

Słowa kluczowe: T. Dajczer, religie pierwotne, *sacrum*

Keywords: T. Dajczer, Primitive Religions, Sacrum

Ks. Piotr Kaczmarek

ks. Piotr Kaczmarek

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

ORCID: 0000-0001-6183-6539

WIERZENIA I OBRZĘDY PLEMIENNE ŹRÓDŁEM RELIGIOLOGICZNYCH INSPIRACJI - ROZWAŻANIA NA PODSTAWIE MYŚLI TEOLOGICZNEJ KS. PROF. TADEUSZA DAJCZERA

W poniższym szkicu chcemy bliżej przyjrzeć się twórczości naukowej ks. prof. Tadeusza Dajczera¹, który wiele swoich badań poświęcił zgłębianiu zagadnień

1 Ks. prof. T. Dajczer (1931–2009). Kapłan Archidiecezji Warszawskiej, pochodzący z Pruszkowa. Absolwent Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie (1955 r.). Ukończył studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1972 r.). Po powrocie z Rzymu pracował na ATK (od 1999 r. przekształcone na UKSW). Jako pierwszy kierował na tej uczelni katedrą fenomenologii religii. W 1981 r. obronił pracę habilitacyjną, zaś w 1994 r. otrzymał tytuł profesora belwederskiego. Jest założycielem Ruchu Rodzin Nazaretańskich. Jego książka *Rozważania o wierze* została wydana w 27 językach, osiągając łącznie ponad 100 wydań. Dużą część swojej działalności pisarskiej ks. Dajczer poświęcił zagadnieniom duchowości eucharystycznej (Kaczmarek, 2015). Warto również zajrzeć do krótkiego szkicu autobiograficznego ks. Dajczera (Dajczer, 2010).

religiologicznych. W swoich publikacjach zamieszczanych głównie w półroczniku „Studia Theologica Varsaviensia”, z którym przez wiele lat był związany jako redaktor, przybliżał religijną kulturę ludów pierwotnych, sporo uwagi poświęcił zwyczajom plemion Ameryki Północnej ze szczególnym uwzględnieniem szamanizmu i inicjacji plemiennej, pytał o rolę mitu w ludzkiej egzystencji, zajmował się religiami niechrześcijańskimi, zwłaszcza buddyzmem, przybliżał kosmiczny wymiar religii plemiennych. Można powiedzieć, że ks. Dajczera interesowało szeroko pojęte doświadczenie religijne człowieka oraz sakralność otaczającej nas rzeczywistości. W fenomenie ludzkiej religijności, która z natury swej jest bardzo zróżnicowana, ks. Dajczera dostrzegał pewną nić przewodnią, która objawiała się w szczególnym wyczeniu ludzkiego bytu na sferę *sacrum* i dostrzeganiu tajemnicy życia wpisanej w świat, niezależnie od czasów i miejsc, w jakich egzystował człowiek.

Chcemy tu zaprezentować oryginalną koncepcję relacji człowieka do *sacrum*, która stała się istotnym wkładem ks. Dajczera do rozważań religiologicznych. Dla warszawskiego profesora istotną funkcję pośredniczącą między bytem ludzkim a sferą *sacrum* pełnił kosmos, przenikający całą rzeczywistość człowieka. Wyodrębnienie tej koncepcji stanie się istotnym aspektem poniższego artykułu. Bazą do naszych rozważań będą głównie artykuły opublikowane w periodyku „Studia Theologica Varsaviensia”, a także literatura pomocnicza przedmiotu.

ORIENTATIO HOMINIS – OTWARCIE SIĘ NA SACRUM

Rozpoczynając swoją trylogię *Historia wierzeń i idei religijnych*, Mircea Eliade dzieli się bardzo sugestywnym spostrzeżeniem odnoszącym się do człowieka jako istoty należącej do naczelnych. Rumuński religioznawca i filozof uważa mianowicie, że jedną z cech wyróżniających człowieka spośród naczelnych jest wielowymiarowość i zakres jego perspektywy epistemologicznej. Istota ludzka, która egzystuje w pozycji wyprostowanej, a więc pionowej, potrafi poruszać się w przestrzeni rozumianej nie tylko na sposób horyzontalny – przód, tył, prawo, lewo, ale również wertykalny, rozszerzając swoje poznanie o wymiar – góra, dół. Ten sposób funkcjonowania pociąga za sobą zupełnie inne odniesienie do rzeczywistości, niż ma je świat zwierzęcy. Otwiera bowiem człowieka na wymiar duchowy, który implikuje nowe pytania i odpowiedzi. Jak zaznacza Eliade: „Otóż to pierwotne doświadczenie – odczucia »wrzucenia« w pozornie nieograniczoną, nieznaną i groźną rozciągłość – wyznacza różne metody *orientatio*; nie można bowiem długo żyć w dezorientacji” (Eliade, 1988, s. 4). W przypadku człowieka właściwa orientacja nie polega jedynie na odnalezieniu miejsca o określonych współrzędnych geograficznych. Dużo istotniejsze staje się dla bytu ludzkiego pytanie o sens istnienia *par excellence*. Gdyby

człowiek poprzestał jedynie na spojrzeniu „przyziemnym”, płaskim, jednowymiarowym, musiałby poruszać się bez końca po okręgu ziemi. Tym samym kręciłby się w kółko, wracał wciąż do tego samego miejsca, wpadając w egzystencjalne *circulus vitiosus*. Dopiero spojrzenie w bezkres nieba pozwoliło człowiekowi otworzyć się na transcendencję, na bezmiar przestrzeni, której nie jest w stanie objąć, i do której w pewien sposób nie jest w stanie nigdy dotrzeć.

