

Zachodnie odpowiedniki tantrycznych inspiracji teorii mitu Mircei Eliadego

Western Analogues of Tantric Inspirations in Mircea Eliade's Myth Theory

Słowa kluczowe: Eliade, tantra, zachodnie odpowiedniki tantry

Key words: Eliade, tantra, Western analogues of tantra

Streszczenie:

Mircea Eliade zawdzięcza wiele inspiracji naukowych teorii i praktyce tantrycznej medytacji. Niektóre elementy zaczerpnięte z tantra-jogi Eliade starał się wyrazić za pomocą pojęć psychologii analitycznej i fenomenologii. Staram się pokazać, że w kulturze śródziemnomorskiej i europejskiej posiadamy pewne odpowiedniki przywoływanego przez niego tantrycznego obrazu rzeczywistości.

Abstract:

Mircea Eliade owes much of his inspiration to the academic theories and practices of tantric meditation. He tried to express some of the elements taken from tantra yoga with the aid of analytical and phenomenological psychology. This essay attempts to show that Mediterranean and European culture also contains equivalents of the tantric view of reality to which Eliade refers.

¹ Dr hab. Andrzej Korczak jest wykładowcą w Katedrze Edukacji i Kultury Wydziału Nauk Społecznych SGGW.

Wstęp: inspiracje tantryczne

Poznanie tantrycznej mistyki Eliade zawdzięcza swojemu hinduskiemu mentorowi, profesorowi Dasguptie (Eliade 1984, 17; Eliade 1992, 49), który znał medytacje tantryczne, zarówno praktycznie (Guggenbühl 2008, 43-46, 110-111), jak i teoretycznie (Guggenbühl 2008, 231). Drugim nauczycielem tantrycznej medytacji był Swami Śiwananda, który kierował medytacjami Eliadego w Himalajach (Eliade 1992, 47-48)². Nauka medytacji w Himalajach trwała sześć lub siedem miesięcy (Eliade 1992, 46). Pewne opisy świadczy, że Eliade przygotowywał się do inicjacji w tantrze lewej ręki, i choć ostatecznie tej inicjacji nie przeszedł, wiedział o niej bardzo dużo (Eliade 1984, 273-275; Flood 2008, 199-202; Urban 2001, 777-816). Szkoła ta różni się od szkoły prawej ręki tym, że odbywa się w niej medytacja w trakcie realnego, własnego stosunku seksualnego (Eliade 2009, 253-255; por. Jung 2003, 177). Andrzej Wierciński uważa, że jest to demoniczna i bardzo niebezpieczna, sekciarska tantra Kauli (Wierciński 1994, 251; por. Flood 2008, 175-176; Michalik 2011, 49-58; Davis 2001, 57-59), co potwierdzają pewne uwagi Eliadego (Eliade 1984, 269; Eliade 1994a, 181). Arthur Avalon (Avalon 2001, 252), oraz nowsi, zachodni (Samuel 2008; por. Czyżykowski 2010, 42-67; Gray 2005, 428-430, 442) i wschodni (Govinda 1987, 93, 95-96) badacze tantry twierdzą, że jest to mistyka ezoteryczna (Govinda 1987, 91; por. Sangharakszita 2002, 459) i praktykujący ją używają języka symbolicznego (Govinda 1987, 91, 92, 95, 96; por. White 2011, 3-4), niezrozumiałego dla profanów (Govinda 1987, 91). Prawdziwe znaczenie nauki rozumieją tylko ci, którzy otrzymali osobisty przekaz guru (Govinda 1954, 295-304; por. Eliade 1994a, 183; Zotz 2007, 159;

² „To on wprowadził mnie w ćwiczenia oddechowe, medytacyjne i kontemplacyjne. Były to rzeczy, które znałem na pamięć, ponieważ w Kalkucie nie tylko przestudiowałem teksty, ale również słuchałem sadhu i praktyków medytacji w domu Dasgupty, a także w Santinikitanie, gdzie spotkałem Tagorego. Zawsze można było tam spotkać kogoś, kto praktykował metodę medytacji” (Eliade 1992, 47-48).

Sangharakszita 2002, 456, 462, 465; Gray 2005, 430n). Tantra operująca realnymi ćwiczeniami erotycznymi, to forma zdegradowana, twierdzą Anagarika Govinda (Govinda 1987, 95) i Gavin Flood (Flood 2008, 170-171; por. Czyżykowski 2010, 52). Nastąpiło w niej zaprzepaszczenie sakramentów (Sangharakszita 2002, 455-456; por. Eliade 1994a, 163) na rzecz zewnętrznego rytuału i przejście od znaczeń symbolicznych do dosłownych (Sangharakszita 2002, 468; por. Zotz 2007, 168-169). Nic dziwnego, że w tej, bądź co bądź, niejednoznacznej sytuacji Eliade zachowuje dyskrecję na temat własnych doświadczeń medytacyjnych (Eliade 1989, 175-176)³. Jedynie opowiadanie „Tajemnica doktora Honigbergera” pokazuje, że mogły one być bardzo zaawansowane (Eliade 1983, 42-50, 59, 63-64, 66-69; por. Guggenbühl 2008, 19-22, 24-25).

Czego uczonego spodziewa się po inspiracjach tantrycznych? Przede wszystkim tego, że zdobędzie duchową wiedzę, pozostając w zgodzie z własną zmysłową naturą (Kripal 1999, 374-378). W pamiętniku notuje:

Poprzez teksty tantryczne odkrywałem inne Indie – nie tak ascetyczne, idealistyczne lub pesymistyczne, jak utrzymywano. Istniała cała tradycja przypisująca wybitną rolę życiu i ciału nie jako złudzeniom albo początkowi naszych cierpień, lecz przeciwnie, upatrująca w istnieniu wcielonym jedynej możliwości zdobycia na tym świecie absolutnej wolności (Eliade 1989, 163).

Potwierdzają to uwagi zamieszczone w „Próbie labiryntu” i w „Moim życiu”. Po latach przyznaje:

Życie jest rzeczywiste i świat jest rzeczywisty. I można zdobyć świat, można zapanować nad życiem. Co więcej w tantryzmie, na przykład, życie może zostać przemienione dzięki rytuałom wieńczącym długie przygotowanie jogiczne. Chodzi o przemianę aktywności fizjologicznej

³ „Wszystko, co wolno mi było powiedzieć o efektach różnych praktyk wstępnych, zrelacjonowałem, jak potrafiłem najlepiej w książkach o Jodze. Co do innych ćwiczeń i doświadczeń musiałem zachować milczenie, wierny tradycji indyjskiej, która w tej dziedzinie dopuszcza jedynie bezpośredni kontakt i między uczniem a guru” (Eliade 1989, 175-176).

czy aktywności seksualnej. W rytualnym związku miłość nie jest tylko aktem erotycznym, ale czymś w rodzaju sakramentu – dokładnie tak samo jak picie wina nie jest doświadczeniem adepta tantry picciem alkoholu, lecz uczestnictwem w sakramencie. [...]. Życie można przemienić poprzez doświadczenie świętości (Eliade 1992, 61-62).

Dlatego tacy badacze jak: David Cave (Cave 1993, 3, 156) czy Stanisław Tokarski (Tokarski 1984, 57, 111-113) twierdzą, że metoda Eliadego oparta jest na jodze.

