uwagę, że prawie nie istnieją prace naukowe podejmujące problem rytów inicjacji w kontekście nurtu zachodniego ezoteryzmu, a zwłaszcza stowarzyszeń tajnych Zachodu (zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, s. 11). Należy także zauważyć zmianę rozumienia samego pojęcia ezoteryzmu. Historyczny proces doprowadził do tego, iż badacze coraz rzadziej używają go w znaczeniu, które łączy się z sekretnością, natomiast coraz częściej traktuje się sam ezoteryzm jako historyczny konstrukt. Proces ów skutkuje istotną konsekwencją. Odwrócenie znaczenia terminu „ezoteryzm” implikuje pozbawienie ważności zagadnienia inicjacji: „Skoro bowiem to, co ezoteryczne, nie jest już ze swej istoty tajne, dostęp do niego nie stanowi już dłużej problemu” (D. Nowakowski, *Przemiany relacji inicjacji i wiedzy tajnej od XV do XVII wieku. Prolegomena do badań*, w: *Światło i ciemność*, s. 46).

Podobnie jak w przypadku pojęcia ezoteryzmu jest również w odniesieniu do pojęcia sekretności (tajności), które także podlega przeobrażeniom. O ile wcześniej sekretność była funkcją wyższej wiedzy (dla wybranych), o tyle dzisiaj sama sekretność jest tym, co pierwotne, nie zaś tym, co jest skrywane. I ostatnia konsekwencja, która dotyczy zmiany w rozumieniu wtajemniczenia. Pojęcie to ztraca współcześnie (albo wręcz już to się stało) swój metafizyczny charakter, stając się czysto socjologicznym zjawiskiem: „Tym samym inicjacja, gdy rozpoznana zostaje jako jedynie arbitralnie wytworzony społeczny artefakt, pozbawiona swej autonomicznej wartości,

Warto podkreślić, iż przemiany, do jakich doszło (dochodzi), czyli oddzielenie ezoteryzmu od sekretności i zredukowanie samej sekretności do sfery zjawisk czysto społecznych, sprawiły, iż inicjacja jako przedmiot studiów przestała stanowić przedmiot sam w sobie. Zatem mistagogia nie jest już studiowana jako zagadnienie akademickie, jak również, o czym mówiliśmy i co podkreśla Eliade⁶⁴⁴, nie odgrywa już w społeczeństwie zachodnim istotnej roli⁶⁴⁵. Widzimy w tym miejscu – od innej strony i niejako jak w soczewce – cały wachlarz problemów poruszanych we wcześniejszej części pracy.

Jaka jest geneza tajnych stowarzyszeń? Eliade stwierdza, że w przypadku męskich stowarzyszeń tajemnych (nasz autor często używa niemieckiego określenia – *Männerbünde*) i ich pochodzenia można wziąć pod uwagę hipotezę, jaką wysunął Leo Frobenius⁶⁴⁶. Według niej męskie stowarzyszenia tajemne lub „stowarzyszenia masek” miały być wytworem cyklu matriarchalnego i służyły do przerażania kobiet, wpojenia im przekonania, iż maski to demony i duchy przodków. Chodziło o zrzucenie matriarchalnego panowania, zarówno ekonomicznego, jak i społeczno-religijnego. Autor *Religii australijskich* nie zgadza się jednak z powyższą interpretacją, gdyż jego zdaniem jest niewiarygodne, aby religijne zjawisko tajemnego stowarzyszenia mogło być następstwem matriarchatu⁶⁴⁷. Przeciwnie, jak podkreśla, „stwierdzamy doskonałą ciągłość między obrzędami dojrzałościowymi a inicjacyjnymi próbami wejścia do męskich

przestaje być jednocześnie przedmiotem filozoficznego zainteresowania. Inicjacja i jej kształt nie zależą już dłużej od natury samej najwyższej wiedzy, lecz stają się tylko mniej lub bardziej sformalizowanym sposobem na przekroczenie bariery społecznej” (D. Nowakowski, *Przemiany relacji inicjacji i wiedzy tajemnej od XV do XVII wieku*, s. 47).

⁶⁴⁴ Zob. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 11.

⁶⁴⁵ Zob. D. Nowakowski, *Przemiany relacji inicjacji i wiedzy tajemnej od XV do XVII wieku*, s. 43–48.

⁶⁴⁶ Leo Frobenius (1873–1938) – niemiecki etnolog, archeolog i afrykanista, ekspert w dziedzinie sztuki prehistorycznej; wprowadził pojęcie tzw. kręgu kulturowego (jest to zespół elementów kulturowych, które nie ulegają zmianie w dłuższym okresie historycznym); autor m.in. publikacji *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin 1898 oraz *Und Afrika sprach*, Berlin 1912.

⁶⁴⁷ Eliade nie jest osamotniony w swoim krytycznym poglądzie na temat hipotezy Frobeniusa. Wielu naukowców twierdzi, że brak do niej dowodów. Potwierdzają to psychoanalicy (np. Bruno Bettelheim, Joseph L. Henderson), którzy wskazują na rolę śmierci inicjacyjnej i nowych narodzin, co miałyby świadczyć o próbach naśladowania kobiecej mocy dawania życia. Eliade, ale także inni (np. Hutton Webster, Edwin Meyer Loeb) twierdzą, że pierwowzorem obrzędów tajnych stowarzyszeń były rytmy inicjacji plemiennej, nad którymi to rytami i ich prawidłowym przebiegiem czuwały tzw. loże, czyli grupy starszyny plemiennej (zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 476).

stowarzyszeń tajemnych”⁶⁴⁸. Na poparcie tej tezy zostają wskazane przykłady, np. rytury w całej Oceanii, gdzie zarówno inicjacje dojrzałościowe chłopców, jak i wtajemniczenia do męskich stowarzyszeń tajemnych zawierają ten sam rytuał symbolicznej śmierci (połknięcie przez potwora), a następnie zmartwychwstania, co zdaniem Eliadego jest dowodem, iż wszystkie te ceremonie pochodzą historycznie z tego samego ośrodka⁶⁴⁹.

Jaki element stanowi specyfikę tajnych bractw? Wśród podstawowych cech tajnych (archaicznych) stowarzyszeń można wymienić następujące: 1) jednoczącą adeptów nazwę, symbolikę i rytuały; 2) zasób tajemnej wiedzy, której nie znają profani; 3) specyficzną strukturę wewnętrzną (indywidualne przywództwo i system stopni); 4) domy i święte miejsca, gdzie odbywają się obrzędy; 5) ścisłe zasady przyjmowania kandydatów i znaki cielesne jako znak wybrania (tatuaz, skaryfikacja, obrzezanie i inne), zewnętrzne akcesoria (maski i święte przedmioty) oraz tajny system komunikacji; 6) system kar dla naruszających tajemnicę⁶⁵⁰.

Twórca szkoły chicagowskiej podkreśla, że w tajemnych stowarzyszeniach oryginalną i fundamentalną ideą jest potrzeba pełniejszego uczestnictwa w *sacrum* oraz możliwie jak najintensywniejsze przeżywanie specyficznej świętości każdej z płci. Dlatego wtajemniczenia przypominają inicjacje dojrzałościowe: są podobne próby, symbole śmierci i zmartwychwstania oraz objawienie świętej doktryny. W konsekwencji „dzieje się tak dlatego, że scenariusz inicjacyjny stanowi warunek *sine que non* nowego pełniejszego doświadczenia *sacrum*”⁶⁵¹. Eliade postrzega stowarzyszenia tajemne wraz z ich inicjacjami jako dążenie do jeszcze intensywniejszego uczestnictwa w *sacrum*. To, co wyróżnia tajemne bractwa, to następujące elementy: zasadnicza rola tajemnicy, okrucieństwo prób inicjacyjnych, przewaga kultu przodków (uosobionych przez maski) oraz nieobecność Istoty Najwyższej w rytuałach⁶⁵².

Aby zrozumieć znaczenie męki inicjacyjnej, należy pamiętać, że cierpienie ma wartość rytualną. Uważa się, że mękę zadają istoty nadludzkie i celem jej jest duchowa przemiana inicjowanego. Nawet krańcowe cierpienie postrzega się jako wyraz inicjacyjnej śmierci. Widać tutaj zbieżność z ideą powołania

⁶⁴⁸ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 101.

⁶⁴⁹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

⁶⁵⁰ Zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 477.

⁶⁵¹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 103.

⁶⁵² Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

i inicjacji szamańskiej. Niektóre poważne choroby, zwłaszcza „psychmentalne” (według określenia Eliadego), są uważane za znak wybrania przez istoty nadludzkie. Aby zostać inicjowanym, trzeba najpierw być męczonym, pokawałkowanym i „zabitym”, by następnie dostąpić wskrzeszenia dla wyższej egzystencji. „Choroby inicjacyjne” to jeden z najważniejszych syndromów powołania szamańskiego. Męki adeptów do stowarzyszeń tajemnych są odpowiednikiem cierpień symbolizujących śmierć przyszłego szamana. Istotne jest, iż w obu przypadkach chodzi o proces duchowej przemiany⁶⁵³.

Scenariusze inicjacyjne mogą być różne; często spotykamy np. ideę potwora połykacza. Innym motywem jest inicjacyjny temat wspinania się na drzewa lub święte słupy, który jest poświadczony zarówno w obrzędach dojrzałościowych, jak i w inicjacjach szamańskich (w obu Amerykach). Drzewo i słupek są uważane za pośredników między ludźmi a bóstwem, a niekiedy wręcz inkarnację bóstwa (Istoty Najwyższej, przodka mitycznego lub innych). Stąd też kontakt z nim realizuje się za pośrednictwem świętego drzewa lub słupa, niekiedy stanowiących wręcz wzorcowy środek komunikacji z innym światem⁶⁵⁴. Aby lepiej zrozumieć ten rytuał, warto dodać, że w wielu inicjacjach (zwłaszcza szamańskich z północnej i środkowej Azji) święte drzewo lub słupek symbolizują *axis mundi*, drzewo kosmiczne, i uważa się, iż znajdują się w „środku świata”⁶⁵⁵, a szaman, który na nie wchodzi, wchodzi do nieba⁶⁵⁶. Idea wstępowania jest jednym z najstarszych religijnych środków komunikowania się z bogami, a przez to pełniejszego uczestnictwa w *sacrum*. Wszyscy „specjaliści od *sacrum*” (znachorzy, szamani, mistycy) to ludzie „latający” – wznoszący się do nieba. To ważny motyw, o którym Eliade tak mówi w kontekście inicjacji:

[...] już teraz jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego ów rytuał [wstępowania do nieba – R. B.] występuje w pewnych inicjacjach dojrzałościowych i ceremoniach wejścia do stowarzyszeń tajemnych: kandydat symbolicznie wchodzi do Nieba, aby przyswoić sobie samo źródło *sacrum*; przemienić swój status ontologiczny i upodobnić się do archetypu *homo religiosus* – szamana⁶⁵⁷.

⁶⁵³ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 107n.

⁶⁵⁴ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 108–110.

⁶⁵⁵ Zob. cytowaną już pracę: J. Bramorski, *Sacrum przestrzeni*.

⁶⁵⁶ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 111.

⁶⁵⁷ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 112.

Przykładem wtajemniczenia, które pozwala zrozumieć z jednej strony inicjację dojrzałościową, a z drugiej obrzęd wejścia do stowarzyszeń tajemnych, są niektóre rytuały Indian Ameryki Północnej⁶⁵⁸.

Charakterystycznym rysem inicjacji dojrzałościowej w społeczeństwach północno-amerykańskich jest uzyskanie ducha opiekuńczego. Pojmowanie tego ducha zależało od plemienia. Na wizję ducha opiekuńczego składały się następujące elementy: 1) pojawienie się ducha w wizji lub we śnie w formie głosu, przedmiotu lub zwierzęcia; 2) udzielenie pomocy adeptowi; 3) przekazanie mu pieśni, przedmiotu i tabu; 4) pozostanie dla inicjowanego duchem opiekuńczym (opiekunem) na całe życie⁶⁵⁹. Istotną była relacja pomiędzy nowicjuszem a duchem. Według Eliadego ten rodzaj wtajemniczenia jaśniej niż inne ukazuje znaczenie doświadczenia religijnego nowicjusza. Neofita dzięki pozyskaniu ducha otrzymuje „objawienie” *sacrum* i zmienia swój porządek egzystencjalny.

Jak się dokonuje doświadczenie religijne inicjowanego? Charakterystyczne jest odejście do samotni (a więc jakieś oddzielenie, nie tylko od matki, ale także od wspólnoty żywych). W inicjacji dojrzałościowej Indian Ameryki Północnej w większym stopniu niż w innych „wprowadzenie nowicjusza w życie religijne jest wynikiem doświadczenia osobistego; mowa tu o snach i wizjach wywołanych przez trening ascetyczny w samotności”⁶⁶⁰.

Jak konkretnie wygląda inicjacja? Pisze Eliade:

Nowicjusz przestrzega postu, zwłaszcza przez pierwsze cztery dni [...], oczyszcza się dzięki powtarzanim obrzędom, narzuca sobie nakazy ży-

⁶⁵⁸ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 94. Zob. także: *Religie Ameryki Północnej*, w: M. Eliade, I. Couliano, *Słownik religii*, s. 43–50; C. Claassen, *Beliefs and Rituals in Archaic Eastern North America. An Interpretive Guide*, Tuscaloosa 2015; T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*.

⁶⁵⁹ Zob. T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 49. Warto dodać, że w pewnych regionach północnoamerykańskich poszukiwanie duchów-opiekunów w wizjach było ścisłą domeną szamanów. Ci ostatni tworzyli tajne stowarzyszenia lekarskie, do których wstępowało się przez wtajemniczenie (T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 78).

⁶⁶⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 94n. Doświadczenie marzeń sennych lub wizji stanowiło zjawisko szczególnie doniosłe w życiu religijnym Indianina, który nie zadowalał się samą tradycją mitologiczną plemienia. Indianin, aby ożywić swoją tradycję przez wewnętrzny i osobisty kontakt z tym, co nadprzyrodzone, szukał potwierdzenia teje tradycji w osobistym przeżyciu (T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 46).

wieniowe i poddaje się licznym ćwiczeniom ascetycznym (kąpiel w ukropie lub lodowatej wodzie, oparzenia, skaryfikacje itp.). W nocy śpiewa i tańczy, a o świcie modli się o uzyskanie ducha opiekuńczego. I właśnie w następstwie tych długotrwałych wysiłków otrzymuje objawienie ducha. Na ogół pojawia się on w postaci zwierzęcej, co potwierdza kosmiczną strukturę religijnego doświadczenia nowicjusza. [...] Nowicjusz poznaje piosenkę, dzięki której pozostanie przez całe życie związany ze swym duchem⁶⁶¹.

To, co jest wspólne północnoamerykańskim rytuałom indiańskim, to – podkreślmy raz jeszcze – przekonanie, że przez ascetyczny wysiłek podejmowany w samotności można uzyskać ducha opiekuńczego. Nie ma więc instruktorów, którzy wprowadzają i nauczają, ale są zanurzenie w życiu kosmicznym i asceza⁶⁶². Eliade podkreśla fakt, że w przemianie inicjacyjnej istotną rolę odgrywa kosmiczny kontekst tych scenariuszy: „Samotność w dzikich regionach jest równoznaczna z osobistym odkryciem świętości Kosmosu i życia zwierzęcego. Cała Natura odśłania się jako hierofania”⁶⁶³. Istnieje tu jednakże niebezpieczeństwo „opętania”, czyli utraty równowagi psychomentalnej.

Eliade mówi, że ten sam scenariusz inicjacyjny można odnaleźć w obrzędach wejścia do stowarzyszeń tajemnych (tzw. stowarzyszeń tanecznych) oraz w inicjacjach szamańskich⁶⁶⁴. U ludów Ameryki Północnej widać podobieństwo między inicjacjami dojrzałościowymi a obrzędami wejścia do bractw tajemnych lub bractw szamańskich. Jest tak dlatego, iż każda z tych inicjacji dąży do zdobycia świętej mocy, czego dowodem jest pozyskanie ducha (lub duchów) opiekuńczych. W związku z inicjacją pojawiają się inne fenomeny (wyczyny fakiryczne, osobliwe zachowania, np. kanibalizm). Ten nadludzki sposób bycia pochodzi ze wzmożenia magiczno-religijnej mocy. Mamy do czynienia z tym samym misterium śmierci dla świeckiej kondycji, po którym następuje zmartwychwstanie w nowym, doskonalszym sposobie życia.

Warto dodać, iż zwłaszcza w Ameryce Północnej szamanizm wywarł wpływ na inne scenariusze inicjacyjne, głównie z tego powodu, że szaman był postrze-

⁶⁶¹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 95.

⁶⁶² Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 94n. Powyższy sposób inicjacji jest przykładem na to, iż wtajemniczenie może być indywidualne, a więc nie jest konieczne posiadanie mistrza, nauczyciela, który dokonuje rytu inicjacji.

⁶⁶³ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 95.

⁶⁶⁴ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

gany jako ktoś, kto dysponuje nadzwyczajnymi mocami i jest „wzorcowym modelem człowieka religijnego”⁶⁶⁵. To ważny element w historii religii, zwłaszcza w poszukiwaniu genezy i morfologii męskich stowarzyszeń tajemnych, czyli tzw. *Männerbünde*.

Eliade zadziwia łatwością szukania porównań i zdolnością poszukiwania powiązań idei religijnych:

Najprawdopodobniej mamy tu [w szamanizmie północno-amerykańskim – R. B.] wyjaśnienie pochodzenia stowarzyszeń tajemnych i *Männerbünde* nie tylko w Ameryce Północnej, ale na całym świecie. Specjalista od *sacrum* – znachor, szaman, mistyk – stanowił zarazem wzorcowy model i zachętę dla innych ludzi do powiększenia ich mocy magiczno-religijnych i prestiżu społecznego za pomocą nowych inicjacji⁶⁶⁶.

4.2. CIĄGŁOŚĆ MIĘDZY INICJACJAMI I STOPNIOWALNOŚĆ POZNANIA RELIGIJNEGO

Australijskie ceremonie inicjacyjne stopniowo wprowadzają adepta do świata *sacrum*, co oznacza, że nowicjusz zostaje oddzielony od pozbawionego wtajemniczenia świata dzieciństwa, gdzie był pod opieką matki, oraz że zostają mu objawione święte dzieje ukazujące mu jego tożsamość duchową⁶⁶⁷. Eliade zauważa, że dzieje się to stopniowo, tzn. że pouczenie religijne nie kończy się wraz z inicjacją dojrzałościową⁶⁶⁸. Wiele z najważniejszych części rytuału inicjacji zostaje objawione nowicjuszowi dopiero po kilku latach. Zależy to od jego zdolności intelektualnych i zaufania, jakim się cieszy w swojej społeczności. Zatem dostęp do religijnych tradycji plemienia zależy także od „duchowej wartości kandydata, jego zdolności przeżywania *sacrum* i możliwości rozumienia misteriów”⁶⁶⁹. W powyższej idei znajdujemy wyjaśnienie dla pojawienia się różnych stowarzyszeń tajemnych oraz organizacji

⁶⁶⁵ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 100n.

⁶⁶⁶ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 101.

⁶⁶⁷ Zob. M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*, s. 112.

⁶⁶⁸ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 21.

⁶⁶⁹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 61.

bractw znachorów i szamanów. Tę ważną myśl można wyrazić następująco: doświadczenie i poznanie religijne są stopniowalne. *Sacrum* dostępne jest dla każdego i jego pierwsze objawienie w inicjacji dojrzałościowej nie wyczerpuje go. *Homo religiosus* może jednak wstępować na coraz wyższe płaszczyzny, choć nie dla każdego są one dostępne⁶⁷⁰. Domaga się to – zwłaszcza w przypadku powołania szamana – pewnych zdolności, predyspozycji duchowych. Istnieje zatem, podkreślmy, stopniowalność w doświadczeniu *sacrum* i w poznaniu religijnym, co jest związane ze stopniami wtajemniczenia. Przedstawimy powyższą kwestię na konkretnym przykładzie – australijskiego kultu Kunapipi.

Eliade przywołuje tajemny kult Kunapipi, aby ukazać ciągłość tematów inicjacyjnych. W ten kult mogą być wtajemniczeni tylko młodzieńcy, którzy uczestniczyli wcześniej w obrzędach dojrzałościowych⁶⁷¹. Nie jest to zatem ryt przejścia z jednej klasy wiekowej do drugiej, ale chodzi o wyższą inicjację, czyli taką, która jest zarezerwowana dla wybranych i jest kolejnym stopniem wtajemniczenia. Przywołany powyżej tajemny kult potwierdza zdaniem Eliadego, „że człowiek prymitywny pragnie pogłębienia swego doświadczenia i wiedzy religijnej”⁶⁷². Autor *Religii australijskich* zwraca uwagę na istniejące w zarodku przekonanie (rozwinęte potem w wyższych religiach), że duchowa doskonałość elity wywołuje zbawienny wpływ na resztę społeczeństwa. Wydaje się, że w tym przekonaniu można doszukiwać się również idei stowarzyszeń tajemnych jako szczególnej grupy religijnej (elity), która posiada dostęp do tajemnej wiedzy.

⁶⁷⁰ Idea stopniowalności inicjacji jest obecna w wielu tradycjach religijnych. Przykładowo w tantryzmie ceremonia wtajemniczenia odgrywa szczególną rolę – wymaga się od adepta szczególnych kwalifikacji. Tradycje tantryczne oferują kilka stopni inicjacji w zależności od poziomu zaawansowania danej osoby i celów, które ta sobie stawia. Adept ma bowiem kilka możliwości: może zostać zwykłym wyznawcą, który zna tylko część praktyk (*samayin*); może sam zostać nauczycielem (*acarya*) i tym, który inicjuje; może też, na drodze do wyzwolenia, pragnąć osiągnąć cele ziemskie (*sadhaka*) albo pragnąć jedynie wyzwolenia (*putraka*). W tantryzmie nazwa inicjacji nawiązuje do rytuału wedyjskiego, którego istotną częścią jest ryt zwany *diksza*. Celem tego tantryjskiego rytuału jest wyzwolenie symbolizowane przez dotknięcie ręką boga, czyli nauczyciela, który na czas ceremonii sam staje się bogiem (zob. M. Czerniak-Drożdżowicz, *Studia nad pañcaratą. Tradycja i współczesność*, Kraków 2008, s. 90–92).

⁶⁷¹ Zdaniem Brunona Bettelheima rytuały dojrzałościowe Kunapipi ukazują, jak mocno mężczyźni zajmują kobiece funkcje seksualne. Zob. B. Bettelheim, *Rany symboliczne*, s. 324–333.

⁶⁷² M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 73.

Na czym polega istota obrzędu u Kunapipi? Cel rytuału jest podwójny:

- 1) inicjacja młodzieńców;
- 2) odnowienie energii zapewniających życie kosmiczne i uniwersalną płodność.

Odnowienie osiąga się przez urzeczywistnienie mitu o początku. Moc święta istot nadprzyrodzonych jest uwalniana za pomocą powtórzenia aktów dokonanych przez te istoty w „czasach snu”. Mamy zatem następującą koncepcję religijną: mit o początku ustanawia rytuał inicjacyjny, a jego celebrowanie powoduje reaktualizację czasu pierwotnego. Nowicjusze są wprowadzani w to misterium, ale tak naprawdę cała wspólnota i otaczające ją środowisko kosmiczne doznają odnowienia. Zatem rytuał inicjacji, mimo że dokonany na grupie młodzieńców, dotyczy nie tylko ich sytuacji religijnej, ale także religijności całej wspólnoty⁶⁷³.

Specyficzną cechą kultu Kunapipi jest inicjacyjnie ważny temat *regressus ad uterum*, czyli powrotu do łona matki, nieustannie powracający w tym kulcie australijskim:

W istocie, cały ten ceremoniał daje ogólne wrażenie, że chodzi nie tyle o rytualną śmierć, po której następuje zmartwychwstanie, ile o pełną odnowę inicjowanego poprzez ciążę i jego poród przez Wielką Matkę. [...] Mamy tu więc doskonały przykład tematu inicjacyjnego, rządzonego i zbudowanego wokół idei nowych narodzin, a już nie wokół idei symbolicznej śmierci i zmartwychwstania⁶⁷⁴.

Temat *regressus ad uterum* można odnaleźć w wielu mitach i obrzędach inicjacyjnych. Jest on obecny w różnych wariantach, nawet na wyższych poziomach kulturowych, np. w taoistycznych⁶⁷⁵ technikach fizjologii mistycznej (oddychanie embrionalne)⁶⁷⁶ albo u zachodnich alchemików⁶⁷⁷. Eliade jest

⁶⁷³ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 72n.

⁶⁷⁴ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 76.

⁶⁷⁵ Taoizm – tradycyjny chiński system filozoficzny i religijny.

⁶⁷⁶ „Adept próbuje naśladować oddychanie w obiegu zamkniętym, na sposób płodu. Cel, jaki ma na względzie, to jogiczne ćwiczenie, ilustruje słynne taoistyczne zdanie: «Powracając do podstaw, nawracając do prapoczątku, przepędzamy starość, wracamy do stanu płodowego»” [tekst z traktatu *T'ai-si Ke'ou Kiue* – R. B.] (M. Eliade, *Alchemia azjatycka*, s. 91).

⁶⁷⁷ Zob. M. Eliade, *Kowale i alchemicy*.

świadomy ryzyka zestawiania materiałów religijnych należących do tak odrębnych kultur. Dokonuje jednak ich porównania, ponieważ jego zdaniem fakty religijne mieszczą się w pewnym systemie. Inicjacje przez *regressus ad uterum* zmierzają do tego, aby przywrócić neofitom sytuację embrionu. Trzeba wyjść od tej pierwotnej sytuacji, aby następnie dostrzec, że formy inicjacyjne rozwijają się w różnych kierunkach, zdążając do odmiennych celów.

Neofita, stawszy się powtórnie (symbolicznie) „nasieniem” lub „embrionem”, może:

- 1) zacząć na nowo egzystencję;
- 2) zanurzyć się na nowo w kosmiczną świętość Wielkiej Matki (jak w przypadku Kunapipi);
- 3) dostąpić wyższego stanu egzystencji, czyli stanu ducha, lub przygotować się do uczestnictwa w *sacrum*;
- 4) ustanowić inny, transcendentny sposób egzystencji odpowiadający sposobowi istnienia bogów lub uzyskać wyzwolenie⁶⁷⁸.

Po wyliczeniu wszystkich powyższych możliwości Eliade stwierdza:

Ze wszystkich tych faktów wyłania się wspólna cecha: dostęp do *sacrum* i do ducha zawsze jest przedstawiany przez ciężę embrionalną i nowy poród. Wszyscy inicjowani tej kategorii są „dwukrotnie urodzeni”, a nawet – w przypadkach Kunapipi i *diksa* – „urodzeni” większą lub mniejszą liczbę razy. Świętość, duchowość i nieśmiertelność są wyrażane w obrazie w taki czy inny sposób oznaczającym początek Życia⁶⁷⁹.

Nie chodzi tutaj o życie w sensie biologicznym. W kulturze archaicznej życie jest rzeczywistością świętą, co wyjaśnia także ciągłość między archaicznymi symbolami i obrzędami inicjacyjnymi „nowych narodzin” a różnymi technikami długowieczności, a nawet indyjsko-chińską ideą nieśmiertelności i wolności absolutnej. Istotne jest przekonanie, że dostąpienie innego sposobu istnienia – sposobu istnienia Ducha – musi się wiązać z ponownymi narodzinami, staniem się „nowym człowiekiem”. Albowiem „nowość” to „nowe narodziny”. Zdaniem rumuńskiego religioznawcy w powyższym podejściu można się domyślać emocji człowieka prymitywnego, kiedy ten odkrywał

⁶⁷⁸ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 84.

⁶⁷⁹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

życie Ducha: „«Nowość» tego życia duchowego, jego autonomia nie mogły być lepiej wyrażone niż przez obrazy «absolutnego początku», obrazy o strukturze antropokosmicznej, powiązane zarazem z embriologią i kosmogonią”⁶⁸⁰.

Powiedzieliśmy wcześniej, że człowiek religijny pragnie siebie samego innego, niż znajduje na poziomie tylko przyrodniczym. Człowiek pierwotny dąży do pewnego ideału człowieka religijnego. Z rozważań Eliadego wyłania się wizja człowieka, który chce „więcej” w sensie religijnym, który nieustannie siebie transcenduje⁶⁸¹, tzn. przekracza swój przyrodzony byt w kierunku nadprzyrodzonego. Eliade w wielu tekstach opisuje dążenie człowieka religijnego do osiągnięcia doskonałości. Przykładowo ideałem ducha hinduskiego jest *dziwan mukta* – „wyzwolony za życia”, a więc ktoś żyjący w świecie, kto nie jest już uwarunkowany przez struktury tego świata. *Dziwan mukta* przebywa równocześnie w czasie i wieczności. Metody osiągania doskonałości mają wspólną cechę: zmuszają człowieka, aby zachowywał się inaczej, niż mógłby zachowywać się spontanicznie, „aby stawał się tym, czym nie jest, czym nie może być, będąc w swym ludzkim «usytuowaniu»”⁶⁸².

Powyżej zaprezentowaliśmy ideę, że pouczenie religijne nie kończy się wraz z inicjacją dojrzałościową. W tej idei widać wyraźnie kwestię stopniowości doświadczenia (poznania) *sacrum*, która wyraża się przez ciągłość wtajemniczenia. Można powiedzieć, iż w powyższym podejściu ukazuje się istota człowieka – rozumianego jako *homo religiosus* – któremu nie wystarcza to, co jest tylko przyrodzone. Jest to pod pewnym względem zbieżne z tym, w jaki sposób postrzega człowieka teologia. Jak rozumie pojęcie osoby antropologia teologiczna?⁶⁸³

Człowiek ma zdolność do samotranscendencji. W sferze religii i wiary wyraża się to w nieustannym pragnieniu „czegoś więcej”. W to dążenie człowieka

⁶⁸⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 86.

⁶⁸¹ Viktor Frankl mówi o „samotranscendencji” jako fenomenie człowieka. Zob. V. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2010, s. 47–69. Ten ważny aspekt *homo religiosus* podobny jest również do Heideggerowskiego *Dasein*, które nieustannie wykracza poza siebie. *Dasein* transcenduje byt w kierunku bycia: „Istota tego bytu [*Dasein* – R. B.] tkwi w jego byciu-ku” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 58).

⁶⁸² Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, s. 173.

⁶⁸³ Zob. C. S. Bartnik, *Osoba*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 883–885; A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 2005.

wpisuje się inicjacja, która ma konkretny początek w czasie, ale jej kres zanurzony jest w nieskończoności, zwłaszcza jeśli mamy na myśli inicjację chrześcijańską, w której dokonuje się wtajemniczenie w życie Boga Trójjedynego: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Inicjacja rozumiana teologicznie nie może się obejść bez wiary. Wiara zrodzona ze słuchania słowa Bożego jest procesem, który dokonuje się w całej osobie człowieka, tzn. w jego umyśle, sercu, a także wyraża się przez zewnętrzne znaki, formuły i symboliczne czynności oraz życie moralne (zgodne z ową wiarą). Można powiedzieć, iż jest to wymiar horyzontalny wiary, który dotyczy człowieka. Natomiast wymiar wertrykalny oznacza stopniowy proces wtajemniczenia w życie Boga. Papież Benedykt XVI w liście apostolskim *Porta fidei* podkreśla, że droga człowieka do życia w komunii z Bogiem trwa przez całe życie: „Zaczyna ją chrzest (por. Rz 6, 4), dzięki któremu możemy wzywać Boga jako Ojca, a kończy przejście przez śmierć do życia wiecznego, będącego owocem zmartwychwstania Pana Jezusa, który poprzez dar Ducha Świętego zechciał włączyć w swą chwałę tych, którzy w Niego wierzą (por. J 17, 22)”⁶⁸⁴.

5. POWOŁANIE MISTYCZNE – „SPECJALISTA OD SACRUM”

Ostatni typ inicjacji Eliade określa jako „inicjację związaną z powołaniem mistycznym”⁶⁸⁵, czyli – na poziomie religii prymitywnych – powołaniem znachora

⁶⁸⁴ Benedykt XVI, List apostolski w formie motu proprio *Porta fidei*, nr 1; zob. C. Krakowiak, *Sakrament chrztu („ianua sacramentorum et vitae spiritualis”;* KPK kan. 849; KKK 1213), w: *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, s. 21.

⁶⁸⁵ W świetle doświadczenia chrześcijańskiego i katolickiej interpretacji mistyki powołanie znachora i szamana trudno określić mianem mistycznego. Thomas Merton (1915–1968), znawca mistyki chrześcijańskiej, mówi: „[...] przeżycie mistyczne jest bezpośrednio spowodowane natchnieniem Ducha Świętego, obecnego substancjalnie w duszy i już, choć niewyraźnie, utożsamionego z nią przez łaskę. [...] Doświadczenie kontemplacyjne *sensu stricto* jest zawsze doświadczeniem Boga, którego pojmujemy nie jako abstrakcję, nie jako odległą i obcą nam Istotę, lecz jako kogoś, kto w swej nieskończonej Rzeczywistości i Jestestwie jest bliski duszy ostatecznie i absolutnie. Oto istota katolickiej mistyki” (T. Merton, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1988, s. 35). Współczesne użycie terminu „mistyka” jest nierzadko świadectwem jego dewaluacji. Trudno czasem doszukać się w różnych ujęciach mistyki tego, co dla chrześcijanina jest najważniejsze: spotkania z osobą Boga. Na temat mistyki z perspektywy teologii katolickiej

lub szamana⁶⁸⁶. Nasz autor poświęca tematowi szamanizmu najwięcej uwagi⁶⁸⁷, dlatego też w poniższych rozważaniach na temat powołania mistycznego skupimy się głównie na temacie szamanizmu i specyfiki jego inicjacji.