W podobny sposób ks. Dajczer patrzy na unikalność ludzkiego doświadczenia, zauważając jednocześnie, że nie tylko wymiar wertrykalny (teistyczny) ma podbudowę duchową. Również relacja człowieka do świata, do kosmosu, czyli wymiar horyzontalny (kosmiczny), ukazuje odniesienie istoty ludzkiej do *sacrum*, którym przeniknięta jest cała rzeczywistość². A zatem ks. Dajczer dostrzega w obu wymiarach ludzkiego *orientatio* pierwiastek duchowy. Według niego zorientowanie pionowe jest charakterystyczne dla religii, które mają depozyt historycznego objawienia, zaś wymiar horyzontalny cechuje raczej kultury plemienne³, które bardziej w kosmicznej świadomości człowieka dostrzegały pierwiastek religijny i duchowy świata.

W ujęciu ks. Dajczera człowiek kultur tradycyjnych jawi się jako *homo admirans*, to znaczy człowiek zdumiewający się harmonią i porządkiem świata. Kosmos, czyli porządek wpisany w rzeczywistość, staje się dla człowieka źródłem szczególnego odczucia podziwu i zachwytu połączonego z lękiem przed transcendencją. Zwolennicy teorii przyrodniczo-gnozeologicznych, tacy jak choćby D. Hume, T. Hobbes, F. Nietzsche, a także filozofowie nurtu marksistowskiego⁴, byli zdania, że wszelkie odczucia religijne człowieka powodowane są jego lękiem przed nieznanymi i potężnymi siłami przyrody. Mówiąc w bardzo uproszczony sposób, według tych hipotez człowiek, tam gdzie czegoś nie rozumiał, albo czegoś się bał, tam widział tajemniczą siłę, którą nazywał Bogiem. W myśl tych nurtów religio-

2 Ks. Dajczer (1977a, s. 137) pisze: „Istnieją dwa zasadnicze doznania religijne człowieka, stanowiące podstawę, na której wyrastają poszczególne systemy i formy religijne uwarunkowane okolicznościami czasu i przestrzeni. Pierwsze wyraża się w wymiarze wertrykalnym religii albo teistycznym, w którym dominuje relacja osobowa między Bogiem i człowiekiem, świadomość siebie i świata w relacji do Osoby ujmowanej w świecie lub poza nim w sensie obecności. Drugim jest wymiar kosmiczny albo horyzontalny, wyrażający ideę uczestnictwa człowieka w strukturach świata przenikniętych obecnością *sacrum*”.

3 Aby lepiej zrozumieć termin „kultury pierwotne”, posłużmy się wyjaśnieniem zaproponowanym przez ks. Henryka Zimonia. Według niego religie pierwotne, to religie „ludów niepiśmiennych, nie posiadających źródeł pisanych. Wierzenia i tradycje ludów pierwotnych przekazywane są ustnie z pokolenia na pokolenie w mitach, zwyczajach i rytuałach. [...] Religie ludów pierwotnych są tzw. religiami etnicznymi, gdyż ich zasięg oddziaływania nie przekracza granic jednej grupy etnicznej, zwanej plemieniem lub ludem, obejmującej zwykle kilka lub kilkanaście plemion. Ze względu na ograniczenie tych religii do grup plemiennych nazywa się je religiami plemiennymi” (Zimonia, 2000, s. 207–208).

4 Jeszcze dobitniej akcentowali doświadczenie ludzkiego strachu i lęku jako źródła religijności człowieka zwolennicy psychoanalitycznej teorii religii, jak choćby Z. Freud (Olszewski, 1988, s. 25–29).

gicznych, Bóg jest jedynie wymysłem człowieka, który szuka alibi dla swych lęków i obaw oraz epistemologicznej ignorancji.

Całkowicie inaczej interpretuje to doświadczenie M. Rusiecki, który uważa, że punkty ciężkości należy rozłożyć zupełnie inaczej. Według niego lęk i obawa nie sprawiają, że człowiek „wymyśla Boga”, przeciwnie, odczucie to otwiera byt ludzki jeszcze bardziej na transcendencję, pomaga człowiekowi w odkrywaniu Boga (Rusiecki, 2000, s. 73)⁵. Należy bowiem odróżnić lęk odczuwany przed zwykłym naturalnym niebezpieczeństwem, od obawy, która rodzi się w kontakcie ze sferą nadprzyrodzoną. Strach przed zagrożeniem rodzi postawę zamknięcia, wycofania, budzi gotowość obrony. Natomiast obawa przeradzająca się w zachwyt wobec bóstwa, przywodzi na myśl postawę adoracji i czci, otwiera człowieka, zachęca do poznania i kontaktu z tym, który byt ludzki tak bardzo przekracza. Są to uniwersalne odczucia człowieka, które nie zanikają, mimo rozwoju techniki i naukowego postępu, odzierającego świat z coraz to nowych i starych tajemnic.