Chociaż Eliade cytuje bardzo dużo tekstów tantrycznych (zob. Eliade 1984, 405)⁴, tworzy ogólny obraz tej mistyki (Eliade 2009, 216-217; Eliade 1984, 215-221), sięgając, kiedy zachodzi potrzeba, do opisów konkretnych ćwiczeń medytacyjnych (Eliade 2009, 217-235). Współcześni badacze przyjmują raczej historyczny punkt widzenia dla analizy tantry (Samuel 2008; Feuerstein 2008; Whicher, Carpenter, 2003; Sinleton, 2003; Harper, Brown, 2002; Urban 2001; Sinleton 2000; White 1996; Marquès-Rivière 1970; Evans-Wentz 1935; Avalon 1919, 777-816)⁵. Govinda, Glasenapp czy Narendra rozróżniają tantry buddyjskie od sziwaickich. David Stott wyróżnia tantryzm tybetański (Stott 1987, 105), a Andre Padoux tantryzm chiński. Ogólne podejście do tantryzmu prezentuje Radhakrishnan (Radhakrishnan 1958, 551), czy Gavin Flood (Flood 2008, 167-168, 172-173; por. Sangharakszita 2002, 467). Złożoność i płynność tantryzmu podkreśla Hugh Urban (Urban 2003, 5nn). Jednak ogólny obraz tantryzmu w pracach Eliadego posiada swoje uzasadnienie. Uczony postrzega tan-

⁴ Tylko w pracy „Joga. Nieśmiertelność i wolność” Eliade nawiązuje do stu tekstów źródłowych i kilkuset badawczych. Uczony poleca dwadzieścia tomów „Tantrik Texts” wydanych przez Arthura Avalona. Równie dużo odwołań do literatury źródłowej zawiera praca „Techniki jogi”.

⁵ Prace w języku polskim omawiająca tantrę, to przede wszystkim: Govinda 1987, 92-95; Naropa 1998; *Tantryczne Jogi siostry Nigumy: Traktat o sześciu joga siostry Nigumy zatytułowany Przekaz Dakini Mądrości*. 1987. *Teksty źródłowe o Tarze* 2001; Tilopa 1987, 107-109; Wierciński 1994, 234-263; Scherer 2009, 130-140; Uhlig 2002, 172-210.

tryzm poprzez pryzmat dążenia do poznania absolutu i do przeobstwienia człowieka. W pracy „Mity, marzenia, tajemnice” Eliade pisze:

Tam w siaktyzmie i tantryzmie religia mocy osiągnęła, jak się zdaje, swój punkt kulminacyjny. W upadłym świecie *kali-juga* wyzwolenie osiągnąć można jedynie budząc energię kosmiczną uśpioną we własnym ciele i zmuszając ją, aby wzniosła się ku *sahasrara-czakra* i zjednoczyła się z czystą świadomością, której symbolem jest Siwa. (Eliade 1974, 191)⁶.

Zachodnie odpowiedniki tantrycznej religijności

Medytacyjna uaktywnienie kosmicznej energii psychicznej to jeden z najbardziej charakterystycznych elementów tantry. Trudno znaleźć analogie do tej medytacji w mistyce Zachodu. Dodatkowe trudności biorą się z tajemniczej symboliki tantry, wobec której często stajemy przed zagadką nie do rozwiązania (Eliade 1984, 262-264; Padoux 1987, 277). Wydaje się, że na Zachodzie nie posiadamy żadnego klucza do rozumienia tantrycznej mistyki. Wilhelm Hauer twierdzi, że jedynie pisma Henryka Suzo zawierają analogię do tantrycznych opisów przemiany świadomości (Jung 2003, 209). W jednym z listów Suzo opisuje duchowe ćwiczenie analogiczne do tantrycznego (Suzo 1989, 62-63)⁷. Podobny do tantrycznej medytacji jest jego opis medytacji nad przeobstwionym obrazem Jezusa Chrystusa (Suzo 1989, 183-190) oraz medytacja polegająca na wzniesieniu się ponad wszelkie obrazy (Suzo 1989, 152-162), a także sublimacja ludzkich uczuć zachodząca w medytacji nad męką Jezusa (Suzo 1989, 171-179). Okazuje się jednak, że Suzo nie jest wyjątkiem w średniowiecznej mentalności. Margaret South

⁶ Fragment tej pracy w języku polskim znajduje się w wyborze: Mircea Eliade „Sacrum, mit, historia. Wybór esejsy” (Eliade 1974).

⁷ „Odmawiaj 15 *Salve Regina*, w następujących intencjach: pierwsze pięć – z miłości do jej pięciu zmysłów, z pomocą których tak gorliwie, z miłością i godnością usługiwała swemu Dziecięciu, tak czułyimi oczyma i czystymi ustami, że nigdy Mu nie służyło Czystsze od Niej stworzenie. Proś Ją też o przebaczenie tego wszystkiego, czym Go rozgniewałeś za pośrednictwem twoich pięciu zmysłów” (Suzo 1989, 62-63).

odkrywa podobieństwa do tantrycznego procesu również w mistyce Teresy z Avila (South 2001). Analogiczny do tantrycznych obrazów bogiń jest kolejny obiekt adoracji mistyków średniowiecznych – żeński odpowiednik Chrystusa w postaci Maryi (Suzo 1989, 171-190).

Jednak mistyka średniowieczna to nie wszystkie analogie do tantrycznej mistyki w kulturze Zachodu. W rzeczywistości jest dużo więcej⁸. Wszystkie rodzaje tantry uznają sublimację erotycznych impulsów jako drogę do wyższych stanów świadomości (Sangharakszita 2002, 473). Podobna transformacja ludzkiej energii psychicznej w duchową świadomość zachodzi w pewnej mierze każdej religii, która mówi o miłości do Boga osobowego. Oryginalność tantry polega głównie na tym, że podaje liczne techniki tej sublimacji. Proces transformacji ludzkiej miłości został przedstawiony w micie „O Erosie i Psyche”, w mistyce dionizyj-skiej, w „Uczcie” Platona, w „Tristanie i Izoldzie”, w biblijnej Pieśni nad pieśniami⁹, w mistyce kabalistycznej. Joseph Campbell analizuje fabułę „Tristana i Izoldy” przez pryzmat tantrycznej mistyki (Campbell 1991, 168n.). Podobnie czyni Denis de Rougemont, pisząc; „[...] gdy rozważamy wewnętrzną strukturalną zasadę akcji, Tristan w większości sytuacji powieściowych kojarzy się z drogą rozwoju mistycznego” (Rougemont 1968, 120). „Występują tak w *Dziejach Tristana*, jak i w innych utworach elementarne składniki poszukiwania mistycznego” (Rougemont 1968, 120), lub „*Tristan* jest nieczystą i niekiedy dwuznaczną formą przykładu mistyki dworskiej” (Rougemont 1968, 123).

De Rougemont znajduje sublimację zmysłowej miłości podobną do sublimacji tantrycznej (Rougemont 1968, 28, 30-32, 34, 38, 43, 72, 111-112) i przywołuje tantryzm aby zobrazować proces opisany w „Tristanie i Izoldzie” (Rougemont 1968, 98-103), stwierdzając, iż symboliczny kamuflaż erotycznej mistyki zawiera herezję katarską (Rougemont 1968,

⁸ Kilka prac na temat zachodnich odpowiedników tantry zawiera bibliografia artykułu D. Timalisina (Timalisin 2011, 274-289).