Postaci znachora i szamana mimo iż są podobne, to jednak różnią się od siebie. Autor *Szamanizmu i archaicznych technik ekstazy* zwraca uwagę, iż na początku XX wieku etnologzy zamiennie używali terminów „szaman”, „znachor”, „czarownik” i „mag” na określenie osób obdarzonych zdolnościami magiczno-religijnymi. Są to postaci spotykane zasadniczo w każdym społeczeństwie archaicznym. Według rumuńskiego historyka religii powyższe podejście do tematu oznacza stosowanie określeń zbyt niejasnych i złożonych. Należy zatem ograniczyć zakres użycia terminów „szaman” oraz „szamanizm”, tym bardziej że nauka posiada już użyteczne pojęcia maga i czarownika. Co prawda szaman jest także magiem i znachorem, jest jednak również przewodnikiem dusz⁶⁸⁸.

Jaka jest relacja między magiem, szamanem a znachorem (uzdrowicielem)? Magię i magów spotykamy na całym świecie, podczas gdy w szamanizmie

zob. M. Chmielewski, *Mistyka*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 536–542.

Określenia „znachor” i „szaman” nie pochodzą z obszaru chrześcijańskiego doświadczenia i chrześcijańskiej tradycji, a wręcz są w opozycji do nich. Zarówno bowiem znachor, jak i szaman odwołują się do tajemnych sił oraz duchów, a nie do Boga. Zresztą także niektórzy religioznawcy (np. Åke Hultrantz) jasno odróżniają kompleks szamański od nurtów religijnych opartych na idei Boga i jego doświadczeniu i wyodrębniają dwie składowe w ewolucji religii: teistyczną i szamanistyczną (zob. Å. Hultrantz, *The Place of Shamanism in the History of Religions*, w: *Shamanism. Past and Present*, part 1, ed. M. Hoppál, O. von Sadovszky, Budapest 1989). Takie podejście implikuje uznanie dwóch rodzajów doświadczeń religijnych: „mistyczno-szamańskich” oraz „racjonalno-teistycznych” (zob. A. Szyjewski, *Doświadczenie religijne – problemy terminologiczne*, „Studia Religiołoga” 2011 nr 44, s. 7). Z tym ostatnim podziałem nie można się zgodzić. Z perspektywy teologicznej doświadczenie szamańskie należy raczej uznać za doświadczenie *stricto* magiczne, gdyż ma ono formę manipulacji *sacrum*.

⁶⁸⁶ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 128.

⁶⁸⁷ Bibliografię tekstów Eliadego na temat szamanizmu podaje Stanisław Tokarski; zob. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 84n. Głównym dziełem na powyższy temat jest cytowana już praca: M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Książka ta stanowi w twórczości Eliadego „pełną realizację marzenia o konfrontacji dwóch odrębnych światów: azjatyckiego i europejskiego. Mitologia, magia, technika medytacyjna, psychoterapia, dramaturgia szamanizmu stanowią w teoriach eliadowskich przeciwagę uniwersum nowoczesności, wspomnienie duchowości archaicznej, żywą kopalnię wiedzy o umarłej dla Zachodu tradycji” (S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 81).

⁶⁸⁸ Zob. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 29.

mamy do czynienia ze szczególną, zdaniem Eliadego, „specjalnością” magiczną, jak „opanowanie ognia” czy też „magiczny lot”⁶⁸⁹. Zatem szaman jest także magiem (bo ma magiczne zdolności), ale nie każdy mag jest szamanem. Podobnie jest z uzdrowieniami szamańskimi: każdy znachor jest uzdrowicielem, ale szaman stosuje sobie właściwą metodę i to go wyróżnia⁶⁹⁰. Ostatecznie Eliade stwierdza, iż „podstawowym zadaniem szamana jest uzdrawianie”⁶⁹¹, i tę właśnie funkcję leczniczą uznaje nasz autor za podstawową i pierwotną⁶⁹². Co to oznacza? Czy działanie szamana bądź znachora może być skuteczne?⁶⁹³

Szaman dzięki próbom przebyłym podczas inicjacji umie oceniać słabość duszy i zna sposoby, aby jej bronić. Zazwyczaj choroby przypisywane są zbłądzeniu duszy lub jej „porwaniu”. Szaman odnajduje ją na nowo i łączy ją z ciałem chorego. Czasem jest tak, iż dusza zostaje także opętana przez złe duchy. W takim przypadku terapia szamana polega na odnalezieniu duszy oraz na wygnaniu demonów.

Trudno sobie wyobrazić świat archaiczny bez „specjalistów od *sacrum*”, którzy nie tylko bronią psychicznej integralności wspólnoty, ale również sprawiają, iż ludzie nie czują się osamotnieni w kosmicznym świecie, w którym są otoczeni przez demony i siły Zła. Oprócz bogów i różnych nadnaturalnych istot, do których są kierowane modlitwy i ofiary, istnieją także „specjaliści od *sacrum*”, którzy potrafią widzieć duchy, wstępować do nieba i spotykać bogów, zstępować do piekieł i walczyć z demonami, chorobą i śmiercią⁶⁹⁴. Eliade przypisuje osobie szamana doniosłą i wymagającą rolę: „[szamani – R. B.]

⁶⁸⁹ Zob. A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005, s. 93. W obrębie pracy przywołujemy również inną pozycję Szyjewskiego o identycznym brzmieniu: *Szamanizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9. W celu uniknięcia pomyłki w kolejnych przywołaniach będziemy stosować skrócony zapis książki, a pełny zapis hasła encyklopedycznego.

⁶⁹⁰ Zob. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 30n.

⁶⁹¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, *Od Mahometa do wieku Reform*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1998, s. 18. Zob. M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, Paris 1950 (wraz z recenzją Eliadego tejże pozycji: M. Eliade, *Marcelle Bouteiller. Chamanisme et guérison magique*, „Revue de l'histoire des religions” 140 (1951) n° 2, s. 247–249).

⁶⁹² Zob. A. Szyjewski, *Szamanizm*, s. 55.

⁶⁹³ Zob. M. Dąsal, *Od szamana do healera. Próba operacjonalizacji potencjalnej skuteczności współczesnych praktyk medycyny alternatywnej w perspektywie systemowego ujęcia kultury*, w: *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie – konteksty – interpretacje*, red. K. Leńska-Bąk, M. Sztandara, Opole 2009, s. 271–290.

⁶⁹⁴ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 19.

są obrońcami *par excellence* przed demonami, zwalczają zarówno demony i choroby, jak czarną magię⁶⁹⁵.

Eliade wiąże rozumienie postaci szamana (także znachora) z *sacrum*, określając go jako „specjalistę od *sacrum*”. Co to oznacza? Szaman jest

osobnikiem uczestniczącym w *sacrum* pełniej lub dokładniej niż pozostali śmiertelnicy. Jako „wybrany” przez Istoty nadludzkie albo sam starający się zwrócić ich uwagę i pozyskać ich względy – jak to się dzieje w Ameryce Północnej – szaman jest postacią, której udaje się mieć doświadczenia mistyczne. W sferze szamanizmu *sensu stricto* doświadczenie mistyczne wyraża się przez udawany lub rzeczywisty trans szamana⁶⁹⁶.

Podkreślmy to, co odróżnia powyższe ujęcie od ujęcia teologii katolickiej. Dla teologii doświadczenie mistyczne jest spowodowane łaską Boga i nie da się go samoistnie wygenerować. Nie ma też ono nic wspólnego z jakimkolwiek transem szamańskim.

Jeśli posługujemy się tak szeroką kategorią Eliadowską („specjalista od *sacrum*”), to w jej obręb trzeba zaliczyć szamanów australijskich, azjatyckich i amerykańskich, uzdrowicieli afrykańskich, rozmaitych czarowników i magów, a także kapłanów katolickich i mnichów⁶⁹⁷. Zatem w jednej grupie znajdują się całkowicie różne zjawiska religijne. Odnosząc powyższą kategorię do chrześcijaństwa, a ściślej do specyfiki ujęcia katolickiego, trzeba zrobić małe dopowiedzenie. W Kościele katolickim powołania kapłana i mnicha (zakonnika) wyraźnie się różnią; nie każdy kapłan jest mnichem i odwrotnie. Święcenia

⁶⁹⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 18n.

⁶⁹⁶ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 140.

⁶⁹⁷ Zob. J. Bonhomme, *Initiation*, s. 542. Bartłomiej Dobroczyński łączy powyższe „profesje religijne”, ukazując ich współczesny renesans (zwłaszcza w odniesieniu do szamanizmu) w kontekście kwestii pomagania: „Można założyć, iż w różnych czasach i kulturach szaman, kapłan, lekarz i psycholog – przynajmniej w pewnym zakresie – odpowiadali na podobne zapotrzebowania społeczne i pełnili pokrewne role. Wydaje się, że mimo różnic dzielących te profesje każda z nich może być przypisana do sfery zawodów związanych z pomaganiem. O ile jednak zapotrzebowanie na usługi o charakterze medycznym, psychologicznym oraz duszpasterskim jest oczywiste i zrozumiałe na przełomie XX i XXI stulecia, o tyle dający się zaobserwować renesans zainteresowań szamanizmem wydaje się zjawiskiem co najmniej zaskakującym, domagającym się refleksji i namysłu” (B. Dobroczyński, *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009, s. 29).

kapłańskie to jeden z sakramentów Kościoła, natomiast śluby zakonne dokonują się poza kontekstem sakramentalnym, tzn. jest to zapoczątkowanie życia radami ewangelicznymi (życie konsekrowane), czyli ślubami posłuszeństwa, ubóstwa i czystości.

5.1. SZAMANIZM JAKO TECHNIKA EKSTAZY

Jak ujmują fenomen szamanizmu różne nauki? Szamanizm interesuje wielu specjalistów: psychologa, który szuka w nim fenomenu kryzysu psychiki⁶⁹⁸; socjologa, który bada funkcję społeczną szamana, podobną do tej, jaką odgrywają w społeczeństwie kapłani; etnologa, który zajmuje się tym zjawiskiem w obrębie różnych społeczności wraz z aspektem kulturowym (kostium, bęben, narkotyki). Natomiast historyk religii jest najbardziej zainteresowany religijnym aspektem szamanizmu⁶⁹⁹.

Szamanizm⁷⁰⁰ to zjawisko tajemnicze, zarówno w swojej genezie, jak też funkcji. Niektórzy autorzy (Mircea Eliade, Siergiej Aleksandrowicz Tokariew, Andrzej Wierciński) zwracają uwagę na to, iż w ogóle korzenie religii są szamańskie⁷⁰¹. Łukasz Trzciniński mówi: „pytanie o genezę religii pokrywa się z pytaniem o genezę szamanizmu”⁷⁰². Można spotkać opinię (wyrażoną przez Josepha-Marie Verlinde’a), że szamanizm jest prawdopodobnie najbardziej prymitywną formą magii⁷⁰³.

Szamanizm, inaczej niż wiele tradycji religijnych (zwłaszcza wywodzących się z „pnia Abrahamowego”), nie posiada ani osoby założyciela, ani dogmatów, ani jednolitej doktryny, ani też wspólnego przedmiotu kultu czy kanonu ksiąg świętych. Nie implikuje on także prozelityzmu. Klasyczny szamanizm różni się

⁶⁹⁸ Zob. F. M. Rosiński, *Szamańskie przeżycia ekstazy w aspekcie psychologicznym*, „Quaestiones Selectae” 14 (2007) z. 21, s. 47–69; F. M. Rosiński, *Opowiadania o ekstazy w przeżyciach szamanów*, „Literatura Ludowa” 2003 nr 2, s. 33–49.

⁶⁹⁹ Zob. J. Ries, *Les rites d’initiation dans la vie de l’homme religieux*, s. 465.

⁷⁰⁰ Literatura na temat szamanizmu jest niezwykle obszerna. Zob. np. A. Szyjewski, *Szamanizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, s. 180n; A. Szyjewski, *Szamanizm*; N. Drury, *Szamanizm*, tłum. H. Smagacz, Poznań 1994; M. Perrin, *Le Chamanisme*, Paris 2002; 20 *Clés pour comprendre le chamanisme*, Paris 2013 (wraz z bibliografią).

⁷⁰¹ Zob. J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, s. 562.

⁷⁰² Ł. Trzciniński, *Geneza człowieka – geneza wierzeń*, w: *Wprowadzenie do etnologii religii*, t. 2, red. Ł. Trzciniński, J. Swolkień, Kraków 1990, s. 34.

⁷⁰³ Zob. J.-M. Verlinde, *100 questions sur les nouvelles religiosités*, s. 164.

od powszechnych religii światowych tym, iż nie ma stałych hierofantów (kapłanów), ale tylko tych, którzy odprawiają pewne obrzędy, czyli są szamanami⁷⁰⁴.

Czym jest zdaniem Eliadego szamanizm?⁷⁰⁵ Podkreślmy to, co uwypukla nasz autor: fenomen szamanizmu należy ujmować w jedynej perspektywie, w której jest on zrozumiały, tzn. religioznawczej⁷⁰⁶. W książce *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* Eliade tak mówi: „[szamanizm – R. B.] jest właśnie jedną z archaicznych technik ekstazy, zarazem mistyką, magią i «religią» w szerokim tego słowa znaczeniu”⁷⁰⁷. Jakie są elementy składowe Eliadowskiego określenia szamanizmu? Można tu wymienić:

- 1) technikę ekstazy (archaiczną);
- 2) mistykę;
- 3) magię;
- 4) religię (w szerokim znaczeniu).

Powyższe sformułowania ukazują nam z jednej strony niezwykle szerokie ujęcie przez Eliadego fenomenu szamanizmu jako pewnej jedności bardzo różnorodnych zjawisk, jak mistyka, magia i religia, natomiast z drugiej strony postrzeganie go jako „techniki”, która wywodzi się z religii pierwotnych i jest metodą osiągnięcia ekstazy. W powyższym ujęciu można się dopatrzeć pewnej niekonsekwencji, wręcz sprzeczności. Konkretna technika (z danej tradycji religijnej bądź magicznej) nie powinna być utożsamiana z samą religią czy też magią. Byłby to błąd logiczny *pars pro toto*, czyli wzięcie części za całość. Taka nieuprawniona ekstrapolacja pojęcia szamanizmu wydaje się już w punkcie wyjścia słabym punktem doktryny Eliadego na temat szamanizmu.

Zakreślając geograficzne ramy zjawiska, rumuński religioznawca mówi, iż szamanizm *sensu stricto* jest to zasadniczo syberyjsko- i środkowoazja-

⁷⁰⁴ Zob. F. Laugrand, *La logique chamanique et ses rituels*, w: 20 *Clés pour comprendre le chamanisme*, s. 27; M. Ripinsky-Naxon, *Płec, szamanizm i przemiana*, tłum. A. Rozwadowski, Warszawa 2002, s. 94.

⁷⁰⁵ Zob. M. Eliade, *Shamanism*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13, s. 201–208; M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*; S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 81–105. W *Słowniku religii* współautorstwa Eliadego znajdujemy następującą definicję szamanizmu: „Szamanizm, ściśle rzecz biorąc, nie jest religią, lecz zbiorem sposobów wprowadzania w stan ekstazy i leczenia, których celem jest uzyskanie kontaktu z paralelnym, lecz niewidzialnym światem duchów oraz wsparcie duchów w zarządzaniu sprawami ludzkimi” (*Szamanizm*, w: M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, s. 235).

⁷⁰⁶ Zob. M. Eliade, *Moje życie*, s. 119.

⁷⁰⁷ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 25.

tyckie „zjawisko religijne”⁷⁰⁸. Słowo „szaman” pochodzi od ewenkijskiego *šaman* – „ten, który jest podekscytowany, poruszony, podniesiony”. Zdaniem większości badaczy powyższe określenie ma swoje korzenie w sanskryckim słowie *śram*, co oznacza „nagrzewać się” albo „praktykować ascezę”⁷⁰⁹. Na całym wielkim obszarze Azji Środkowej i Północnej życie religijno-magiczne skupione jest wokół figury szamana. Są oczywiście inne postaci religijnego kultu, ale szaman jest postacią dominującą, gdyż tam, gdzie doświadczenie ekstatyczne uznawane jest za doświadczenie religijne *par excellence*, to właśnie „szaman i tylko on jest wielkim mistrzem ekstazy. Dlatego pierwszą i być może najmniej ryzykowną definicją tego złożonego zjawiska będzie formuła: szamanizm = t e c h n i k a e k s t a z y”⁷¹⁰. Eliade dodaje jednak, że szamanizm „nie jest wyłącznie techniką ekstazy, ale jego teologia i filozofia zależą ostatecznie od znaczenia przyznawanego ekstazie”⁷¹¹. Podstawowym elementem szamanizmu jest zatem w ujęciu naszego autora ekstaza⁷¹², która oznacza opuszczenie ciała przez duszę⁷¹³. Doświadczenie ekstatyczne jest dla Eliadego doświadczeniem religijnym *par excellence*⁷¹⁴. Szaman jest specjalistą od *sacrum*, może opuścić ciało i w duchu (w transie) podróżować kosmicznie.

⁷⁰⁸ Zob. M. Eliade, *Shamanism*, s. 202. Andrzej Szyjewski określa szamanizm jako „ekstatyczny kompleks wierzeń i praktyk występujący w obrębie systemów religijnych oparty na zinstytucjonalizowanych stanach transowych osiąganym przez przedstawicieli społeczności, których celem jest uzyskanie i podtrzymywanie kontaktów z paralelnym do ziemskiego, lecz niewidzialnym światem duchów” (A. Szyjewski, *Szamanizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, s. 180).

⁷⁰⁹ Zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 285. Por. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 29n.

⁷¹⁰ M. Eliade, *Shamanism*, s. 205; M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 30.

⁷¹¹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 147.

⁷¹² Ekstaza (gr. *ekstasis*) ma kilka znaczeń: „przesunięcie, zmiana, wyjście z siebie”; „przeobrażenie”; „stanie na uboczu”; „podniecenie, szal” (zob. *Słownik grecko-polski*, s. 82).

⁷¹³ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 147. Teologiczne ujęcie fenomenu ekstazy jest inne od Eliadowskiego i akcentuje przyczynę i skutki tego doświadczenia: „[Ekstaza to – R. B.] stan, w którym wszystkie energie duszy są tak utkwione w jakimś przedmiocie, że osoba w mniejszym lub większym stopniu staje się niezdolna do odbierania i odczuwania zewnętrznych bodźców zmysłowych. Dla teologii duchowości istotny jest nie sam psychiczny fenomen, lecz jego przyczyna i skutki. Ze względu na przyczynę wyróżnia się e.: naturalną, diabelską i nadprzyrodzoną w dwóch formach: profetycznej oraz mistycznej” (J. W. Gogoła, *Ekstaza*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 243n). Zob. także: F.-M. Dermine, *Mistycy i wizjonerzy*, s. 298–320; A. Sharma, *Ecstasy*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, s. 11–17; „*Studia Religioznawcze*” 2011 nr 44 (numer monograficzny o ekstazie).

⁷¹⁴ Zob. A. Szyjewski, *Doświadczenie religijne – problemy terminologiczne*, s. 7.

Szamańskie techniki ekstazy nie wyczerpują wszystkich odmian doświadczenia ekstatycznego poświadczonych w historii religii⁷¹⁵. Według rumuńskiego religioznawcy „nie można więc uważać każdego ekstatyka za szamana, albowiem szaman jest specjalistą od transu, w czasie którego jego dusza, jak się uważa, opuszcza ciało, by udać się do nieba lub zstąpić do piekieł”⁷¹⁶.

Powyższe ujęcie zjawiska ekstazy różni się radykalnie od ujęcia teologicznego. W religioznawczej interpretacji Eliadego to szaman wywołuje doświadczenie ekstatyczne. Mistyka chrześcijańska (katolicka) ma inny charakter i inną specyfikę; nie poszukuje się w niej ekstazy ani tym bardziej nie wywołuje się jej. Mistyka nie jest definiowana przez odniesienie do fenomenu ekstazy, lecz przez życie poświęcone Bogu i stan zjednoczenia z Nim. Owo zjednoczenie przekracza znacznie samą ekstazę⁷¹⁷.

Czy doświadczenie ekstatyczne⁷¹⁸ jest charakterystyczne dla konkretnej tradycji religijnej? Nasz autor wiąże ekstatyczne przeżycie szamańskie ze specyfiką religii archaicznych, uznając je, na co już wskazaliśmy, za przeżycie mistyczne. W *Notatkach do posłowie do Szamanizmu [i archaicznych technik ekstazy – R. B.]* ujmując powyższą kwestię następująco, akcentując doświadczenie spotkania z Bogiem:

[...] charakterystycznym wyróżnikiem tego [szamańskiego – R. B.] doświadczenia jest uniesienie się do nieba, jego [szamana – R. B.] spotkanie z Bogiem i rozmowa z nim; innymi słowy, restytucja [...] sytuacji pierwszego człowieka, mitycznego Przodka, który na początku, *in illo tempore*, był

⁷¹⁵ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 140–142.

⁷¹⁶ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 31.

⁷¹⁷ Zob. F.-M. Dermine, *Mistycy i wizjonerzy*, s. 298n.

⁷¹⁸ Doświadczenie ekstatyczne trzeba odróżnić od tzw. doświadczenia enstatycznego. Terminem „enstaza” jako pierwszy posłużył się Eliade, przekładając pojęcie głębokiego skupienia medytacyjnego, które zachodzi w praktyce jogi i jest nazywane *samadhi*. Niekiedy to ostatnie pojęcie błędnie tłumaczy się jako ekstazę, co nie oddaje charakteru skupienia jogicznego. Ekstaza – jako podstawowa technika szamańska – związana jest z silnym emocjonalnym pobudzeniem (zob. M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999, s. 140). Z kolei Joseph-Marie Verlinde zwraca uwagę, że termin „enstaza” wykorzystał Eliade, aby ukazać opozycję między enstatycznym doświadczeniem mistyki naturalnej a ekstazą mistyki nadprzyrodzonej. W tym drugim typie mistyk jest „porwany”, wychodzi poza siebie (*ex-stase*) w kierunku Boga, podczas gdy w pierwszym człowiek zwraca się w stronę siebie samego (*en-stase*) (zob. J.-M. Verlinde, *Le christianisme au défi des nouvelles religiosités*, Paris 2002, s. 63).

zdolny wznosić się do Nieba i bezpośrednio obcować z bóstwem. Ekstaza szamańska jest w pewnym sensie odzyskaniem pierwotnego stanu rajskiego, sprzed „upadku”⁷¹⁹.

Zdaniem Eliadego nikt nie udowodnił, że doświadczenie ekstazy to wytwór jakiejś cywilizacji historycznej albo jakiegoś cyklu kulturowego. Jest ono nierozłącznie związane z człowiekiem i jego kondycją, tzn. stanowi integralną część tego, co nazywa się uświadomieniem sobie przez człowieka jego specyficznego sposobu bycia w świecie⁷²⁰.

Ekstaza, choć postawiona w centrum jako istotny element szamanizmu, nie jest jego jedyną cechą. Autor *Traktatu o historii religii* wyróżnia następujące elementy składowe szamanizmu:

- 1) wtajemniczenie, które dopuszcza symboliczne ćwiartowanie, śmierć i zmartwychwstanie i zawiera m.in. zejście kandydata do piekieł i wstąpienie do niebios;
- 2) zdolność szamana do ekstazy podróży, które podejmuje jako uzdrowiciel i przewodnik dusz;
- 3) opanowanie ognia;
- 4) zdolność do przybierania postaci zwierzęcych i do stawania się niewidzialnym⁷²¹.

Powyższe uwagi ukazują szamanizm jako zjawisko, w którym są obecne pewne elementy z dziedziny fenomenów paranormalnych, np. umiejętność opanowania ognia czy zdolność do transformacji swojej postaci oraz stawania się niewidzialnym. Naszym kolejnym krokiem w analizie szamanizmu będzie przedstawienie niektórych nadzwyczajnych zjawisk, które mu towarzyszą, a pojawiają się w kontekście działania rytualnego. Ukażemy także rolę duchów w inicjacji szamańskiej.

5.2. RYTUAŁ A MOCE SZAMAŃSKIE I DUCHY OPIEKUŃCZE

Powiedzieliśmy, iż szamanizmowi towarzyszą różne zjawiska z dziedziny fenomenów paranormalnych (m.in. jasnowidzenie i nadzwyczajne moce). Te

⁷¹⁹ M. Eliade, *Moje życie*, s. 263.

⁷²⁰ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 147.

⁷²¹ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 329n.

ostatnie wykazują podobieństwo do zjawisk związanych z praktykami magicznymi, o których mówiliśmy we wcześniejszej części pracy. Istnieje zatem – analogicznie jak w przypadku magii – problem właściwej, nieredukcyjnej interpretacji. W jaki sposób interpretować działanie rytualne szamana? Czy (skąd? od kogo?) szaman ma moc, która ujawnia się w jego praktyce? Czy można mówić o „cudach szamańskich”?⁷²²

Dla wielu obserwatorów szaman to tylko egzotyczny aktor, który zwodzi publiczność; szaman jest w powyższym ujęciu tylko manipulatorem i naśladowcą (np. naśladuje zręcznie głosy ptaków), a sam rytuał to oszustwo⁷²³. Jak zinterpretować rytuał „specjalisty od *sacrum*”? Z pewnością trudno o właściwe wyjaśnienie tylko z zewnętrznej perspektywy obserwatora, a na dodatek kogoś, kto *a priori* wyklucza możliwość działania mocy szamańskich.

Jeden z antropologów (a równocześnie praktykujący współczesną odmianę szamanizmu) tak mówi:

Obrzędowy rytuał jest zewnętrznym przejawem wewnętrznego zdarzenia. We wszystkich religiach oraz w szamanizmie i obrzędowej magii uczestnicy rytuału wierzą, że nie ma on tylko charakteru teatralnego, lecz harmonizuje z pewnego rodzaju świętą, wewnętrzną rzeczywistością – że przez jakiś czas uczestniczą w mistycznym dramacie, w trakcie którego być może dokonuje się zjednoczenie z bogiem, utożsamienie ze źródłem duchowego uzdrawiania lub następuje akt ucieleśnienia jakiegoś rodzaju transcendentnej mocy. Szaman, kapłan i mag wierzą, że w ten sposób

⁷²² Teolog Marian Rusecki (1942–2012) charakteryzuje religioznawcze i etnologiczne teorie interpretacyjne zjawiska szamanizmu: psychopatologiczną, psychologiczną oraz socjologiczną, oceniając, iż żadna z nich nie jest wystarczająca w wytłumaczeniu samego zjawiska szamanizmu – ani jego genezy, ani także niezwykłych czynów szamanów. Zdaniem tego autora dalsze badania należy przenieść na teren teologii religii i postawić jasno pytania: „Czy szaman jest rzeczywiście powołany przez «tamten świat» i czy rzeczywiście kontaktuje się z nim; jeśli tak, to z kim? – z duchem opiekuńczym? Istotą Najwyższą? szatanem? Ta ostatnia ewentualność – przekreślałaby w ogóle religijny charakter szamanizmu. Cud bowiem pojmujemy jako znak Bożego działania, zatem szatan nie może czynić cudów, także przez szamanów. Może dokonywać rzeczy niezwykłych, zadziwiających, ale te nie są przecież cudami” (M. Rusecki, *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, s. 77). Zob. także T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 82–85.

⁷²³ Zob. N. Drury, *Szamanizm*, s. 59n.

wchodzą w o wiele większy i bardziej przerażający wymiar niż znana nam rzeczywistość⁷²⁴.

Zewnętrzny obrzęd objawia to, co dokonuje się wewnątrz (choć nie wiemy, czy chodzi o świat duchowy). Innymi słowy, obrzęd ukazuje (sprawia) symbolicznie, zewnątrznie to, co dokonuje się w inny, wewnętrzny sposób. Odnajdujemy tutaj podobieństwo do chrześcijańskiej teologii sakramentu, o której wcześniej mówiliśmy. Chodzi o zasadę, że sakrament, symbolizując (zewnętrznie), sprawia (wewnętrznie) realny skutek. Aby właściwie zinterpretować rytuał, musimy mieć cały czas na uwadze zarówno to, co zewnętrzne (egzoteryczne) w danym obrzędzie, jak również to, co wewnętrzne (ezoteryczne).

Odprawiający rytuał szamański wierzą, iż nie jest on tylko teatralnym przedstawieniem, ale że ma w sobie zdolność, aby wprowadzić uczestników w kontakt ze świętą rzeczywistością. W cytowanym powyżej tekście zwraca uwagę fakt, iż natura doświadczenia, o którym mówi autor, jest niejasna, tzn. jest czymś pośrednim między następującymi wymiarami: 1) „zjednoczeniem z bóstwem” (niezależnie jak rozumianym); 2) kontaktem z bliżej nieokreślonym „źródłem duchowego uzdrawiania”; 3) spotkaniem z transcendentną (osobową czy nieosobową?) mocą. Całość doświadczenia jest naznaczona wymiarem *tremendum*, czyli czymś, co budzi lęk i przerażenie. Jest to więc zjawisko swego rodzaju, by użyć kategorii Eliadego, „hierofaniczno-kratofaniczne”, a więc zawierające elementy świętości (*sacrum*) oraz elementy mocy (*mana*). Mówiąc jeszcze inaczej, jest to doświadczenie mające elementy religijne, a równocześnie magiczne, a więc takiego typu, w którym obydwa wymiary są obecne.

Innym paranormalnym doświadczeniem, które pojawia się w szamanizmie jako wynik inicjacji, jest jasnovidzenie. Eliade przytacza przypadek pewnego Jakuta, który został niegroźnie porażony przez piorun. Człowiek ten opowiadał, że to sam Bóg zstąpił z nieba, rozszarpał go na kawałki, a potem wskrzesił. W następstwie tej śmierci i wskrzeszenia, które miały charakter wtajemniczenia, człowiek ów został szamanem, który zaczął „widzieć”; widział to, co się działo dookoła z odległości trzydziestu wiorst. W powyższym doświadczeniu pojawia się jeszcze ważny motyw nagłej iluminacji. Oślepiająca błyskawica sprawia przemianę duchową. Eliade podsumowuje: „Widzieć z odległości

⁷²⁴ N. Drury, *Szamanizm*, s. 58.

trzydziestu wiorst to formuła szamanizmu syberyjskiego mówiąca o jasnowidzeniu⁷²⁵.

Religioznawca z Bukaresztu odnajduje wiele elementów szamańskich w różnych religiach i kulturach świata. W zaskakujący sposób łączy on tradycję wedyjską (hinduistyczną) z europejskim i orientalnym szamanizmem, porównując rytuał bramiński do transu szamańskiego. Zestawiając bramińskie i szamańskie obrzędy „wniebowstępowania” i „magicznego lotu”, autor *Historii wierzeń i idei religijnych* zwraca uwagę na symboliczny charakter obu tych doświadczeń oraz na uwewnętrznienie tego rytuału w obrzędach bramińskich⁷²⁶.

Eliade porównuje struktury jogi i szamanizmu, dostrzegając w obydwu tradycjach wiele podobieństw (np. fenomeny paranormalne), choć także fundamentalne różnice. Zdaniem rumuńskiego religioznawcy joga jako technika duchowa nie może być zaliczona do technik ekstatycznych ani mylona z szamanizmem: „[...] jakkolwiek nie jest ona [joga klasyczna – R. B.] ani magią, ani szamanizmem, to jednak wiele omamień magicznych zostało przyjętych wśród siddhi, a kilka technik szamańskich znalazło możliwość upodobnienia się do ćwiczeń jogicznych”⁷²⁷.

Celem jogi klasycznej jest całkowita autonomia, „podczas gdy szamanizm charakteryzuje się jako beznadziejne dążenie do «stanu ducha» umożliwiającego «lot ekstatyczny»”⁷²⁸. Joga i szamanizm spotykają się w jednym tylko punkcie: „wyjścia z czasu” i zniesieniu historii. Zarówno jogin, jak i szaman chcą zniweczyć czas historyczny i odzyskać sytuację nieuwarunkowaną⁷²⁹. Jakże można odnaleźć podobieństwa między nimi? Szamanizm i joga mają wspólne techniki. Eliade przytacza najpopularniejszy „cud fakirów” (obecny też w innych kulturach i tradycjach, m.in. w Meksyku, w Europie średniowiecznej) – tzw. cud ze sznurem⁷³⁰, w którym można wyróżnić dwa elementy szamańskie: 1) kawałkowanie ciała (rytuał inicjacyjny); 2) wznoszenie się do nieba („magiczny lot”)⁷³¹.

⁷²⁵ M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, s. 17. Nasz autor przytacza jeszcze wiele innych przykładów jasnowidzenia szamańskiego, np. u Eskimosów.

⁷²⁶ Zob. A. Sobolewska, *Rytuały i doświadczenia inicjacyjne w Indiach współczesnych*, w: *Doświadczenie religijne*, red. T. Doktor, Warszawa 2007, s. 209n.

⁷²⁷ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 350.

⁷²⁸ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 349.

⁷²⁹ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*.