W tym kontekście ks. Dajczer zauważa istotną sprawę. Otóż człowiek kultur plemiennych prznosił swoją cześć dla transcendencji na całą przyrodę i zjawiska natury. Powodem tego nie był mniej czy bardziej ukryty panteizm, ale przekonanie, że cały świat jest przeniknięty rzeczywistością *sacrum*, a człowiek jako część tego świata, może czuć się powinowatym wszelkich postaci i form obecnych w kosmosie (Dajczer, 1977a, s. 139). W religio logicznej wizji, którą zgłębiał ks. Dajczer, człowiek stanowi część kosmosu, jest zanurzony w *sacrum* przenikającym całe *universum*. Nie ma innej rzeczywistości, do której człowiek mógłby uciec, czy której musiałby szukać. To poczucie jedności ze światem rozciąga się w kulturach plemiennych również na inne sfery życia, także na innych ludzi i to zarówno żyjących, jak i zmarłych. Jak pisze ks. Dajczer: „Człowiek plemienny zna tylko jedną wspólnotę, tj. kosmiczną – obejmującą świat natury i nadnatury, społeczność żywych, jak i umarłych – z którą powiązany jest obustronną relacją uczestnictwa we wszystkich znaczących czynnościach swego życia” (tamże, s. 143)⁶. Sfera *sacrum* stanowi zatem główną przestrzeń, w której żyje człowiek religijności plemiennej.

Człowiek przeżywający swoją egzystencję w łączności z rzeczywistością

5 W podobnym tonie wypowiada się Gerardus van der Leeuw (1997), który stwierdza, że „ograniczenie źródeł religii do zjawisk natury nie da się utrzymać. Po pierwsze bowiem – czynnik naturalny nie jest w religii czynnikiem jedynym ani nawet zasadniczym; po drugie zaś – tym, co człowiek czci, nie jest ani natura, ani jej obiekty, lecz moc, która się w nich objawia”

6 W innym artykule ks. Dajczer (1975a, s. 23–24) pisze: „W kulturach plemiennych nie istnieje pojęcie odrębnego życia nadprzyrodzonego. Życie po śmierci nie jest nową, inną formą istnienia, ale ogniwem jednego, powszechnego życia, które jest udziałem Boga, przodków i aktualnie żyjących ludzi. Po śmierci zmarły nie wychodzi z tego zamkniętego koła: jego zasadnicza funkcja pozostaje taka, jaka była na ziemi, tj. zabezpieczyć ciągłość witalną pokoleń, być wciągniętym w wieczysty cykl dawania i przyjmowania życia”

kosmiczną musiał kierować się specyficzną orientacją dotyczącą plemiennych zwyczajów i rytów. W swoich badaniach ks. Dajczer przywołał wiele przykładów związanych z inicjacją plemienną, integrującą człowieka z całym kosmosem, którego część on stanowi. *Gros* uwagi badawczej poświęcił tradycjom plemiennym Indian Ameryki Północnej. Właśnie w tej społeczności bardzo ważnym etapem inicjacji stało się odosobnienie. Młody członek plemienia musiał oddalić się w całkowicie bezludną okolicę, otwierając się na bezpośredni kontakt ze światem przyrody. Nie mógł liczyć na niczyją pomoc, przemierzał dzikie tereny, nie odpoczywał, niekiedy umyślnie się kaleczył, a wszystko po to, by wzbudzić litość sił nadprzyrodzonych. W ten sposób dochodził do odkrycia sakralności świata i integracji z kosmosem. I jak zauważa ks. Dajczer (tamże, s. 139): „Dopiero w rezultacie wejścia w bezpośredni i wewnętrzny kontakt z sakralnością świata zostanie mu przyznany status pełnoprawnego członka społeczności”

Do jednych z bardziej znaczący rytów, w których dostrzegamy integrację człowieka z kosmosem, należy ryt fajki pokoju, który ma niewiele wspólnego z obrazami przekazywanymi przez kulturę popularną współczesnego świata. Otóż mamy tu do czynienia ze swoistym obrzędem modlitwy. Fajka staje się medium łączącym człowieka z bóstwem, zaś dym jest obrazem modlitwy, która dociera do bóstwa. Dym wychodzi z ust, ale pozostaje milczącą modlitwą. To stanowi teistyczny wymiar tego rytu, ale równie ważny jest także wymiar kosmiczny obrzędu palenia fajki. Palący fajkę musi zwrócić się kolejno w kierunku czterech stron świata, zakreślając w ten sposób cały okrąg nieba i ziemi. Dlatego obrzęd ten obejmuje cały kosmos i pozwala zintegrować się nie tylko z bóstwem, ale z całym otaczającym człowieka światem (tamże, s. 140).

Na bazie powyższych przykładów widać wyraźnie, jak bardzo człowiek pierwotny zespolony jest ze światem, w którym żyje. Przez różne obrzędy jednoczy się z całą kosmiczną rzeczywistością, którą postrzega na sposób sakralny, nie znając oddzielenia jej od *profanum*, który to podział dotyczy w zasadzie czasów nowożytnych⁷. Temu dogłębnemu przeżywaniu *sacrum* w religiach pierwotnych służył mit.