⁹ Na temat elementów analogicznych do duchowości tantrycznej w Biblii, a w szczególności w Pieśni nad pieśniami, zob. Bullis 1998, 106nn.

69-76, 78-81, 84-85), ukrywaną przed muzułmańską i katolicką ortodoksją (Rougemont 1968, 88). Według niego, „Dzieje Tristana” nie jest jedynym utworem zawierającym zachodnie analogie do tantrycznej mistyki (Rougemont 2002, 103-104). Trudno nie wspomnieć o historii Heloizy i Abelarda (Pernoud 2007). Rougemont uważa, że skutkiem odrzucenia mistycznej sublimacji erosa pojawiają się na Zachodzie symbole zbuntowanego Erosa (Rougemont 2002, 39-60), wyrażające, podobny do wschodniego, sprzeciw wobec religijnej ortodoksji i powszechnej obyczajowości (por. Pospiszyl 1986).

Osobiście uważam, że duchowość oparta na transformacji erosa występuje już w „Odysei”. Odyseusz przeżywa związki z czterema kobietami. Są to: nimfa Kirke, która zamienia mężczyzn w wieprze, nimfa Kalipso, która obiecuje wieczną młodość, Nauzykaa w mitycznym królestwie Feaków, oraz Penelopa (Parandowski 1956). Wszystkie przygody bohatera mają w tle Helenę, o którą toczyła się wojna trojańska, ponieważ jej małżeństwo z Menelaosem zostało zawarte bez miłości. Dopiero długotrwałe rozdzielanie małżonków doprowadziło do narodzin miłości pomiędzy nimi, co również jest bardzo ważnym wątkiem „Tristana i Izoldy”.

Zupełnie odmienne, ale równie istotne elementy analogiczne do tantrycznych znajdujemy w starożytnych apokalipsach. Dla chrześcijan najważniejsza jest Apokalipsa św. Jana. Odpowiednikiem siedmiu czakr tantrycznej mistyki jest siedem Kościołów (Ap 1,4-3,22), siedem duchów Boga (Ap 4,5), siedem pieczęci Księgi (Ap 5,5; 6,6-6,17), siedem trąb (Ap 8,6-9,2; 11,14-11,15) czy siedmiu królów (Ap 17, 10). Apokalipsa św. Jana zawiera również odpowiednik gniewnych bóstw w postaci siedmiu gromów (Ap 10,3-10,4), siedmiu czasz i siedmiu plag (Ap 15,1; 15,5-15,21), oraz Bestii o siedmiu głowach i dziesięciu rogach (Ap 5,5; 12,3; 13,1; 17,3; 17,7; 17,9; 7,12). Obrazy bożego gniewu zgromadzone w tej apokalipsie, pełnią podobną rolę do gniewnych bóstw tantry. Tu, jak i tam symbolizują one bezwzględną sprawiedliwość moralną.

Analogiczny do tantrycznego obraz siedmiu niebios (zob. Eliade 1994c, 274-279), znajdujemy w religii mezopotamskiej (Widengren 2008, 334-351), mistyce muzułmańskiej (Pawiński 1983, 52-57) i hellenistycznej (Zieliński 1991, 256-268; Tarn 1957, 557-558; Reale 1999, 451-453). Wszystkie wymienione elementy tantrycznej mistyki znajdują się w kabale (Gray 2005, 432-433, 439). Kabała zawiera wyraźne odpowiedniki tantrycznych czakr zwane pałacami ducha (Scholem 1997, 78-85; Scholem 1996). Celem kabalistycznej medytacji, podobnie jak tantrycznej, jest zjednoczenie ze świadomością boskich archetypów, aby osiągnąć poznanie i moc. Miłość Szechiny do Boga często wyrażana jest przy pomocy pojęć erotycznych (Scholem 1997, 281-287; Scholem 2010, 160-221; Sikora 2003, 47-77), co, według Greshoma Scholema, stało się podstawą obrzędu obrzezania (Scholem 2010). Znacząca mistyka żydowskiej pisze, że natężenie erotycznych symboli w *Zoharze* (Scholem 1997, 282-284; Scholem 2010, 115, 151-152), wzbudziło opory ortodoksyjnych środowisk żydowskich, a współcześnie doczekało się interpretacji psychoanalitycznej (Langer 1923). On sam uważa kabalistyczną Szehinę za odpowiednik tantrycznej Szakti (Scholem 2010, 197).

Erotyzm religijny nie jest własnością tradycji mistycznych, ale często spotykanym w tradycyjnych kultach. Symbol boskiego fallusa jest bardzo znany w starożytnych religiach (Dulaure 2009, 132-137, 140-142, 157-162). Spotykamy go w Egipcie (Dulaure 2009, 143-145), Grecji (Dulaure 2009, 174-187), Rzymie ((Dulaure 2009, 188-201), czy Indiach (Dulaure 2009, 164, 167). Lingamy, jako obiekty kultu spotykamy w świątyniach Śiwy (Dulaure 2009, 164, 166). Różne mity tłumaczą powstanie i sens tego symbolu (Dulaure 2009, 172; por. Grabowska 2012). W Polsce pisze o tym Andrzej Tokarczyk (Tokarczyk 1986, 126-129, 179-180, 293). Nie wiemy, czy wszystkie te kultury posiadały ezoteryczne odpowiedniki, w których uprawiano mistykę opartą na sublimacji energii erotycznej, ale nie jest to wykluczone.

W mistyce nowożytnej, pewne analogie do tantrycznych symboli znajdujemy w pismach Jakuba Böhme (Böhme 1993). Można je zobaczyć

także w „Czarodziejskim Flecie” Mozarta oraz w „Fauście” Goethego (Goethe 1977). Ciekawa jest, w tym kontekście, sublimacja erosa przenikająca całego „Fausta” (Goethe 1977, 6835-7094).

Transformację erosa jako istotę tantry potwierdza Wilhelm Hauer w „Wykładzie na seminarium jungowskim”: „A zatem w życiu erotycznym także występuje siła wglądu. Wydaje się, że pierwiastek erotyczny znajduje się na etapie drogi ku wglądowi w istotę rzeczy, po czym rozdyma się ku górze w taki sposób, że ulega przekształceniu w pierwiastek duchowy” (Jung 2003, 219).

Podobnie twierdzi tybetański mistrz Naropa (Naropa 1998, 19-21), czy John Woodroffe (Avalon 2001, 241-247; por. Wallace 2001, 182). Eliade pisze w związku z tym o „transsubstancjalizacji każdego doświadczenia «konkretnego» w liturgię” (Eliade 1984, 264). Uczony pisze: „Tantryzm reprezentuje śmiały akt interioryzacji: panteon, ikonografia, rytuał tantryczny zyskują wartość o tyle tylko, o ile podlegają interioryzacji, asymilacji, «realizacji» w doświadczeniu złożonym, które angażuje ciało, jak psychikę i świadomość” (Eliade 1974, 191).