⁷³⁰ Zob. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, s. 193–230.

⁷³¹ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 332.

Inne techniki szamańskie, o których mówi nasz autor, to „gorąco magiczne” oraz „światło wewnętrzne”. Szamani i czarownicy „rozgrzewają się” do tego stopnia, że dotykają żelaza, kłują się, przebijają mieczami itd. Jedno z doświadczeń inicjacyjnych szamanów to zdolność wytrzymywania skrajnego zimna (nurkowanie i przebywanie pod lodem) albo umiejętność suszenia podczas zimowej nocy nagim ciałem mokrych chust (chodzi o *gtumo*). Jest to ćwiczenie jogiczno-tantryczne dobrze znane tradycji indyjskiej⁷³². Według naszego autora doświadczenie „gorąca wewnętrznego” znali już mistycy i czarownicy najdawniejszych czasów. Moc sakralna doświadczana pod postacią niezwykle gorąca nie jest uzyskiwana tylko przez techniki szamańskie albo mistyczne. „Panowanie nad ogniem” zawsze wiąże się z dostąpieniem stanu ekstazy, stanu nieuwarunkowanego, doskonałej wolności duchowej. Jest to właściwość magiczno-mistyczna, która wskazuje, że szaman przekroczył kondycję ludzką i uczestniczy już w „kondycji duchów”⁷³³.

Istotnym elementem zjawiska szamanizmu są duchy, różnie rozumiane w zależności od tradycji⁷³⁴. Przede wszystkim, co należy podkreślić, samo wtajemniczenie szamana (np. u Buriatów) jest dziełem duchów⁷³⁵. Eliade stwierdza, że specyficznym elementem szamanizmu nie jest wcielenie, przyjęcie duchów przez szamana, ale ekstaza „sprowokowana” wstąpieniem do nieba lub zstąpieniem do piekła⁷³⁶. Jednakże celem ekstazy jest uzyskanie kontaktu ze światem duchów, aby zarządzać i wpływać z ich pomocą na sprawy

⁷³² *Gtum-mo (gtumo)*, czyli doświadczenie ciepła wewnętrznego (znane w tradycji szamańskiej), które może osuszać zamaznięte tkaniny na ciele jogina, znajduje swoje odbicie w wielu dokumentach potwierdzających zdaniem Eliadego jego prawdziwość (zob. M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 52).

⁷³³ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 340–342.

⁷³⁴ Zob. G. Parrinder, *Ghosts*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, s. 547–550.

⁷³⁵ Zob. B. Jastrzębski, *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ulan Ude*, Wrocław 2014, s. 106–128. Autor, badający szamanów buriackich, przywołuje pogląd Eliadego, iż właściwa inicjacja szamana polega na tryumfalnej podróży do nieba, którą symbolizują wstępowanie na mityczne drzewo świata, odwiedziny u bogów, będące wariantami tematu wstępowania (temat ten zawiera: „magiczny lot”, mit o „łańcuchu strzał” oraz o sznurze). Jednakże u współczesnych szamanów buriackich powyższe motywy nie występują. W zamian za to dominującym motywem jest zstępowanie duchów w ciało szamana (zob. B. Jastrzębski, *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ulan Ude*, s. 127).

⁷³⁶ Zob. I. M. Lewis, *Shamanism*, w: *The World's Religions*, ed. S. Sutherland i in., London 1988, s. 826.

ludzkie⁷³⁷. Nie sposób wyobrazić sobie jakiegokolwiek szamana, który nie miałby do czynienia z bytami duchowymi, zwłaszcza w przypadku jego inicjacji.

Duchy przekazują szamanowi wiedzę teoretyczną (poznanie) i praktyczną (moc) zarówno po to, aby pomagać ludziom, np. uzdrawiać z chorób, jak i po to, aby niszczyć innych (wrogów)⁷³⁸. Duchy (zwłaszcza duch opiekuńczy) są związane z mocą⁷³⁹. To właśnie duch opiekuńczy jest przewodnikiem i opiekunem inicjacyjnym kandydata. Towarzyszy szamanowi w zasadzie przez całe życie (jest jego *alter ego*, „drugim ja”); podczas każdego seansu duch jest przywoływany przez odpowiedni rytm bębna i udostępnioną w czasie wtajemniczenia „pieśń szamańską”. Rola ducha jest do tego stopnia istotna i kluczowa w powołaniu szamańskim, iż – jak stwierdza Andrzej Szyjewski – bez jego pomocy szaman jest bezsilny: „Nie może [szaman – R. B.] wykonać żadnej ze swych funkcji podczas transu, gdyż zgubiłby się nieodwołalnie w głębinach zaświatów, nie jest też w stanie bronić wioski przed obcymi duchami”⁷⁴⁰.

Mówi się także o „opętaniu przez duchy”, choć ten fenomen traktowany jest przez Eliadego jako zjawisko degeneracyjne, gdyż celem szamana jest opanowanie duchów, a nie poddanie się im⁷⁴¹. Opętanie przez duchy, poświadczane w różnych rodzajach szamanizmu, nie wydaje się jednak pierwotne i istotne. Szaman różni się od opętanego, gdyż panuje on nad swymi duchami, co oznacza, iż jako istota ludzka potrafi nawiązać kontakt z różnymi istotami: zmarłymi, demonami i duchami Natury, ale nie staje się ich narzędziem. Eliade mówi, że spotyka się opętanych szamanów, jednak dla naszego autora szamańskie opętanie jest aberacją, skutkiem zewnętrznych wpływów wobec tradycji szamanizmu⁷⁴².

Jeśli chodzi o zagadnienie opętania⁷⁴³, to w zależności od tradycji religijnej jest ono różnie postrzegane i interpretowane, zwłaszcza w kontekście roli

⁷³⁷ Zob. Szamanizm, w: M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, s. 235.

⁷³⁸ Zob. J.-M. Verlinde, *100 questions sur les nouvelles religiosités*, s. 164.

⁷³⁹ Zob. A. Szyjewski, *Szamanizm*, s. 81–102.

⁷⁴⁰ A. Szyjewski, *Szamanizm*, s. 83.

⁷⁴¹ Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 330.

⁷⁴² Zob. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 31. Por. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 93.

⁷⁴³ Fenomen opętania znany jest w wielu tradycjach religijnych, np. w kulcie voodoo (wudu), synkretycznej religii afroamerykańskiej wyznawanej głównie na Haiti. Podstawą tego kultu są „rytuały opętania”. Rytuał voodoo można scharakteryzować jako ekstatyczny kult „autentycznego posiadania” (zob. P. Szuppe, *Religijny aspekt haitańskiego wudu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 43 (2005) nr 2, s. 187–189). Stosowana w anglojęzycznej antropologii religii kategoria „posesji

bytów duchowych i wtajemniczenia, jakie zachodzi, a które przejawia się na poziomie ciała. W tzw. kultach opętania (*les cultes de possession*) znany jest dzioki trans związany z nawiedzeniem jednostki (jeszcze nieinicjowanej!) przez ducha. Opętanie ma prowadzić adepta do otrzymania kolejnych stopni inicjacji, a dzioki trans jest tylko – jak mówił Roger Bastide – „objawem pragnienia, pożądania boskości” (*symptôme d'un désir divin*), manifestacją wezwania, na które trzeba odpowiedzieć. Opanowanie tego transu dzieje się przez inicjację, która czyni inicjowanego uległym woli bóstwa i jest przestrzenią doświadczenia psychosomatycznego owego bóstwa. Wtajemniczenie jest rodzajem przymierza między elementem duchowym a ludzkim, szczególną unią, jednością między inicjowanym i jego duchem (w kulcie voodoo nosi on nazwę *loa*). Inicjacja objawia więc wybranie, manifestujące się w opętaniu ciała, najbardziej pierwotnego i naturalnego instrumentu, narzędzia człowieka, które staje się po inicjacji miejscem uległym, przestrzenią obecności bóstwa (ducha)⁷⁴⁴.

O tym, jak ów kontakt z duchami jest ważny, a równocześnie niebezpieczny, pisze Fiona Bowie, ukazując „specjalistę od *sacrum*” jako żyjącego na granicy dwóch światów (ludzi i duchów), w nieustannym zagrożeniu ze strony demonów:

Inicjacja szamańska jest niebezpiecznym zdarzeniem, w trakcie którego duchy testują siłę *n e o f i t y* [...]. Potencjalny szaman lub potencjalna

przez ducha” (*spirit possession*) ma inny sens niż teologiczne (i wartościujące) pojęcie opętania. Konsekwencją antropologicznego ujęcia jest nacisk na międzykulturowy (uniwersalny) charakter posesji (zob. J. Bohuszewicz, *Trans rytualny z perspektywy psychologii ewolucyjnej*, „Studia Religiologiczne” 45 (2012) nr 2, s. 125). Teologia katolicka uznaje opętanie za zjawisko negatywne i identyfikuje je z działaniem złego ducha (demon). Kościół katolicki zaleca ostrożność w ocenie opętania, a w przypadku stwierdzenia takiego stanu posługuje się – przez delegowanych do tego kapłanów (egzorcystów) – tzw. egzorcyzmem, czyli obrzędem liturgicznym mającym na celu wypędzenie złego ducha i uwolnienie danej osoby od demonicznego wpływu (zob. *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne. Rytuał rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II*, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, Katowice 2002). Zob. także: V. Crapanzano, *Spirit Possession*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 12–19; A. Rodewyk, *Demoniczne opętanie dzisiaj. Fakty i interpretacje*, tłum. M. Grzesik, Racibórz 1995; J. Dębiec, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000; A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005; J. Bohuszewicz, *Od rytuału do opętania. Pojęcie i praktyka transu w kultach wodun i katolicyzmie*, Kraków 2017.

⁷⁴⁴ Zob. M. Meslin, *L'herméneutique des rituels d'initiation*, s. 100n.

szamanka muszą wezwać wystarczająco silne duchy na pomoc, choć równocześnie siła tych duchów stanowi zagrożenie dla osoby przechodzącej inicjację. [...] pełnoprawny szaman osiąga moc widzenia i podróżowania w świecie duchów, i wzywania na pomoc zwierzęcych (lub innych) duchów opiekuńczych. Możliwość widzenia duchów oznacza, że szaman jest również widzialny dla nich. Szaman lub szamanka muszą więc nieustannie ćwiczyć i budować swoją siłę, żeby nie dać się pokonać przywołanym duchom⁷⁴⁵.

Podobnie jest z wykorzystywaniem i kontrolowaniem mocy duchowych (kosmicznych, magicznych) do swoich celów przez szamana⁷⁴⁶.

Powyższe ujęcie zbliża postać szamana do osoby maga (czarownika), którego działanie związane jest z magiczną mocą oraz z podporządkowaniem sobie duchów, niezależnie od tego, czy to ostatnie działanie jest ostatecznie realnie możliwe czy też nie⁷⁴⁷. Zatem szaman jest osobą, która kontaktuje się z duchami i współpracuje z nimi, co ma znaczenie zwłaszcza w przypadku inicjacji szamańskiej, którą poniżej zaprezentujemy.

5.3. WTAJEMNICZENIE W POWOŁANIU MISTYCZNYM – POSZUKIWANIE MOCY

Czym jest wtajemniczenie w powołaniu mistycznym?⁷⁴⁸ Według Eliadego szamanem można zostać w następujący sposób:

- 1) przez spontaniczne powołanie („wezwanie” lub „wybór”);
- 2) przez przekaz dziedziczny szamańskiej profesji (z ojca na syna);
- 3) przez osobistą decyzję albo – choć rzadziej – z woli rodu, klanu⁷⁴⁹.

⁷⁴⁵ F. Bowie, *Antropologia religii*, s. 202n.

⁷⁴⁶ Zob. I. M. Lewis, *Shamanism*, s. 825.

⁷⁴⁷ Znamienne są słowa jednego ze współczesnych szamanów, który rozróżnia działania ludzkie (ceremonie) – kiedy to ludzie mają kontrolę nad tym, co się dzieje, oraz rytuały – które są domeną duchów: „[W ceremonii – R. B.] to ludzie mają kontrolę, a nie duchy czy inne byty. Kiedy pałeczkę przejmują te ostatnie, nigdy nie wiadomo, co się za chwilę stanie” (*Święta rana. Rozmowa z szamanem Dagarów. Malidoma Somé*, w: G. von Lüpke, *Dawna mądrość na nowe czasy. Rozmowy z uzdrowiaczami i szamanami XXI wieku*, tłum. B. Bernhardt, Warszawa 2009, s. 190).

⁷⁴⁸ Zob. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 228–230.

⁷⁴⁹ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 14.

Niezależnie od powyższych możliwości, aby zostać pełnoprawnym szamanem, potrzeba jeszcze podwójnego pouczenia, którego dokonują duchy i starzy mistrzowie szamańscy i które stanowi inicjację szamańską⁷⁵⁰. Pouczenie jest: 1) natury ekstatycznej (sny, wizje, transy itd.); 2) natury tradycyjnej (dotyczy technik szamańskich, znajomości imion i funkcji duchów, mitologii i genealogii rodu, tajemnego języka itd.)⁷⁵¹.

Przyszły szaman jest pouczany przez starego mistrza. Opanowuje on techniki mistyczne i przyswaja sobie tradycję religijną i mitologiczną plemienia. Niekiedy ów etap nauki kończy się szeregiem ceremonii nazywanych „inicjacją nowego szamana”⁷⁵². Jednak, co podkreśla rumuński religioznawca, „nawet tam, gdzie chodzi o ceremonię publiczną (np. u Buriatów), zatwierdza on jedynie [ów etap nauki szamana – R. B.] i uprawomocnia prawdziwą inicjację ekstatyczną i tajemną, która [...] jest dziełem duchów (choroby, sny itp.), dopełnionym przez praktykę u mistrza-szamana”⁷⁵³. Wtajemniczenie jest więc, podkreślmy raz jeszcze, skutkiem działania bytów duchowych. Brak publicznej ceremonii nie świadczy o braku inicjacji. Ta ostatnia może się dokonać podczas snu lub w ekstatycznym doświadczeniu szamana⁷⁵⁴.

Autor *Traktatu o historii religii* podkreśla, iż istotnym wkładem szamanizmu w dzieje ducha jest uwypuklenie religijnej doniosłości choroby oraz fizycznego cierpienia⁷⁵⁵. W historii religii różnie próbowano wyjaśnić zjawisko szamanizmu oraz związane z nim niezwykle fenomeny parapsychiczne, m.in. właśnie przez chorobę psychiczną (umysłową). To ostatnie zdaniem Eliadego nie jest właściwym postawieniem problemu, gdyż szamani nie zawsze są neuropatami; „ci z nich, którzy byli chorzy, zostali szamanami dlatego właśnie, że udało im się wyleczyć”⁷⁵⁶. Mimo iż powołanie szamańskie implikuje głęboki kryzys, który często wiąże się z obłądem, to jednak ów stan chorobowy zdaniem naszego autora jest „chorobą inicjacyjną”, czyli znakiem

⁷⁵⁰ Alfonso Maria Di Nola rozróżnia – jako odrębne typy – dwie inicjacje: 1) szamańską; 2) uzdrowiciela (*medicine-man*) i czarownika (zob. A. M. Di Nola, *Iniziazione*, kol. 1156–1158).

⁷⁵¹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 128. Por. J.-M. Verlinde, *L'initiation*, s. 4.

⁷⁵² Zob. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 105.

⁷⁵³ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*.

⁷⁵⁴ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 14.

⁷⁵⁵ Zob. M. Eliade, *Moje życie*, s. 869.

⁷⁵⁶ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 129.

wybrania⁷⁵⁷. Cierpienia nowicjusza przypominają męki inicjacyjne: tak jak w obrzędach dojrzałościowych lub rytuałach wejścia do tajemnych stowarzyszeń adept jest „zabijany” przez istoty półboskie lub demoniczne, tak też przyszyły szaman doświadcza, widzi we śnie, jak jest ćwiartowany przez demony itd. Podejmuje on także we śnie niebiańską podróż do drzewa świata⁷⁵⁸.

Eliade podkreśla, że „psychopatologia powołania szamańskiego nie jest «świecka», należy do zwyczajowej symptomatologii: ma strukturę i znaczenie inicjacyjne”⁷⁵⁹. Autor *Szamanizmu i archaicznych technik ekstazy* przytacza wiele przykładów prób inicjacyjnych z tradycji szamańskiej, np. syberyjskiej. Oto jeden z nich:

Leżą [szamani – R. B.] nieprzytomni, prawie bez ruchu, od trzech do dziewięciu dni, niekiedy nawet więcej, w jurcie lub w ustronnym miejscu. Przez cały ten czas nie mówią ani nie jedzą. Niektórzy wydają się nawet nie oddychać i o mało nie zostają pogrzebani. Ich ubranie i łóżka zanurzone są we krwi. Wracając do życia, opowiadają, że zostali pocięci na kawałki przez demony lub duchy przodków: ich ciało zostało zeszkrobane, kości oczyszczone, płyny cielesne wypuszczone, a oczy wyrwane. Ciała niektórych gotowane były przez dłuższy czas; inni otrzymali nowe ciało i świeżą krew. Na koniec zostali wskrzeszeni, ale z całkowicie odnowionym ciałem i darem szamanienia⁷⁶⁰.

Szaman w wyniku wtajemniczenia otrzymuje nowe ciało i świeżą krew, a także specyficzny dar – tzw. szamanienia. W powyższym opisie zwraca uwagę całkowita odnowa, przemiana, jaka zachodzi w adeptce w wyniku prób inicjacyjnych. Jest to charakterystyczna konsekwencja wtajemniczenia. Przypomnijmy, że Eliade ujmuje inicjację jako zespół obrzędów i pouczeń, który zmienia status religijny i społeczny adepta, przemienia jego porządek egzystencjalny⁷⁶¹. W rozmaitych tradycjach religijno-magicznych różnie się to opisuje. Zawsze jednak pojawia się najważniejsza konsekwencja wtajemniczenia religijnego – przemiana

⁷⁵⁷ „Według Eliadego szamani, czarownicy czy uzdrowiacze to nie chorzy, lecz ci, którzy pokonali swoją chorobę inicjacyjną, wyleczyli się sami i teraz zdobyłą sztukę praktykują wobec innych” (A. Szyjewski, *Szamanizm*, s. 55).

⁷⁵⁸ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 131.

⁷⁵⁹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

⁷⁶⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 133.

⁷⁶¹ Zob. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 12.

na. Nie inaczej jest w szamanizmie, w którym „ekstazyjne uniesienie przemiana osobę w boga; w stanie ekstazy zdobywana jest podstawowa wiedza o duchowości [...]. [Tym samym – R. B.] motyw przemiany stanowi zasadniczo dominującą cechę w szamańskich systemach wierzeń”⁷⁶².

Podstawowy schemat wtajemniczenia szamana jest bardzo złożony i dramatyczny. Zawiera następujące elementy:

- 1) męka i pokawałkowanie ciała z rąk demonów i duchów – „mistrzów inicjacji”;
- 2) zeszkrobawanie mięsa aż do szkieletu;
- 3) zastąpienie wnętrzości i odnowienie krwi;
- 4) rytualna śmierć inicjowanego, której doświadcza on jako zejście do piekieł (towarzyszy temu niekiedy wniebowstąpienie⁷⁶³ w celu osiągnięcia konsekracji boga nieba); w piekle przyszedłszy szaman jest pouczany przez dusze zmarłych szamanów oraz demony⁷⁶⁴;
- 5) zmartwychwstanie do nowego sposobu egzystencji, tzn. życia człowieka uświęconego, czyli kogoś, kto odtąd może komunikować się z bogami, demonami i duchami⁷⁶⁵.

Warto dodać, że wniebowstąpienie odgrywa istotną rolę we wtajemniczeniu szamańskim: „Obrzędy wspinania się na drzewo lub maszt, mity o wstępowaniu lub magicznym locie, ekstazyjne doświadczenia lewitacji, lotu, mistycznych podróży do nieba itp. – wszystkie te elementy pełnią decydującą funkcję w powołaniach lub konsekracjach szamańskich”⁷⁶⁶.

⁷⁶² M. Ripinsky-Naxon, *Pleć, szamanizm i przemiana*, s. 90.

⁷⁶³ Obrzęd wchodzenia (wstępowania) do nieba po drzewie albo słupie jest poświadczony w wielu inicjacjach szamańskich, np. u Buriatów czy szamanów altajskich. Brzoza lub słup są utożsamiane z drzewem lub filarem wznoszącymi się w środku świata i łączącymi trzy sfery kosmiczne: ziemię, piekło i niebo. Znana jest nauka rozwinięta wokół mitu o drzewie kosmicznym; z jednej strony drzewo stanowi środek świata, który łączy trzy sfery, a wspinając się po jego pniu, można wejść z ziemi do nieba; z drugiej strony – drzewo kosmiczne to *imago mundi*. Powyższe obrzędy wraz z symboliką wskazują zdaniem Eliadego, że drzewo szamańskie ma taką wartość i prestiż jak drzewo kosmiczne, przez co staje się ono narzędziem, które pozwala dotrzeć do środka świata, tzn. do istoty rzeczywistości, życia i świętości (zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 139n). Więcej na temat form obrzędu wstępowania zob. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 125–128.

⁷⁶⁴ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 142.

⁷⁶⁵ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 134.

⁷⁶⁶ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 128.

Schemat inicjacji szamanów syberyjskich i środkowoazjatyckich można odnaleźć w prawie identycznej formie w rytach wtajemniczenia u australijskich znachorów⁷⁶⁷. W Australii zostaje się znachorem podobnie jak w przypadku każdego szamana, czyli przez: 1) dziedziczenie profesji; 2) „powołanie” lub „wybór”; 3) osobiste poszukiwanie i decyzję.

W większości przypadków inicjacja polega na doświadczeniu ekstazy, podczas którego adept przechodzi zabiegi dokonywane przez istoty mityczne i wniebowstępuje lub schodzi do krain podziemnych. Oprócz tego znachorem zostaje się dopiero po zaakceptowaniu przez innych znachorów lub po pouczeniu przez kilku z nich. We wtajemniczeniu znachora australijskiego ma także miejsce, jak w innych inicjacjach, rytuał inicjacyjnej śmierci, po której następuje zmartwychwstanie w nowej i nadludzkiej kondycji. Dla inicjacyjnej śmierci znachora, podobnie jak w przypadku szamanów syberyjskich, charakterystyczne są: 1) zabiegi dokonywane na ciele kandydata (otwarcie brzucha, odnowienie organów, obmycie i wysuszenie kości, wprowadzenie do wnętrza substancji magicznych); 2) wniebowstąpienie, a po nim ekstazy podróże do świata pozagrobowego⁷⁶⁸.

Eliade zwraca uwagę, że zarówno na Syberii, jak też w Ameryce Południowej czy Australii mamy do czynienia w przypadku inicjacji szamańskiej z tajemniczą chorobą lub symbolicznym rytuałem mistycznej śmierci: „Niezależnie czy we śnie, chorobie lub ceremonii inicjacyjnej, centralny element zawsze pozostaje ten sam: symboliczna śmierć i zmartwychwstanie neofity, zawierające pokawałkowanie ciała dokonywane pod rozmaitymi postaciami (poćwiartowanie, cięcie, otwarcie brzucha itd.)”⁷⁶⁹.

Autor *Szamanizmu i archaicznych technik ekstazy* podkreśla, iż nie ma przerwy w ciągłości historii mistyki⁷⁷⁰. Pragnie on pokazać fundamentalną

⁷⁶⁷ Eliade, porównując fakty z różnych tradycji kulturowo-religijnych, zauważa podobieństwo między szamanizmem i jego inicjacją a sztuką kowalską. Kowale mają swoje rytę, np. poświęca się konia, rozpruwa mu brzuch i wyrывa serce (co jest również charakterystycznym obrzędem szamańskim). Zbieżności w obydwu zjawiskach ukazuje także nasz autor w niektórych scenariuszach inicjacji szamańskich oraz w sztuce „panowania nad ogniem”. Ta ostatnia dowodzi wspólnych korzeni sakralności szamana i kowala. Owo „panowanie” oznacza przejście w stan wyższy niż zwykła ludzka kondycja (zob. M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, s. 85–87). Eliade wskazuje również na podobieństwo pomiędzy szamanizmem a jogą. Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 328–350.

⁷⁶⁸ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 142–145.

⁷⁶⁹ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 67.

⁷⁷⁰ Zob. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 379.

jedność doświadczeń religijno-duchowych⁷⁷¹, gdyż zauważa ciągłość pewnych doświadczeń oraz ich strukturalne powiązanie. Tak oto np. ceremonie symbolizujące przejście z jednej klasy wiekowej do innej lub przyjęcie do tajemnego stowarzyszenia zakładają zespół obrzędów dających się streścić jako śmierć i zmartwychwstanie.

Morfologiczne próby inicjacyjne przyszłego szamana są współzależne z tą wielką klasą obrzędów przejścia i ceremonii wejścia w stowarzyszeniach tajemnych. Trudno niekiedy rozróżnić obrzędy inicjacji plemiennej od obrzędów stowarzyszenia tajemnego [...] lub też obrzędy przyjęcia do stowarzyszenia tajemnego od obrzędów inicjacji szamańskiej (zwłaszcza w Ameryce Północnej). [...] we wszystkich tych przypadkach [a więc wszystkich rodzajach wtajemniczenia – R. B.] chodzi o „poszukiwanie” mocy przez kandydata⁷⁷².

Ta ostatnia uwaga jest bardzo ważna. Otóż ukazuje ona, że w centrum inicjacji stoi zjawisko mocy i jej poszukiwania. Zatem każdy z typów wtajemniczenia: plemienny, do stowarzyszeń tajemnych oraz inicjacja szamańska jest związany z mocą⁷⁷³, z przekroczeniem kondycji ludzkiej i osiągnięciem stanu czystego ducha.

Ważność fenomenu mocy widać zwłaszcza w przypadku szamana, który dzięki zdolności do opuszczania ciała może do woli zachowywać się jak duch, tzn. latać w przestworzach (co już wcześniej podkreślaliśmy), stawać się niewidzialny, widzieć na duże odległości, wchodzić do nieba i schodzić do piekieł. Odnajdujemy w szamanizmie analogiczne zdolności jak w przypadku innych tradycji religijno-magicznych, np. hinduskiej jogi. Powyższe zdolności (moce paranormalne) mają dowodzić, iż „specjalista od *sacrum*” przyswoił sobie sposób życia duchów. Dlaczego tak się dzieje i co to oznacza?

⁷⁷¹ Zob. D. Jeffrey, *Les ritualités contemporaines*, s. 257.

⁷⁷² M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 73.

⁷⁷³ „Nabywanie mocy paranormalnych powszechnie jawi się jako rezultat treningu znachorów, a zwłaszcza ich doświadczeń śmierci i zmartwychwstania mistycznego, obcowania z bogami, demonami i duszami zmarłych, technik udawanego lub rzeczywistego opętania i transu. Właśnie w tym środowisku magów i ekstatyków, starających się – niekiedy wypaczonymi środkami – radykalnie zmodyfikować swe normalne zachowanie, może się umocnić wiara w moce paranormalne” (M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 146).

„Pragnienie zachowywania się jak duch oznacza przede wszystkim pragnienie przywłaszczenia sobie kondycji nadludzkiej; w sumie: cieszenia się wolnością, mocą i wiedzą istot duchowych, Bogów lub duchów”⁷⁷⁴. „Bycie jak duch” oznacza stan nieuwarunkowanej wolności, ale także nadzwyczajnych zdolności: wiedzy (poznanie) oraz mocy (działanie). Szaman jest więc, co podkreśla Eliade, istotą wyższą wraz z przysługującym takiemu stanowi posiadaniem mocy magiczno-religijnych. Tym samym szaman to wzorcowy model dla wszystkich, którzy pragną zdobyć moc⁷⁷⁵, a sam rytuał wtajemniczenia ma w tym dopomóc.

Podkreślmy to, co jest naszym zdaniem istotne, tzn. że przyrost zarówno wiedzy, jak i mocy dokonuje się w wyniku procesu inicjacji, a więc rytuału, a z kolei ów ryt wiąże się z działaniem duchów. Celem wtajemniczenia jest doprowadzenie adepta do stanu poza wszelkimi uwarunkowaniami⁷⁷⁶. W wielu tradycjach, zwłaszcza ezoterycznych, cel inicjacji jest ujmowany podobnie: chodzi o to, by przekroczyć możliwości aktualnego stanu i spowodować przejście do stanów wyższych, a ostatecznie poprowadzić poza stan jakiegokolwiek uwarunkowania⁷⁷⁷. Dodajmy, że – mimo iż nie pojawia się przy okazji omawiania szamanizmu charakterystyczne określenie „zmiany (modyfikacji) porządku egzystencjalnego”, które znamy z Eliadowskiej definicji inicjacji – rezultat wtajemniczenia szamana jest związany z przemianą porządku egzystencjalnego, z „byciem kimś innym”.

Studując teksty Eliadego na temat szamanizmu, można powiedzieć, iż nasz autor postrzega osobę szamana jako swego rodzaju wzór człowieka religijnego, boga, a przynajmniej nadczłowieka, dla którego nie ma rzeczy niemożliwych. Szaman eksperymentalnie poznaje śmierć w trakcie inicjacji, a ostatecznie jest kimś, kto ją ujarzmił, jak również kontroluje demony: „Szaman staje się w z o r e m, dowodzi bowiem, że coś jednak można zrobić, że demony można pokonać, a wywołane przez nie choroby – uleczyć. Wykazuje on [szaman – R. B.] nawet, że również śmierć można «zrozumieć», a więc ujarzmić”⁷⁷⁸. W ujęciu naszego autora szaman to ktoś, kto przekroczył uwa-

⁷⁷⁴ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 141.

⁷⁷⁵ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 148.

⁷⁷⁶ Zob. S. Hutin, *Les sociétés secrètes*, s. 7.

⁷⁷⁷ Zob. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, s. 27.

⁷⁷⁸ M. Eliade, *Moje życie*, s. 264.

runkowaną kondycję ludzką, a jego zdolności nie mają żadnych ograniczeń. Potrafi zwyciężać złe duchy i leczyć choroby. Jest także kimś, kto pokonuje samą śmierć. Istotne jest jedno: szaman uzyskuje te wszystkie nadzwyczajne zdolności (moce) w wyniku rytuału inicjacji.

Powyższą charakterystykę stanu „bycia jak duch” wraz z jego istotnymi cechami, przede wszystkim poszukiwaniem nieuwarunkowanej niczym wolności oraz boskiej wiedzy i mocy, możemy odnieść teologicznie do grzechu pierworodnego człowieka, a także grzechu upadłych aniołów, czyli pewnego archetypu buntu wobec Boga. Ową chęć samostanowienia bez odniesienia do Stwórcy można określić jako grzech pychy, czyli chęć „bycia jak Bóg”. Teologia mówi, że początek grzechu pierwszych rodziców to wmówiona człowiekowi wątpliwość, iż Bóg stanowi zagrożenie (przeszkodę) dla wolności. Natomiast zło polega na pragnieniu wolności niczym nieuwarunkowanej.

W powyższym rozdziale przedstawiliśmy typologię wypracowaną przez Eliadego, która stała się klasycznym schematem, do jakiego odwoływali się różni autorzy badający zagadnienie inicjacji. Zaprezentowaliśmy trzy rodzaje wtajemniczenia, a więc kolejno: inicjację dojrzałościową (plemienną, szczepową), inicjację do tajnych stowarzyszeń oraz inicjację związaną z powołaniem mistycznym. Wszystkie opisane typy inicjacji są strukturalnie do siebie podobne. Eliadowska propozycja nie jest jednak wystarczająca do ujęcia wszystkich rodzajów religijnego wtajemniczenia, z jakimi mamy do czynienia współcześnie. Nie obejmuje ona także mistagogii chrześcijańskiej.

Przywołując ustalenia twórcy szkoły chicagowskiej, zauważyliśmy, że istnieje ciągłość pomiędzy poszczególnymi inicjacjami oraz stopniowalność doświadczenia i poznania religijnego, jakie ma miejsce w różnych rodzajach wtajemniczenia archaicznego. Ukazaliśmy, iż od strony człowieka rozumianego jako *homo religiosus* istnieje pragnienie „czegoś więcej” na płaszczyźnie religijnej, które to pragnienie ujawnia się w poddawaniu się kolejnym rytom inicjacyjnym.

Opisując poszczególne typy wtajemniczenia, dostrzeżliśmy, co wydaje się szczególnie istotne, że w centrum wszystkich archaicznych inicjacji stoi zjawisko mocy i jej poszukiwania, co oznacza, że każdy z rodzajów inicjacji jest związany z mocą, z przekroczeniem kondycji ludzkiej i dążeniem do osiągnięcia stanu czystego ducha. Dokonuje się to przez rytuał i jest połączone z działaniem bytów duchowych (duchów). Tę ostatnią właściwość można dostrzec zwłaszcza w powołaniu i wtajemniczeniu szamańskim.

ROZDZIAŁ V
✦
MISTAGOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Typologia Eliadego dotycząca rodzajów inicjacji odegrała dużą rolę we współczesnych naukach o religii. Jednak jej wadą – na co wskazaliśmy wcześniej – jest brak uwzględnienia innych rodzajów religijnego wtajemniczenia, które zaznaczyły swoją obecność w historii religii. Żaden bowiem z typów inicjacji (dojrzałościowa, tajemna czy mistyczna) nie odnosi się do mistagogii chrześcijańskiej.