7 Jak słusznie zauważa J. Ratzinger (2005, s. 49): „...dopiero nowożytna Europa stworzyła definicję kultury, która pozwala jej występować jako dziedzina różniąca się od religii lub całkowicie jej przeciwstawna. We wszystkich znanych z historii kulturach religia jest zasadniczym elementem kultury, owszem, jej elementem dominującym i determinuje strukturę wartości, a tym samym wewnętrzny system i porządek kultur”

ROLA MITU W EGZYSTENCJI CZŁOWIEKA I ROZUMIENIU ŚWIATA

Jeszcze w XIX w. uważano mity za zwykłe wymysły bujnej fantazji człowieka, który w czasach przednaukowych starał się w naiwny sposób wytłumaczyć sobie otaczającą go rzeczywistość. I choć wciąż ten sposób patrzenia na mit pozostaje utrwalony w zbiorowym przekonaniu, dostrzega się obecnie próby przywrócenia mitowi właściwego wymiaru i kulturowego znaczenia. Badania mitoznawcze oraz nauki antropologiczne przyniosły dużo głębsze wytłumaczenie genezy mitycznego rozumienia rzeczywistości. Jak zauważa ks. Dajczer (1977b, s. 111): „Badania przemian społecznych zachodzących w kulturach plemiennych ukazują zasadniczą i nieporównywalną rolę, jaką pełnił mit w życiu człowieka, tak że pozbawienie go świadomości mitycznej równało się jego całkowitemu zagubieniu lub nawet śmierci”. Zasadnicza funkcja mitu wyrażała się w jego dogłębnym operowaniu symbolem. Dzięki temu mit mógł w swoim egzystencjalnym charakterze pełnić rolę poznawczo-integracyjną.

Symbol z natury swojej odwołuje się do wewnętrznej treści przedmiotu. Nie jest zwykłym odesłaniem do niego, ale wydobyciem ukrytej treści, która może być wieloznaczeniowa. I to różni symbol od znaku: „Funkcją symbolu jest objawiać rzeczywistość – niewyraźną w inny sposób – która przekracza sens literalny symbolicznego znaku” (tamże, s. 114). Świadomość symbolu i próba jego uchwycenia rodzi się ze wsłuchania w świat i jego doświadczenia. Jak wierzył człowiek religii pierwotnych, cały kosmos przemawia do niego w swoim języku, a symbol jest jednym z istotnych sposobów rozumienia tej mowy świata. Jednak tym, kto nadaje ostateczny sens symbolom, jest człowiek. Co ważne, ostatecznie, głównym celem człowieka nie jest poznanie świata, ale poznanie samego siebie i odkrycie swojego miejsca w kosmicznym *universum*. Symbol nie tylko pozwala scalić wewnętrznie człowieka, pomagając mu w uświadomieniu sobie tego, co nieświadomione, ale także łączy jednostkę ludzką z większą społecznością, która dzieli między sobą podobne rozumienie i przeżywanie rzeczywistości.

Człowiek może być w dwojakiej relacji do świata – przedmiotowej i podmiotowej. Ta pierwsza pozostawia byt ludzki w roli badacza, który „na zimno”, racjonalnie, naukowo, stara się zrozumieć świat i zachodzące w nim zjawiska. Dla mitu jednak bardziej odpowiednia jest relacja podmiotowa. Ludy religii pierwotnych w zakres swojego doświadczenia religijnego włączały nie tylko poznanie, ale również spotkanie. Z tego spotkania rodzi się relacja, która angażuje nie tylko intelekt człowieka, ale i pozostałe władze jego życia wewnętrznego. Jak konstatuje ks. Dajczer:

Doznanie symboliczne wychodzi intuicyjnie z doświadczenia człowieka samego siebie jako podmiotu, ujmując podmiotowość, która istnieje

w całej sferze bytu. Symbol jest przejawem religii spotkania, dialogu między „ja” i „ty”. Rodzi się nie z doświadczenia przedmiotowego, ale z przeżycia obecności. Jakikolwiek przedmiot może stać się symbolem, o ile posiada moc wywoływania w człowieku odpowiedzi na płaszczyźnie osobowej (tamże, s. 123).

W ten sposób człowiek, stając wobec rzeczywistości, nie pyta o jej naturę, sposób działania, nie szuka w niej konkretnego boga, ale wchodząc całym sobą w tę rzeczywistość, wyczuwa tajemniczą obecność jakiegoś „ty”, życia, którego on też częstkę stanowi. Dzięki wejściu w taką relację „ja-ty” świat dla człowieka religii pierwotnych mógł być źródłem przeżyć religijnych. Ten podmiotowy charakter, który ujawniał się w micie, sprawił, że w narracji mitologicznej przedmioty i zjawiska fizyczne zostały wyrażone na sposób osobowy. Takie ujęcie rzeczywistości jeszcze dobitniej podkreśla immanentną obecność życia w świecie. Wszystko tętni życiem, tym samym, które jest obecne w człowieku.

Skoro człowiek kultur plemiennych nie interesował się teoretycznym poznawaniem świata, należy podkreślić, że mit w tych kulturach nie pełnił roli podawania wiedzy o świecie⁸. Mit nie opisywał świata w sensie faktograficznym. Dlatego jako treść ujęta w formie symbolu, mit o wiele bardziej wyrażał rzeczywistość, niż stanowił źródło wiedzy o świecie. Zresztą spisany mit, który podlega egzegetycznej analizie, będzie tylko mitem martwym. Aby mit mógł spełniać swoją rolę, musi być wypowiedzany, przekazywany w tradycji ustnej i w takiej formie przeżywany. Książd Dajczer podkreśla wyraźnie, że mitu nie da się „przełożyć na płaszczyznę literacką lub zastąpić inną, bardziej zrozumiałą formą wyrazu; jest przejawem doświadczenia, którego nie można przekazać inaczej” (tamże, s. 130). Ta dynamika mitycznej narracji sprawia, że mit nigdy nie jest zamkniętą opowieścią. Mit, który jest przeżywany ciągle od początku sprawia, że angażujący się w to przeżycie człowiek, może reinterpretować dawną opowieść na nowo.