Oznacza to, że, według niego, mistyka tantry zawiera uwewnętrznione wyobrażenia religijne tradycyjnych kultów indyjskich i zintegrowała wszystkie wcześniejsze rodzaje wyobrażeń i technik duchowych (Eliade 1984, 368; por. Eliade 2009, 147-152, 154, 271-277, 286-287). Potwierdza to Bhattacharyya Narendra (Narendra 1982, 324-325), Andrzej Wierciński (Wierciński 1994, 239-240), Andrzej Tokarczyk (Tokarczyk 1986, 128-129) i Marek Mejor (Mejor 1980, 197). W związku z tym, Eliade pisze:

Tantryzm nie tylko wchłonął znaczną część mitologii i obrzędowości kultu Wielkiej Matki, ale też poddał je nowej interpretacji, usystematyzował, co najważniejsze, przeistoczył to niepamiętnych czasów sięgające dziedzictwo w mistyczną technikę wyzwolenia. Tantryzm usiłował w ciele i psychice odnaleźć siłę kosmiczną, uosobioną w Wielkiej Bogini. Proceder *par excellence* tantryczny polega na rozbudzeniu owej siły, utożsamianej z *kundalini*, i pobudzeniu jej do przesunięcia się z dolnej

części tułowia, gdzie pozostaje uśpiona, aż do mózgu, aby tam połączyła się z Siwą (Eliade 1974, 186).

W zasadzie potwierdzają to tacy badacze tantry jak: Hough Urban (Urban 2001, 786-792, 798-811), czy Geoffrey Samuel (Samuel 2011, 303-357).

Przekład inspiracji tantrycznych na metody zachodniego religioznawstwa

Znając tantrę teoretycznie i praktycznie Eliade dochodzi do wniosku, że tantryczna interioryzacja wyobrażeń bogów jest najlepszym sposobem poznania mitów opisujących danych bogów. Maryla Falk twierdzi, że takie podejście prezentowali twórcy *Upaniszad* (Falk 2001)¹⁰. Greshom Scholem odkrywa analogiczne procesy w mitycy Abrahama Abulafi i innych mistyków żydowskich (Scholem 1997, 158-201). Według mnie, Eliade pragnie wyrazić zrozumienie mitów i mitycznych wyobrażeń, jakie uzyskał dzięki tantrycznej medytacji, posługując się kilkoma zachodnimi metodami. Są to przede wszystkim: fenomenologia religii i religioznawstwo porównawcze i psychologia analityczna, ponieważ freudyzm wydaje mu się zbyt redukcjonistyczny (Eliade 1997, 35-36, 37-38, 74-75). Później dochodzi do wniosku, że psychologia analityczna jest również redukcjonistyczna i dystansuje się do jungowskiego rozumienia archetypów (Eliade 1998, 43-44; por. Eliade 1994b, 6, 15, 82; por. Meadow 1992, 187-195). Rzeczywiście, jungowska psychologia bada strukturę ludzkiej *psyche*, tymczasem Eliademu chodzi o pokazanie, że dzięki przeżyciom opartym o mityczne wyobrażenia jest możliwe wyjście poza naturę i dotarcie do absolutu. Jednocześnie trzeba stwierdzić, że tantryczny proces integrowania ze świadomością mitycznych wyobrażeń, przypomina proces indywidualizacji, podczas którego świadomość integruje ze sobą, psychologicznie rozumiane archetypy (Jung

¹⁰ Wedyjskie elementy Tantra-jogi potwierdzają rozważania Hugh Urbana (Urban 2001, 777-816).

1993). Nie popełniamy błędu, kiedy nazywamy archetypem pierwotne wyobrażenie mityczne, tak na gruncie jungowskiej, jak i w tantrycznej medytacji. Różnica tkwi być może w tym, iż podczas integracji tantrycznych bóstw wyzwalamy nie psychiczną lecz duchową moc – twierdzi Urban (Urban 2001). W psychologii Junga archetypy są funkcją nieświadomej zazwyczaj części *psyche*, dlatego ich istotę można poznać również przez introspekcję. Jednak i one posiadają własną dynamikę psychiczną, niemożliwą do kontrolowania przez racjonalną świadomość, dlatego w pewnym sensie, można je utożsamić z bogami występującymi w mitologiach.

Takie poznanie psychologicznie rozumianych archetypów zachodzi niezwykle rzadko, ponieważ wymaga ono rozpoznania naszych psychologicznych projekcji. Każdemu, kto odważy się na taki proces grozi spore niebezpieczeństwo (Jung 1993). Również Eliade pisze o niebezpieczeństwie poddania świadomości mitycznym wyobrażeniom używanym podczas tantrycznych medytacji (Eliade 1984, 222-224; por. Sangharakszita 2002, 472). Obraz boga, na którym medytujemy może zdominować ludzką świadomość (Tokarska-Bakir 1997) i medytacja skończy się szaleństwem. Dlatego ćwiczenia tantryczne należy wykonywać pod kierunkiem kompetentnego mistrza.

Eliade twierdzi, że zidentyfikował wyobrażenia archetypowe, które przekraczają podziały religijne. Są takie same w szamanizmie, jak i w systemach medytacyjnych Indii (Eliade 1993, 99-105). W pracy „Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy” uczony często odkrywa w mitach szamanów struktury archetypowe (Eliade 1994c, 44, 77, 109, 119, 130-131, 136, 142), które zbliżają metafizykę mitu do platońskiej nauki o ideach (Eliade 1996, 47), choć nie wszyscy zgadzają się na taką interpretację (Lelito 2008, 312-313).

Celem ćwiczeń medytacyjnych jest uwolnienie świadomości od wszelkich psychologicznych zależności, dlatego Eliade używa pojęcia wyzwolenia (Eliade 1984, 29, 109-110, 115; Eliade 2009, 135-137, 233), rozumiejąc przez to maksymalny pułap duchowej wolności. Z punktu

widzenia wyzwolonej świadomości dawna świadomość była zdominowana nieustannym lękiem wynikającym z braku ostatecznego ugruntowania. Opisując ten rodzaj świadomości uczony używa pojęcia: „terror historii” i „groza historii” (por. Eliade 1994a, 163). Eleazar Mioletinski wywodzi to pojęcie ze szkoły mitu i rytuału, którą inspirował się rumuński uczony (Mioletinski 1981, 94). Jednak Tokarczyk twierdzi, że Eliade zaczerpnął je z indyjskiego pojęcia *samsara* (Tokarczyk 1986, 11-12, 134-136, 213-214). Egzystencja człowieka pozbawionego poznania absolutnego bytu jest złudzeniem – głosi mistyka Indii. Wiele razy uczony pisze, że zasługą mistyki indyjskiej jest wprowadzenie pojęcia wolności w rzeczywistość historyczną (Eliade 2001, 29, 131, 194, 215, 258, 375, 387, 400, 423, 459; por. Kripal 1999, 374-378). Indie nie godzą się na zredukowanie człowieka do bytu czysto historycznego – stwierdza Eliade (Eliade 1984, 11-14), rozciągając to rozumowanie na wszystkie archaiczne mity. Eleazar Mioletinski robi z tego zarzut rumuńskiemu uczonemu, twierdząc, że wyjście poza historyczny czas, nie należy do istoty mitu, ale „jest tylko ubocznym wytworem określonego sposobu myślenia, a nie celem mitologii” (Mioletinski 1981, 94). Podobnie twierdzi Raffaele Pettazoni (Lelito 2008, 312-313)¹¹. Eliade uważa, iż medytując nad mitycznymi wyobrażeniami bogów, wznosimy naszą świadomość ponad naszą historyczną kondycję, do tego, co absolutnie rzeczywiste (Eliade 2009, 287-288, 290). Oznacza to przekroczenie zdroworozsądkowej świadomości (Eliade 1999, 192). W dzienniku Eliade notuje:

Myślę, że moje zainteresowanie filozofią i ascezą indyjską tłumaczy się następująco: obsesją Indii zawsze była *wolność*, absolutna autonomia. Nie naiwna, kapryśna, ale uwzględniająca niezliczone uwarunkowania,

¹¹ „Według Pettazzoniego, los człowieka nie charakteryzuje się dążeniem do wyjścia z historii. Ahistorycyzm Eliadego nie jest, jak twierdzi włoski religioznawca, wynikiem badań filozoficznych czy historycznych, lecz ma swoje korzenie w samej biografii rumuńskiego uczonego; rodzi się z sugestii religii indyjskich, tragicznej epoki, w której żył Eliade, jak również z jego osobistych kolei losu. Pettazzoni mówi o tzw. idei religii świata, czyli religii, która tkwi w rzeczywistości, w której żyjemy, a nie tej, która ucieka poza ten świat” (Lelito 2008, 312-313).

jakim podlega człowiek, badająca je obiektywnie, doświadczalnie (joga) i trudząca się znalezieniem narzędzia, które by pozwalało je znieść lub przeskoczyć. W jeszcze większej mierze niż chrześcijaństwo duchowość indyjska ma zasługę wprowadzenia Wolności do Kosmosu. Sposób istnienia dźiwanmukty nie jest *dany* w Kosmosie; przeciwnie, we wszechświecie rządzonym przez prawa absolutna wolność jest nie do pomyślenia. Zasługą Indii jest wzbogacenie wszechświat o nowy wymiar – wymiar wolności (Eliade 2008, 423, 375; por. Eliade 1992, 70-71, 186).

W tym kontekście uczony cytuje zdanie Luciana Błagi, że Indie „zbojkotowały” Historię (Eliade 2008, 428; zob. Lelito 2008, 79-90)¹². Efekt wyjścia z czasu dzięki medytacji opisuje w „Tajemnicy doktora Honigbergera” (Eliade 1983, 60-61), co przyznaje w rozmowie z Henri Rocquetem (Eliade 1992, 54)¹³. Uważa on, iż wychodzenie poza czas dzięki mitom, następuje powszechnie podczas cyklicznych obrzędów *renovatio*. Zdolność tę człowiek archaiczny zawdzięcza symbolom, które, według uczonego, pozwalają zrozumieć wszechświat (Eliade 1994b, 218), otworzyć się na objawienie (Eliade 1994b, 217) i transcendencję (Eliade 1994b, 218). To nie pojęcie, ale właśnie symbol religijny nadaje sens ludzkiej egzystencji (Eliade 1994b, 217), dzięki umożliwieniu kontaktu z tym, co absolutnie rzeczywiste (Eliade 1996, 136, 137, 168, 176). Tokarski twierdzi, że Eliade wręcz przekłada myśl filozoficzną na język religii, a dyskursywne pojęcia na symbole (Tokarski 1984, 51). Taką ocenę symboli potwierdzają prace Louisa Dupré (Dupré 1991,

¹² „Także Indie «zbojkotowały» historię (według określenia Luciana Błagi); literatura indyjska nie zachowała bodaj śladu wspomnienia o Aleksandrze Wielkim i o jego fenomenalnych kampaniach wojskowych. Najazd Aleksandra odmienił historyczne losy Indii, lecz indyjska świadomość zapomniała o nim. Z tego gigantycznego przedsięwzięcia militarnego (nawet na nas robi ono wrażenie) przetrwał nie historyczny fakt najazdu, lecz jego «mitologia», w formie wytworzonej przez wyobraźnię ludową” (Eliade 2008, 428). O zbieżnościach pomiędzy myślą Eliadego i Błagi (Lelito 2008, 79-90).

¹³ „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” (Eliade 1992, 54).

209) i Gilberta Duranda (Durand 1986, 47). Porządkującą moc symboli potwierdzają psychoterapeutyczne doświadczenia Junga (Jung 1993).

Medytując nad symbolami odkrywamy psychologiczne i duchowe znaczenie mitów (Eliade 2009, 157, 221, 225-231). Stąd bierze się zarzut Gombricha (Gombrich 1974, 225-231), że Eliade jest mistykiem a nie uczonym. Jednak najważniejszą cechą medytacji zaawansowanej tantrycznej, ale i klasycznej (Dauster 2010) jest uwolnienie się od percepcji rzeczy zewnętrznych i skoncentrowanie umysłu na transcendentalnej świadomości, dlatego Eliade uznał zbieżność medytacji tantrycznej (Eliade 2009, 134, 236, 264) i fenomenologicznej (Eliade 2009, 112-113, 116-117, 119-120, 129). Uczony, jak każdy fenomenolog, bada struktury mityczne za pomocą typów idealnych i dochodzi do wniosku, że wskazują one na transcendencję. Nawet, jeżeli dany mit jest wyzutą z odczucia transcendencji opowieścią, został powołany do życia jako wyraz czyjegoś odczucia transcendencji, a więc posiadają taką samą strukturę jak prawdziwy mit (Eliade 1992, 167-168). Zarówno mit, jak i odpowiadający mu pseudomit jest tworzony według tej samej matrycy ludzkiej wyobraźni (Eliade 1992, 168) – twierdzi uczony, podobnie jak inni fenomenolodzy, którzy badają mityczne wyobrażenia sprowadzając je do typów idealnych.

Sama fenomenologia religii nie mogła wystarczyć Eliademu dla przekazania prawdy na temat mitu zdobytej dzięki tantrycznym medytacjom. Związek wyobrażeń religijnych ze sferą ludzkich przeżyć domagał się narzędzi psychologicznych. Jednak nie należy mylić jego własnego i jungowskiego pojęcia archetypu, ponieważ na gruncie psychologii analitycznej pojęcie to posiada znaczenie psychologiczne, u Eliadego metafizyczne (Eliade 1998, 43-44; Eliade 1994b, 6, 15, 82; por. Meadow 1992, 187-195). Artur Rega pisze, iż rumuński uczony oparł się pokusie psychologizmu (Rega 2001, 40-45), uważając metodę jungowską za możliwą do stosowania pod warunkiem ciągłej czujności w rozróżnianiu, pomiędzy treściami psychologicznymi i metafizycznymi. Podobnie zdaje się twierdzić Durand (Durand 1986, 53-59). Trudność polega na tym, iż

dzięki archetypom w znaczeniu psychologicznym, czy typom idealnym, partycypujemy w głębi naszej *psyche*, co utrudnia odróżnienie tego, co należy jeszcze do psychiki, od tego, co jest ponad psychicznym korelatem naszych aktów poznawczych. Prawidłowego rozróżnienia może dokonać jedynie ktoś, kto uzyskał wewnętrzną jasność równoznaczną z oświeceniowym wglądem. Uzyskanie takiego wglądu należy do rzadkości, dlatego niektórzy uważają, że tezy Eliadego są niefalsyfikowalne (Lelito 2008, 302-303).