Mimo iż autor *Traktatu o historii religii* nie uwzględnia chrześcijaństwa w swojej typologii, w kilku miejscach swoich tekstów wspomina o chrześcijańskich rytach inicjacji. W książce *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne* znajdujemy rozdział zatytułowany *Tematy inicjacyjne w wielkich religiach*⁷⁷⁹, w którym zostają scharakteryzowane różne rodzaje wtajemniczenia, jakie można spotkać poza tradycjami archaicznymi. Jest tam także część dotycząca chrześcijańskiej inicjacji⁷⁸⁰. W haśle encyklopedycznym *Inicjacja* opracowanym przez naszego autora również znajduje się paragraf, który jest zatytułowany *Inicjacja w chrześcijańskim i zachodnim świecie*⁷⁸¹.

W ostatnim rozdziale naszego studium przedstawimy to, co religioznawca z Bukaresztu mówi na temat chrześcijańskiej mistagogii, a zwłaszcza, na ile

⁷⁷⁹ Zob. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 225–282.

⁷⁸⁰ Zob. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 248–259.

⁷⁸¹ Zob. M. Eliade, *Initiation. An Overview*, s. 228n.

nasz autor widzi w niej pewną wyjątkowość. Omówimy także szczególnie aspekt zagadnienia związanego z inicjacją – kwestię bytowej przemiany, jaka zachodzi w chrzcie świętym. Całość rozważań zamkniemy ukazaniem nieskończonego dążenia człowieka religijnego, które ujawnia się w kontekście wtajemniczenia. Ów fenomen można odkryć zarówno w tradycjach archaicznych, jak też w chrześcijańskiej wizji osoby, która jest ukierunkowana na Boga.

1. ELIADE WOBEC RELIGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Książki Eliadego mają w sobie coś głęboko religijnego. Nasz autor przypomina, iż właściwe rozumienie świata oraz ostatecznego celu człowieka – choć nie rozstrzyga, która religia prowadzi realnie do zbawienia – możliwe jest tylko w perspektywie *sacrum*. Eliade nie porusza bezpośrednio ważnych teologicznie zagadnień, jak prawdziwość religii⁷⁸², wartościowanie moralne, grzech i łaska czy pośrednictwo zbawcze. Wydaje się, że dla niego wszystkie religie są równe pod względem zbawczym⁷⁸³.

Autor *Sacrum a profanum* zauważa przenikliwie, że człowiek współczesny uważa się za ateistę (a przynajmniej kogoś obojętnego religijnie), lecz w gruncie rzeczy nim nie jest. Zdaniem rumuńskiego religioznawcy współczesny człowiek kultury Zachodu nie uporał się jeszcze z *homo religiosus*, który w nim tkwi. Wyeliminował tylko *homo christianus*. Powyższa diagnoza oznacza, że społeczeństwo areligijne nie istnieje i że człowiek jest, jak to już mówiliśmy, istotą religijną⁷⁸⁴.

Eliade z jednej strony nie kryje sceptycyzmu wobec „starych” religii (w tym także chrześcijaństwa), ale z drugiej – wierzy w niespożytą kreatywność ducha ludzkiego, który wyraża się nieustannie w nowych formach:

Jestem przekonany, że przyszłe formy doświadczenia religijnego będą całkowicie odmienne od obecnych – od chrześcijaństwa, judaizmu, islamu –

⁷⁸² Jeden z zarzutów wobec Eliadego to ten, że nie stawia on pytań o prawdziwość doktryn religijnych (zob. A. Korczak, *Rozważania o metodologii Mircei Eliadego*, s. 40).

⁷⁸³ Zob. A. Lelito, *Eliadowska wizja przeobrażeń zachowań religijnych we współczesnej cywilizacji zachodniej*, s. 146n.

⁷⁸⁴ Zob. M. Eliade, *Moje życie*, s. 466.

które uległy skostnieniu, zużyciu i straciły sens. Jestem pewien, że pojawią się inne formy ekspresji. Jakie? Nie wiem. Wolność ducha, jego kreatywność niesie ze sobą zawsze wielkie niespodzianki⁷⁸⁵.

Można powiedzieć, że powyższa zapowiedź spełniła się już za życia naszego autora, gdyż w drugiej połowie XX wieku nastąpił dynamiczny rozwój nowych ruchów religijnych. Natomiast dziś, po prawie dwóch dekadach XXI wieku, wciąż obserwujemy zmieniający się obszar nowej religijności, w tym powstające nowe religie. Jednocześnie także, czego Eliade nie może być już świadkiem, w łonie samego chrześcijaństwa następują gwałtowne przemiany. Przykładowo, powstaje wiele nowych chrześcijańskich ruchów ewangelikalnych.

W jaki sposób na tle rozważań religioznawstwa porównawczego twórca szkoły chicagowskiej postrzegał chrześcijaństwo?⁷⁸⁶ Czy widział w nim oryginalność i wyjątkowość?⁷⁸⁷ Poglądy Eliadego na temat religii chrześcijańskiej są rozproszone w wielu tekstach i niełatwo jednoznacznie wykazać, jakie było jego stanowisko wobec powyższej kwestii⁷⁸⁸.

W rozumieniu chrześcijaństwa w przypadku Eliadego istotną rolę odgrywał z pewnością wątek osobisty. Nasz autor pochodził z Rumunii i znał tamtejsze prawosławie, choć sam nie był raczej osobą praktykującą. W *Próbie labiryntu* znajdujemy następujące wyznanie:

Słabo znałem własną tradycję, czyli wschodnie chrześcijaństwo. Moja rodzina była „wierząca”, ale [...] w prawosławiu religia jest czymś, co przejmuję się razem z obyczajem. Bardzo mało jest prawdziwej nauki, katechizmu. Liczą się przede wszystkim liturgia, życie liturgiczne, rytuały, chóry i sakramenty.

⁷⁸⁵ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 127.

⁷⁸⁶ Eliade nie napisał książki, która byłaby w całości poświęcona tylko chrześcijaństwu. Rozproszone uwagi naszego autora na ten temat można znaleźć w następujących pozycjach: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 217–270; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 30–45, 60–77, 121–147; *Chrześcijaństwo*, w: M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, s. 81–110. Warto też przywołać obszerny i syntetyczny artykuł na temat chrześcijaństwa zawarty w Eliadowskiej *Encyklopedii religii*, którego treść, jak można domniemywać, była bliska Eliademu. Zob. J. Pelikan, *Christianity. An Overview*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, s. 348–362.

⁷⁸⁷ Zob. E. Conti, *Esperienza del sacro e originalità christiana in Mircea Eliade*, Roma 2003, s. 116–156.

⁷⁸⁸ Zob. D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 240–243. Por. J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*.

Uczestniczyłem w tym jak wszyscy. Ale moje zainteresowania kierowały się gdzie indziej. Czułem, że nie sposób zrozumieć ludzkiego losu i tego, na czym polega bycie człowiekiem w świecie bez poznania archaicznych faz doświadczenia religijnego. Miałem jednocześnie poczucie, że trudno mi będzie odkryć te korzenie za pośrednictwem mojej własnej tradycji religijnej, to znaczy poprzez rzeczywistość pewnego kościoła uwarunkowanego – jak wszystkie inne kościoły – przez długą historię oraz instytucje, których sens i etapy rozwoju były mi nie znane. Czułem, że byłoby mi trudno odkryć w ten sposób prawdziwy sens i prawdziwe posłanie chrześcijaństwa⁷⁸⁹.

Słowa rumuńskiego religioznawcy wskazują, iż poszukiwał on sensu bycia człowiekiem raczej w archaicznych religiach niż w chrześcijaństwie. Jednocześnie warto nadmienić, że Eliade niezależnie od swej praktyki wiary (albo raczej jej braku) w ciągu swojego życia zmarł, zaopatrzony świętymi sakramentami, w otoczeniu żony i modlących się przyjaciół. We wszystkich amerykańskich cerkwiach zostały odprawione nabożeństwa żałobne za spokój jego duszy⁷⁹⁰.

Nie chcemy w tym miejscu szerzej analizować osobistego stosunku Eliadego do Boga⁷⁹¹. Można tylko zaznaczyć, że czytając różne teksty naszego autora (zwłaszcza zapiski z dziennika), odnajdujemy wiele zaskakujących fragmentów, które ukazują autora *Sacrum a profanum* jako człowieka zainteresowanego kwestią Boga i zbawienia, wrażliwego także na „ducha chrześcijańskiego”⁷⁹². W *Dzienniku portugalskim* znajdujemy następujące wyznanie (w kontekście śmierci pierwszej żony – Niny): „Nina nie z własnej woli odeszła ode mnie, lecz zabrał mi ją Bóg, aby zmusić mnie do myślenia w sposób twórczy, tzn. ułatwić mi zbawienie. Odejście Niny będzie mieć dla całego mojego dalszego życia

⁷⁸⁹ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 26.

⁷⁹⁰ Zob. A. Bronk, *Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, s. XX.

⁷⁹¹ Zob. S. Keshavjee, *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, s. 431–436. Por. I. Kania, *Ścieżka nocy*, s. 20–24.

⁷⁹² Jednym z poruszających spotkań dla młodego Eliadego (podczas wizyty we Włoszech) było spotkanie u ks. Ernesta Buonaiutiego (1881–1946), po którym nasz autor zapisał takie słowa: „Nigdy jeszcze nie odczuwałem chrześcijańskiej wiary jako czegoś tak mi bliskiego, tak żywego, autentycznego i brzemiennego w owoc. W tym pomieszczeniu [gdzie odbyło się owo spotkanie – R. B.] z oknami na ogród snuły się echa dramatycznych udręk i pogodnego triumfu Ducha. Nigdy jeszcze tak głęboko nie przeniknął mnie sens tych określeń: duch chrześcijański, wewnętrzne życie chrześcijanina” (M. Eliade, *Przyczynki do filozofii renesansu. Wędrowki włoskie*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000, s. 155).

sens soteriologiczny⁷⁹³. Czy zatem można przyjąć, iż rumuński historyk religii był, przynajmniej w sferze idei, blisko chrześcijaństwa? Jaka była jego wiara?

Z pewnością religijność (duchowość) naszego autora była jakąś formą wiary zindywidualizowanej i synkretycznej. Było w niej miejsce na tradycję indyjską, chrześcijańską oraz elementy archaicznych religii, jak również na nowe formy doświadczenia religijnego. Eliade był pod wrażeniem rodzącego się w latach 60. XX wieku na Zachodzie ruchu hippisowskiego, w którym widział próbę odnalezienia *sacrum* w życiu pojętym jako całość⁷⁹⁴. Twórca szkoły chicagowskiej, mieszkając w Stanach Zjednoczonych, obserwował z bliska przejawy nowej kontrkultury i nowej duchowości, określanej potem jako New Age, czyli Ruch Nowej Ery, w którym poszukiwano nowej, wyzwolonej religii⁷⁹⁵. Andrzej Bronk tak charakteryzuje związek religijności Eliadego:

Religijność Eliadego jest jednak bardziej religijnością taoistycznego mędrca niż chrześcijańskiego świętego. Swym zainteresowaniem religią kosmiczną [...] Eliade przypomina jońskich filozofów przyrody. W religii kosmicznej nie ma miejsca na transcendentnego i osobowego Boga oraz na osobowy z nim kontakt. Zbawienie nie ma tu charakteru osobistego, zindywidualizowanego kontaktu z Absolutem, lecz jest rozpląnięciem się w bliżej nieokreślonej nirwanie⁷⁹⁶.

Trzeba podkreślić, iż poglądy Eliadego na chrześcijaństwo i jego specyfikę są ściśle związane z jego rozumieniem historii religii. Według naszego autora należy patrzeć na chrześcijaństwo z wnętrza integralnej historii religii i w ten sposób odkryć prawdę o nim samym⁷⁹⁷. Eliade z jednej strony widzi wyjątkowość chrześcijaństwa i faktu wcielenia w dziejach świata, a z drugiej strony uchyla ją, postrzegając chrześcijaństwo jako przedłużenie archaicznego świata⁷⁹⁸.

⁷⁹³ M. Eliade, *Dziennik portugalski i inne pisma (fragmenty)*, s. 30.

⁷⁹⁴ Zob. M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 124n.

⁷⁹⁵ Zob. M. Eliade, *Moje życie*, s. 630, 636, 672, 933. Na temat związków Eliadego z New Age zob. A. Lelito, *Człowiek – animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, s. 323–325.

⁷⁹⁶ A. Bronk, *Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, s. XX.

⁷⁹⁷ Zob. J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, s. 13.

⁷⁹⁸ Zob. Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, s. 179.

Eliade ukazuje opór w pewnych częściach Europy wobec czegoś, co nazywa „chrześcijaństwem dogmatycznym”, za to przyjęcie „chrześcijaństwa kosmicznego” (nawiązanie do religii kosmicznych, archaicznych, do których należy także ludowe chrześcijaństwo będące „kosmiczną liturgią”)⁷⁹⁹. Całkowite odrzucenie religii pogańskich było zdaniem rumuńskiego historyka religii niemożliwe, bo spowodowałoby jakiś wyłom w strukturze człowieczeństwa ówczesnych ludzi. Dlatego chrześcijaństwo przyjęło taktykę asymilowania i przekształcania pewnych elementów archaicznych religii⁸⁰⁰. Równocześnie chrześcijaństwo odegrało kluczową, wręcz rewolucyjną rolę w kontekście odrzucenia religii pogańskich przez świat starożytny. Zniszczyło ono „jednostkowe astrologiczne przeznaczenie i przywróciło wolność człowiekowi, wiążąc go więzami solidarności z losem wspólnotowym, adamicznym, nie zaś magicznym i kosmicznym”⁸⁰¹.

Jakie konsekwencje ma analiza religii chrześcijańskiej w kategoriach religii kosmicznej? Autor *Historii wierzeń i idei religijnych* przyjmuje tak naprawdę wizję religii, w której zapomina się o elemencie historycznym i w której nie pojawia się wymiar dogmatyczny⁸⁰². „Za to cała Natura zostaje przekształcona dzięki obecności Jezusa”⁸⁰³. Powyższe spojrzenie na życie i dzieło Chrystusa pomniejsza znaczenie Jego historii na rzecz kosmicznej obecności *Logosu* uświęcającej całą naturę. Ponadto w tak pojętej interpretacji nie ma miejsca na transcendentnego i osobowego Boga, na relację z Nim. W konsekwencji zbawienie nie oznacza osobowego i przemieniającego spotkania z Mesjaszem

⁷⁹⁹ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 262–265. Nasz autor tak charakteryzuje „chrześcijaństwo kosmiczne”: „[...] chrystologiczną tajemnicę rzutuje się na całą naturę, z drugiej zaś strony pomija się historyczne elementy chrześcijaństwa; kładzie się natomiast nacisk na liturgiczny wymiar istnienia w świecie. Koncepcja kosmosu, odkupionego poprzez śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela, a uświęconego dzięki naśladownictwu Boga, Jezusa, Dziewicy i świętych, pozwoliła odnaleźć, nawet jeśli tylko sporadycznie i symbolicznie, świat pełen piękna i cnót, z których wojny i ich terror ogołociły świat historyczny” (M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, s. 263n). Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 169–172.

⁸⁰⁰ Zob. J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, s. 80–82.

⁸⁰¹ M. Eliade, *Kosmologia i alchemia babilońska*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000, s. 45.

⁸⁰² Zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013, s. 137.

⁸⁰³ M. Eliade, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, tłum. A. Zagajewski, Londyn 1990, s. 350.

oraz uczestnictwa w Jego życiu, ale jest pojmowane jako rozplynięcie się w bliżej nieokreślonej rzeczywistości. Rafał Markowski tak komentuje podejście Eliadowskie: „Ostatecznie więc można stwierdzić, że Eliade, chcąc rozprawić o chrześcijaństwie poza wszelką teologią i dogmatami, nie uwzględni najważniejszych prawd doktryny chrześcijańskiej. Tym bardziej więc nie podejmuję w swojej teorii problemu prawdziwości doktryny chrześcijańskiej”⁸⁰⁴.

Z pozycji religii kosmicznej Eliade krytykuje całą tradycję judeochrześcijańską, gdyż ta, jak mówi, umożliwiając powstanie nauk szczegółowych, przyczyniła się w pewnym stopniu do desakralizacji świata. Jedyną nadzieję zmiany, tzn. odkrycia na nowo wymiaru świętości, autor *Mitu wiecznego powrotu* widzi w tym, iż „Zachód i chrześcijaństwo odnowią się poprzez odzyskanie kosmicznego i sakralnego wymiaru rzeczywistości, przekraczając w drodze kontaktu z religiami Wschodu swe prowincjonalne ograniczenia”⁸⁰⁵.

2. CHRZEŚCIJAŃSTWO I WTAJEMNICZENIE

Trudno zgodzić się, zwłaszcza teologowi, z Eliadowskim poglądem, iż szansa na religijną odnowę jest spotkanie z religiami Wschodu. Wszak chrześcijaństwo narodziło się na Wschodzie, w Palestynie, i niemal od razu przekroczyło swoje „prowincjonalne” ograniczenia, stając się religią powszechną. Kościół od samego początku oferował zbawienie (i dostęp do *sacrum*, czyli do Boga) każdemu człowiekowi ówczesnego świata, o ile tylko ten ostatni chciał przyjąć chrzest i uwierzyć w Jezusa Chrystusa – Mesjasza. Interesujący jest jednak inny pogląd rumuńskiego religioznawcy.

⁸⁰⁴ R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, s. 137. Komentując powyższe podejście Eliadego, trzeba jednak dodać, że nasz autor uważał, iż fenomenolog religii nie może orzekać, która z religii jest prawdziwa. Jego zadaniem jest ukazywanie znaczenia poszczególnych religii dla swoich wyznawców i przybliżanie im własnych tradycji religijnych. Zdaniem Rafała Markowskiego Eliadowską koncepcję „chrześcijaństwa kosmicznego” można wykorzystać w kontekście nauczania Soboru Watykańskiego I, który mówi o zdolności człowieka do poznania Boga z rzeczy natury stworzonych. W teologii ukształtowało się pojęcie *preambula fidei* rozumiane jako objawienie naturalne, dzięki któremu człowiek może w stworzeniu rozpoznać obecność Boga. W tym kontekście nauka o religijności kosmicznej nabiera istotnego znaczenia (zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, s. 137n).

⁸⁰⁵ A. Bronk, *Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, s. XX.

Otóż Eliade jest krytyczny wobec inicjacyjnego charakteru chrześcijaństwa, stojąc na stanowisku, iż – na co wcześniej wskazaliśmy – w świecie współczesnym (zachodnim) praktycznie nastąpił zanik rytów wtajemniczenia. Myśl Eliadego o zaniku inicjacji jest zbieżna z doktryną René Guénona, który widział w pierwotnym chrześcijaństwie tradycję ezoteryczną i inicjacyjną, co jego zdaniem potem zanikło. Według francuskiego ezoteryka sakramenty Kościoła – będące pierwotnie rytami inicjacyjnymi – zatraciły swój charakter, stając się tylko rytami zewnętrznymi. Ostatecznie Guénon stwierdza, że chrześcijaństwo w obecnym stanie jest „tylko religią”, tzn. tradycją należącą do porządku egzoterycznego, czyli zewnętrznego, a tym samym religią, która utraciła swój wymiar inicjacyjny (ezoteryczny)⁸⁰⁶. Trudno przyjąć powyższe uwagi Guénona, choć pod pewnym względem są one interesujące i mogą pobudzić teologa do refleksji, zwłaszcza do namysłu nad chrześcijańską mistagogią.

Warto w tym miejscu krótko przypomnieć, jak kształtowały się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa sakramentalne rytory inicjacji. Tradycja Kościoła wypracowała formę przygotowania do chrztu dorosłych zwaną „katechumenatem” (gr. *katechein* – „znajdywać oddźwięk, odrzucenie echem”; „uczyć ustnie, pouczać”; „uczyć religii, katechizować”). Katechumenat był to czas, w którym Kościół poszukiwał echa słów Chrystusa w życiu kandydata do chrztu, a jego samego nazywał katechumenem⁸⁰⁷. Termin „katechumenat” wszedł do użytku dla oznaczenia nauczania ustnego i przekazywania żywej wiary. Początkowo nauczanie było wymagane przed chrztem. W późniejszym czasie katechezy chrzcielne wygłaszano po przyjęciu chrztu. Zawsze chodziło o jedno: o katechezę prowadzącą katechumenów lub nowo ochrzczonych do głębszego poznania tajemnic wiary, do egzystencjalnego wejścia w te tajemnice.

⁸⁰⁶ Zob. R. Guénon, *Aperçus sur l'éсотérisme chrétien*, s. 9–26. Na temat „ezoteryzmu chrześcijańskiego” według Guénona zob. J. Borella, *Éсотérisme guénonien et mystère chrétien*, s. 81–151. Zob. także: A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*. Warto dodać, iż krytyka nowożytnych i współczesnych form chrześcijaństwa zachodniego (oraz krytyka zachodniej kultury) została sformułowana nie tylko przez samego René Guénona, ale też innych przedstawicieli tzw. tradycjonalizmu integralnego, zwłaszcza Anandę K. Coomaraswamy'ego (1877–1947) oraz Frithjofa Schuona (1907–1998). Zob. B. Chmiel, *Krytyka nowożytnej postaci chrześcijaństwa zachodniego z perspektywy tradycjonalizmu integralnego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015) nr 2, s. 84–114.

⁸⁰⁷ Zob. P. Walenzik, *Historia katechumenatu*, w: *Historia liturgii*, t. 2, red. W. Świerżawski, Zawichost–Kraków–Sandomierz 2012, s. 323–341. Zob. także: A. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017.

W chrześcijaństwie na przestrzeni wieków praktyka sprawowania sakramentów wtajemniczenia ulegała zmianom. Inicjacja sakramentalna w chrześcijaństwie zmierzała w jednym celu: przemiany życia. Celebracja rytu chrztu była wejściem do wspólnoty Kościoła, a zarazem ze strony kandydata miała wartość *sacramentum*, czyli obietnicy. Sytuacja uległa zmianie w IV wieku, kiedy chrześcijaństwo stało się religią Cesarstwa Rzymskiego. Od VI wieku, kiedy chrzczono już dzieci i zmniejszała się liczba chrztów dorosłych, zanikła postać katechumenatu w tej pierwotnej formie wraz z nauczaniem, obrzędami i wymaganiami moralnymi, które były tak istotne. To, co było tak ważne wcześniej (jako cel katechezy) dla każdego katechumena przygotowującego się do przyjęcia chrztu – *disciplina arcani*, zrozumienie *Credo* (wyznania wiary), *Pater noster* oraz Ewangelii – straciło swoją rację bytu. Stało się w zasadzie bezsensowne mówienie o *sacramentum* (w znaczeniu obietnicy) na określenie rytu dzieci, które nie mają odpowiedzialności i które nie są już pouczone. Charakter inicjacyjny chrześcijaństwa, wymagający pewnej dawki świadomości, zaczął ewoluować w kierunku podziału całościowego rytu wtajemniczenia (inicjacji) na sakrament chrztu w wieku dziecięcym oraz sakrament bierzmowania w późniejszym wieku, „wieku rozumu”⁸⁰⁸. Warto dodać, że w starożytnym Kościele mówiło się o zasadzie dochowania tajemnicy (*disciplina arcani*), która polegała na tym, aby nie mówić obcym o największych tajemnicach wiary (takich jak dogmaty, obrzędy, a zwłaszcza sakramenty)⁸⁰⁹. Sakramenty nazywane były także „misteriami”.

Już ta krótka powyższa charakterystyka pozwala zauważyć różnicę między inicjacją chrześcijańską w okresie starożytności a współczesnym podejściem do mistagogii w duszpasterskiej praktyce Kościoła⁸¹⁰. Wydaje się, iż pewien wymiar misterium (tajemnicy) został dzisiaj pomniejszony. Być może nawet w niektórych przypadkach (tzn. dla pewnych katolików – bo mamy na myśli przede wszystkim wiernych tego Kościoła) sakramenty stały się, by użyć określenia Guénona, tylko „rytami zewnętrznymi”, tzn. bez odniesienia do żywej

⁸⁰⁸ Zob. J. de Dieu Mvunda, *Inculturer pour evangeliser en profondeur*, s. 257.

⁸⁰⁹ Zob. *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015.

⁸¹⁰ Zob. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 23–123; M. Polak, *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnoteologiczne*, Poznań 2012; A. Sielepin, *Ku nowemu życiu. Teologia i znaczenie chrześcijańskiej inicjacji dla życia wiarą*, Kraków 2014; R. Buchta, *Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim*, Katowice 2017.

relacji z Chrystusem, nawet jeżeli, jak wierzy Kościół katolicki, są one zawsze skuteczne (działają *ex opere operato*).

Eliade nie jest tak radykalny w swoich sądach jak francuski ezoteryk. Dostrzega on proces zaniku inicjacji, który dotknął różne wyznania chrześcijańskie, jednakże w opinii naszego autora chrześcijaństwo zachowało „ślady inicjacyjnego Misterium”⁸¹¹. Nadal są sprawowane sakramenty, które są rytami wtajemniczenia; obrzędem inicjacyjnym jest chrzest, podobnie jak kapłaństwo⁸¹². Wrażliwość na problematykę inicjacyjną w różnych tradycjach religijnych pozwoliła naszemu autorowi dostrzec pomimo wszystko wymiar mistagogii w chrześcijaństwie.

Eliade, opisując swoje wrażenia powstałe pod wpływem podziwiania *Sądu ostatecznego* Fra Angelico, zauważa, że wszystkie twarze na obrazie włoskiego malarza posiadają dziecinne oblicza. Zastanawiając się nad tym, czy religijna symbolika dziecka – wypływająca bezpośrednio z przypowieści i czynów Jezusa – jest oczywista dla wszystkich chrześcijan, komentuje:

Być podobnym do dziecka oznacza narodzić się na nowo, odrodzić się do nowego duchowego życia; krótko mówiąc, przejść inicjację. W odróżnieniu od wszystkich innych sposobów istnienia życie duchowe nie podlega prawu zmienności, nie dzieje się bowiem w czasie. [...] Drugie Życie – życie inicjacyjne – nie powtarza pierwszego, ludzkiego i historycznego; *modus* jego istnienia jest jakościowo różny⁸¹³.

W powyższym fragmencie dochodzi do głosu myśl naszego autora o tym, iż wtajemniczenie (także chrześcijańskie) oznacza nowe życie – „życie inicjacyjne”, które istotowo różni się od poprzedniego. W chrześcijaństwie nowe narodziny – niemożliwe bez inicjacji – oznaczają „bycie podobnym do dziecka”. Takie ujęcie koresponduje z ważnym fragmentem Nowego Testamentu, w którym Jezus Chrystus rozmawia z Nikodemem i mówi znamienne słowa: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie (*anóthen*), nie może ujrzeć królestwa Bożego” (J 3, 3). Słowa Jezusa wywołują niezrozumienie: „«Jakżeż może się człowiek narodzić (*gennethenai*), będąc

⁸¹¹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 7.

⁸¹² Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*.

⁸¹³ M. Eliade, *Moje życie*, s. 324.

starcem. Czyż może powtórnie wejść (*deuteron eiselthein*) do łona swej matki i narodzić się (*gennethenai*)?». Jezus odpowiedział: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi (*gennethe*) z wody i z Ducha (*eks hydatos kai pneumatos*), nie może wejść do królestwa Bożego» (J 3, 4–5). Tekst biblijny mówi przede wszystkim o sakramencie chrztu świętego (woda i łaska Ducha Świętego). Chrztost bowiem, jak opisuje go teologia, jest włączeniem w Chrystusa, a równocześnie stanowi początek nowego życia, tzn. nowe narodziny.

Powyższe uwagi prowadzą nas już bezpośrednio do zaprezentowania zagadnienia chrześcijaństwa i jego mistagogii, tak jak je rozumiał autor *Traktatu o historii religii*, a zwłaszcza do zagadnienia oryginalności chrześcijańskiego wtajemniczenia. Eliade opisuje chrześcijaństwo w kontekście dwóch pojawiających się problemów, których jego zdaniem nie można mieszać:

- 1) kwestii elementów inicjacyjnych (scenariusze, ideologia, słownictwo) w pierwotnym chrześcijaństwie;
- 2) ewentualnych związków historycznych między chrześcijaństwem a religiami misterii hellenistycznych.

3. WYJĄTKOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ INICJACJI?

Czy religioznawca z Bukaresztu postrzega mistagogię chrześcijańską jako wyjątkową i oryginalną? Nasz autor, zastanawiając się nad źródłami wtajemniczenia chrześcijańskiego (a ściślej „tematu inicjacyjnego”), sądzi, iż należy raczej odrzucić wpływ religii misterii hellenistycznych na chrześcijaństwo, choć można dopuścić inspiracje żydowskich sekt ezoterycznych, np. esseńczyków. Generalnie „nie ma potrzeby przypuszczać, że jakiś temat inicjacyjny został «zapożyczony» przez chrześcijaństwo z innej religii, gdyż inicjacja współlistnieje z każdą nową rewaloryzacją życia duchowego”⁸¹⁴. Eliade uznaje zatem w chrześcijańskiej religii odnowę życia religijno-duchowego, co jednocześnie implikuje nowy rodzaj wtajemniczenia. Tak było w przypadku Kościoła pierwszych wieków, czyli – co podkreśla nasz autor –

inicjacyjne elementy pierwotnego chrześcijaństwa wynikają z faktu, że inicjacja jest wymiarem współlistniejącym z każdą rewaloryzacją życia reli-

⁸¹⁴ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 167.

gijnego. Wyższego sposobu życia można dostąpić, można uczestniczyć w nowym wtargnięciu świętości do świata lub historii jedynie przez „śmierć” w egzystencji świeckiej, nieoświeconej, i odrodzenie się w nowym, odnowionym życiu⁸¹⁵.

Eliade, mówiąc o inicjacji chrześcijańskiej, koncentruje swoją uwagę przede wszystkim na pierwotnym chrześcijaństwie, a w nim na sakramencie chrztu świętego⁸¹⁶. Podkreśla, że wtajemniczenie w misterium chrześcijańskie było dostępne dla wszystkich, co stanowiło nowość w stosunku do innych inicjacji tamtego okresu (starożytności), zarezerwowanych często tylko dla wybranych⁸¹⁷. Inaczej mówiąc, w misteriach starożytnych akcent położony był na tajemniczość, podczas gdy misteria chrześcijańskie ukazywały to, co przedtem było ukryte⁸¹⁸.

Chrzest był od początku równoznaczny z inicjacją i wprowadzał nawróconego do wspólnoty Kościoła, czyniąc neofitę godnym życia wiecznego. Eliade tak charakteryzuje istotę sakramentu chrztu w kontekście innych obrzędów starożytności:

Nie warto szukać paraleli chrześcijańskiego chrztu wśród obrzędów oczyszczających w misteriach lub innych ceremoniach pogańskiej starożytności. Znali je nie tylko esseńczycy, ale także inne żydowskie ruchy religijne. Jednakże chrzest mógł stać się sakramentem dla pierwszych chrześcijan dlatego właśnie, że ustanowiony został przez Chrystusa. Innymi słowy, sakramentalna wartość chrztu wynikała z faktu, że chrześcijanie uznali w Jezusie Mesjasza, Syna Bożego⁸¹⁹.

Eliade, odwołując się do listów św. Pawła i Ewangelii św. Jana, mówi, że chrzest to wolny dar Boga, który umożliwia nowe narodziny, z wody

⁸¹⁵ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 169.

⁸¹⁶ Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 215–218. W *Traktacie* Eliade omawia chrzest w rozdziale zatytułowanym *Wody i symbolizm akwaticzny*, s. 207–234.

⁸¹⁷ Zob. np. w odniesieniu do kultu Mitry: R. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, Paris 1981, s. 81–93.

⁸¹⁸ Zob. L. Dupré, *Inny wymiar*, s. 143.

⁸¹⁹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 167.

i Ducha Świętego⁸²⁰. Czy chrzest święty wyczerpuje chrześcijańskie wtajemniczenie?

Oprócz chrztu rumuński historyk religii poświęca także swoją uwagę tematowi Eucharystii, uznając ją za „akt kultowy”. Msza święta ustanowiona została przez Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy. W misteriach rytualne uczty odbywały się często, a poprzedników Eucharystii można wskazać we wspólnocie z Qumran. Esseńczycy bowiem uważali wspólne posiłki za antycypację mesjańskiej uczty. Istnieje jednak różnica tych dwóch wspólnot. Podczas gdy chrześcijanie wierzyli, że Chrystus już zmartwychwstał i wstąpił do nieba, esseńczycy czekali, aż Mistrz Sprawiedliwości (jako Mesjasz kapłański i Pomazaniec Izraela) dopiero zmartwychwstanie⁸²¹.

Nie można zrozumieć sakramentów Kościoła katolickiego (w tym przypadku chrztu i Eucharystii) bez odniesienia do osoby Syna Bożego – Jezusa Chrystusa, który prawdziwie umarł i zmartwychwstał. Autor *Historii wierzeń i idei religijnych* dostrzega ważność i oryginalność kluczowego wydarzenia i tematu religii chrześcijańskiej, jakim jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, będące faktem nieodwracalnym. Tego wydarzenia nie można wiązać z historyczną śmiercią i zmartwychwstaniem bogów w misteriach, gdyż Chrystus umarł i zmartwychwstał „w historii”, „pod Poncjuszem Piłatem”, a jednocześnie Jego zmartwychwstanie ogłaszało, że rozpoczął się czas ostateczny, *eschaton*⁸²². Nasz autor dostrzega więc oryginalność zmartwychwstania Chrystusa, choć jako religioznawca nie wypowiada się na temat jego prawdziwości⁸²³.