ŚWIAT JAKO PIERWOTNA ŚWIĄTYNIA

Skoro człowiek religii pierwotnych nie znał podziału na *sacrum* i *profanum*, cały świat stanowił dla niego scenę jego religijnych przeżyć. W tym wymia-

8 Wyróżnienie teorii i praktyki przyniosła dopiero filozofia grecka, która w swym początkowym okresie rozwoju czerpała źródło także z wierzeń religijnych i mitów. Innymi źródłami były dla filozofii wiadomości i umiejętności praktyczne, a także potoczna mądrość życiowa, która została przekazana w formie różnych przysłów i moralów (Swieżawski, 2000, s. 4–5).

rze nigdy „ze sceny nie schodził”. Jednak względy praktyczne narzuciły znaczne ograniczenie przestrzeni w sprawowaniu praktyk religijnych. Fizyczność człowieka ogranicza bowiem jego mobilność i jest związana z konkretnym tu i teraz. Z tego narodziła się idea „miejsca świętego”, w którym najczęściej znajdował się jakiś charakterystyczny i wyróżniający się element krajobrazu (np. góra, wniesienie, drzewo czy jaskinia).

Nie bez znaczenia dla sprowadzania sfery *sacrum* do konkretnych lokalizacji była rewolucja agrarna, która polegała na odkryciu rolnictwa skutkującego osiadłym trybem życia. W związku z tym przełomem, który nastąpił ok. 9000 lat przed Chr., w epoce neolitu, człowiek zaczął opierać swoją gospodarkę żywnościową już nie tylko na zbieractwie i myślistwie, ale przede wszystkim na rolnictwie. Ta zasadnicza zmiana społecznego funkcjonowania sprawiła, że człowiek nie musiał już ciągle zmieniać miejsca w poszukiwaniu ograniczonych zasobów żywności, ale mógł osiąść na jednym miejscu kształtując bardziej trwałą i pogłębianą kulturę⁹. Dzięki temu zmienił się także cały sposób sprawowania kultu. Pojawiły się bowiem stacjonarne miejsca, swoiste sanktuaria, w których ludzie mogli odprawiać czynności religijne.

Jak już wspomnieliśmy ważne dla kultur pierwotnych były wybitne elementy krajobrazu. Jednym z najważniejszych było drzewo, które niosło w sobie niezwykle bogatą symbolikę. Jak przypomina ks. Dajczer, symbolika drzewa była podejmowana przez różne mitologie: babilońską, egipską, irańską, hinduską, buddyjską, obecna była także u ludów syberyjskich. Dodajmy również, że „drzewo” jako symbol teologiczny odnajduje swoje ważne miejsce także w tradycji biblijnej¹⁰. Drzewo wyraża trzy podstawowe sfery rzeczywistości – podziemną, ziemską i niebieską, którym odpowiadają kolejno – korzenie, pień i korona drzewa. Wszystkie trzy wymiary wpisane są w jedną oś kosmiczną, która jawi się jako komplementarna. Nie ma bowiem drzewa bez korzenia, pnia czy też bez gałęzi. W ten sposób symbol drzewa oddaje obraz wzajemnej zależności wspomnianych wymiarów kosmosu. Drzewo sięga korzeniami głęboko w ziemię, jednocześnie swoje życiodajne soki kieruje przez pień do gałęzi, które pną się ku niebu. I tak w symbolu drzewa łączy się niebo z ziemią. Dla człowieka stanowi to religijną wskazówkę, aby żyjąc na ziemi, kierował się jednocześnie do tego, co niebieskie. Jak notuje ks. Dajczer (1977a, s. 150): „Drzewo jest jednocześnie osią świata, zasadą, która ustawia w relacji do siebie jego różne części, oraz czynnikiem łączącym ziemię ze światami pozaziemskimi”.

9 Odkrycie rolnictwa przyniosło zmianę nie tylko ekonomiczną w sposobie funkcjonowania społeczności ludzkich, ale również przyczyniło się w znacznej mierze do swego rodzaju „rewolucji religijnej” (Błąd, Kaczmarek, 2016).

10 Wspomnieć można główne motywy obecne w Piśmie Świętym: drzewo życia, drzewo poznania dobra i zła, drzewo Krzyża (Lurker, 1989, s. 48–50; Leon-Dufour, 1990, s. 222–226).

Starając się odczytać jeszcze głębiej znaczenie drzewa kosmicznego, można powiedzieć, że w centrum jego symboliki znajduje się motyw życia samego w sobie. Drzewo, choć podlega ciągłej przemianie, choć zmagając się z różnymi żywiołami przyrody i częściowo obumiera, to jednak z każdym rokiem odradza się na nowo i powiększa swój rozmiar. Ponadto drzewo może wydawać owoce, które są pokarmem dla ludzi i zwierząt, a także zasiewem dla innych drzew. Dlatego w symbolikę drzewa wpisany jest również archetyp „matki ziemi”, która karmi, odziewa i chroni. Człowiek przez uczestnictwo w całej rzeczywistości, staje się w szczególny sposób spokrewniony z ziemią, na której żyje i która go karmi. Jak zaznacza R. Manteuffel (1987, s. 44): „Ziemia jest więc naszym bliskim krewnym, składamy się bowiem z tych samych pierwiastków”. Tak samo interpretował to zjawisko T. Dajczer (1977a, s. 142):

Nie widzi on [człowiek] siebie w oddzieleniu od świata zewnętrznego: od wody, którą pije ze strumienia, owocu zrywanego z drzewa, światła słonecznego czy powietrza, którym oddycha. Wszystko to stanowi część niego samego, będąc powiązane z nim obustronną relacją uczestnictwa.