Zakończenie

Niezależnie od szczegółowych zarzutów jakie stawiano Eliademu, to właśnie doświadczenia indyjskie uzdolniły go do dużo bardziej syntetycznych zestawień wyobrażeń religijnych, niż te, do których przywykli zachodni religioznawcy. Inna sprawa, że uczony zbyt apriorycznie stosuje metodę zrodzoną z doświadczeń medytacyjnych dla opisu wyobrażeń innych religii i kultur. Dzięki ćwiczeniom medytacyjnym identyfikuje wyobrażenia syntetyczne podobne do typów idealnych, używanych w fenomenologii. Zauważa również ich podobieństwo do mitycznych wyobrażeń wielu religii archaicznych. Przyjmuje twierdzenie Dumézila o indoeuropejskich warstwach wyobraźni religijnej, a nawet zakłada jednolitą strukturę ludzkiej *psyche* (Leeuw 1997, 583-586; por. Bronk 2003, 304-7, 291), oraz uniwersalną ważność pojęcia archetypu dla mitów całego świata. Trudno orzec, czy taka metoda jest jeszcze fenomenologią religii, ponieważ nie ma jednego pojęcia fenomenologii (Waardenburg 1974). Osobiście uważam, że metoda oparta o praktykę indyjskiej medytacji pozwala Eliademu połączyć kilka metod. Jednak fenomenologia jest wśród nich wyróżniona, ponieważ uczonemu chodzi o odtworzenie znaczenia (Allen 1978). Świadczą o tym opis medytacji nad istotą ognia (Eliade 1984, 87-88), oraz uwagi o braniu przedmiotu w posiadanie przez świadomość (Eliade 1984, 92-93)¹⁴ zamieszczone w pracy „Joga.

¹⁴ Zob. między innymi uwagi: „Waczaspati Misra komentując tę sutrę cytuje urywek

Nieśmiertelność i wolność²⁷. Uczony jest świadom, że intuicja istoty różnych wyobrażeń religijnych, jest sednem metody fenomenologicznej (Lanczkowski 1986, 59-60)¹⁵, a uchwycenie istoty jakiegoś wyobrażenia religijnego, dzięki znalezieniu typu idealnego, udaje się jedynie za cenę pomniejszania różnic istniejących w tych wyobrażeniach (Saliba 1976, 103-104, 106, 108-112, 118). Dopiero po przekroczeniu pewnej granicy w zacieraniu tych różnic, nie będzie to już fenomenologia, ale markowanie metody fenomenologicznej, jak zarzucano Eliademu. John Saliba waha się, czy metodę Eliadego uznać ją za połączenie różnych metod, czy za jedną samodzielną metodę (Saliba 1976, 101, 114-115). Stanisław Tokarski pisze, że dzięki jodze Eliade połączył fenomenologię, strukturalizm, psychoanalizę i egzystencjalizm (Tokarski 1984, 28). Andrzej Bronk uważa natomiast, że u Eliadego dopełniają się: metoda historyczno-porównawcza, morfologiczna, inspirowana przez Goethego i fenomenologię (Bronk 2007, 107-131), podobną do fenomenologii van der Leeuwa (Bronk 2007, 115) i nazywa ją morfologią świętości (Bronk

«Wisznapurany», gdzie mowa o tym, że jogin, który przestał posługiwać się «wyobrażnią», nie traktuje już aktu i przedmiotu jako różnych od siebie» (Eliade 1984, 92-93).

¹⁵ „Opierając się na wynikach historii religii, fenomenologia religii ujmuje bogactwo poszczególnych religijnych zjawisk i przedstawień, które dają się porównać pod względem formalnym i intencjonalnym. Tym samym fenomenologia religii jest we właściwym sensie «porównawczym religioznawstwem». Określenie to było i jest często odnoszone do całości badań religioznawczych. Zwłaszcza w angielskim określeniu *comparative religion* zachował się aż do dziś taki uzus językowy. Nie jest on bezdyskusyjny i dlatego powinno się go unikać. Zbyt łatwo bowiem sugeruje myśl, że w wypadku «porównawczego religioznawstwa» chodzi o bezkrytyczne przejęcie wyników badań historycznych innych nauk i tylko o ich porównanie. Tymczasem nie takie jest zadanie fenomenologii religii. Musi ona wcześniej uprawiać własne historyczno-filologiczne badania, jak rzeczywiście postępowali wszyscy poważniejsi religioznawcy. Celem porównań jest zrozumieniem zjawisk religijnych, ujęcie ich istoty, nie jest nim natomiast ich wartościowanie. Oznacza to, że fenomenologia religii jest o tyle podobna do historii religii, że i ona dokonuje zabiegu *epoche*, tzn. powstrzymuje się od wypowiedzania przedwczesnych sądów i ten sposób wprowadza badacza w sytuację słuchającego. Należy jednak pamiętać, by porównanie dokonane było w sposób nieuprzedzony i bez jednostronnego poszukiwania miejsc paralelnych. Porównanie może prowadzić do stwierdzenia cech wspólnych, ale także różnic» (Lanczkowski 1986, 59-60).

2007, 107-131). Jest to rozumiejące wczuwanie i strukturalna analiza efektów tego wczuwania (Bronk 2007, 116-118). Stanowisko Bronka jest o tyle trafne, że przecież nie da się zidentyfikować prawdy danego wyobrażenia religijnego bez jego duchowego zinterioryzowania, które proponuje Eliade. Myślę, że metoda Eliadego wywodząca się z doświadczeń medytacyjnych tropiąca to, co absolutnie rzeczywiste (Waardenburg 1991, 110 i 156), jest metodą intuicyjną (Rennie 1996; por. Rega 2001, 88), najbliższą fenomenologii, choć pytanie o jej obiektywizm nie uważam za rozstrzygnięte (Saliba 1976, 113, 116; Bronk 2003, 289; Lelito 2008, 304). Wątpliwości te rodzą się z niemożliwości przełożenia jej na jedną określoną metodę uznaną w nauce zachodniej.

Bibliografia

- Allen, Douglas. 1978. *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*. Hague: Mouton.
- Avalon, Arthur. 1919. *The Serpent Power: The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga*. London: Dover Publication Inc.
- Avalon, Arthur. 2001. *Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie*, tłum. Marek Friman. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Brama.
- Böhme, Jakob. 1993. *Ponowne narodziny*, tłum. Jerzy Kałużny i Andrzej Pańta. Poznań: Brama.
- Bronk, Andrzej. 2003. *Podstawy nauk o religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Bronk, Andrzej. 2007. „Mircei Eliadego fenomenologia religii.” *Przegląd Religioznawczy- Nowa Seria* 4, 107-131.
- Bullis, Ronald K. 1998. „Biblical Tantra: Lessons in Sacred Sexuality.” *Theology and Sexuality* 9: 101-116.
- Campbell, Joseph. 1991. *The Mask of God. Creative Mythology*. New York: Penguin Group.
- Cave, David. 1993. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York/Oxford: Oxford University Press.