⁸²⁰ Kwestię tę omówiliśmy powyżej, odwołując się do fragmentu Ewangelii św. Jana (J 3, 3–5). Eliade mówi, iż jedną z tajemnic chrześcijaństwa jest epifania światłości Bożej, którą identyfikuje z przemianiem Jezusa. Ta mistyczna światłość zawiera się także w chrzcie świętym (zob. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, s. 63–72). Rzeczywiście, w chrześcijaństwie chrzest jest postrzegany także jako „oświecenie”, co było już obecne w starożytnym Kościele (zob. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009, s. 159–169). Chrzest – jako przyjęcie chrześcijaństwa – jest przejściem z ciemności do światła, a więc jest „oświeceniem”. Hbr (6, 4; 10, 32) nazywa ochrzczonych „oświeconymi” (gr. *photisthentes*) (zob. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, s. 154).

⁸²¹ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 167n.

⁸²² Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 168n.

⁸²³ „Ostatecznie specyfikę chrześcijaństwa Eliade dostrzega w chrześcijańskim doświadczeniu religijnym, które charakteryzuje się poczuciem nowości i radości. Nowość tego doświadczenia wynika z faktu, że objawienie w Jezusie dokonało się w czasie historycznym, a zatem nowością jest historyczność samego Jezusa. Natomiast radość ma swoje źródło w przekonaniu o Jego zmartwychwstaniu i w nadziei zmartwychwstania, każdego, kto do Niego przez wiarę należy”

Rumuński historyk religii dostrzega również wyjątkowe znaczenie wcielenia Syna Bożego, interpretując tę tajemnicę chrześcijańską w kontekście kategorii hierofanii, czyli manifestacji świętości. W *Traktacie o historii religii* zapisuje niezwykle uwagę: „Można powiedzieć, że wszystkie hierofanie są tylko zapowiedzią cudu wcielenia i że każda hierofania jest tylko nieudaną próbą objawienia misterium zbieżności człowiek–Bóg”⁸²⁴. Nasz autor widzi więc w kontekście historii religii szczególny aspekt religii chrześcijańskiej. Jest to tajemnica zjednoczenia Boga i człowieka w osobie Jezusa Chrystusa. Wcielenie Syna Bożego jest według Eliadego „najdoskonalszą hierofanią”⁸²⁵.

Twórca szkoły chicagowskiej wyróżnia w kontekście analizowania źródeł inicjacji chrześcijańskiej dwa terminy: „temat” oraz „treść”. Filozofia neoplatońska mocno przetransponowała tematy i wyobrażenia misteriów. Owe tematy wraz z wyobrażeniami stały się wartościami zaakceptowanymi przez chrześcijaństwo. Nie można jednak mówić o inkorporacji samej treści misteriów. Ostatecznie Eliade tak pisze: „Chrześcijaństwo zastąpiło misteria, tak jak zastąpiło inne formy religijne starożytności. «Inicjacja» chrześcijańska nie mogła współistnieć z inicjacjami w misteria pogańskie”⁸²⁶.

Jak prezentuje się kwestia terminów związanych z wtajemniczeniem chrześcijańskim? Nasz autor dziwi się, iż w pierwotnym chrześcijaństwie można odnaleźć tak mało śladów scenariuszy inicjacyjnych i słownictwa inicjacyjnego⁸²⁷. Święty Paweł nie używa nigdy słowa *telete*, czyli technicznej nazwy misteriów, a jeśli używa on pojęcia *mysterion*, to w znaczeniu nadanym przez Septuagintę, czyli „tajemnica”. Dla św. Pawła „misterium” jest „tajemnicą Bożą”, tzn. decyzją Boga, aby zbawić człowieka przez Syna Bożego (Chrystusa). Chodzi o ideę tajemnicy odkupienia, którą – jak zaznacza Eliade – można zrozumieć tylko w kontekście biblijnej tradycji wraz z koncepcją grzechu pierworodnego⁸²⁸.

(R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, s. 136).

⁸²⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 46.

⁸²⁵ Zob. E. Conti, *Esperienza del sacro e originalità cristiana in Mircea Eliade*, s. 125–129.

⁸²⁶ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 172.

⁸²⁷ Na gruncie polskim można przywołać w tym kontekście prace Bogusława Górki zajmującego się powyższą kwestią; zob. np. B. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007.

⁸²⁸ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 169. „Święty Paweł pojmuje chrześcijaństwo jako «Ewangelię», jako «misterium», ale nie tylko w sensie ukrytej, tajemniczej

Sam termin „wtajemniczenie” („inicjacja”) nie pojawia się w Nowym Testamencie, prawdopodobnie z tego powodu, że był w tamtym czasie traktowany nieco podejrzliwie przez chrześcijan. Religie starożytności znały i praktykowały obrzędy inicjacyjne, zwłaszcza te wprowadzające w tajemne kultury misteryjne, co mogło budzić pewien dystans w posługiwaniu się tym pojęciem. Dopiero od IV wieku, kiedy religie misteryjne tracą wyraźnie na znaczeniu, wyznawcy Chrystusa chętniej posługują się pojęciem wtajemniczenia⁸²⁹.

Autor *Traktatu o historii religii* stara się dostrzec wyjątkowość chrześcijaństwa na tle panoramy religii światowych, także tych z przeszłości. Każda religia ma sama „przemówić swoim głosem, prezentując treść doświadczenia religijnego niejako z własnego wnętrza”⁸³⁰. Aby jednak w pełni spełnić postulat Eliadego, musielibyśmy powiedzieć, co sama religia chrześcijańska mówi o sobie, a zwłaszcza, co mówi o swoim wtajemniczeniu – co jednak przekracza ramy naszego studium i nie jest celem naszej pracy.

Istotna jest jeszcze dla nas jedna kwestia, którą już wcześniej sygnalizowaliśmy, a której – jak się wydaje – nie dostrzega Eliade jako religioznawca. Kwestia ta może nam ukazać w pełni wyjątkowość chrześcijańskiej mistagogii. Otóż z teologicznego punktu widzenia ważne jest, aby inicjację (w tym chrzest) rozumieć zarazem symbolicznie, jak i realistycznie (na co już wskazaliśmy w nawiązaniu do doktryny św. Tomasza z Akwinu): „Chrzest jest śmiercią i odrodzeniem w wymiarze ontologicznym i z tej racji powinien być przeżywany całościowo; stąd rozmaite rytę, jak zanurzenie, jak przywdzianie białej szaty, tchnienie na przyjmującego chrzest, namaszczenie czoła, nosa i piersi, mają symbolicznie wyrazić to, co dokonuje się w duszy ochrzczonego”⁸³¹. Dla chrześcijaństwa istotne jest właśnie „to, co dokonuje się w duszy” człowieka, a do czego mamy dostęp jedynie przez wiarę.

nauki o «tym, co Boskie» – jest to sens, który słowo to przyjęło w późnej starożytnej filozofii. «Misterium» jest dla niego [św. Pawła – R. B.] najpierw czynem Boga [...]. To misterium może być wyrażone słowem «Chrystus», przy czym «Chrystus» oznacza Zbawiciela jako Osobę wraz z Jego Ciałem Mistycznym, Kościołem” (O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. i wprowadz. M. Wolicki, Kraków 2000, s. 69–71). Zob. także: S. Skrzydlewski, *Idea odrodzenia w misteriach hellenistycznych a u św. Pawła*, Poznań–Warszawa–Wilno 1930.

⁸²⁹ Zob. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 291n.

⁸³⁰ J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, s. 210.

⁸³¹ A. Posacki, *Inicjacja*, s. 322.

Powyższa perspektywa (zasadnicza, jeśli chodzi o wiarę chrześcijańską) umyka Eliademu. Być może nasz autor się nią nie zajmuje, gdyż chce pozostać wierny paradygmatowi ściśle religioznawczemu – do czego ma prawo. Jednakże w tak wąskim ujęciu nie sposób ostatecznie zrozumieć i zinterpretować danej religii, w tym przypadku – wyjątkowości chrześcijaństwa oraz istoty jego wtajemniczenia. Będzie to tylko zewnętrzny (egzoteryczny) opis, który nie sięga tego, co wewnętrzne (ezoteryczne), a tym bardziej nie odnosi się do rzeczywistości, jaka stoi za obrzędami Kościoła. Nasza konstatacja jest wyrazem przekonania teologa, który stoi na stanowisku, że badanie inicjacji czy też rytuału z perspektywy wyłącznie religioznawczej jest obarczone fundamentalnym brakiem i ograniczeniem. Przede wszystkim jest tak dlatego, że interpretacja religioznawcza nie zakłada (choć powinna dopuszczać!) realnego istnienia Boga, który stoi za doświadczeniem inicjacji. Pomińcie strony przedmiotowej (tzn. realności przedmiotu) w analizie religii jest zabiegiem redukcyjnym. Można zapytać: „Czy w redukcjonistycznych teoriach w ogóle można mówić o religii, czy takie teorie zajmują się faktycznie religią, zwłaszcza gdy neguje się w nich realność przedmiotu religii?”⁸³². Według Mariana Ruseckiego redukcjonistyczne pojmowanie religii jest (zwłaszcza dla teologii) nie do przyjęcia: „albo religia istnieje rzeczywiście jako związek człowieka z Bogiem, albo jej w ogóle nie ma, gdy pomija się jej stronę przedmiotową [Boga – R. B.]”⁸³³.

Aby właściwie opisać i zinterpretować fenomen wtajemniczenia w religii (a zwłaszcza w chrześcijaństwie), należałoby naszym zdaniem przyjąć następujące rozróżnienie na:

- 1) pojęcie inicjacji;
- 2) rytuał (obrzęd) inicjacji, czyli formę (wymiar zewnętrzny);
- 3) treść (doktrynę) danej mistagogii, czyli to, „do czego (w co)” osoba zostaje wtajemniczona (wymiar wewnętrzny);
- 4) rzeczywistość (*sacrum*, Boga), która stoi za doświadczeniem inicjacji (wymiar transcendentny);
- 5) cel inicjacji, czyli to, do czego dąży dany ryt (wymiar intencjonalny)⁸³⁴.

⁸³² M. Rusecki, *Traktat o religii*, s. 155.

⁸³³ M. Rusecki, *Traktat o religii*, s. 160n.

⁸³⁴ Nasze rozróżnienie (zwłaszcza dwa ostatnie punkty) można odnieść do rozważań Maxa Schelera (1874–1928), niemieckiego filozofa o nastawieniu fenomenologicznym. Otóż autor ten,

Oczywiście nie wszystkie religie (np. pierwotne) zawierają ideę transcencji. Niezależnie od powyższego zastrzeżenia chcemy podkreślić ważność wymiaru przedmiotowego (i kwestię realności przedmiotu) w religii (o czym Eliade nie mówi), gdyż inicjacja ma na celu doprowadzić do uczestnictwa w rzeczywistości *sacrum* (Boga). Założenie (lub jego brak) o rzeczywistości, która stoi za doświadczeniem inicjacji, wydaje się z teologicznego punktu widzenia kluczowe. Teologia uznaje bowiem, podkreślmy, realność świata duchowego, w tym Boga, który działa przez czynności rytualne albo – inaczej mówiąc – do którego te ostatnie się odnoszą, sprawiając określone skutki. Tak jest w przypadku sakramentów, czyli obrzędów sprawowanych w Kościele katolickim.

Chcemy podkreślić jeszcze jeden aspekt – od strony teologicznej – skutków, jakie powoduje obrzęd Kościoła. Otóż teologia katolicka mówi, że Duch Święty (realnie istniejący i działający) przez sakrament chrztu świętego rodzi nowego ontycznie człowieka⁸³⁵. Chrzest jest bramą otwierającą dostęp do wszystkich innych sakramentów⁸³⁶. Jest to dopiero początek procesu inicjacji: „Uczestnictwo w Boskiej naturze, które ludzie otrzymują w darze przez

charakteryzując akty religijne, wskazuje na ich intencjonalne ukierunkowanie na przedmiot – na boskość (Boga). Zaslugą Schelera jest ukazanie (wbrew redukcjonizmowi) nieredukowalności i autonomii całego fenomenu religii. Źródłem tak rozumianej religii jest swoiście rozumiane doświadczenie religijne, w którym człowiek dociera do tego, co boskie i święte. Jest to doświadczenie – co ważne – którego nie da się sprowadzić do jakiegokolwiek innego doświadczenia, podobnie jak przedmiot tego doświadczenia jest także nieredukowalny do jakiegokolwiek innego przedmiotu. Niemiecki filozof ujmuje wiarę (i niewiarę) w „coś” (przede wszystkim w metafizycznym, a wtórnie także w religijnym sensie) w sposób następujący: „[...] jest [ona] w tej formie, w jakiej występuje jej treść, przede wszystkim wierzącym (lub niewierzącym) nastawieniem (lub nienastawieniem) na realne istnienie czegoś w sferze absolutu, i to przede wszystkim nie na jego realne istnienie rzeczowe, lecz jego istnienie obarczone dobrem [*guthaftes*] (lub złem)” (M. Scheler, *Fenomenologia wiary*, tłum. J. Garewicz, „Znak” 1994 nr 1, s. 55). W kontekście powyższych uwag nasuwa się pytanie: czy w doświadczeniu inicjacji mamy do czynienia z „wierzącym nastawieniem” (intencjonalnością) na realne istnienie czegoś w sferze *sacrum*? Jeśli nie chcemy traktować religii ani też fenomenu wtajemniczenia w sposób redukcyjny, to – podkreślmy raz jeszcze – musimy przyjąć (a przynajmniej dopuścić) realność przedmiotu religii (Boga, *sacrum*), który jest równocześnie rzeczywistością stojącą za doświadczeniem inicjacji. Powinniśmy także przyjąć, iż wtajemniczenie ma doprowadzić do uczestnictwa w teże rzeczywistości i taki jest ostatecznie jego cel, do którego dąży (intencjonalnie) dany rytuał.

⁸³⁵ Zob. J. Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, s. 225.

⁸³⁶ Zob. KKK, nr 1213.

łaskę Chrystusa, objawia pewną analogię do powstania, rozwoju i wzrostu życia naturalnego. Wierni odrodzeni przez chrzest zostają umocnieni przez sakrament bierzmowania, a w Eucharystii otrzymują pokarm życia wiecznego⁸³⁷. Trzeba te trzy sakramenty widzieć w ścisłym powiązaniu ze sobą, a przede wszystkim, jak mówi teologia, należy widzieć w nich działanie Boga, który daje sakramentom – jako szczególnym obrzędom – skuteczność. Wyjątkowość chrześcijańskiej inicjacji jest związana przede wszystkim z działaniem samego Boga (Chrystusa), który dokonuje w człowieku przemiany.

Na zakończenie niniejszego rozdziału przedstawimy szczególnie aspekt sakramentu chrztu świętego. Tym samym ukażemy istotę chrześcijańskiej mistagogii, a zwłaszcza kwestię przemiany bytowej, jaka ma miejsce w osobie ochrzczonej. Chrzest powoduje realną zmianę w człowieku. Chcemy postawić następujące pytanie: jakiego rodzaju zmiana następuje w wyniku sakramentalnego obrzędu? Jak można ją opisać?

4. PRZEMIANA BYTOWA I NIESKOŃCZONE DĄŻENIE CZŁOWIEKA

Eliade postrzega sakramenty chrztu i Eucharystii w silnym powiązaniu ze sobą (co jest tym ważniejsze, że teologia, jak już wskazaliśmy, mówi o tzw. sakramentach wtajemniczenia, czyli chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii⁸³⁸. Eliade najmniej uwagi poświęca bierzmowaniu): „Widzimy więc, w jakim sensie pierwotne chrześcijaństwo zawierało elementy inicjacyjne: z jednej strony, chrzest i eucharystia uświęcały wiernego, radykalnie modyfikując jego porządek egzystencjalny, z drugiej zaś, sakramenty te sprawiały, że wychodził z masy «profanów», i włączały go do wspólnoty wybrańców”⁸³⁹.

W powyższym stwierdzeniu mamy zawarte dwa wymiary chrześcijańskiej (katolickiej) doktryny na temat wtajemniczenia. Sakramenty chrztu świętego i Eucharystii zmieniają egzystencję osoby, a równocześnie mają wymiar spo-

⁸³⁷ KKK, nr 1212.

⁸³⁸ „Ludzie uwolnieni z mocy ciemności przez sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia razem z Chrystusem umarli, razem z Nim pogrzebani i zmartwychwstali, otrzymują Ducha przybrania za synów i odpowiadają z całym ludem Bożym pamiętkę Śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego” (*Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Obrzędy chrztu dzieci. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010, nr 1).

⁸³⁹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 168.

łeczny, tzn. włączając człowieka do wspólnoty Kościoła (chrzest) oraz – jak Eucharystia (komunia święta) – pozwalają trwać w zjednoczeniu z Bogiem oraz z pozostałymi wierzącymi. W cytowanym fragmencie pojawia się określenie odnoszące się do „zmiany (modyfikacji) porządku egzystencjalnego”, które znamy już z definicji inicjacji sformułowanej przez naszego autora. Jak jednak dokładnie rozumieć powyższe sformułowanie?

Powiedzieliśmy, że rumuński religioznawca widzi pewne aspekty oryginalności i wyjątkowości chrześcijańskiej inicjacji. Stwierdziliśmy wcześniej, iż dla Eliadego inicjacja jest równoważna z ontologiczną przemianą porządku egzystencjalnego, tzn. iż po zakończeniu swych prób neofita cieszy się nową egzystencją. Jednakże na gruncie ściśle religioznawczej myśli naszego autora nie można dać odpowiedzi, czy (w jakiej mierze) inicjacje pozachrześcijańskie spełniają swoje obietnice, tzn. czy przez rytuał dochodzi do realnej (metafizycznej) przemiany adepta. Uznaliśmy, że słabością przedstawionej przez Eliadego definicji wtajemniczenia jest brak odwołania się do rzeczywistości *sacrum* (Boga). W przypadku mistagogii chrześcijańskiej ten ostatni element ma fundamentalne znaczenie. Bez Boga Trójjedynego, który – jak mówi wiara chrześcijańska – istnieje i działa, w chrześcijaństwie nie może dokonać się prawdziwa inicjacja. To Bóg jest Tym, który działa przez rytuał.

Pozostając w obszarze rozważań teologii, możemy zadać następujące pytanie (można je postawić również z perspektywy religioznawczej): na czym polega przemiana osoby, jaka zachodzi podczas chrztu świętego sprawowanego w Kościele katolickim? Można zapytać:

jest-że li [sakrament chrztu świętego – R. B.] tylko znakiem przynależności do wspólnoty wiary (*ecclesia*) czy istotnie rytuałem inicjacji przemieniającym osobowość? I to nie tylko w sensie psychologicznym, subiektywnym (sama świadomość przynależności powoduje już pewne przeżycie), ale ontologicznym? Tak twierdzi teologia, ale czy małe dzieci istotnie przeżywają, nawet symbolicznie tylko, śmierć i zmartwychwstanie? Czy mają poczucie przejścia przez jakies próby? Przemienienia wewnętrznego? Czy działanie rytuału posiada własną sprawczość „magiczną”?⁸⁴⁰

⁸⁴⁰ M. Masłowski, *Chrzest jako rytuał inicjacji*, „Znak” 2009 nr 11, s. 105.

Czy zatem: „liturgia chrztu jest rodzajem dydaktycznej opowieści, która poprzez symboliczne gesty i formuły przypominające o fundującym wspólnotę micie oznacza przyjęcie do społeczności wiernych, czy też w sposób egzystencjalnie oczywisty przemienia adepta, nadając mu nowy status ontologiczny?”⁸⁴¹.

Teologia katolicka mówi, że sakrament chrztu świętego prowadzi do całkowitej nowości egzystencji: następuje włączenie w Kościół Święty, czyli Mistyczne Ciało Chrystusa, oraz dokonuje się w danej osobie istotowa przemiana, która zachodzi realnie w wymiarze duchowym osoby. Jak jednak ową przemianę mamy interpretować? Jan Hadalski mówi, że chodzi o radykalną, ontyczną nowość, i powołuje się na użycie w Biblii (Tt 3, 5) greckiego słowa *kainos*, które oznacza nowość w sensie „nowej jakości”⁸⁴². Czy zatem chrześcijańska mistagogia (a zwłaszcza chrzest święty) prowadzi do realnej (i ontycznej) zmiany w osobie?⁸⁴³

⁸⁴¹ M. Masłowski, *Chrzest jako rytuał inicjacji*, s. 100n.

⁸⁴² Zob. J. Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, s. 225. Fragment z Listu do Tytusa dosłownie mówi: „[...] zbawił nas [Bóg] poprzez kąpiel ponownego stania się i odnowienia (*anakainoseos*) Ducha Świętego”.

⁸⁴³ Tomasz Gałuszka przypomina, iż klasyczna metafizyka mówi, że zmiana ontyczna (substancjalna) oznacza zmianę w istnieniu, czyli wszelkiego rodzaju stawanie się, powstawanie wcześniej nieistniejącego bytu. „Fundamentalnymi zmianami ontycznymi w istocie i istnieniu są: powstanie konkretnego bytu oraz niszczenie, czyli rozdzielenie materii i formy” (T. Gałuszka, *Recenzja rozprawy doktorskiej mgr lic. A. Kubanowskiego*, s. 11, <https://www.teologia.umk.pl/panel/wp-content/uploads/Recenzja-Galuszka-1.pdf> (7.11.2019)). Dogmatyka opisuje inną przemianę ontyczną – przeistoczenie podczas Eucharystii, czyli przemianę substancji (istoty) chleba i wina w substancję ciała i krwi Chrystusa. W sensie ścisłym, mówi cytowany autor, możemy mówić tylko o tych trzech przemianach ontycznych w świecie istniejącym. Natomiast w sensie szerokim (choć nie stosowanym w teologii tomistycznej) możemy mówić o tym, iż zmiana ontyczna opisuje także zmianę „w ramach (jakiegoś) bytu” i dotyczy przypadłości. Jednak zmiana przypadłości nie zmienia natury (istoty, substancji). Można zapytać, co oznacza Pawłowy „nowy człowiek”: „W sensie ścisłym i zgodnie z doktryną tomistyczną w przypadku człowieka odkupionego i złączonego z Chrystusem przez Łaskę powinniśmy mówić nie o zmianie ontycznej i powołaniu do istnienia nowego bytu, ale o nowym i pełnym sposobie bytowania osoby ludzkiej” (T. Gałuszka, *Recenzja rozprawy doktorskiej mgr lic. A. Kubanowskiego*). Tomasz Gałuszka cytuje celne stwierdzenie prof. Juana Lorda: „Obecność Ducha w duszy uświęconej powoduje nową sytuację, stąd w powszechnym języku chrześcijańskim nazywa się «stanem łaski». Jest także «stanem bytowym», czyli nowym sposobem bytowania” (T. Gałuszka, *Recenzja rozprawy doktorskiej mgr lic. A. Kubanowskiego*). Można jednak zaproponować, że jeśli będziemy posługiwać się tylko określeniem „zmiana sposobu bytowania”, to w gruncie rzeczy, poza precyzacją językową, niewiele to zmienia. Tomasz Gałuszka dodaje, że św. Tomasz dbał o precyzję językową, ale – zdając sobie

Fenomen „ontologicznej przemiany” i „nowej egzystencji” (o których mówi Eliade) ma miejsce w chrzcie świętym, który jest sakramentem inicjacji w Kościele katolickim. To w tym właśnie obrzędzie dochodzi do fundamentalnej przemiany metafizycznej w człowieku. I nie chodzi tylko o jakies subiektywne odczucie, ale o realną zmianę w bycie (*esse*). Na tej przemianie polega wyjątkowość chrztu świętego. Bóg, czyli Trójca Święta, działa w sakramencie, dokonując w chrześcijaninie zmiany w sposobie jego bytowania. Czy można przyjąć, iż następuje „fundamentalna przemiana metafizyczna” w znaczeniu „ontyczna”? Czy też lepiej pozostać przy określeniu „partycypacji w Bożym życiu” jako skutku sakramentu chrztu?

W przypadku chrztu świętego można mówić zarówno o zmianie duchowej, jak i zmianie ontycznej (każda realna zmiana jest tak naprawdę ontyczna). Przemiana chrzcielna dotyczy dwóch aspektów (poziomów). Pierwszy odnosi się do ważności sakramentu, tzn. kiedy chrzest święty jest ważny (prawdziwy i przyjęty jako pewien ryt religijny, nawet gdyby był bezowocny). W tym przypadku człowiek otrzymuje tzw. charakter sakramentalny⁸⁴⁴. Na drugim poziomie zmiana duchowa zachodzi przez chrzest, kiedy udziela on łaski, która jest jakimś nowym stanem natury i zmianą dotyczącą samej duszy, nowym upodobnieniem do Boga i uczestnictwem w Jego życiu. Wydaje się, że oba określenia są słuszne, zarówno kategoria uczestnictwa (uczestnictwo w życiu Bożym), jak też i kategoria realnej (metafizycznej) przemiany w człowieku. Można przywołać fragment z Drugiego Listu św. Piotra, który mówi, że mamy się stać „uczestnikami (wspólnikami) Boskiej natury” (*theias koinonoi fyseos*) (2 P 1, 4). Nie chodzi przecież o uczestnictwo zewnętrzne (jak np. w nabożeństwie), ale bytowe. W mocnym więc sensie „przemiana

sprawę, że słowa nie oddają precyzyjnie tajemnic Bożych – używał często określenia „jakby”. Jedną z tych sytuacji jest nowa sytuacja człowieka w łasce uświęcającej. Akwinata mówi, że łaska doskonali i przysposabia naturę ludzką do „jakby” uczestnictwa w naturze Bożej (zob. T. Gałuszka, *Recenzja rozprawy doktorskiej mgr lic. A. Kubanowskiego*, s. 12).

⁸⁴⁴ Na temat natury „charakteru sakramentalnego” były duże dyskusje. Dla św. Tomasza z Akwinu jest on pewną „władzą duchową” („instrumentalną”, bo działającą z poruszenia Bożego) umożliwiającą sprawowanie lub przyjmowanie sakramentów i sprawowanie kultu chrześcijańskiego. Jest też jakimś upodobnieniem do Chrystusa w jego kapłaństwie. „Charakter” różni się od łaski uświęcającej, chociaż też jest darem Bożym i w tym sensie jest również podobny do wszelkich „łask darmo danych”. Zob. W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. 1, *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961, s. 98–113; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 1998, s. 130–133.

ontyczna” oznacza zmianę istoty (przemiana substancjalna), a to znaczy, że mamy wtedy do czynienia z innym bytem. „Przemiana ontyczna” może być też rozumiana w sensie słabszym – jako każda realna zmiana w bycie, także na poziomie przypadłości.

Jak więc usytuować realną zmianę wywołaną przez chrzest (najpierw przez jego charakter, ale zwłaszcza przez otrzymywaną przez niego łaskę)? Wydaje się, że będzie ona bliżej tego „mocnego” rozumienia zmiany ontycznej, skoro Biblia mówi, że stajemy się „nowym stworzeniem w Chrystusie” (*en Christo kaine ktisis*) (2 Kor 5, 17), a łaska jest rozumiana jako coś zapodmiotowanego w samej duszy człowieka stanowiącej o jego istocie. Nie rozstrzygając definitywnie powyższej kwestii, można powiedzieć, iż Kościół wierzy, że chrzest powoduje w człowieku realną zmianę bytową („zmianę sposobu bytowania”)⁸⁴⁵.

Chrześcijanie wierzą, że dana osoba przez sakrament chrztu świętego „zanurza się” (gr. *baptizein*) w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, jest tego prawdziwym uczestnikiem; wraz z Jezusem zostaje pogrzebana, by razem z Nim zmartwychwstać. Od tego momentu, już jako ochrzczona, uczestniczy w nowym życiu. Mimo że zanurzenie w wodzie jest tylko symbolicznym znakiem, to jednak dokonuje się realne włączenie w Paschę Chrystusa. Nie jest to tylko symbol, bo sakramentalny obrzęd – jak wcześniej powiedzieliśmy, odwołując się do św. Tomasza z Akwinu – wyraża to, co naprawdę sprawia⁸⁴⁶. Można to opisać inaczej, zaznaczając jednocześnie, w czym różni się on jako sakrament od innych religijnych aktów symbolicznych. Poniższy tekst dobrze podsumowuje nasze rozważania:

Chrzest działa jako narzędziowa przyczyna zbawienia, kiedy dokonuje się sam akt. Wynika to jasno z Rz 6, ale także na przykład z Kol 2 i z 1 P 3. Tym właśnie chrzest różni się od jakiegokolwiek aktu symbolicznego, który przedstawiałby jedynie to, co się dokonuje w inny sposób. Chrzest działa w trakcie wypełniania swego aktu w sposób realny i obiektywny. Istotne

⁸⁴⁵ Powyższe uwagi pochodzą częściowo z naszej rozmowy z dr. Michałem Golubiewskim OP, specjalistą od sakramentologii.

⁸⁴⁶ Zob. J. Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, s. 109. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, s. 487; Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, s. 516; Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 62, a. 1, ad 1.

jest to, że przezeń dokonuje się coś w człowieku, chociaż on tego nie czuje i nie doświadcza [...] ⁸⁴⁷.

W powyższych słowach mamy zawarty sens chrześcijańskiego wtajemniczenia, czyli teologiczny opis implikacji związanych z religijną inicjacją, jaką jest chrzest święty w Kościele katolickim. Istotne są następujące kwestie:

- 1) chrzest działa realnie i obiektywnie na człowieka;
- 2) sprawia on rzeczywiście to, co symbolicznie przedstawia;
- 3) dokonuje konkretnych skutków w człowieku, nawet jeśli on tego nie doświadcza, tzn. nie jest tego świadomy (jak w przypadku chrztu dzieci);
- 4) łączy człowieka z osobą Syna Bożego, czyli Jezusa Chrystusa, który realnie istnieje;
- 5) konsekwencją tak rozumianego chrztu jest fundamentalna przemiana duchowa osoby, czyli nowy sposób bytowania.

Na zakończenie naszych rozważań o mistagogii Kościoła chcemy zasygnalizować jedną ważną kwestię, niestety niepodejmowaną przez Eliadego. Wspomnieliśmy o niej już na samym wstępie pracy. Otóż jeśli już wiemy, jakie skutki ma sakrament chrztu świętego (w rozumieniu teologii Kościoła), to można zapytać o możliwe skutki w przypadku niechrześcijańskich inicjacji. Czy (na ile) niechrześcijańskie obrzędy wtajemniczenia mają moc sprawczą? Czy dany ryt powoduje tylko włączenie do społeczności, czyli nową formę egzystencji religijnej lub społecznej, czy też sprawia on realną przemianę (już nie tylko samej osobowości czy świadomości adepta, ale obiektywną przemianę) w najgłębszym wymiarze bytu, w warstwie metafizycznej, duchowej? Zasygnalizujemy tylko pewien trop w poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe niezmiernie trudne pytanie.

Aby pokusić się o odpowiedź, trzeba naszym zdaniem zapytać: jakie są teologiczne (i metafizyczne) założenia w przypadku badania religii niechrześcijańskich i/lub w przypadku badania konkretnych fenomenów religijnych, jak np. religijna inicjacja? Za tym pytaniem kryje się przeświadczenie, że teologia, podobnie jak inne dziedziny wiedzy, ma swoje aksjomaty oraz swoją metafizykę i nie powinna tego ukrywać. Powinna raczej jasno to sformułować w punkcie

⁸⁴⁷ H. Schlier, *Il battesimo (secondo il cap. VI dell'epistola ai Romani)*, w: H. Schlier, *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1966; cyt. za: B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, s. 120.

wyjścia, czyli w swojej metodologicznej prolegomenie⁸⁴⁸. Powyższe pytanie w odniesieniu do religii niechrześcijańskich wydaje się bardzo ważne, dotyczy bowiem obiektywności i realności ich przedmiotu.

Czy teologia religii może odpowiedzieć na pytanie o istnienie rzeczywistości (Boga, *sacrum*, bogów czy też demonów), do której obrzęd wtajemniczenia (w religiach niechrześcijańskich) daje dostęp? Trzeba najpierw postawić pytanie o Boga jako realny przedmiot wiary. Jeśli przyjmiemy za św. Tomaszem z Akwinu, że ostatecznym ukierunkowaniem aktu wiary nie są zdania, które tę wiarę wyrażają, ale sama rzeczywistość (*res*) przedmiotu tejże wiary, czyli Bóg⁸⁴⁹, to powstaje następujące pytanie: czym byłaby owa *res* w innych religiach? Czy jest w nich coś takiego, tzn. realnie istniejący przedmiot wiary (Bóg, *sacrum*, bogowie czy też demony)?

Jeśli przywołamy w tym miejscu rozróżnienie tego, co jest ezoteryczne i egzoteryczne, to trzeba zauważyć z teologicznego punktu widzenia, że to, co zewnętrzne, czyli egzoteryczne (gesty, formuły, znaki), odsyła do rzeczywistości ezoterycznej (wewnętrznej, duchowej). W przeciwnym razie wszystko miałyby charakter czysto zewnętrzny, bez odniesienia do czegoś duchowego i bez wpływu na rozwój wewnętrzny człowieka⁸⁵⁰. Inicjacja odsłania przed człowiekiem ukrytą, ale realną rzeczywistość. Co więcej, doprowadza ona – pytanie, pod jakimi warunkami? – do uczestnictwa w niej⁸⁵¹. Zatem jeśli owa rzeczywistość nie istnieje realnie, to trudno w ogóle mówić o skutkach wtajemniczenia w tym najgłębszym wymiarze.