Te wszystkie skojarzenia jeszcze bardziej pomagały utożsamiać płodność kobiety z żyzną rolą, która wydaje obfity plon.

Ten rodzaj mentalności, która zaczęła się umacniać wraz z rozwojem rolnictwa i osiadłym trybem życia, skupiał uwagę pierwotnych społeczności na tajemnicy i ochronie życia ludzkiego. Życie bowiem wymaga zapewnienia właściwych warunków, stabilności i zabezpieczenia podstawowych potrzeb życiowych człowieka, a jego ochrona i podtrzymywanie łączy się z wielkim trudem. Ten sposób recepcji rzeczywistości nie tyle zawęził obszar działania człowieka, ile go scentralizował, sprowadził do konkretnych współrzędnych geograficznych. Człowiek pierwotny nie znał rozdziału na życie prywatne i zawodowe, jego praca była istotną częścią jego życia, a życie rodzinne i społeczne w istotny sposób wspierało się na jego pracy. Przestrzeń jego życia i miejsce, w którym przeżywał swój los, było także miejscem świętym, miejscem sprawowania kultu.

WOKÓŁ TAJEMNICY CZASU I CYKLICZNYCH NARODZIN

Uzależnienie się od rolniczego cyklu wegetacji roślin oraz obserwacja przyrody przyniosły specyficzne rozumienie czasu. Pierwotny człowiek czuł się świadkiem i uczestnikiem ciągłego poruszania się po okręgu kolejnych cykli życia, śmierci i narodzin. Obrazem takiego upływu czasu były pory roku, w których cały świat flory budził się ku życiu, dojrzywał, owocował, powoli usychał, aż wresz-

cie obumierał w zimowych okowach mrozu. Ale oto znów przychodziła wiosna i wszystko rozpoczynało się od początku. I tak powracał nieustanny rytm życia i śmierci, uobecniając prawdę o „zmarłychwstaniu”, czyli przekonaniu, że śmierć nie jest końcem, ale zapowiedzią nowego życia. Dlatego do obchodów misteryjnych zostały włączone specjalne „ryty agrarne”, przez które człowiek włączał się w całą kosmiczną rzeczywistość. Ryty te dotyczyły zwłaszcza pory zasiewu, pierwszego kiełkowania czy samych zbiorów i żniw (tamże, s. 152). Ksiądz Dajczer zwraca uwagę na niezwykle zasięg tego typu misterii: „Zastanawiający jest fakt powszechności występowania zjawiska obchodów misteryjnych. Gdziekolwiek człowiek osiągnął poziom kultury agrarnej, wiązał swe zasadnicze przeżycie religijne z doświadczeniem życia, w którym dostrzegał objawienie się *sacrum*” (tamże, s. 153). Przy czym warto zauważyć, że w zależności od zasięgu danej kultury, misteria te miały różny stopień rozwoju. Ryty indiańskie odznaczały się dużo większą prostotą niż ceremonie greckie, choć idea w nich zawarta była bardzo podobna.

Ważnym symbolem dla tego rodzaju misterii stał się okrąg, który doskonale obrazował ciągłą powtarzalność i naprzemienną zjawisk przyrody. Mówi się również o „kole czasu”, które miało wyobrażać cykliczny bieg wydarzeń. Symbolikę tę przejęły już najdawniejsze kultury. Ksiądz Dajczer przywołuje specjalny ryt *Hako* zaobserwowany u różnych plemion indiańskich. Podczas tego rytuału używa się kłosa kukurydzy, który stanowi wyobrażenie płodnego zespolenia nieba z ziemią. W pewnym momencie kapłan kreśli okrąg, który ma odwzorowywać orle gniazdo. Jak wyjaśnia ks. Dajczer:

Kiedy kapłan nakreśla na ziemi kształt orlego gniazda, jego kolista forma wskazuje na kosmiczną symbolikę: oczom człowieka patrzącego ze szczytu wzgórze świat ukazuje się bowiem w postaci koła, które tworzy linia horyzontu w miejscu, gdzie niebo styka się z ziemią (tamże, s.154).

Cykliczność narodzin i śmierci wpisana w przyrodę, odwzorowywana była w specjalnych rytach inicjacyjnych. Członkowie plemienia, którzy mieli przejść taką inicjację, poddawani byli różnym próbom. I tak jak gleba, która zanim przyniesie plon, musi być poddana wypaleniu i spulchnieniu podczas orki, tak samo człowiek musi przyjąć cierpienie i symboliczną śmierć swego dotychczasowego stylu życia. Dlatego inicjacja niosła za sobą realną przemianę, była swego rodzaju próbą dojrzałości, gotowości, by wejść w pełnię życia. Ksiądz Dajczer wyjaśnia:

...inicjowani muszą znosić cierpienia i próby zakończone śmiercią ich świeckiego bytowania – poddani są biciom, oparzeniom, kłosań mro-

wiek, grzebani są w ziemi lub zabijani symbolicznie przez mitycznego potwora – by narodzić się do nowego, duchowego życia, które daje im udział w świecie *sacrum* (tamże, s. 156).