- Czyżykowski, Robert. 2010. „Czym jest seks «tantryczny»? O problemach z terminologią dotyczącą elementów seksualnych w rytuale i jodze tantrycznej.” *Ex Nihilo* 1(3): 42-67.
- Dauster, Gustavo. 2010. *Jogasutry Patandżalego*, tłum. Iwona Szuwalska. Wrocław: Purana.
- Davis, Richard H. 2001. „Wprowadzenie” do *Praktyki religijne w Indiach*, red. Donald S. Lopez, tłum. Jacek Woźniak, 11-69. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Dulaure, Jacques A. 2009. *O bóstwach płodności albo o kultach fallicznych dawnych i współczesnych*, tłum. Marian Skrzypek. Kęty: Antyk Marek Derewiecki.
- Dupré, Louis. 1991. *Inny wymiar*, tłum. Sabina Lewandowska. Kraków: Znak.
- Durand, Gilbert. 1986. *Wyobrażenia symboliczna*, tłum. Cezary Rowiński. Warszawa: PWN.
- Eliade, Mircea. 1974. *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. Anna Tatarkiewicz. Warszawa: PIW.
- Eliade, Mircea. 1983. *Tajemnica doktora Honigbergera*, tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Eliade, Mircea. 1984. *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. Bolesław Baranowski. Warszawa: PWN.
- Eliade, Mircea. 1989. *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki 1907-1937*, tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Eliade, Mircea. 1992. *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. Krzysztof Środa. Warszawa: Sen.
- Eliade, Mircea. 1993. *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz-Kowalski, wstęp Leszek Kołakowski, posłowie Stanisław Tokarski. Łódź: Wydawnictwo OPUS.
- Eliade, Mircea. 1994a. *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. Stanisław Tokarski. Warszawa: PAX.
- Eliade, Mircea. 1994b. *Mefistofeles i androgyn*, tłum. Bogdan Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Eliade, Mircea. 1994c. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. Krzysztof Kocjan. Warszawa: PWN.
- Eliade, Mircea. 1996. *Sacrum i profanum*, tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. 1997. *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. Agnieszka Grzybek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. 1998. *Mit wiecznego powrotu*, tłum. Krzysztof Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. 1999. *Mity, sny, misteria*, tłum. Krzysztof Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. 2001. *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941-1985*, tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. 2009. *Techniki jogi*, tłum. Beata Biały. Warszawa: Aletheya.
- Evans-Wentz, Walter Y. 1935. *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*. Oxford: Oxford University Press.
- Falk, Maryla. 2001. *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Universitas.
- Feuerstein, Georg. 2008. *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy, and Practice*. Prescott: Hohm Press.
- Flood, Gavin. 2008. *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. Małgorzata Ruchel. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goethe, Johann W. 1977. *Faust*, tłum. Feliks Konopka. Warszawa: PIW.
- Gombrich, Richard. 1974. „Eliade on Buddhism.” *Religious Studies* 10: 225-231.
- Govinda Anagarika. 1954. „Review *The Tibetan Books of Great Liberation*.” *Maha Bodhi Society Journal* 8(62): 295-304.
- Govinda Anagarika. 1987. „Zasady buddyzmu tantrycznego.” Tłum. Zbigniew Miłuński i Zbigniew Zagajewski. W *Buddyzm*, wybór tekstów i oprac. Jacek Sieradzan, Wit Jaworski, Marian Dziwisz, 92-95. Kraków: Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego.

- Grabowska, Barbara. 2012. *Āndi, Sati, Parwati. Z dziejów literatury indyjskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gray, David B. 2005. „Disclosing the Empty secret: Textuality and embodiment in the cakrasamvara tantra.” *Numen* 52.4: 417-44.
- Guggenbühl, Claudia. 2008. *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta*. Zurich: Claudia Guggenbühl.
- Harper, Katherine A., i Robert L. Brown. 2002. *The Roots of Tantra*. New York: State University of New York Press.
- Jung, Carl G. 1993. *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik.
- Jung, Carl G. 2003. *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów 1932*, tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kripal, Jeffrey J. 1999. „The visitation of the stranger: On some mystical dimensions of the history of religion.” *Cross Currents* 3: 374-378.
- Lanczkowski, Günter. 1986. *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. Andrzej Bronk. Warszawa: Verbinum.
- Langer, Georg. 1923. *Die Erotik der Kabbala*. Prague: Flesh.
- Leeuw, van der Gerardus. 1997. *Fenomenologia religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lelito, Adam. 2008. *Człowiek – Animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Marquès-Rivière, Jean. 1970. *Tantrik Yoga: Hindu and Tibetan*. New York: Samuel Weiser.
- Meadow, Mary J. 1992. „Archetypes and Patriarchy: Eliade and Jung.” *Journal of Religion and Health* (3): 187-195.
- Mejor, Marek. 1980. *Buddyzm*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Michalik, Piotr G. 2011. „Ekstazytyczne aspekty kultu jogiń w tradycjach kaulów.” *Studia Religioznawcze* 44: 49-57.
- Mieletinski, Eleazar. 1981. *Poetyka mitu*, tłum. Józef Dancygier. Warszawa: PIW.

- Narendra, Bhattacharyya N. 1982. *History of Tantric Religion. A Historical, Ritualistic and Philosophical Study*. New Delhi: Manohar.
- Naropa. 1998. *Sześć jog z komentarzem Gjalwa Wensapy Lobzanga Dondrubu i Tsonga Khapy*, tłum. Jacek Sieradzan. Kraków: Yungdrung Publishing.
- Padoux, Andre. 1987. „Tantrism.” W *Encyclopedia of Religions*, red. Mircea Eliade. New York-London: Macmillan.
- Parandowski, Jan, tłum. 1956. *Odyseja*. Warszawa: Czytelnik.
- Pernoud, Régine. 2007. *Heloiza i Abelard*, tłum. Eligia Bąkowska. Katowice: Wydawnictwo Książnica.
- Piwiński, Ryszard. 1983. *Mity i legendy w krainie proroka*. Warszawa: Iskry.
- Pospiszył, Kazimierz. 1986. *Tristan i Don Juan czyli odcienie miłości męzczyzny w kulturze europejskiej*. Warszawa: Iskry.
- Radhakrishnan, Servepalli. 1958. *Filozofia indyjska*, tłum. Zofia Wrzeszcz. Warszawa: PAX.
- Reale, Giovanni. 1999. *Historia filozofii starożytnej*, tłum. Edward Iwo Zieliński. Lublin: RWKUL.
- Rega, Artur. 2001. *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Rennie, Bryan S.. 1996. *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Rougemont, de Denis. 1968. *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. Lesław Eustachiewicz. Warszawa: PAX.
- Rougemont, de Denis. 2002. *Mity o miłości*, tłum. Maria Żurowska. Warszawa: Czytelnik.
- Saliba, John A. 1976. „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*. Leiden: Brill.
- Samuel, Geoffrey. 2008. *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sangharakszita. 2002. *Wprowadzenie do buddyżmu*, tłum. Marek Macko. Kraków: Wydawnictwo „A”.

- Scherer, Burkhard. 2009. *Buddyzm*, tłum. Grzegorz Kuśnierz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Scholem, Gershom. 1996. *Kabała i jej symbolika*, tłum. Ryszard Wojnakowski. Kraków: Znak.
- Scholem, Gershom. 1997. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Czytelnik.
- Scholem, Gershom. 2010. *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. Agnieszka K. Haas. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Sikora Tomasz. 2003. „Symbolika barw w mityce żydowskiej.” *Studia Judaica* 2, 47-77.
- Singleton, Mark 2003. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Singleton, Mark. 2000. *Kiss of the Yoginī. «Tantric Sex» in its South Asian Contexts*. Chicago: University of Chicago Press.
- South, Margaret. 2001. *The mystic fire of Teresa of Avila: A comparative study of mysticism and the Kundalini phenomenon*. Ottawa: Department of Classics and Religious Studies University of Ottawa.
- Stott, David 1987. „Nauka tradycji Karma Kagyu.” Tłum. Miłunski Zbigniew i Jacek Sieradzan, Zbigniew Zagajewski. W *Buddyzm*, wybór tekstów i opracowanie Jacek Sieradzan, Wit Jaworski, Marian Dziwisz, 105. Kraków: Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego.
- Suzo, Henryk. 1989. *Księga Prawdy*, tłum. Wiesław Szymona. Poznań: W drodze.
- Tantryczne Jogi siostry Nigumy: Traktat o sześciu joga siostry Nigumy za-tytułowany Przekaz Dakini Mądrości*. 1987. Tłum. Karma Vonten Sangpo. Kraków: s.n.
- Tarn, Wiliam. 1957. *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. Cezary Kundere-wicz. Warszawa: PWN.
- Teksty źródłowe o Tarze*. 2001. Tłum. Karma Vonten Sangpo. Kraków: Phiracka Oficyna Wydawnicza PHOWA.

- Tilopa, 1987. „Nauka o Mahamudrze.” Tłum. Zbigniew I. Fetings i Zbigniew L. Nikuli. W *Buddyzm*, wybór tekstów i opracowanie Jacek Sieradzan, Wit Jaworski, Marian Dziwisz, 107-109. Kraków: Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego.
- Timalsin, Sthaneshwar. 2011. „Encountering the Other: Tantra in the Cross-cultural Context.” *The Journal of Hindu Studies* 4 (3): 274-289.
- Tokarczyk, Andrzej. 1986. *Hinduizm*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Tokarska-Bakir, Joanna. 1997. *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*. Wrocław: „Leopoldinum”.
- Tokarski, Stanisław. 1984. *Eliade i Orient*. Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Uhlig, Helmut. 2002. *Budda. Ścieżki oświeconego*, tłum. Andrzej Guzek. Warszawa: PIW.
- Urban, Hugh B. 2001. „The Path of Power: Impurity, Kingship, and Sacrifice of Assamese.” *Journal of the American Academy of Religion* 69 (4): 777-816.
- Urban, Hugh B. 2003. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*. Berkeley-London: University of California Press.
- Waardenburg, Jacques. 1974. „W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze.” *Euhemer – Przegląd Religioznawczy* 3: 73-87.
- Waardenburg, Jacques. 1991. *Religie i religia: systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. Andrzej Bronk. Warszawa: Verbinum.
- Wallace, Vesna A. 2001. *The inner Kalacakratantra*. Oxford: Oxford University Press.
- Whicher, Ian. i David Carpenter, red. 2003. *Yoga: The Indian Tradition*. London: RoutledgeCurzon.

- White, David G. 1996. *The Alchemical Body. Siddha Tradition In Medieval India*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- White, David G. 2011. „Introduction.” W *Tantra and Practice*, 3-40. Princeton: Princeton University Press.
- Widengren, Geo. 2008. *Fenomenologia religii*, tłum. Joanna Białek. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Wierciński, Andrzej. 1994. *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: NOMOS.
- Zieliński, Tadeusz 1991. *Religia hellenizmu*, tłum. Gabriela Piankówna. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zotz, Volker. 2007. *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. Monika Nowakowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXI

Zeszyt 2

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2019

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Nakład: 100 egz., objętość ark. wyd.: 8,7

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,

15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- BEATA STUCHLIK-SUROWIAK, *Różne interpretacje biblijnego motywu stworzenia kobiety i mężczyzny w polskojęzycznej literaturze parenetycznej XVI-XVII wieku (w świetle tradycji egzegetycznej)*..... 203
- PAWEŁ DZIADUŁ, *Święte ciała i idea patronatu nad serbską despotowiną w pierwszej połowie XV wieku: rytuał, przestrzeń, władza* 225
- BARBARA ŚWIĄDEK, *Popularność kultu Krzyża Świętego w okresie potrydenckim i jej wpływ na kwestie artystyczne* 247
- TOMASZ DARIUSZ MAMES, *O początkach mariawityzmu, archiwum watykańskim i nieznanym dokumentach oraz ich (nad/re/nie)interpretacji: H. Seweryniak, „Święte Oficjum a mariawici”, Płock 2014*..... 265
- EDWARD PUŚLECKI, *Teologia metodyzmu w dobie ekumenizmu* 293
- WIKTOR ORŁOF, MARIA ANTONOWICZ, *Uzdrowianie oraz leczenie duszy i ciała w tradycji chrześcijaństwa wschodniego. Kult świętych kapłanów-lekarzy*..... 309
- ANDRZEJ KORCZAK, *Zachodnie odpowiedniki tantrycznych inspiracji teorii mitu Mircei Eliadego*..... 323
- Wykaz autorów 347

Contents

ARTICLES

BEATA STUCHLIK-SUROWIAK, <i>Various Interpretations of the Biblical Motif of Man and Woman in Polish Moralistic Literature of the 16th – 18th Centuries (in the light of exegetical tradition)</i>	203
PAWEŁ DZIADUŁ, <i>Holy Bodies and the Idea of Patronage over the Serbian Despotate in the first half of the 15th century: ritual, space, power</i>	225
BARBARA ŚWIADEK, <i>The Popularity of the Cult of the Holy Cross after the Council of Trent and its Impact on Art Theory</i>	247
TOMASZ DARIUSZ MAMES, <i>On the Beginnings of Mariavitism, the Vatican Archives and the Unknown Documents, and their (over- /re-/no-) Interpretation: H. Seweryniak, „Święte Oficjum a mariawici”, Płock 2014</i>	265
EDWARD PUŚLECKI, <i>Theology of Methodism in the Age of Ecumenism</i>	293
WIKTOR ORŁOŃ, MARIA ANTONOWICZ, <i>Healing and Treatment of the Body and Soul in the Tradition of Eastern Christianity. Cult of holy priest-doctors</i>	309
ANDRZEJ KORCZAK, <i>Western Analogues of Tantric Inspirations in Mircea Eliade's Myth Theory</i>	323
List of authors	347

Wykaz autorów

Beata Stuhlik-Surowiak, beatis@poczta.fm, Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Wydział Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, plac Sejmu Śląskiego 1 (pokój 407), 40-001 Katowice

Paweł Dziadul, pdziadul@amu.edu.pl, Instytut Filologii Słowiańskiej, ul. Fredry 10, 61-701 Poznań

Barbara Świadek, psp_basiag@op.pl, Muzeum Krakowa, Plac Mariacki 3, 31-042 Kraków

Tomasz D. Maria Daniel Mames, tdmames@yahoo.pl, 7 et 9, rue Aubriot, 75004 Paris, France.

Edward Puślecki, e.puslecki@wp.pl, Wyższe Seminarium Teologiczne im. Jana Łaskiego w Warszawie, ul. Mokotowska 12, 00-561 Warszawa

Wiktor Orlof, w_orlof@wp.pl, ul. Zwycięstwa 29/62, 15-703 Białystok

Maria Antonowicz, maria_antonowicz@o2.pl, ul. Kochanowskiego 19/5, 38-500 Sanok

Andrzej Korczak, ak-selex@wp.pl, Katedra Edukacji i Kultury, Wydział Nauk Społecznych SGGW, ul. Nowoursynowska 166, 02-787 Warszawa