Oczywiście, są to tylko wstępne uwagi zawierające raczej więcej pytań niż odpowiedzi. Niemniej stanowią one istotne pytania dla katolickiej teologii religii. W tym miejscu widać, jak ważne teologicznie jest pytanie o sens niechrześcijańskiego rytuału i jego skuteczność, także takiego, jakim jest inicjacja. Na koniec naszych analiz chcemy raz jeszcze wrócić do myśli religioznawcy z Bukaresztu, przywołując jego naukę w kontekście rozwoju życia duchowego człowieka. Dzięki temu podejście Eliadego – w porównaniu z prezentowanym ujęciem teologii katolickiej – stanie się jeszcze bardziej klarowne, zarówno w tym, co je odróżnia od chrześcijaństwa, jak również w tym, co jest z nim podobne.

⁸⁴⁸ Zob. J. Wach, *Typy doświadczenia religijnego*, s. 40.

⁸⁴⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

⁸⁵⁰ Zob. A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, s. 41.

⁸⁵¹ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 128n.

Twórca szkoły chicagowskiej stwierdza, iż analiza inicjacji ma ostatecznie doprowadzić do poznania samego człowieka⁸⁵². Jeśli mówimy o przemianie duchowej osoby, to zasadne wydaje się pytanie, jak rozumiemy człowieka oraz jego życie duchowe. Wykluczenie *a priori* tego ostatniego wymiaru byłoby podejściem redukcyjnym, czyli takim, które nie uznaje realności sfery duchowej (duchowości, ducha).

Rumuński religioznawca podkreśla, że kultura – rozumiana jako wszelka aktywność ducha – jest dostępna wyłącznie inicjowanym. Kultura dla archaicznych społeczeństw nie jest dziełem ludzkim, ale ma nadnaturalne pochodzenie, a nawet więcej, za jej pośrednictwem człowiek przywraca kontakt ze światem bogów i innych nadnaturalnych istot, a także ma on udział w ich stwórczej energii⁸⁵³. Inicjacja umożliwia zatem uczestnictwo w życiu duchowym, które jest rozumiane jako dostęp do kultury:

Śmierć inicjacyjna umożliwia *tabula rasa*, na której zapiszą się wkrótce kolejne objawienia, mające na celu ukształtowanie nowego człowieka. [...] to nowe życie postrzegane jest jako prawdziwa egzystencja ludzka, albowiem jest ono otwarte na wartości ducha. To, co rozumie się pod ogólnym terminem „kultura”, obejmującą wszelką aktywność ducha, dostępne jest wyłącznie inicjowanym. Krótko mówiąc, to dzięki doświadczeniom religijnym uruchamianym podczas inicjacji możliwe jest uczestnictwo w życiu duchowym⁸⁵⁴.

Powyższe słowa jasno ukazują sens życia duchowego jako dostępu do kultury. W takim podejściu ujawnia się zasadnicza różnica z chrześcijaństwem postrzegającym życie duchowe jako „życie w Duchu Świętym”. Jest to życie nadprzyrodzone, które rozpoczyna się przez sakrament inicjacji chrzcielnej. Przez chrzest święty Trójca Święta zamieszkuje w człowieku. Eliade także wiąże inicjację z zapoczątkowaniem życia duchowego w człowieku, jednakże jego sens różni się od sensu chrześcijańskiego. Istotne wydaje się jednak coś innego, co wydobywa nasz autor, opisując religie archaiczne.

Homo religiosus chce przekroczyć swój byt przyrodzony, chce czegoś więcej. Według autora *Sacrum a profanum* człowiek religijny, zwłaszcza pierwotny, jest

⁸⁵² Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 18.

⁸⁵³ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 11–13.

⁸⁵⁴ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 11.

„otwarty na świat” („egzystencja otwarta”). Oznacza to, że życie człowieka ma jakby jeden wymiar więcej, nie ogranicza się tylko do ludzkiego bytowania, ale jest też „kosmiczne”⁸⁵⁵. Już w archaicznych stadiach kultury inicjacja odgrywała główną rolę w religijnym kształtowaniu człowieka, mając właśnie na celu zmianę ontologicznego ukonstyтуowania neofity. To oznacza, że na poziomie istnienia (tylko) przyrodniczego człowiek pierwotny nie uważał się za „spełnionego”. Dopiero narodzenie do wyższego życia (życia religijnego i kulturalnego), i tym samym śmierć w poprzednim (przyrodniczym, biologicznym) życiu sprawiały, że stawał się on w pełni człowiekiem⁸⁵⁶. Co to oznacza? Zdaniem Eliadego:

1) człowiek staje się w pełni człowiekiem, gdy przekracza przyrodzony byt ludzki i w jakimś sensie go odrzuca, bo inicjacja polega na nadprzyrodzonym przeżyciu śmierci, zmartwychwstania lub ponownych narodzin;

2) obrzędy inicjacji, obejmujące próby oraz symboliczne umieranie i zmartwychwstanie, ustanawiali bogowie, przynoszący kulturę bohaterowie lub mityczni przodkowie; mają one ponadludzkie źródło i w wyniku tego neofita naśladuje ponadludzkie, boskie zachowanie.

Eliade stwierdza, że „człowiek religijny pragnie siebie innego, niż znajduje siebie na poziomie «przyrodniczym» [...]. Człowiek pierwotny dąży do ideału człowieka religijnego”⁸⁵⁷. Warto podkreślić jedną istotną kwestię. Z rozważań autora *Traktatu o historii religii* wyłania się wizja człowieka, który chce więcej w sensie religijnym, który nieustannie siebie transcenduje, tzn. przekracza swój przyrodzony byt w kierunku nadprzyrodzoności⁸⁵⁸. Owo pragnienie sprawia, że *homo religiosus* nie zatrzymuje się w swojej drodze duchowej tylko na rytach przejścia. Powyższa konstatacja jest pod pewnym względem zbieżna z tym, w jaki sposób postrzegają człowieka (osobę) teologia i Magisterium Kościoła. Doktryna katolicka przyjmuje, że w człowieku są otwartość i nieskończone dążenie, które są nakierowane na Stwórcę. Człowiek jest otwarty na Boga (*capax Dei*). Można w tym miejscu przywołać jednego z ojców Kościoła – św. Grzegorza z Nyssy (335–395), który opisywał powyższy fenomen. Autor ten używał pojęcia epektazy oznaczającego nieustanne

⁸⁵⁵ Zob. M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 177.

⁸⁵⁶ Zob. M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 201.

⁸⁵⁷ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 201n.

⁸⁵⁸ Na temat zagadnienia nadprzyrodzoności zob. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; A. Scola, *Osoba ludzka*, s. 210–221.

dążenie człowieka do Boga. Nieskończoność Stwórcy sprawia, że owo dążenie ku Niemu nigdy nie ma końca⁸⁵⁹. W związku z powyższym można powiedzieć, iż wtajemniczenie – przynajmniej w chrześcijaństwie – także nie ma końca, nawet jeśli życie wieczne ma polegać na oglądaniu Boga „twarzą w twarz”.

W rozdziale została zaprezentowana mistagogia chrześcijańska w ujęciu Eliadego. Nasz autor postrzegał krytycznie wtajemniczający wymiar chrześcijaństwa. Uznawał jednak w tej religii propozycję odnowy życia religijno-duchowego, co było związane z nowym rodzajem inicjacji, która nie była zastrzeżona dla wybranych, ale dostępna dla wszystkich.

Twórca szkoły chicagowskiej w swoich analizach oraz w swoim rozumieniu chrześcijaństwa i jego inicjacji chciał pozostać niezależnym historykiem religii, co z teologicznego punktu widzenia (czyli dla naszej pracy) jest niewystarczające. W podejściu Eliadego chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu tradycji (propozycji) religijnych i modeli wtajemniczenia. Autor *Traktatu o historii religii* w swoim czysto religioznawczym ujęciu nie chciał oceniać ani wartościować żadnej religii, w tym także chrześcijaństwa. Nie znajdujemy więc w jego tekstach analiz prawdziwości religii (a tym bardziej jej zbawczości). Nasz autor nie wypowiada się także na temat tego, czy jakiekolwiek obrzędy (np. katolickie) powodują realnie jakiś skutek w wymiarze duchowym, tzn. w duszy człowieka.

Aby spróbować rozwiązać powyższą kwestię, należy przejść od religioznawstwa do teologii. Ta ostatnia nauka opisuje i wyjaśnia to, co się dzieje z człowiekiem, który przystępuje do sakramentów inicjacji w Kościele katolickim. Sakramenty (w pierwszej kolejności chrzest święty) dokonują prawdziwej przemiany bytowej w osobie, która je przyjmuje. I choć niełatwo jest precyzyjnie opisać ową transformację, to jednak, jak wierzy Kościół katolicki (i co opisuje teologia), dokonuje się ona za sprawą Chrystusa działającego w sakramentach. Bez uwzględnienia realnego istnienia Boga każda interpretacja wtajemniczenia religijnego będzie obciążona fundamentalnym brakiem. Można bowiem stwierdzić, iż gdyby owo nieskończone dążenie człowieka obecne w wielu tradycjach religijnych miało pozostać niezaspokojone, to byłby to jakiś błąd, fałsz w samym stworzeniu.

⁸⁵⁹ Zob. M. Przyszychowska, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009, s. 10. „Może bowiem jest tak, że doskonałość natury ludzkiej polega na ustawicznym dążeniu do coraz większego dobra” (Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, s. 27).

✦
ZAKOŃCZENIE

Zjawisko wtajemniczenia religijnego jest wciąż w obszarze nauk o religii (oraz teologii) niedoceniane. Powoduje to, że bada się tylko, by odwołać się do celnego stwierdzenia Andrzeja Wiercińskiego, „powierzchnię religii”, czyli wymiar zjawiskowy, zamiast odkrywać „jądro religii”, jakim jest inicjacja. Chcąc iść powyższym tropem myślenia, uznaliśmy, że zagadnienie wtajemniczenia w religioznawstwie Eliadego jest na tyle istotne, że warto, aby stało się głównym przedmiotem naszego studium. Wybór okazał się bardzo dobry, gdyż problematyka inicjacji skupia jak w soczewce – co pokazała praca – całą gamę ważnych tematów dotyczących religii.

W rozdziale pierwszym przedstawiliśmy istotny aspekt metody badania religii przez Eliadego, odkrywając, iż w samym podejściu badawczym naszego autora kategoria inicjacji stanowi ważny jego element. W metodologii Eliadego nacisk położony jest na interpretację przesłań religijnych dokumentów. Badacz (lub czytelnik) danego tekstu religijnego ma zostać przez ów tekst wtajemniczony w daną tradycję (religijną, filozoficzną bądź też magiczną). Ma się dokonać w nim duchowa przemiana. Tym samym hermeneutyka staje się w ujęciu twórcy szkoły chicagowskiej swego rodzaju techniką inicjacyjną, która ma na celu egzystencjalną przemianę badacza, ale także czytelnika jakiegokolwiek tekstu z historii religii. Powyższe podejście naszego autora określiliśmy jako „inicjacyjne”, tzn. takie, w którym sama historia religii staje się nauką wtajemniczącą. W rozdziale drugim przedstawiliśmy fenomen

inicjacji w odniesieniu do zagadnienia rytuału magiczno-religijnego, jego sensu oraz problemu jego skuteczności. Porównaliśmy obrzęd niechrześcijański ze szczególnym rytuałem, jakim jest sakrament Eucharystii. W rozdziale trzecim zaprezentowaliśmy Eliadowskie ujęcie wtajemniczenia religijnego inspirowane religiami archaicznymi. Aby uchwycić istotę fenomenu inicjacji, zwróciliśmy uwagę na dwa elementy – nowy rodzaj poznania oraz egzystencjalną przemianę, jaka zachodzi w rycie wtajemniczenia. W kolejnym rozdziale opisaliśmy trzy typy inicjacji sformułowane przez Eliadego: zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa lub młodości do wieku dojrzałego, obrzędy wejścia do stowarzyszenia tajemnego lub bractwa oraz inicjację związaną z powołaniem mistycznym. Przedstawiliśmy specyfikę każdej z trzech wyróżnionych kategorii, a także zwróciliśmy uwagę na kwestię ciągłości między poszczególnymi inicjacjami i stopniowość poznania religijnego. W ostatnim rozdziale ukazaliśmy kwestię mistagogii chrześcijańskiej. Opisując wyjątkowość chrześcijańskiego wtajemniczenia, skupiliśmy się na sakramencie chrztu świętego, przedstawiając zagadnienie przemiany bytowej i nieskończonego dążenia człowieka.

Co wnosi Eliade do badań nad inicjacją, a przez to także nad religią i nad człowiekiem religijnym? Mieliśmy dwa podstawowe cele pracy. Chcieliśmy przeanalizować teksty naszego autora, szukając w nich odpowiedzi na pytanie, czym jest fenomen wtajemniczenia. Pragnęliśmy również wykazać, że problematyka inicjacji religijnej zajmuje w dziele Eliadego wyjątkowe miejsce oraz że jest ona oryginalną drogą do zrozumienia zarówno *homo religiosus*, jak i zjawiska samej religii. Jakie możemy przedstawić wnioski z naszej pracy? Na podstawie przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że pojęcie wtajemniczenia z jednej strony pozwala lepiej zrozumieć fenomen samej religii, a z drugiej ukazuje specyfikę badania tejże religii przez Eliadego. Twórca szkoły chicagowskiej postrzega wszystkie prezentowane przez siebie obrzędy wtajemniczenia w sensie religijnym. Ukazuje on, że rytmy inicjacji obecne w każdej religii (a zwłaszcza pełniące wyjątkową funkcję w religiach archaicznych) pozwalają lepiej zrozumieć człowieka religijnego. Z rozważań autora *Traktatu o historii religii* wyłania się wizja człowieka, który chce więcej w sensie religijnym, który nieustannie siebie transcenduje, tzn. przekracza swój przyrodzony byt w kierunku nadprzyrodzoności. Owo dążenie *homo religiosus* najbardziej widoczne jest w pragnieniu przekroczenia śmierci. Dokonuje się to przez inicjację i ma wymiar symboliczny.

Eliade stwierdza, iż inicjacja polega na symbolicznej śmierci, po której następują odrodzenie lub powtórne narodziny. Nasz autor podkreśla jedność narodzin, śmierci i ponownych narodzin, ukazując, iż w społeczeństwach pierwotnych te trzy wymiary pojmowane są jako etapy jednego misterium. Nie może być między nimi przerwy, nieciągłości. Nie można zatrzymać się tylko na jednym wymiarze. W kulturach archaicznych istniało szeroko rozpowszechnione przekonanie, że śmierć nie jest kresem, ale swoistym obrzędem przejścia do innego (nowego) sposobu istnienia. Wtajemniczenie jest to, jak mówi Eliade, zmiana porządku egzystencjalnego. W rozumieniu naszego autora śmierć i inicjacja spełniają podobną funkcję, tzn. prowadzą do nowego sposobu bytowania.

Prezentując myśl Eliadego, zauważyliśmy, że istnieje ciągłość pomiędzy poszczególnymi inicjacjami oraz stopniowość doświadczenia i poznania religijnego, jakie mają miejsce w różnych rodzajach archaicznych obrzędów wtajemniczenia. Ukazaliśmy, iż od strony człowieka rozumianego jako *homo religiosus* owo pragnienie czegoś więcej wyraża się w poddawaniu się kolejnym rytom inicjacji, które są podobne do siebie strukturalnie. Powyższa konstatacja jest pod pewnym względem zbieżna z tym, w jaki sposób postrzega człowieka (osobę) teologia. Teologia podkreśla, że w człowieku są otwartość i nieskończone dążenie, które są nakierowane na Boga.

Owa idea, że doświadczenie i poznanie religijne są stopniowalne, jest obecna w wielu tradycjach religijnych (np. w tantryzmie), ale w religiach pierwotnych jest szczególnie widoczna. *Sacrum* dostępne jest dla każdego i jego pierwsze objawienie w inicjacji dojrzałościowej (obrzędy przejścia) nie wyczerpuje go. Człowiek religijny może wstępować na coraz wyższe płaszczyzny bytu, choć nie dla każdego są one dostępne. Domaga się to – zwłaszcza w przypadku powołania szamana – pewnych zdolności, predyspozycji duchowych. Istnieje zatem, podkreślmy, stopniowość w doświadczeniu *sacrum* i w poznaniu religijnym, co jest związane ze stopniami wtajemniczenia.

Co się dzieje z adeptem, który jest poddany rytom wtajemniczenia? Autor *Sacrum a profanum* mówi, że neofita staje się w wyniku rytów inicjacji kimś innym. Jednak nie wiadomo do końca, jak rozumieć powyższe określenie. Rumuński historyk religii, mówiąc o skutkach inicjacji, określa je jako „ontologiczną zmianę porządku egzystencjalnego”, ale nie wiadomo do końca, co znaczy to stwierdzenie. Eliade podkreśla, że sens każdej inicjacji jest przede wszystkim religijny, albowiem owa zmiana egzystencji dokonuje się przez

doświadczenie religijne, w którym adept staje się innym człowiekiem. Nie wiadomo jednak, czy powyższe określenie należy rozumieć w sensie metafizycznym (bytowym) i czy możemy mówić o „duchowej przemianie”, jaka zachodzi w inicjowanym.

Trudno porównać Eliadowskie ujęcie inicjacji (wyrastające z religii archaicznych) z mistagogią chrześcijańską. Przyczyną tego jest zarówno nieprecyzyzność języka naszego autora, jak też odmiennosć pojęć w religiach pierwotnych (niepiśmiennych!) od teologicznego języka. Przykładowo, w religiach archaicznych duchowość jest rozumiana jako dostęp do kultury, co nie pokrywa się z rozumieniem chrześcijańskim. Chrześcijaństwo postrzega życie duchowe jako „życie w Duchu Świętym”. Jest to życie nadprzyrodzone, które rozpoczyna się przez sakrament inicjacji chrzcielnej. Przez chrzest święty Bóg osobowy zamieszkuje w człowieku.

Teologia – jak wskazaliśmy w pracy – postrzega działanie sakramentów jak gdyby dwutorowo – symbolicznie i realistycznie. Ów realizm oznacza, że zachodzi przemiana bytowa w osobie – jak to się dzieje w przypadku chrztu świętego. Co jednak dzieje się w duszy człowieka, który przystępuje do rytów inicjacji w religii niechrześcijańskiej? Wydaje się, że nie można odpowiedzieć na to pytanie poza perspektywą wiary.

Twórca szkoły chicagowskiej w swoich analizach oraz w swoim rozumieniu chrześcijaństwa i jego inicjacji chciał pozostać niezależnym historykiem religii. W czysto religioznawczym podejściu Eliadego chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu tradycji religijnych i jednym z wielu modeli wtajemniczenia, których nasz autor nie ocenia i nie wyrokuje, czy są prawdziwe lub czy powodują realnie jakiś skutek w wymiarze duchowym człowieka. Dla chrześcijaństwa istotne jest właśnie „to, co dokonuje się w duszy” człowieka, a do czego mamy dostęp jedynie przez wiarę. Tego ostatniego aspektu nie dostrzega Eliade jako religioznawca albo po prostu świadomie go pomija. Jednak w takiej perspektywie badawczej następuje *de facto* redukcja chrześcijaństwa, którego nie sposób ostatecznie zrozumieć bez wiary w Jezusa Chrystusa i bez świadomości, że On jest Tym, który nieustannie działa w Kościele.

Istotne pytanie, które postawiliśmy na początku naszej pracy, brzmiało: czy (w jakim sensie) inicjacja pozachrześcijańska (religijna, magiczna) jest skuteczna? Inicjacja w rozumieniu autora *Traktatu o historii religii* jest to zespół obrzędów oraz pouczeń ustnych zmierzający do radykalnej modyfikacji statusu religijnego i społecznego adepta. W tym sensie można mówić o jej skuteczno-

ści, która oznacza zewnętrzną zmianę w funkcjonowaniu społeczno-religijnym adepta. W każdym wtajemniczeniu mamy do czynienia z dwoma wymiarami, które są ze sobą ściśle związane. Po pierwsze, w każdej inicjacji jest wymiar treściowy. Wtajemniczenie bowiem doprowadza człowieka do swego rodzaju wiedzy (gnozy), czyli religijnego poznania tajemnic wiary, a zwłaszcza przedmiotu teże wiary (bóstwa, *sacrum*, Boga). Po drugie, istnieje również wymiar formalny, który wyraża się w konkretnym obrzędzie stanowiącym ryt inicjacji. Nie można redukować inicjacji do samej tylko wiedzy jako gnozy. Obydwa wymiary (treściowy i formalny) są w przypadku wtajemniczenia religijnego istotne i ściśle ze sobą powiązane. Można powiedzieć o pewnej korelacji między sposobem bytowania a sposobem poznawania. Nowy sposób istnienia związany z wtajemniczeniem religijnym łączy się z nowym poznaniem, co dokonuje się przez ryt inicjacji.

Czy niechrześcijańskie obrzędy są skuteczne duchowo (realnie), czy też są to tylko rytury czysto zewnętrzne i symboliczne bez żadnego odniesienia do realnej rzeczywistości, która za nimi stoi i przez nie przemawia? Eliade nie stawia takich pytań. Powyższa kwestia domaga się dalszych studiów i analiz, już nie tylko na gruncie religioznawczej doktryny naszego autora, która jest w tym zakresie niewystarczająca. W dalszych badaniach teologicznych warto sięgnąć do pism niektórych ojców Kościoła i starożytnych pisarzy chrześcijańskich, którzy podejmowali w swojej refleksji problematykę niechrześcijańskich kultów (np. Augustyn, Justyn, Klemens Aleksandryjski, Tertulian). Było to związane z koniecznością konfrontacji chrześcijaństwa z religiami pogańskimi starożytności, a więc także z pozachrześcijańskimi misteriami, rytami i wierzeniami.

Zasługą Eliadego w badaniach nad inicjacją jest także wypracowana przez naszego autora w ramach historii religii typologia rodzajów wtajemniczenia. Stała się ona poniekąd klasycznym schematem, do którego odwoływali się różni autorzy badający zagadnienie inicjacji. W ujęciach historyków religii (jak również antropologów, religioznawców czy filozofów religii) widać, jak bardzo kategorie Eliadowskie weszły na stałe do „krwiobiegu” nauk o religii. Zaprezentowaliśmy w pracy wszystkie rodzaje inicjacji (dojrzałościową, do tajnych stowarzyszeń oraz inicjację związaną z powołaniem mistycznym). Twórca szkoły chicagowskiej wykazał, że wszystkie typy wtajemniczenia są strukturalnie do siebie podobne. Należy jednak zauważyć – i to jest mankamentem propozycji rumuńskiego religioznawcy – że kategorie Eliadego nie

pozwalają opisać wszystkich rodzajów religijnego (i magicznego) wtajemniczenia, z jakimi mamy do czynienia współcześnie. Przede wszystkim przywołana typologia nie pozwala na opisanie mistagogii chrześcijańskiej. Jeśli przyjmiemy, że omawiane kategorie dotyczą wyłącznie religii archaicznych, to nie można mieć zastrzeżeń. Jeśli jednak ta klasyfikacja miałaby być narzędziem uniwersalnym, tzn. opisującym wszystkie religie, to trzeba by ją zmodyfikować. Wydaje się, że można przeformułować typologię Eliadowską w taki sposób, aby schemat rodzajów inicjacji był bardziej adekwatny w opisie współczesnych form wtajemniczenia (religijnego bądź magicznego). Ta ostatnia kwestia może stanowić przedmiot dalszej refleksji.

Kolejną ważną kwestią, jaka pojawiła się w naszej pracy (niejako na marginesie rozważań), było zagadnienie wtajemniczenia w rytuale magicznym. Zwraca się uwagę (Henrik Bogdan), że relacja między zachodnim ezoteryzmem a rytuałami inicjacji jest niezbadanym obszarem studiów. Eliade, być może z racji koncentracji uwagi na religiach archaicznych, nie docenia roli wtajemniczenia w tradycji magii i okultyzmu. Powyższa kwestia ma istotne znaczenie z punktu widzenia współczesnego zjawiska „powrotu magii” i rozwijających się nowych ruchów magicznych. Dobrym punktem wyjścia do dalszych badań byłoby następujące zagadnienie: miejsce i rola wtajemniczenia w tradycji magicznej Zachodu. W tejże tradycji również istnieją rytmy inicjacji, a nawet mówi się (jak w tradycji ezoteryzmu zachodniego) o tzw. przekazie inicjacyjnym oraz wpływie duchowym.

Opisując poszczególne typy wtajemniczenia, dostrzegliśmy – co wydaje się szczególnie istotne – że w centrum wszystkich archaicznych inicjacji stoi zjawisko mocy i jej poszukiwania. Przyrost mocy dokonuje się w wyniku procesu inicjacji, a więc rytuału, a z kolei ów ryt wiąże się z działaniem duchów. Jeśli rzeczywiście podczas obrzędu wtajemniczenia magicznego (również współcześnie) następuje przekaz pewnej mocy, to jest to dodatkowym argumentem waloryzującym rytmy inicjacji okultystycznej. Jest to istotne, zwłaszcza z teologicznego punktu widzenia i chrześcijańskiej oceny owych rytów. Teologia katolicka nie rozstrzyga pytania o skuteczność obrzędów magicznych, choć ją dopuszcza. W związku z powyższym widać zasadność dalszych badań nad magią i rytuałem magicznym, a zwłaszcza nad zagadnieniem znaczenia inicjacji dla skuteczności praktyk magicznych. Oczywiście, wiele pytań pozostaje otwartych, jak np. z jaką mocą mamy do czynienia? Czy rytmy wtajemniczenia mogą być związane z działaniem demonów? Jest to cały szereg trudnych py-

tań. Dalsze badania współczesnych rytów inicjacji (religijnych i magicznych), zarówno ich aspektu obrzędowego, jak też konkretnych uniwersów symbolicznych, które za nimi stoją, mogą być pożyteczne poznawczo, zwłaszcza dla teologii rytuału niechrześcijańskiego. Powyższe problemy domagają się ujęcia interdyscyplinarnego, tzn. antropologicznego opisu konkretnych faktów, analizy filozoficznej, jak też refleksji ze strony teologii.

Analizując fenomen wtajemniczenia szamańskiego, zauważyliśmy, że jest to zjawisko „hierofaniczno-kratofaniczne”, a więc zawierające elementy świętości (*sacrum*) oraz elementy mocy (*mana*). Mówiąc inaczej, jest to doświadczenie mające elementy religijne, a równocześnie magiczne, a więc takiego typu, w którym obydwa wymiary są obecne. Ta ostatnia konstatacja jest tym ważniejsza, że w obszarze dynamicznie rozwijającej się współcześnie nowej religijności dochodzi często do pomieszania elementów religijnych z magicznymi. W szamanizmie duchy przekazują szamanowi wiedzę teoretyczną (poznanie) i praktyczną (moc), zarówno po to, aby pomagać ludziom (np. uzdrawiać z chorób), jak też w tym celu, aby niszczyć innych (wrogów). W szamanizmie przyrost zarówno wiedzy, jak i mocy dokonuje się w wyniku procesu inicjacji i wiąże się z działaniem duchów.

Czego może nauczyć się teolog, czytając pisma Eliadego? Teolog może bardziej uwrażliwić się na to, iż badanie fenomenu religii wraz z całym bogactwem (ryty, mity, symbole, wierzenia) powinno się dokonywać interdyscyplinarnie, z pomocą różnych nauk o religii. Powyższą kwestię widać bardzo dobrze na przykładzie analizowania fenomenu inicjacji niechrześcijańskiej. Jest to zjawisko złożone i nie da się go badać w perspektywie wyłącznie teologicznej.

Co metoda badania zjawisk religijnych, jaką prezentuje Eliade, może wnieść do teologii? Analizując podejście autora *Traktatu o historii religii*, wyróżniliśmy jako pomoc dla teologii religii trzy etapy badania danego fenomenu religijnego, którymi są: 1) opis faktów, czyli charakterystyka danego zjawiska (np. wtajemniczenia) wraz z próbą uchwycenia jego istoty – z pomocą historii religii oraz fenomenologii religii (jako narzędzi); 2) interpretacja (sens, symbolika) przy pomocy hermeneutyki; 3) ocena teologiczna konkretnego fenomenu z religii niechrześcijańskiej w świetle objawienia Bożego.

Opisując metodę badawczą naszego autora, zdaliśmy sobie jasno sprawę, jak ważne jest poznawanie danej tradycji religijnej z perspektywy jej wnętrza. Mówi o tym zarówno tak wybitny teolog, jakim jest Joseph Ratzinger, jak też sam Eliade. Nauki humanistyczne (antropologia, religioznawstwo, w tym

historia religii) nie mają wystarczających narzędzi, aby dotrzeć do owego „wnętrza” religii. Jeśli zakładamy, że są one w stanie badać – jak np. antropologia (wraz ze swoją obserwacją uczestniczącą) – tylko to, co się przejawia, oraz deklaracje osób religijnych, to napotkamy istotne ograniczenie. W pracy doszliśmy do wniosku, że dostęp do samego „jądra” religii (rozumiejąc je jako religijną inicjację) powinien być związany z doświadczeniem wiary. Poza ową wiarą, która prowadzi do wewnętrznego (ezoterycznego) poznania, badamy tylko same przejawy religii, czyli to, co jest zewnętrzne (egzoteryczne). W chrześcijaństwie ostateczne poznanie dogmatów i tajemnic Boga dokonuje się w wierze. Jest to wiara dająca poznanie. Prawdziwe poznanie danej religii („wejście do wnętrza”) dokonuje się przez inicjację, która stanowi swoiste „jądro” religii. Wtajemniczenie z jednej strony daje poznanie (w wierze), a z drugiej strony przemienia egzystencjalnie człowieka. Poza doświadczeniem wiary poznanie danej religii zawsze będzie ograniczone, niepełne.

W czym nauka autora *Historii wierzeń i idei religijnych* może być także pożyteczna dla praktyki duszpasterskiej Kościoła katolickiego, np. dla sprawowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej? Spróbujmy podać kilka wniosków. Z pewnością temat mistagogii chrześcijańskiej w ujęciu Eliadego może być przedmiotem dalszych opracowań, zwłaszcza wątek zaniku w chrześcijaństwie wymiaru wtajemniczenia. Twórca szkoły chicagowskiej stoi na stanowisku, iż – na co wcześniej wskazaliśmy i co jest jedną z jego podstawowych tez – we współczesnym świecie kultury Zachodu praktycznie nastąpił zanik rytów wtajemniczenia. Myśl Eliadego o zaniku inicjacji jest zbieżna z doktryną René Guénona. Ten ostatni autor widział w pierwotnym chrześcijaństwie tradycję ezoteryczną i inicjacyjną, co jego zdaniem potem zanikło. Według francuskiego ezoteryka sakramenty Kościoła, będące pierwotnie rytami inicjacyjnymi, zatraciły swój charakter, stając się tylko rytami zewnętrznymi. Eliade również dostrzega proces zaniku inicjacji, który dotknął różne wyznania chrześcijańskie, jednakże w opinii naszego autora chrześcijaństwo zachowało „ślady inicjacyjnego Misterium”. Powyższy aspekt, o którym mówią dwaj przywołani autorzy, z pewnością warto byłoby lepiej zbadać, nawet jeśli ich wnioski wydają się nieco „na wyrost”.

Z punktu widzenia chrześcijańskiej mistagogii bardzo ważne jest rozróżnienie, które zaproponował René Guénon. Autor ten czyni rozróżnienie między „inicjacją faktyczną (rzeczywistą)” a „inicjacją pozorną (potencjalną)”. Zdaniem tego autora nie wystarczy, aby adept wszedł na drogę (wta-

jemniczenia). Dopiero dalsze podążanie drogą staje się rzeczywistą inicjacją. Powyższa dystynkcja może ukazać problem, z którym dzisiaj boryka się Kościół katolicki. Z jednej strony mamy do czynienia z przyjmowaniem sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia (działających niezależnie od wiary osoby przyjmującej), a z drugiej można spotkać wielu chrześcijan, którzy nie zawsze pogłębiają swoją inicjację, tzn. nie podążają dalej drogą Chrystusa (najlepszym przykładem jest praktyka sakramentu bierzmowania wśród młodzieży w Polsce – często po przyjęciu tego sakramentu następuje odejście od Kościoła). Okazuje się zatem, że wtajemniczenie jako wielki dar Boga dla człowieka pozostaje czymś niedocenionym, nieodkrytym, a nawet bezowocnym.