Witalność życia w szczególnie sposób odwzorowana jest u ludów pierwotnych w misteryjnym sensie tańca. Jego znaczenie różni się diametralnie od dzisiejszego pojmowania tańca jako towarzyskiej rozrywki i sposobu wyrażania emocji we wzajemnych relacjach międzyludzkich, a zatem mającego jedynie świecki wymiar. W kulturach plemiennych płynność ruchów tańczącej osoby miała ukazywać wewnętrzną harmonię świata, który jest pełen życia i dynamizmu. Każda część ciała i każdy gest stawał się w ten sposób nośnikiem określonych znaczeń. Tańczący człowiek stawał się częścią świata, który na swój sposób również tańczy, co objawia się w harmonijnym rytmie przyrody. Taniec ma więc w tych kulturach wyraźny charakter religijny¹¹.

Książd Dajczer przytacza jeden z symbolicznych rytuałów tanecznych, do których należą obchody misteryjne Indian zwane *Mide wiwin*. Odnajdujemy tam archetyp przejścia ze śmierci do życia: „Zasadniczy ich wzorzec obejmuje ideę przyjścia mitycznego syna niebios jako przewodnika ludzkości oraz historię jego konfliktu z mocami podziemi” (tamże, s. 158). Trudno tu nie dostrzec wyraźnej intuicji mesjańskiej i ofiarniczo-przebłagalnej. Nie jest to oczywiście wyjątkowa sytuacja, albowiem większość tradycji – i to zarówno religii plemiennych, jak i historycznych – zawiera w sobie ideę bardziej lub mniej konkretnie wyrażonego mesjanizmu, która niesie zapowiedź wyzwolenia człowieka i całego stworzenia z niewoli śmierci. To pokazuje, że pragnienie wyzwolenia się z cierpienia i ostatecznego pokonania śmierci stanowi uniwersalne pragnienie ludzkości (Kaczmarek, 2014)¹². Wspomniane misteria *Mide wiwin* mają również za zadanie oswoić człowieka za śmiercią, przygotować na jej przyjście, ale też zapewnić powodzenie w walkach, które śmierć mogą przynieść. Inicjowani po przejściu tego rytuału przyjmowali na siebie określone zobowiązania moralne, które polegają na odrzuceniu złego postępowania oraz podjęcia dobrych czynów (Dajczer, 1975a; 1975b). Omawiane powyżej rytmy miały również kształtować postawę człowieka wobec świata. Miało to być odniesienie pełne szacunku i poczucia jedności z przyrodą. Jak widać, w misteriach plemiennych nieustannie przewija się motyw przynależności istoty ludzkiej do całej kosmicznej

11 Potwierdza to L. Kaczmarek (1958, s. 288), powołując się na badania Koppersa i Krafta: „...sztuka u ludów prymitywnych posiada zwłaszcza w tańcach i śpiewach znamienne piętno kultu religijnego”.

12 Szerzej na ten temat pisałem w: P. Kaczmarek, „Ucieczka ze świata” w perspektywie teologiczno-filozoficznej, *Ateneum Kapłańskie*, 162 (2014) z. 2, 352–362.

rzeczywistości otaczającego ją świata, w którego obrębie człowiek stara się lepiej zrozumieć samego siebie¹³.

Jak próbował dowodzić w swoich pracach naukowych ks. Dajczer, nie tylko wertykalny (teistyczny) wymiar ludzkiej egzystencji wiązał się z doświadczeniem *sacrum*, ale również wymiar horyzontalny (kosmiczny) przeniknięty był tajemnicą nadprzyrodzoności. Widać to bardzo wyraźnie w mitach i rytuałach ludów kultur pierwotnych. Człowiek religii plemiennych był cały zanurzony w świecie, którego, jak wierzył, on sam stanowi integralną część. Aby zrozumieć siebie samego, człowiek danego plemienia musiał przejść wiele rytów inicjacyjnych, które podkreślały jego uczestnictwo w rzeczywistości kosmicznej. Właśnie dlatego można określić takiego człowieka jako *homo cosmicus*¹⁴.

Aby przybliżyć religiolologiczną myśl ks. Dajczera w odniesieniu do wierzeń i obrzędów plemiennych, omówiliśmy kilka podstawowych zagadnień. Najpierw zajęliśmy się kwestią orientacji egzystencjalnej „człowieka kosmicznego”, który żył w przekonaniu, że cały świat jest przeniknięty rzeczywistością *sacrum*. Człowiek nie stoi więc poza światem, ale egzystuje w nim na zasadzie partycypacji. W dalszych rozważaniach staraliśmy się przybliżyć specyficzną rolę mitu, który, operując symbolem, wprowadzał ludzi religii pierwotnych w misterium ich wierzeń. Istotne było tu dowartościowanie relacji podmiotowej człowieka wobec świata, dzięki czemu istota ludzka nie tyle poznaje świat, ile go przeżywa. Staraliśmy się również ukazać niezwykle doniosłą rolę, jaką dla wierzeń plemiennych miała kultura agrarna związana z odkryciem rytmu przyrody. Dzięki rewolucji agrarnej człowiek zbliżył się do przyrody, lepiej ją rozumiał, a przez to starał się wpisać swój sposób życia w cykle przyrody, które następując po sobie, odwzorowywały nieustanny cykl powtarzalnych narodzin i śmierci. Odkrycie rolnictwa zmieniło tryb życia ludzkiego na osiadły. To sprawiło, że zaczęto zawężać pole działania do konkretnego terytorium. Proces ten przyczynił się do ukształtowania się pojęcia „miejsca świętego”, sanktuarium, w którym sprawowano obrzędy i rytmy inicjacyjne. Jak refren powracał w rozważaniach ks. Dajczera motyw życia, które w świadomości ludów pierwotnych przenika całą rzeczywistość. Wiele obrzędów inicjacji miało uaktualniać

13 Jeszcze więcej szczegółów w odniesieniu do inicjacji na terenie Ameryki Północnej ks. Dajczer omawia na przykładzie Kalifornii (1983a). Wiele innych rytów związanych z leczeniem i ujawnianiem wiedzy zaczerpniętej ze świata duchów omówił ks. Dajczer w dwóch artykułach na temat szamanizmu (1983b, 1986).

14 Takim terminem posługuje się ks. Dajczer (1977a, s.165).

i potwierdzać dynamizm życia i witalności. Człowiek religii plemiennych starał się czerpać życiodajne soki z kosmicznej przestrzeni otaczającego go świata. Jednym z bardziej rozpowszechnionych symboli życia było drzewo, łączące różne wymiary życia i różne światy (podziemny, ziemski i niebieski). O świętości życia przypominał także archetyp „matki ziemi” utożsamiający płodną rolę z płodnością kobiety dającej nowe życie. A wszystkie te doświadczenia wpisane są w czas rozumiany jako ciągle zataczający koło cykl narodzin i śmierci. Ksiądz Dajczer popiera swoje rozważania wieloma przykładami ilustrującymi zwłaszcza zwyczaje Indian Ameryki Północnej. Ta umiejętność egzemplifikacji rozważań teoretycznych stanowi na pewno dużą wartość jego publikacji.

Ukazanie powyższych rozważań służyło próbie wyodrębnienia oryginalnej koncepcji wypracowanej przez ks. Dajczera, w której ukazywał on szczególną rolę kosmosu, pośredniczącego w relacji człowieka do *sacrum*. Jak się wydaje, jest to istotne *novum*, o które warszawski profesor rozszerzył zakres badań religiologicznych, zwłaszcza dotyczących religijności ludów pierwotnych.

Bibliografia:

- Błąd, M., Kaczmarek P. (2016). Początki kultury agrarnej w kontekście „orientatio hominis”. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 2 (29), 104–123.
- Dajczer, T. (1975a). Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich. *Studia Theologica Varsaviensia*, 2 (13), 11–33.
- Dajczer, T. (1975b). Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1 (14), 3–27.
- Dajczer, T. (1977a). Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijańskich. *Studia Theologica Varsaviensia*, 2 (15), 137–167.
- Dajczer, T. (1977b). Egzystencjalny charakter mitu. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1 (15), 111–145.
- Dajczer, T. (1983a). Kosmiczny wymiar inicjacji kalifornijskich. *Studia Theologica Varsaviensia*. 1 (21), 169–219.
- Dajczer, T. (1983b). Szamanizm północnoamerykański. *Studia Theologica Varsaviensia*, 2 (21), 209–232.
- Dajczer, T. (1986). Tajne stowarzyszenia szamańskie na kontynencie północnoamerykańskim. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1 (24), 145–167.

- Dajczer, T. (2010). *Trudny kawałek życia*. Poznań-Warszawa: Wydawnictwo FIDEI.
- Eliade, M. (1988). *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Kaczmarek, L. (1958). *Istota i pochodzenie religii*. Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Kaczmarek, P. (2015). Sakrament Obecności – ks. Tadeusza Dajczera rozważania o Eucharystii. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 2 (28), 163–177.
- Kaczmarek, P. (2014a). „Ucieczka ze świata” w perspektywie teologiczno-filozoficznej. *Ateneum Kapłańskie*, 2/162, nr 630, 352-362.
- Leeuw, G. van der. (1997). *Fenomenologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Leon-Dufour, X. (red.). (1990). *Słownik teologii biblijnej*. Poznań: Pallottinum.
- Lurker, M. (1989). *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Poznań: Pallottinum.
- Manteuffel, R. (1987). *Filozofia rolnictwa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Olszewski, D. (1988). *Z zagadnień religioznawstwa*. Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Ratzinger, J. (2005). *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Kielce: Jedność-Herder.
- Rusiecki, M. (2000). Geneza religii. W: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Studia religiolologiczne 1* (s. 71–88). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Swieżawski, S. (2000). *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zimoń, H. (2000). Religie ludów pierwotnych. W: tenże (red.), *Religia w świecie współczesnym. Studia religiolologiczne 1* (s. 207–244), Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

BELIEFS AND TRIBAL RITES AS A SOURCE OF RELIGIOLOGICAL INSPIRATIONS - SOME THOUGHTS OF FR. PROF. TADEUSZ DAJCZER'S THEOLOGICAL TEACHING

SUMMARY

Human existence comprises of both the vertical and the horizontal dimensions. The former opens the human being to the supernatural, while the latter is of no less significance for the peoples of primitive religions. Primary cultures discovered their identity in the cosmic dimension. This was connected with special initiation rites that opened man to the reality of the sacred. Fr. Tadeusz Dajczer devoted much of his scientific research to the study of beliefs and rites of primitive religions, especially those cultivated among North American Indians. The role of myth has been made closer for a better understanding of the issues discussed, through which, its symbolism, introduces man into the subjective dimension of reality. A very important thing to note is the agrarian revolution that took place during the Neolithic period. Thanks to this, it gave human societies a more settled way of life. This helped in the observation of nature and its natural cycles of birth and death. In turn, it made people aware that they live in a time of constant repetition of cycles. The guiding thought is the motivation of life and vitality, in which the man of primitive religions tried to incorporate by special rites of initiation.

Article submitted: 25.05.2019; accepted: 16.06.2019.