Warto zastanowić się nad współczesną formą sprawowania sakramentów chrześcijańskiej inicjacji wraz z nauczaniem, które im towarzyszy. Tradycja Kościoła pierwszych wieków wypracowała formę przygotowania do chrztu dorosłych zwaną „katechumenatem”. Początkowo katecheza była wymagana przed chrztem, a w późniejszym czasie nauki chrzcielne były wygłaszane dopiero po przyjęciu tego sakramentu. Zawsze chodziło o jedno: o mistagogię, czyli wprowadzenie katechumenów lub nowo ochrzczonych do głębszego poznania tajemnic wiary, do egzystencjalnego wejścia w te tajemnice. W chrześcijaństwie na przestrzeni wieków praktyka sprawowania sakramentów wtajemniczenia ulegała zmianom. Jak prezentuje się sytuacja sprawowania sakramentów w Kościele dziś, zwłaszcza przygotowanie do przyjęcia chrztu świętego? Czy rzeczywiście mamy do czynienia z mistagogią? Wiele zależy od miejsca (kraju, regionu, diecezji czy danej parafii). Jeśli chodzi o Polskę, to można z pewnością dozą ostrożności powiedzieć, że w wielu miejscach brakuje wymiaru tajemnicy w przekazie wiary, np. w przypadku praktyki chrztów dzieci, wtajemniczającego charakteru Eucharystii (i przygotowywania do I komunii św.), jak też inicjacji młodzieży poprzez sakrament bierzmowania.

Sercem przekazu Dobrej Nowiny jest prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa i zbawieniu, jakie On chce ofiarować przez Kościół każdemu człowiekowi. Orędzie chrześcijańskie realizuje się praktycznie m.in. przez sakramenty udzielane w Kościele, zwłaszcza chrzest święty, który jest pierwszym i podstawowym sakramentem wtajemniczenia w misterium Chrystusa. Jeśli zgodzimy się z krytyką mówiącą, iż sprawowanie tego sakramentu ma często wiele z praktyki czysto zewnętrznej, oznaczałoby to, że należy na nowo odkryć w chrześcijaństwie wymiar wewnętrzny, tzn. perspektywę misterium

i tajemnicy, czyli aspekt prawdziwej mistagogii. Z pewnością można szukać inspiracji do wtajemniczenia przede wszystkim w chrześcijaństwie pierwszych wieków (np. w tekstach ojców Kościoła). Eliade także może nam podpowie- dzieć pewne tropy w myśleniu, prezentując religie archaiczne oraz analizując stowarzyszenia tajemne. Te ostatnie przez specyficzne rytmy wtajemniczenia zachowały szczególny wymiar tajemnicy.

Bogactwo form współczesnego świata religijnego z pewnością domaga się głębokiego namysłu, zwłaszcza ze strony teologii. W wielkim „religijnym supermarkecie” można dziś znaleźć wiele „produktów”, zarówno religijnych, jak i magicznych, w tym także bogatą ofertę kultów i rytów. Jednakże – jak podkreśla Eliade – brak w nich często prawdziwego wtajemniczenia, co oznacza w wielu przypadkach ubóstwo duchowe. Rumuński historyk religii podkreśla jednak, że człowiek współczesny wciąż odczuwa głęboką potrzebę „bycia inicjowanym”, tzn. bycia odnowionym. Powyższe stwierdzenia są istotne dla chrześcijaństwa. Trzeba nieustannie stawiać pytanie – co podkreśla dokument watykański *Jezus Chrystus dawcą wody żywej* – w jaki sposób nowe ruchy religijne (magiczne) przemawiają do poczucia głodu współczesnego człowieka, który tęskni za prawdziwym wtajemniczeniem, za rzeczywistym *renovatio*. Atutem nowych ruchów jest w wielu przypadkach nacisk na rytmy inicjacji, na wymiar tajemnicy, którego człowiek wciąż poszukuje. I nawet jeśli nie potrafimy jasno odpowiedzieć na pytanie, w jakiej mierze owe ruchy i ich obrzędy spełniają swoje obietnice, to jednak teologia powinna nieustannie badać rytuały niechrześcijańskie, zwłaszcza pod kątem ich wtajemniczenia. Warty opracowania byłby temat inicjacji w nowych ruchach religijnych i magicznych.

Powyższe kwestie nie są dla autora niniejszej rozprawy tylko suchą teorią, ale mają także znaczenie praktyczne. Autor, pracując od wielu lat w Dominikańskim Centrum Informacji o Sektach i Nowych Ruchach Religijnych – o czym wspomniano we wstępie – wielokrotnie spotykał się z osobami, które poszukiwały wtajemniczenia w nowych ruchach religijnych czy też magicznych i przechodziły często jakąś formę inicjacji w tychże wspólnotach. Nasze doświadczenie pokazuje, że teologia łączy się z praktyką duszpasterską oraz że jedna potrzebuje drugiej.



POSŁOWIE

Religia i wtajemniczenie. Studium religioznawczo-teologiczne zagadnienia inicjacji w religioznawstwie Mircei Eliadego – tytuł dzieła, które trzymamy w ręku, zresztą tak jak tytuł każdego dzieła, jest zarówno wprowadzeniem doń, jak i podsumowaniem. Czy jest to możliwe, by w kilku słowach oddać sens słów licznych, zapisanych na dziesiątkach czy setkach stron? Odpowiedzi pozytywnej udzielić mogą erudyci posiadający wiedzę, rozumianą nie jako zbiór danych skompresowanych w jakimś chaotycznym magazynie faktów, wydarzeń i opinii, ale jako uporządkowany system informacji oraz interpretacji. Polihistor, religioznawca, morfolog religii, ale też, dodajmy, jeden z najwybitniejszych (nie tylko w XX wieku, ale w ogóle w dziejach) znawców ducha religii oraz jej „literę” – Mircea Eliade – mógłby, zatrzymawszy się przy jednym słowie z zakresu religii czy też kultury, prowadzić bez przerwy przez wiele godzin, a nawet dni, analizę, a następnie budować na jej podstawie syntezę czy syntezę.

Czy dany człowiek tego chce czy nie, religia jest widzialnym bądź niewidzialnym składnikiem kultury. *Homo religiosus* według rumuńskiego, a zarazem amerykańskiego uczonego i badacza (biograficzno-geograficzne uwarunkowania nie były obojętne dla uformowania się jego geniuszu) to nie tylko ktoś religijny, ale to również ateista, którego „podglebiem” egzystencjalnym jest nic innego jak właśnie religia. Ideologie wrogie religii skutecznie – do czasu – budowały swoją doktrynę, świecki kult, etykę rzekomo wolną od jakichkolwiek

norm apodyktycznie narzucanych przez boga, bóstwo czy inne siły nadnaturalne (będące wymysłem chorej wyobraźni człowieka), w końcu – uformowały ustrój i formy organizacyjne naśladowujące religie. Tu tkwi ich powodzenie, ich sukces. Jest jednakże ów sukces tylko chwilowy, nawet gdyby miał trwać setki lat. Religie są natomiast nieprzemijające.

Nie było w przeszłości, nie ma w teraźniejszości i nie będzie w przyszłości społeczeństw, które „nie miałyby” religii. Celowo słowa o „posiadaniu” religii zostały w poprzednim zdaniu ujęte w cudzysłów. Człowiek „mający” religię nie jest jej panem i władcą. To ona nadaje mu sens i kierunek życia. Jest „życiowym stosunkiem człowieka do Istoty Ponadziemskiej”, jak głoszą filozofowie religii, a za nimi powtarzają religioznawcy, niekoniecznie będący ludźmi wiary religijnej.

„Religia i wtajemniczenie” to kluczowe słowa książki, do której niniejsze posłowie jest komentarzem. Koniunkcja ta wyraża głębię prawdy o religii. Jest ona, koniec końców, wtajemniczeniem, „wejściem” w tajemnicę Boga, po to, by m.in. rozwikłać tajemnicę ludzką. To wejście nie jest w żadnej mierze wtargnięciem, najściem, naruszeniem „miru domowego” Istoty Ponadziemskiej. Religia stanowi definitywną odpowiedź na pytanie o sens istnienia człowieka.

W religiach przeszłości i doby współczesnej miejsce wyjątkowe zajmuje „inicjacja”. Termin ten zjawia się – jak fenomen – w drugiej części tytułu dzieła. Inicjacja stanowi wydarzenie, w którym uczestniczy zarówno konkretna osoba, jak i grupa – społeczność czy wspólnota. W najgłębszym wymiarze inicjacja stanowi rdzeń religii.

Ryty, czyli obrzędy wprowadzające adeptów w świat „inny” jakościowo od wcześniejszego, znane były przez wieki. Od czasów archaicznych, jak twierdzą badacze religii (w tym Mircea Eliade), człowiek brał (i wciąż bierze) udział w licznych obrzędach inicjacyjnych. W wyniku ich przeprowadzenia stawał się kimś innym. Inicjowani zostawali „tymi, którzy wiedzą”. W trakcie spełniania ceremonii ujawniał się symbolizm śmierci i powrotu do życia. Inicjacja pozwala zrozumieć sens narodzin i znaczenie umierania istoty ludzkiej.

Wyróżnia się różne typy inicjacji, na które – prześledziwszy myśl Eliadego – wskazał Radosław Broniek OP, autor dzieła *Religia i wtajemniczenie*. Pierwszą grupę stanowią zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa do wieku dojrzałego. W trakcie inicjacji dojrzałościowej jej adept doświadcza szeregu prób fizycznych, również bywa upokarzany, a to w celu życiowego zahartowania się, przygotowania się do walk z wrogiem, ale także do walki o środki do życia

(np. przez udział w polowaniu). Podczas inicjacji poznaje tradycje swojego plemienia, rodu i rodziny. Kolejną grupę wyznaczają obrzędy wejścia do stowarzyszeń tajemnych, które przeprowadzane są w ramach tzw. inicjacji ezoterycznej. Charakter inicjacyjny ma również powołanie mistyczne, które jest udziałem szamana. Inicjacje funkcjonują w kręgu licznych kultur, na wszystkich kontynentach.

W kulturach archaicznych inicjacja obejmowała wszelkie graniczne, przełomowe momenty życia, od narodzin do śmierci. Oddziaływała na biografię danego człowieka. Życie człowieka wyznaczone jest przez kilka etapów: narodziny, dorosłość (wiek dojrzały), małżeństwo, wejście do grona starszyny plemiennej, wreszcie osiągnięcie statusu przodka. Gdy człowiek wypełni określone rytuały, następuje pomyślne przejście przez poszczególne etapy życia. Zarówno ludzie żyjący, jak i nienarodzeni oraz zmarli tworzą jedną rodzinę. „Żywi zmarli” uczestniczą w egzystencji rodziny. Są duchowo obecni we wszelkich sytuacjach i okolicznościach życia, w tym w czasie inicjacji.

Afrykanin np. nie byłby tym, kim jest, gdyby nie został poddany inicjacyjnym obrzędom. Inicjacje dokonywane w społeczności plemiennej oznaczają przejście z wieku dziecięcego w wiek dojrzały. Stanowią swoisty proces edukacji religijnej i moralnej młodego pokolenia. W czasie inicjacji kształtowany jest stosunek człowieka do istot nadnaturalnych: przodków, duchów, bóstw, Istoty Najwyższej. Chłopcy i dziewczęta po przejściu przez szereg bolesnych, fizycznych i duchowych prób są „wtajemniczani” w życie społeczne, w którym będą mogli podjąć odpowiedzialne zadania i funkcje, w tym założyć własną rodzinę i wydać na świat potomstwo. Obrzezanie traktowane jest jako nowe narodziny i oznacza zerwanie chłopca ze światem kobiet, w którym dotychczas uczestniczył. Do obrzezania był reprezentantem kobiecej społeczności. Inicjowany jest faktycznie nowym, innym człowiekiem. Jest mężczyzną, a nie jakąś hybrydyczną postacią. Odtąd będzie mógł odpowiedzialnie spełniać powinności, zadania ludzi dorosłych. Niepoddanie się obrzędowi znaczyłoby zagrożenie dla życia całej społeczności plemiennej. Sprowadzałoby na nią rozliczne cierpienia, niepowodzenia czy klęski żywiołowe. Byłoby wręcz kosmiczną katastrofą.

W buddyźmie z kolei w trakcie inicjacji nauczyciel wprowadza swojego ucznia w naukę oraz praktykę medytacji. Inicjacja przypomina akt konsekracji, w którego czasie wzmocniony zostaje duchowy potencjał ucznia. Czyni go ona wolnym od przeszkód jawiących się w jego jaźni, a utrudniających

drogę do oświecenia. Mistrz w trakcie inicjacji oczyszcza umysł swojego adepta. Wyzwała obecne w nim duchowe energie. Specyfika inicjacji zależy od nurtu buddyzmu, w którym jest dokonywana. Ma ona zwykle charakter indywidualny. Wprowadza ostatecznie w ezoteryczne, tajemnicze nauczanie Buddy. Chłopiec, który w tradycyjnym buddyzmie podejmował w ósmym roku życia drogę zakonną, był przyjmowany do wspólnoty mnichów przez wypełnienie ceremonii inicjacyjnej zwanej „odejściem od świata”. Dziecku golona była wówczas głowa i otrzymywało ono żółte lub pomarańczowe szaty mnicha. Każdy gest, każda czynność miały symboliczne znaczenie. Chłopiec oddawał się jednocześnie trzem „schronieniom”, którymi są Budda, *dharma* (jego nauka), *sangha* (jego wspólnota).

Inicjacja przybiera różne formy w zależności od kontekstu kulturowego i religijnego. Elementem obecnym w obrzędach jest woda, służąca oczyszczeniu ciała po dokonanych obrzezaniu czy w ogóle obmyciu ciała. Inicjowani udają się często do naturalnych źródeł wody, np. rzek, by wykąpać się w nich, nie tylko w celu zmycia farby, która pokryła ich ciała, lecz nade wszystko po to, by zdjąć z siebie wszelki bród, który przyłgął do ich życia. Inicjacja skutkuje nowym życiem. Inicjowani otrzymują nowe imię. Stają się pełnoprawnymi członkami ich własnej społeczności, ich religii.

Książka Radosława Brońka OP stanowi odpowiedź na intrygujące pytanie: „Dlaczego inicjacja?”. Badania nad wtajemniczeniem religijnym, które przez lata prowadził Eliade (a które autor książki *Religia i wtajemniczenie* zgłębił i zinterpretował), pozwalają na to trudne pytanie udzielić odpowiedzi. Autor podjął się realizacji tematu oryginalnego, aktualnego, nieopracowanego dotychczas w polskiej literaturze przedmiotu, a także – na ile się orientujemy – nienaświetlonego dogłębnie w literaturze obcej.

Radosław Broniek OP stwierdził, iż warto, co więcej – trzeba zajmować się problematyką wtajemniczenia religijnego. Zauważył nadto niepokojący fakt dystansu badawczego do inicjacji, a przecież to ona organizuje różne formy religii. Nie ma wszakże religii bez inicjacji! W chrześcijaństwie jest nią chrzest, określany jako „święty”, u sufich w islamie – *bay'at*, w buddyzmie – *abhiseka*, w religiach Indii (w tym w hinduizmie) – *diksa* (*diksza*) itd.

Autor, poznawszy dzieła Eliadego, zorientował się, iż polska literatura przedmiotu jest wyjątkowo uboga. Nie zniechęciło go to, by – na wzór i przykładem mnicha chrześcijańskiego i z „dokładnością szwajcarską” – cierpliwie i wytrwale przez dobrych parę lat badać temat inicjacji religijnej.

„Inicjacja – przekonuje czytelnika swojej pracy Radosław Broniek OP – jest jednym z najważniejszych elementów każdej tradycji religijnej, jak również magicznej”. Wiedząc to, zwiększył stopień trudności prowadzonych badań, wszakże książka jego traktuje o inicjacji religijnej, a nie magicznej. Wymagało to zgłębiania wielu źródeł, odczytania się w literaturze wprost i bezpośrednio, w tym nie tylko w tej odnoszącej się do badanych kwestii. Badacz rozpoznawał to, co religijne i co magiczne, by koncentrować się na tym pierwszym.

Autor dowiódł przez swoje dzieło, iż zjawisko wtajemniczenia religijnego nie jest już „w obszarze nauk o religii (oraz teologii) niedoceniane”. Udzielił odpowiedzi na pytanie, czym jest fenomen wtajemniczenia. Wykazał nadto, iż problematyka inicjacji religijnej zajmuje u Eliadego wyjątkowe miejsce. Stanowi ona bowiem oryginalną drogę do zrozumienia człowieka (który został przezeń obdarzony tytułem *homo religiosus*), ale też i zjawiska samej religii. Dzięki poznaniu natury oraz istoty wtajemniczenia można lepiej zrozumieć – konkluduje Radosław Broniek OP – fenomen samej religii.

Dominikański teolog postawił nadto pytanie zasadniczo niestawiane przez badaczy myśli i dorobku piśmienniczego Eliadego: „W czym nauka autora *Historii wierzeń i idei religijnych* może być także pożyteczna dla praktyki duszpasterskiej Kościoła katolickiego, np. dla sprawowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej?”. Odpowiadając na to pytanie, wskazał wprost na „zanik w chrześcijaństwie wymiaru wtajemniczenia”, by następnie wysunąć wniosek, że studium nad koncepcją Eliadego może stanowić siłę motoryczną, inspirującą do podjęcia przez teologię chrześcijańską stosownych badań nad inicjacją religijną.

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz



BIBLIOGRAFIA

1. DOKUMENTY KOŚCIOŁA I NAUCZANIE PAPIEŻY

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 333–337.

Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne. Rytuał rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, Katowice 2002.

Jan Paweł II, *Nowo millennio ineunte*, Kraków 2001.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 537–620.

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.

Nota duszpasterska Konferencji Biskupów Toskanii na temat magii i demonologii, w: A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1998, s. 111–172.

Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1988.

Obrzędy chrztu dzieci. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2010.

Papieska Rada Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003.

2. ŹRÓDŁA

- Eliade M., *Alchemia azjatycka*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Birth and Rebirth*, New York 1958.
- Eliade M., *Dziennik indyjski*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Dziennik portugalski i inne pisma (fragmenty)*, tłum. I. Kania, „Przeгляд Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 9–39.
- Eliade M., *E. de Martino, Il mondo magico. Prolegomenia a una storia del magismo*, „Revue de l'histoire des religions” 135 (1949) n° 1, s. 105–108.
- Eliade M., *Essential Sacred Writings from Around the Word*, San Francisco 1992.
- Eliade M., *Fragmentarium*, Paris 1989.
- Eliade M., *Fragments d'un journal*, Paris 1973.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, *Od Mahometa do wieku Reform*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997.
- Eliade M., *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959.
- Eliade M., *Initiation*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 224–229.
- Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, oprac. T. Ruciński, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Kosmologia i alchemia babilońska*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000.
- Eliade M., *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa 2007.

- Eliade M., *L'initiation et le monde moderne*, w: *Initiation. Contribution to the Theme of Study – Conference of the International Association for the History of Religions held at Strasbourg, September 17th to 22nd 1964*, ed. C. J. Bleeker, Leyde 1965, s. 1–14.
- Eliade M., *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971.
- Eliade M., *Le sacré et le profane*, Paris 1965.
- Eliade M., *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954.
- Eliade M., *Maitreji*, tłum. i słowo wstępne I. Harasimowicz, posł. L. Budrecki, Warszawa 1988.
- Eliade M., *Marcelle Bouteiller. Chamanisme et guérison magique*, „Revue de l'histoire des religions” 140 (1951) n° 2, s. 247–249.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*, tłum. I. Kania, Warszawa 2001.
- Eliade M., *Nauka, idealizm, zjawiska paranormalne*, w: E. de Martino, *Świat magiczny. Prolegomena do historii magizmu*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 2011, s. 260–265.
- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, tłum. M. Rodak, P. Rodak, Warszawa 2009.
- Eliade M., *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, tłum. i przedm. K. Kocjan, Warszawa 2002.
- Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, tłum. I. Kania, Warszawa 2004.
- Eliade M., *Patańdźali i joga*, oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 2004.
- Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992.
- Eliade M., *Przedmowa*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. 1–3.
- Eliade M., *Przyczynki do filozofii renesansu. Wędrówki włoskie*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000.
- Eliade M., *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, tłum. A. Zagajewski, Londyn 1990.

- Eliade M., *Religie australijskie. Wprowadzenie*, tłum. E. Łagodzka, W. Łagodzki, Warszawa 2004.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wyb. M. Czerwiński, wstęp B. Moliński, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.
- Eliade M., *Shamanism*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 201–208.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2011.
- Eliade M., *Świętojańskie żniwo*, tłum. I. Kania, Kraków 1991.
- Eliade M., *Tajemnica doktora Honigbergera*, tłum. i posł. I. Kania, Kraków 1983.
- Eliade M., *Techniki jogi*, tłum. B. Biały, Warszawa 2009.
- Eliade M., *Tematy inicjacyjne w wielkich religiach*, tłum. J. Reczek, „Znak” 1984 nr 11–12, s. 1546–1571.
- Eliade M., *The Portugal Journal*, New York 2010.
- Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne*, Bucarest–Paris 1936.
- Eliade M., *Zapowiedź równonocy*, tłum. I. Kania, Kraków 1989.
- Eliade M., Couliano I. P., *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Katowice 2007.

3. OPRACOWANIA

- Allen D., *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris 1982.
- Allen D., *Myth and Religion in Mircea Eliade*, London–New York 2002.
- Allen D., *Structure and Creativity in Religion. Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Haque–Paris–New York 1978.
- Bramorski J., *Sacrum przestrzeni. Symbolika „środka świata” w ujęciu Mircei Eliadego*, Pelplin 2003.

- Bronk A., *Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. V–XXI.
- Bronk A., *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 107–131.
- Cave D., *Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism*, New York–Oxford 1993.
- Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, a cura di L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno, Milano 1998.
- Conti E., *Esperienza del sacro e originalità cristiana in Mircea Eliade*, Roma 2003.
- Couliano I. P., *Mircea Eliade*, Assisi 1978.
- Couliano I. P., *Mircea Eliade et l’ideal de l’homme universel*, w: *Mircea Eliade – dialogues avec le sacré*, éd. F. Schwarz, Paris 1987, s. 9–16.
- Deprez S., *Mircea Eliade. La Philosophie du sacré*, Paris 1999.
- Devi M., *Mircea*, tłum. E. Walterowa, Warszawa 1974.
- Dubuisson D., *Impostures et pseudo-science. L’oeuvre de Mircea Eliade*, Ville-neuve-d’Asq 2005.
- Dubuisson D., *Lésoterisme fascisant de Mircea Eliade*, „Actes de la Recherche Sciences Sociales” 1995 n° 106–107, s. 44–51.
- Dubuisson D., *Mythologies du XXe siècle Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Lille 1993.
- Dudley G., *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia 1977.
- González M. R., *Ontología de lo sagrado. Fenomenología de la Religión en Mircea Eliade*, Saarbrückner 2013.
- Handoca M., *Bibliografie de Mircea Eliade*, vol. 1–3, Bukareşti 1997.
- Hermeneutic, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, ed. Ch. K. Wedemeyer, W. Doniger, New York 2010.
- Homo religiosus Mircei Eliadego a współczesna teologia fundamentalna*, w: *Człowiek – istota religijna*, t. 1, *Religijność w ujęciu teologicznym*, red. K. Krzemieński i in., Toruń 2014, s. 35–47.
- Idel M., *Mircea Eliade. From Magic to Myth (After Spirituality)*, New York 2014.
- Kania I., *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, „Znak” 1984 nr 11–12, s. 1542–1545.
- Kania I., *Ścieżka nocy*, Kraków 2001.

- Keshavjee S., *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, Berne 1993.
- King W. L., *Review of The Quest. History and Meaning in Religion (Mircea Eliade)*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1970 Issue 9, s. 70–72.
- Kitagawa J. M., *Mircea Eliade*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, ed M. Eliade, New York 1987, s. 85–90.
- Korczak A., *Indyjskie inspiracje teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella*, Warszawa–Łódź 2016.
- Korczak A., *Mythologos. Filozoficzne interpretacje teorii mitu Mircei Eliadego, Josepha Campbella i Ericha Fromma*, Zakopane 2015.
- Korczak A., *Rozważania o metodologii Mircei Eliadego*, „Nomos” 2011 nr 75–76, s. 34–47.
- Laiguel-Lavastine A., *Cioran, Eliade, Ionesco. O zapominaniu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, tłum. I. Kania, Kraków 2010.
- Lelito A., *Człowiek – animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów 2008.
- Lelito A., *Eliadowska wizja przeobrażeń zachowań religijnych we współczesnej cywilizacji zachodniej*, „Nurt SVD” 46 (2012) z. 2, s. 116–151.
- Małachowski A., *Objawiające się sacrum*, Wrocław 1999.
- Marino A., *L'herméneutique de Mircea Eliade*, Paris 1981.
- Mariotti A., *Mircea Eliade. Vita e pensiero di un Maestro d'iniziazioni*, Roma 2017.
- Markowski R., *Pojęcie „religii archaicznych” w świetle badań Mircei Eliade*, „Nurt SVD” 43 (2009) z. 1, s. 359–372.
- Martini M. de, *Mircea Eliade esoterico*, Roma 2008.
- Mircea Eliade, Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (1936)*, ed. E. Ciurciu, Bukareszti 2016.
- Niesiołowski-Spanò E., „Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne” – recenzja, „Ars Regia” 7–8 (1998–1999) nr 13–14, s. 285–287.
- Olson C., *The Theology and Philosophy of Eliade. Seeking the Centre*, London 1992.
- Olszewski J., *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, Kraków 1994.
- Pawlak Z., *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995.
- Pernet H., *Correspondance avec Mircea Eliade 1961–1986*, Genève 2012.

- Piróg M., *Mircei Eliadego koncepcja symbolu*, „Nomos” 1996 nr 15, s. 47–55.
- Prokopiuk J., *Eliade o inicjacji i stowarzyszeniach tajemnych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 325–337.
- Rega A., *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001.
- Rennie B. S., *Changing Religious Words. The Meaning and End of Mircea Eliade*, New York 2000.
- Rennie B. S., *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, Albany–New York 1996.
- Reschika R., *Mircea Eliade zur Einführung*, Hamburg 1997.
- Ricketts M. L., *Mircea Eliade. The Romanian Roots*, New York 1988.
- Ries J., *Histoire des religions phénoménologie, herméneutique*, w: *Mircea Eliade*, dirigé par C. Tacou, Paris 1978, s. 81–87 (Cahiers de l’Herne, 33).
- Ries J., *L’homme, le rite et l’initiation selon Mircea Eliade*, w: *Les rites d’initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 novembre 1984*, éd. J. Ries, H. Limet, Louvain-la-Neuve 1986, s. 17–26.
- Ries J., *L’homme religieux et le sacré à la lumière du Nouvel Esprit Anthropologique*, w: *Traité d’anthropologie du sacré*, Vol. 1, *Les origines et le problème de l’homo religiosus*, éd. J. Ries, Paris 1992, s. 27–54.
- Ries J., *La méthode comparée en histoire des religions selon G. Dumézil et M. Eliade*, w: *Actes du Colloque international „Éliade-Dumézil”*, Luxembourg avril 1988, éd. Ch. M. Ternes, Luxembourg 1988, s. 9–24.
- Ruști D., *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, București 2005.
- Saliba J. A., „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*, Leiden 1976.
- Silva A. B. de, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem. An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade’s Phenomenological Approach, in Particular*, Uppsala 1982.
- Simon J. G., *Initiation et espace sacré. A propos d’Eliade et de Bettelheim*, w: *Les rites d’initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 novembre 1984*, éd. J. Ries, H. Limet, Louvain-la-Neuve 1986, s. 107–127.
- Skarżyńska B., *Mircea Eliade w Polsce. Recepcja religioznawczo-kulturowa*, Warszawa 2009.

- Spineto N., *Le comparatisme de Mircea Eliade*, w: *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg, 18–20 septembre 1996*, éd. F. Boespflug, F. Dunand, Paris 1997, s. 93–108.
- 100 rokov od narodenia – *Mircea Eliade*, red. J. Dronzek, Košice 2007.
- Szladowski M., *Labirynty wyobraźni. Kilka uwag o literackiej twórczości Mircei Eliadego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 28 (2008), s. 433–439.
- Sztajer S., *Mircea Eliade. Struktura i dialektyka hierofanii*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2002 nr 20, s. 161–175.
- Tokarska-Bakir J., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, „Czas Kultury” 1997 nr 4, s. 85–87.
- Tokarski S., *Eliade i Orient*, Wrocław 1984.
- Tokarski S., *Posłowie*, w: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowski, Łódź 1993, s. 487–506.
- Tokarski S., *Szkoła Chicago. Spór o dialog międzykulturowy*, Warszawa 2001.
- Țurcanu F., *Mircea Eliade. Więzy historii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2008.
- Wasserstrom S. M., *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, New Jersey 1999.
- Zadrożyńska A., *Przeżycie absolutu. M. Eliade: „Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne”*, „Nowe Książki” 1997 nr 10, s. 36–37.
- Zaręba W., *Mircei Eliadego kategoria archetypu – uwagi metodologiczno-semiotyczne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 271–291.
- Zimoń H., *Znaczenie Mircei Eliadego w religioznawstwie XX wieku*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 28 (2008), s. 441–457.
- Zowisło M., *Mircea Eliade – między fenomenologią a hermeneutyką religii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) nr 4, s. 253–269.

4. LITERATURA POMOCNICZA

- Austin J. L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.
- Bagrowicz J., *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006.
- Banek K., *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, Warszawa 2013.

- Baniak J., *Inicjacja religijna*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 32–34.
- Bar-do, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 10, *Suplement*, Lublin 2009, s. 728.
- Barker E., *The Making of a Moonie. Brainwashing or Choice*, Oxford 1984.
- Barou J., *Ésotérisme et exotérisme*, w: *Le defi magique*, Vol. 1, *Esotérisme, occultisme, spiritisme*, éd. J. B. Martin, F. Laplantine, Lyon 1994, s. 85–95.
- Bartnik C. S., *Osoba*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 883–885.
- Bator W., *Krew*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 97–98.
- Bayard J.-P., *La spiritualité de la Franc-Maçonnerie. De l'Ordre initiatique Traditionnel aux obédiences*, Saint-Jean-de-Braye 2006.
- Bell C., *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York 1997.
- Berger P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005.
- Bettelheim B., *Rany symboliczne. Rytuły inicjacji i zazdrość męska*, tłum. i wstęp D. Danek, Warszawa 1989.
- Bettelheim B., *Symbolic Wounds. Puberty Rites and The Envious Male*, New York 1968.
- Błaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, Warszawa 2007.
- Bławatska H., *Klucz do teozofii*, Warszawa 2004.
- Bogdan H., *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, Milano 2010.
- Bohuszewicz J., *Od rytuału do opętania. Pojęcie i praktyka transu w kultach vodun i katolicyzmie*, Kraków 2017.
- Bohuszewicz J., *Trans rytualny z perspektywy psychologii ewolucyjnej*, „*Studia Religiologica*” 45 (2012) nr 2, s. 125–135.
- Bonhomme J., *Initiation*, w: *Dictionnaire des faits religieux*, éd. R. Azria, D. Hervieu-Léger, Paris 2010, s. 541–548.
- Borella J., *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, Lausanne 1997.
- Bouteiller M., *Chamanisme et guérison magique*, Paris 1950.
- Bowie F., *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, Kraków 2008.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Buchowski M., *Inicjacja*, w: *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987, s. 160–161.
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.

- Buchta R., *Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim*, Katowice 2017.
- Bugaj R., *Hermetyzm*, t. 1, Warszawa 1998.
- Bujo B., *Inicjacja*, w: *Leksykon religii*, red. F. König, H. Waldenfels, tłum., oprac. i bibliogr. pol. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 155–156.
- Burkert W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge–London 1987.
- Burkert W., *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, wstęp, tłum. i oprac. K. Bielawski, Kraków 2007.
- Bürkle H., *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, tłum. M. E. Kowalska, oprac. L. Balter, Poznań 1998.
- Burszta W. J., *Antropologia kultury*, Poznań 1998.
- Burszta W. J., *Rytuał*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 11–12.
- Butor M., *Powieść jako poszukiwanie. Wybór esejów*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971.
- Cacciari M., *Filozofia wobec cudu*, w: *Lekarz wobec cudu*, red. D. Tettamanzi i in., tłum. M. K. Kubiak, Poznań 2005, s. 24–32.
- Campatelli M., *Chrzest. Dar na całe życie*, tłum. J. Czapska, Kraków 2008.
- Cannon W. B., *The Voodoo Death*, „American Anthropologist” 1942 Issue 44, s. 169–181.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- Casel O., *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. i wpraw. M. Wolicki, Kraków 2000.
- Chauvet L.-M., *Quand le théologien se fait anthropologue*, w: *Approches scientifiques des faits religieux*, éd. J. Joncheray, Paris 1997, s. 29–46.
- Chmiel B., *Krytyka nowożytnej postaci chrześcijaństwa zachodniego z perspektywy tradycjonalizmu integralnego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015) nr 2, s. 84–114.
- Chmielewski M., *Mistyka*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 536–542.
- Chrześcijaństwo*, w: M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Katowice 2007, s. 81–110.

- Cirlot J. E., *Krew*, w: J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2001, s. 202–203.
- Cirlot J. E., *Labirynt*, w: J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2001, s. 219–220.
- Claassen C., *Beliefs and Rituals in Archaic Eastern North America. An Interpretive Guide*, Tuscaloosa 2015.
- Congar Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980.
- Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005.
- Couliano I. P., *Èros et magie à la Renaissance. 1484*, Paris 1984.
- Crapanzano V., *Spirit Possession*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 12–19.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, wstęp J. Bojarski, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000.
- Czerniak-Drożdżowicz M., *Studia nad pańcaratrą. Tradycja i współczesność*, Kraków 2008.
- Czyżkowski R., *Ciało mistyczne i fizyczne w tradycji wisznizmu sahadżija*, Kraków 2013.
- Dajczcer T., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.
- Dajczcer T., *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, Warszawa 1984.
- Dajczcer T., *Kosmiczny wymiar inicjacji kalifornijskich*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21 (1983) nr 1, s. 169–219.
- Dajczcer T., *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 17 (1979) nr 1, s. 143–172.
- Dajczcer T., *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, „Studia Theologica Varsaviensia” 27 (1989) nr 2, s. 167–188.
- Dasgupta S., *A History of Indian Philosophy*, Vol. 1–5, Cambridge 1922–1955.
- Dąsał M., *Od szamana do healera. Próba operacjonalizacji potencjalnej skuteczności współczesnych praktyk medycyny alternatywnej w perspektywie systemowego ujęcia kultury*, w: *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie – konteksty – interpretacje*, red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Opole 2009, s. 271–290.
- Dąsał M., *Rytuały, obrzędy, ceremonie. Antropologiczna konceptualizacja rytuału*, Kraków 2018.

- Dekert T., *Wczesne chrześcijaństwo a magia – szkic problematyczno-metodologiczny*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, Opole 2013, s. 11–30.
- Deliège R., *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 2011.
- Dermine F.-M., *Mistycy i wizjonerzy. Twarzą w twarz z niewidzialnym światem*, tłum. A. Mrozek, Warszawa 2006.
- Dębiec J., *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000.
- Di Nola A. M., *Diabeł*, tłum. I. Kania, Kraków 2013.
- Di Nola A. M., *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 2001.
- Di Nola A. M., *Il diavolo*, Roma 1987.
- Di Nola A. M., *Iniziazione*, w: A. M. Di Nola i in., *Enciclopedia delle religioni*, Vol. 3, *Gesù Cristo–Malachia*, Firenze 1970–1976, kol. 1116–1171.
- Dietzfelbinger K., *Szkoła Duchowa Złotego Różokrzyża Lectorium Rosicrucianum. Współczesna wspólnota duchowa*, tłum. J. Prokopiuk, Wieluń 2011.
- Dieu Mvuanda J. de, *Inculturer pour evangeliser en profondeur*, Berne 1998.
- Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015.
- Dobroczyński B., *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009.
- Dobroczyński B., *Listy profana*, Kraków 2010.
- Dorin D., *Thinking Interrupted / Comprehending Culianu's Model, from Gnosis to Construal Law*, New York 2016.
- Doroszewski F., *Orgie słów. Terminologia misteriów w Parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*, Toruń 2016.
- Doutrleux A., *Rites d'initiation en Afrique*, w: *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 novembre 1984*, éd. J. Ries, H. Limet, Louvain-la-Neuve 1986, s. 131–141.
- Drury N., *Szamanizm*, tłum. H. Smagacz, Poznań 1994.
- Dubuisson D., *Religion and Magic in Western Culture*, Leiden 2016.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010.
- Eco U., *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 2008.

- Eller J. D., *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2012.
- Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, éd. E. Saunier, Paris 2000.
- Engelking A., *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa 2010.
- Evans-Pritchard E. E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008.
- Evans-Pritchard E. E., *Witchcraft. Oracle and Magic Among the Azande*, Oxford 1937.
- Eysenck H., *Wyjaśnianie niewyjaśnionego. Tajemnice zjawisk paranormalnych*, tłum. U. Rzeszot, A. Szczuka, Berkshire 1993.
- Faivre A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, Vol. 1–2, Paris 1996.
- Faivre A., *L'ésotérisme*, Paris 2002.
- Faivre A., *Philosophie de la nature (physique sacrée et théosophie, XVIII–XIX siècles)*, Paris 1996.
- Faivre A., *Une discipline universitaire nouvelle. Lesotérisme*, w: *Le défi magique. Ésotérisme, occultisme, spiritisme*, Vol. 1, éd. J. B. Martin, F. Laplantine, Lyon 1994, s. 35–43.
- Feinberg B., *Rites of Passage*, w: *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, ed. F. A. Salamone, New York–London 2004, s. 311–314.
- Festugière A. J., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967.
- Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
- Frankl V., *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1976.
- Frankl V., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2010.
- Frazer J. G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1890.
- Frazer J. G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002.
- Frobenius L., *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin 1898.
- Frobenius L., *Und Afrika sprach*, Berlin 1912.
- Gadamer H.-G., *Hermeneutyka*, tłum. A. Bronk, w: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 283–300.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.
- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
- Galarowicz J., *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991.

- Gałdowa A., *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 2000.
- Galuszka T., *Recenzja rozprawy doktorskiej mgr lic. A. Kubanowskiego*, <https://www.teologia.umk.pl/panel/wp-content/uploads/Recenzja-Galuszka-1.pdf> (7.11.2019).
- Gennep A. van, *Les rites de passage*, Paris 1909.
- Gennep A. van, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006.
- Gentili A., *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, tłum. A. Wieczorek, Kraków 1997.
- Gogola J. W., *Ekstaza*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 243–244.
- Golubiewski M., *Chrystologiczny aspekt definicji sakramentu jako znaku u św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Bobolanum*” 27 (2016) nr 3, s. 63–75.
- Górka B., *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007.
- Granat W., *Sakramenty święte*, cz. 1, *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961.
- Griaule M., *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*, tłum. E. Klekot, A. Lebeuf, Kęty 2006.
- Griaule M., *Dieu d'eau. Conversations avec Ogotemméli*, Paris 1948.
- Guénon R., *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris 1977.
- Guénon R., *Aperçus sur l'initiation*, Paris 1953.
- Guénon R., *Initiation et contre-initiation*, https://www.academia.edu/15655975/Ren%C3%A9_Gu%C3%A9non_Initiation_et_contre-initiation (8.11.2019).
- Guénon R., *Initiation et réalisation spirituelle*, Saligny 2010.
- Guénon R., *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, Paris 1921.
- Guénon R., *La crise du monde moderne*, Paris 1946.
- Guénon R., *Le Thésophisme. Histoire d'une pseudoreligion*, Paris 1921.
- Hadalski J., *Osobotwórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne*, Kraków 2006.
- Hanegraaff W. J., *Esotericism*, w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W. J. Hanegraaff, Leiden 2006, s. 336–340.
- Hanegraaff W. J., *Magic I. Introduction*, w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W. J. Hanegraaff, Leiden 2006, s. 716–719.
- Hanegraaff W. J., *Western Esotericism*, London–New York 2013.
- He mystagogia*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował O. Jurewicz, Warszawa 2001, s. 68.

- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hess K. M., *Zachodni ezoteryzm jako obszar badań akademickich – zakres, problematyka, perspektywa polska*, w: *Światło i ciemność*, t. 7, *Polskie studia ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzczycka, I. Trzcńska, Gdańsk 2015, s. 15–42.
- Historia Religionum*, Vol. 1–2, ed. C. J. Bleeker, G. Widengren, Leiden 1969–1971.
- Hoffmann H., *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Kraków 2004.
- Houssiau A., *Les rites de l'initiation chrétienne*, w: *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 novembre 1984*, éd. J. Ries, H. Limet, Louvain-la-Neuve 1986, s. 415–429.
- Hultkrantz Å., *The Place of Shamanism in the History of Religions*, w: *Shamanism. Past and Present*, part 1, ed. M. Hoppál, O. von Sadovszky, Budapest 1989.
- Hutin S., *Les sociétés secrètes*, Paris 1960.
- Hutin S., *Rose-Croix d'hier et d'aujourd'hui*, Saint-Zénon 1997.
- Inicjacja*, w: *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 789–790.
- Inicjacja*, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1983, s. 189.
- Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, red. J. Sieradzian, Białystok 2006.
- Initiation*, w: *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, éd. E. Saunier, Paris 2000, s. 433–437.
- Initiation*, w: *The Oxford Dictionary of World Religions*, ed. J. Bowker, Oxford–New York 1997, s. 473–474.
- Initiation. Contribution to the Theme of Study – Conference of the International Association for the History of Religions held at Strasbourg, September 17th to 22nd 1964*, ed. C. J. Bleeker, Leyde 1965.
- Introvigne M., *Il Capello del Mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, Milano 2003.
- Introvigne M., *Il simbolo ritrovato. Massoneria e società segrete. La verità oltre i miti*, Milano 2010.
- Introvigne M., *La magie. Les nouveaux mouvements magiques*, Paris 1993.
- Introvigne M., *Powrót magii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Introvigne M., *Satanizm. Historia, mity*, tłum. A. Gogolin, Kraków 2014.
- Jakubczak M., *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999.

- Jastrzębski B., *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ułan Ude*, Wrocław 2014.
- Jeffrey D., *Les ritualités contemporaines*, w: *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, éd. J. M. Larouche, G. Ménard, Québec 2001, s. 251–263.
- Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Joga-sutr przypisywany Wjasie. *Klasyczna joga indyjska*, tłum. L. Cyboran, oprac. W. Kowalewicz, Warszawa 2014.
- Jung C. G., *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, tłum. M. Starski, Poznań 1993.
- Jurewicz J., *Ascetyczny żar (tapas) w najstarszych tekstach indyjskich*, „Przegląd Orientalistyczny” 2002 nr 3–4, s. 171–182.
- Kaelber W. O., *Men's Initiation*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, ed M. Eliade, New York 1987, s. 229–234.
- Kania I., *Tybetańska księga umarłych – sensy i konteksty*, w: *Tybetańska księga umarłych*, tłum. i oprac. I. Kania, Kraków 1993, s. 5–40.
- Kitagawa J. M., *The History of Religions. Understanding Human Experience*, Atlanta 1987.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Kłoczowski J. A., *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.
- Kłoczowski J. A., *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017.
- Kłoczowski J. A., *Filozofia religii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 49–52.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.
- Kłoczowski J. A., *Sacrum*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 22–25.
- Kłoczowski J. A., *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.
- Koepfing K.-P., *Anamnesis*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 1, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 253–261.
- Kościelniak K., *Religie współczesnego Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, cz. 1, *Złożony obraz zjawiska religii*, Kraków 2014.
- Kowalczevska A., *Ezoteryka na sprzedaż*, Warszawa 2001.

- Krakowiak C., *Sakrament chrztu („ianua sacramentorum et vitae spiritualis”;* KPK kan. 849; KKK 1213), w: *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. A. M. Wyrwa, J. Górecki, Poznań 2015, s. 21–38.
- Kramer K. P., *Śmierć w różnych religiach świata*, Kraków 2006.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 1999.
- Kuźma A. M., *Powrót Mefista. Eseje o skrajnościach*, Kraków 2010.
- La Fontaine J. S., *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*, Harmondsworth 1985.
- Lafitau J.-F., *Moeurs des Sauvages Américains, Comparées aux Moeurs des Premiers Temps*, Paris 1724.
- Laugrand F., *La logique chamannique et ses rituels*, w: *20 Clés pour comprendre le chamanisme*, Paris 2013, s. 27–33.
- Le comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg, 18–20 septembre 1996*, éd. F. Boespflug, F. Dunand, Paris 1997.
- Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, a cura di U. Bianchi, Leiden 1967.
- Leach E., *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, tłum. i przedm. M. Buchowski, Warszawa 2010.
- Les religions d’Afrique Noire. Textes et traditions sacrés*, éd. L.-V. Thomas, R. Luneau, J. L. Doneaux, Paris 1969.
- Les rites d’initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 novembre 1984*, éd. J. Ries, H. Limet, Louvain-la-Neuve 1986.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000.
- Lévi-Strauss C., *Antropologie structurale*, Paris 1958.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, Warszawa 2008.
- Lévi-Strauss C., *Tristes tropiques*, Paris 1955.
- Lewis I. M., *Shamanism*, w: *The World’s Religions*, ed. S. Sutherland i in., London 1988, s. 825–835.
- Lincoln B., *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women’s Initiation*, New York–Oxford 1991.
- Lincoln B., *Women’s Initiation*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 234–238.
- Lissner I., *Man, God and Magic. The Culture, Religious Beliefs and Practices of Prehistoric*, Whitefish 2006.

- Lubac H. de, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.
- Lüpke G. von, *Dawna mądrość na nowe czasy. Rozmowy z uzdrawiaczami i szamanami XXI wieku*, tłum. B. Bernhardt, Warszawa 2009.
- Łaba J., *Obrzędy wtajemniczenia chrześcijańskiego drogą do wewnątrz*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2010 nr 2, s. 129–140.
- Łucarz S., *Inicjacja w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Christianitas antiqua. Commentationes*, red. B. Górka, t. 1, Gdańsk 2005, s. 105–116.
- Maisonneuve J., *Rytuły dawne i współczesne*, tłum. M. Mroczek, Gdańsk 1995.
- Malinowski B., *Dziela*, t. 1–13, Warszawa 1980–2004.
- Malinowski B., *Dziela*, t. 3, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa 1981.
- Mandala*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 398.
- Margul T., *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
- Markowski R., *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013.
- Martino E. de, *Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo*, Torino 1948.
- Martino E. de, *Naturalismo e storicismo nell' etnologia*, Bari 1941.
- Martino E. de, *Świat magiczny. Prolegomena do historii magizmu*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 2011.
- Masłowski M., *Chrzest jako rytuał inicjacji*, „Znak” 2009 nr 11, s. 99–109.
- McGuire M. B., *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012.
- Merton T., *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1988.
- Meslin M., *L'expérience humaine du divin*, Paris 1988.
- Meslin M., *L'herméneutique des rituels d'initiation*, w: *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 novembre 1984*, éd. J. Ries, H. Limet, Louvain-la Neuve 1986, s. 87–105.
- Meslin M., *Pour une science des religions*, Paris 1973.
- Meslin M., *Rytuły*, w: *Encyklopedia religii świata*, t. 2, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, red. pol. W. Żakowski, tłum. J. D. Artymowski i in., Warszawa 2002, s. 1955–1964.
- Middleton J., *Theories of Magic*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 9, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 82–89.

- Mierzecki R., *Alchemia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 136–138.
- Moore R. L., *The Archetype of Initiation. Sacred Space, Ritual Process, and Personal Transformation*, Philadelphia 2001.
- Możdżyński P., *Duchowość ponowoczesna. Ruch Reiki w Polsce*, Kraków 2004.
- Możdżyński P., *Inicjacje i transgresje. Antystrukturalność sztuki XX i XXI wieku w oczach socjologa*, Warszawa 2011.
- Myerhoff B. G., Camino L. A., Turner E., *Rites of Passage. An Overview*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 380–386.
- Mysticus*, w: *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, t. 2, Warszawa 2003, s. 298.
- Myszor W., *Gnostycyzm, manicheizm, mandaizm*, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków 2008, s. 523–563.
- Nadolski B., *Chrzest włączeniem w rzeczywistość zbawienia*, Poznań 2014.
- Nadolski B., *Ex opere operato, ex opere operantis, ex opere operantis ecclesiae*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 462.
- Nadolski B., *Inicjacja chrześcijańska*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 543–550.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 1–4, Poznań 1989–1992.
- Nauka wobec zjawisk paranormalnych*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2011.
- Nowak A. J., *Parapsychologia*, Lublin 2006.
- Nowak M., *Czy religia gnozy głosi ideę samozbawienia?*, w: *Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samozbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, red. R. T. Ptaszek, D. Kwietniewska, Lublin 2014, s. 67–81.
- Nowakowski D., *Przemiany relacji inicjacji i wiedzy tajemnej od XV do XVII wieku. Prolegomena do badań*, w: *Światło i ciemność*, t. 7, *Polskie studia ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzezycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2015, s. 43–55.
- Paranormal. Entre mythes et réalités*, éd. É. Raullet, E.-J. Duits, Paris 2002.
- Parapsychology. A Handbook for the 21st Century*, ed. E. Cardena, J. Palmer, D. Marcusson-Clavertz, Jefferson 2015.
- Parrinder G., *Ghosts*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 547–550.
- Pawlik J. J., *Antropologiczne badania rytuału*, w: *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, red. M. Filipiak, M. Rajewski, Lublin 2006, s. 19–37.

- Pawlik J. J., *Co kryje w sobie rytuał?*, „Nurt SVD” 45 (2011) z. 2, s. 11–28.
- Pelikan J., *Christianity. An Overview*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 348–362.
- Perrin M., *Le Chamanisme*, Paris 2002.
- Pettazoni R., *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna 1921.
- Pettazoni R., *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946.
- Polak M., *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnoteologiczne*, Poznań 2012.
- Posacki A., *Cuda chrześcijańskiej wiary. Mistyka – inicjacje – objawienia*, Kraków 2003.
- Posacki A., *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005.
- Posacki A., *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-duszpasterskie*, Radom 2009.
- Posacki A., *Harry Potter i okultyzm. „Magiczna” wyobraźnia czy realistyczna magia?*, Radom 2006.
- Posacki A., *Inicjacja*, w: A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1, Radom 2009, s. 318–327.
- Posacki A., *Kuszenie dotyczy każdego. Ks. Aleksander Posacki w rozmowie z Grzegorzem Górnym*, Radom 2012.
- Posacki A., *Magia*, w: A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 2, Radom 2009, s. 20–33.
- Posacki A., *Wstęp*, w: RoseMary, *Nie kroc za mną*, oprac. A. Posacki, Warszawa 2013, s. 7–29.
- Prokopiuk J., *Dzieje magii*, t. 1, *Wprowadzenie*, Kraków 2006.
- Prokopiuk J., *Historia Różo-Krzyża*, Kraków 2013.
- Propp W., *Nie tylko bajka*, wyb. i tłum. D. Ulicka, Warszawa 2000.
- Przyszychowska M., *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009, s. 5–16.
- Qualizza M., *Inicjacja chrześcijańska. Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, tłum. M. Stebart, Kraków 2002.
- Raponda-Walker A., Sillans R., *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris 1962.
- Rappaport R. A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2004.

- Religie Ameryki Północnej*, w: M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Katowice 2007, s. 43–50.
- Religie prehistoryczne*, w: M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Katowice 2007, s. 225–227.
- Religion in Aboriginal Australia. An Anthology*, ed. M. Charlesworth, Brisbane 1984.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wyb. i wstęp K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ries J., *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Vol. 1, *L'uomo alla ricerca di Dio*, Milano 2009.
- Ries J., *Initiation*, w: *Dictionnaire des religions*, éd. P. Poupard, Paris 1993, s. 957–958.
- Ries J., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985.
- Ries J., *Les rites d'initiation dans la vie de l'homme religieux*, w: *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 novembre 1984*, éd. J. Ries, H. Limet, Louvain-la-Neuve 1986, s. 457–489.
- Ries J., *Les rites d'initiation et le sacré*, w: *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 novembre 1984*, éd. J. Ries, H. Limet, Louvain-la-Neuve 1986, s. 27–37.
- Ries J., *L'Homme et le sacré*, Paris 2009.
- Ries J., *L'„homo religiosus” et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Paris 2009.
- Ries J., *Symbole, mythe et rite. Constantes de sacré*, Paris 2012.
- Ringgenberg P., *Diversité et unité des religions chez René Guénon et Frithjof Schoun*, Paris 2010.
- Ripinsky-Naxon M., *Płeć, szamanizm i przemiana*, tłum. A. Rozwadowski, Warszawa 2002.
- Rodewyk A., *Demoniczne opętanie dzisiaj. Fakty i interpretacje*, tłum. M. Grzesik, Racibórz 1995.
- Rodrigues H., Harding J. S., *Introduction to the Study of Religion*, London–New York 2009.
- Rony J.-A., *Magia*, tłum. M. Gawlikowski, Wrocław 1993.
- RoseMary, *Nie kroc za mną*, oprac. A. Posacki, Warszawa 2013.
- Rosiński F. M., *Opowiadania o ekstatycznych przeżyciach szamanów*, „Literatura Ludowa” 2003 nr 2, s. 33–49.

- Rosiński F. M., *Szamańskie przeżycia ekstazy w aspekcie psychologicznym*, „*Quaestiones Selectae*” 14 (2007) z. 21, s. 47–69.
- Rothenbuhler E. W., *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, red. i tłum. J. Barański, Kraków 2003.
- Rouget A. M., *Appendice I. Notes explicatives*, w: Saint Thomas d'Aguin, *Somme Théologique. Les sacraments*, Paris 1999, s. 203.
- Rousse-Lacordaire J., *Ésotérisme et christianisme*, Paris 2009.
- Rousse-Lacordaire J., *Lésotérisme*, Paris 2014.
- Rusecki M., *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, Lublin 2001.
- Rusecki M., *Teologia wobec zjawisk paranormalnych*, Częstochowa 2010.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- Ryta*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 11.
- Rytuał. Przeszość i teraźniejszość*, red. M. Filipiak, M. Rajewski, Lublin 2006.
- Rzeczycka M., *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Gdańsk 2010.
- Sacha-Piekło M., *Doświadczenie mistyczne w tradycji tantryzmu hinduskiego*, w: *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 119–122.
- Sacramentum*, w: A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 598.
- Sacramentum*, w: *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, t. 2, Warszawa 2003, s. 676.
- Saint Thomas d'Aguin, *Somme Théologique. Les sacraments*, Paris 1999.
- Santarcangeli P., *Księga labiryntu*, tłum. I. Bukowski, red. nauk. A. Krawczuk, Warszawa 1982.
- Schayer S., *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, Warszawa 1988.
- Scheler M., *Fenomenologia wiary*, tłum. J. Garewicz, „*Znak*” 1994 nr 1, s. 53–65.
- Schönborn Ch. i in., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1997.
- Schweitzer A., *Wielcy myśliciele Indii*, tłum. K. Pruska, K. Pruski, Warszawa 1993.
- Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 2005.
- Segalen M., *Obrzędy i rytuały współczesne*, tłum. J. J. Pawlik, Warszawa 2009.
- Segalen M., *Rites et rituels contemporain*, Paris 2010.

- Seweryniak H., *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań 2005.
- Seweryniak H., *Teologia religii a teologia fundamentalna. Refleksja metodologiczno-pedagogiczna*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź–Kraków 2007, s. 183–201.
- Sharma A., *Ecstasy*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 11–17.
- Sielepin A., *Ku nowemu życiu. Teologia i znaczenie chrześcijańskiej inicjacji dla życia wiary*, Kraków 2014.
- Sieradzan J., *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, w: *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, red. J. Sieradzan, Białystok 2006, s. 11–52.
- Sieradzan J., *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków 2007.
- Sikora T., *Zamiast wstępu: religioznawstwo i parapsychologia*, w: E. de Martino, *Świat magiczny. Prolegomena do historii magizmu*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 2011, s. VII–XI.
- Skrzydlewski S., *Idea odrodzenia w misteriach hellenistycznych a u św. Pawła*, Poznań–Warszawa–Wilno 1930.
- Słomka J., *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009.
- Smart N., *Comparative-Historical Method*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 571–574.
- Sobolewska A., *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery?*, Warszawa 2009.
- Sobolewska A., *Rytuały i doświadczenia inicjacyjne w Indiach współczesnych*, w: *Doświadczenie religijne*, red. T. Doktor, Warszawa 2007, s. 207–230.
- Socha P. M., *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014.
- Soelid Gilhus I., *Hermeneutics*, w: *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, ed. M. Stausberg, S. Engler, London–New York 2011, s. 275–284.
- Somé M. P., *Z wody i ducha. Rytuały, magia i inicjacja w życiu afrykańskiego szamana*, tłum. R. Madejski, Warszawa 2012.
- Sowińska A., *Scientia Hermetica na linii czasu, czyli idea okresów historyczno-literackich hermetyzmu*, w: *Ezoteryczne tropy w kulturze Zachodu*, red. R. T. Ptaszek, D. Sobieraj, Lublin 2013, s. 49–56.
- Staszczak Z., *Obrzęd*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987, s. 257–259.


- Staszczak Z., *Ryt, Rytuał*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987, s. 321–322.
- Stefański L. E., *Od magii do psychotroniki*, Białystok 2008.
- Steiner R., *Człowiek jako symfonia świata*, tłum. M. Waśniewski, t. 1–2, Gdynia 2014–2015.
- Stephenson B., *Ritual. A Very Short Introduction*, New York 2015.
- Stępień M. B., *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015.
- Stępień M. B., *Poszukiwacze prawdy. Wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000.
- Stoczkowski W., *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, Warszawa 2005.
- Suchecki Z., *Kościół a masoneria*, Kraków 2002.
- Szafrański A. A., „Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, Kraków 2000.
- Szafrański A. A., *Jeppe Sinding Jensen a antropologiczne dyskusje wokół rytuału. Ku konstruktywistycznej refleksji nad rytuałem religijnym*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57 (2014) nr 4, s. 121–129.
- Szafrański A. A., *Ku interpretacyjnej antropologii religii*, Lublin 2015.
- Szamanizm*, w: M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Katowice 2007, s. 235–238.
- Szewczyk M., *Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej. Homo novus*, w: *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 89–102.
- Szuppe P., *Religijny aspekt haitańskiego wudu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 43 (2005) nr 2, s. 181–190.
- Szyjewski A., *Doświadczenie religijne – problemy terminologiczne*, „Studia Religioznawcze” 2011 nr 44, s. 7–33.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2008.
- Szyjewski A., *Religie Australii*, Kraków 2000.
- Szyjewski A., *Szamanizm*, Kraków 2005.
- Szyjewski A., *Szamanizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 180–181.
- Świerzyński A., *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Warszawa 2012.
- Święta rana. *Rozmowa z szamanem Dagarów. Malidoma Somé*, w: G. von Lüpke, *Dawna mądrość na nowe czasy. Rozmowy z uzdrawiaczami i szamanami XXI wieku*, tłum. B. Bernhardt, Warszawa 2009, s. 183–197.

- Tambiah S. J., *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, tłum. B. Hlebowicz, Kraków 2007.
- Taylor J., *Nauka i zjawiska nadnaturalne*, tłum. A. Tanalska-Duleba, Warszawa 1990.
- Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. A. M. Wyrwa, J. Górecki, Poznań 2015.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 1998.
- The Routledge Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, ed. F. A. Salamone, New York–London 2010.
- Tiryakian E. A., *Sociologism and Existentialism. Two Perspectives on the Individual and Society*, Englewood Cliffs 1962.
- Tischner J., *Myślenie w żywiocie piękna*, Kraków 2004.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczynski, t. 1–2, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, t. 27, Londyn 1984.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Romae 1948.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. i komentarz. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order. Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian Seminar, Rome, 24th–28th March 1984*, a cura di U. Bianchi, Rome 1984.
- Trzciński Ł., *Geneza człowieka – geneza wierzeń*, w: *Wprowadzenie do etnologii religii*, t. 2, red. Ł. Trzciński, J. Swolkień, Kraków 1990, s. 7–34.
- Tucci G., *Indo-tibetica*, Vol. 1–4, Roma 1932–1941.
- Tucci G., *Mandala*, tłum. I. Kania, Kraków 2002.
- Tucci G., *Teoria e pratica del Mandala*, Roma 1949.
- Turcan R., *Mithra et le mithriacisme*, Paris 1981.
- Turner D., *Tomasz z Akwinu. Portret*, tłum. M. Romanek, Poznań–Warszawa 2017.
- Turner V., *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludów Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006.
- Turner V., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dzurak, Warszawa 2010.
- Turner V., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967.
- Turner V., *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Ithaca 1969.

- Verlinde J.-M., *Antychrześcijańskie oszustwa. Od apokryfów do Dana Browna*, tłum. A. Graboń, Kraków 2007.
- Verlinde J.-M., *100 questions sur les nouvelles religiosités*, Versailles 2002.
- Verlinde J.-M., *Final-Age*, t. 2, tłum. F. M. Biegun, A. Graboń, M. Wilkosz, Kraków 2002.
- Verlinde J.-M., *Final-Age*, t. 4, tłum. F. M. Biegun, A. Graboń, M. Wilkosz, Kraków 2004.
- Verlinde J.-M., *L'Expérience interdite*, Versailles 1998.
- Verlinde J.-M., *L'initiation*, [b.m.] [b.r.].
- Verlinde J.-M., *La déité sans nom et sans visage. Le défi de l'ésotérisme au christianisme*, Vol. 2, Versailles 2001.
- Verlinde J.-M., *Le christianisme au défi des nouvelles religiosités*, Paris 2002.
- Verlinde J.-M., *Quand le voile se déchire. Le défi l'ésotérisme au christianisme*, Versailles 2000.
- Verlinde J.-M., *Zakazany owoc*, tłum. M. Perek, Kraków 1999.
- Vernette J., *Przewodnik po zjawiskach nadnaturalnych. Magia, wróżbiarstwo, czary, zjawiska paranormalne*, tłum. A. Kałużny, Kraków 2009.
- Véronèse J., *Secret*, w: *Dictionnaire historique de la magie et des sciences occultes*, éd. J.-M. Sallmann, Paris 2006, s. 654–657.
- 20 *Clés pour comprendre le chamanisme*, Paris 2013.
- Wach J., *Typy doświadczenia religijnego. Buddyzm, islam, chrześcijaństwo*, tłum. B. Pawiński, Kraków 2012.
- Walendzik P., *Historia katechumenatu*, w: *Historia liturgii*, t. 2, red. W. Świerżawski, Zawichost–Kraków–Sandomierz 2012, s. 323–341.
- Wargacki S. A., *Inicjacja*, w: *Leksykon pedagogiki*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 239.
- Weckman G., *Secret Societies*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 151–154.
- Weckman G., *Understanding Initiation*, „History of Religions” 10 (1970), s. 62–79.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008.
- Widengren G., *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969.
- Wierciński A., *Magia i religia*, Kraków 2004.
- Wojciszke B., *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Warszawa 2002.
- Wszolek S., *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004.

BIBLIOGRAFIA

- Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, Opole 2013.
- Zamorska M., *Obecni ciałem. Warsztat polskich tancerzy butō*, Kraków 2014.
- Zimoń H., *Badania nad rytuałami*, „Collectanea Theologica” 67 (1997) nr 3, s. 183–190.
- Zimoń H., *Inicjacja. I. W religiach pozachrześcijskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i in., Lublin 1997, kol. 212–215.
- Zimoń H., *Klasyfikacja rytuałów*, „Collectanea Theologica” 68 (1998) nr 1, s. 185–193.
- Zimoń H., *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Lublin 2012.
- Z problemów prozy. Powieść inicjacyjna*, red. W. Gutowski, E. Owczarz, Toruń 2003.
- Zuesse E. M., *Ritual*, w: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, ed. M. Eliade, New York 1987, s. 405–422.
- Zwoliński A., *Religia masońska*, Kraków 2014.
- Żurek A., *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017.
- Życ w Chrystusie. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. K. Porosło, Kraków 2014.



Radosław Broniek – ur. 1974, dominikanin, doktor teologii, studiował także religioznawstwo na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pracuje w Dominikańskim Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach w Warszawie. Autor tekstów naukowych i popularnonaukowych publikowanych m.in. w „Ateneum Kapłańskim”, „Collectanea Theologica”, „Teofilu”, „W Drodze”.

Książka Radosława Bronika OP stanowi odpowiedź na intrygujące pytanie: „Dlaczego inicjacja?”. Badania nad wtajemniczeniem religijnym, które przez lata prowadził Eliade (a które autor książki Religia i wtajemniczenie zgłębił i zinterpretował), pozwalają na to trudne pytanie udzielić odpowiedzi. Autor podjął się realizacji tematu oryginalnego, aktualnego, nieopracowanego dotychczas w polskiej literaturze przedmiotu, a także – na ile się orientujemy – nienaświetlonego dogłębnie w literaturze obcej. [...] „Inicjacja – przekonuje czytelnika swojej pracy Radosław Broniek OP – jest jednym z najważniejszych elementów każdej tradycji religijnej, jak również magicznej”. Wiedząc to, zwiększył stopień trudności prowadzonych badań, wszakże książka jego traktuje o inicjacji religijnej, a nie magicznej. [...] Wykazał nadto, iż problematyka inicjacji religijnej zajmuje u Eliadego wyjątkowe miejsce. Stanowi ona bowiem oryginalną drogę do zrozumienia człowieka (który został przezeń obdarzony tytułem homo religiosus), ale też i zjawiska samej religii.

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz

To dobrze, że powstała ta książka. Dobrze dla tych, którzy zainteresowani są religią, bogactwem świata religii, zakorzenionego w różnych kulturach. I dobrze, że za przewodnika po świecie religii wybrał nasz autor Mirceę Eliadego, jednego z poważniejszych i najbardziej twórczych ze współczesnych badaczy świata religii. Uderzyło mnie przy lekturze książki o Radosława, że – stosując się do surowych wymagań rozprawy naukowej – nie ograniczył się jedynie do poprawności akademickiej. [...] Ojciec Radosław Broniek nie poprzestaje na prezentacji poglądów i odkryć Eliadego w obszarze religii różnych kontynentów. Rumuński myśliciel zajmował się głównie religiami archaicznymi czy też dalekowschodnimi (hinduizm, buddyzm), ale czytelnik zainteresowany teologią chrześcijańską znajdzie także wiele informacji o występowaniu inicjacji w tradycji chrześcijańskiej. I zwróciłbym na to uwagę, ponieważ trochę – a może i bardzo – o tym zapomnieliśmy. Pedagogika chrześcijańska musi wrócić do swoich źródeł – gdyż taka jest w samych swoich źródłach: nie jest prostym pouczeniem, lecz wtajemniczeniem, wymagającym przemiany pozwalającej dostąpić światła rozjaśniającego mroczne drogi życia. Myślę, że ta książka pomoże wielu czytelnikom odkryć aktualność i mądrość tej dawnej sztuki prowadzenia do dojrzałego życia religijnego w wierze.

prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie