

Piotr Krzysztoforski
<http://orcid.org/0000-0002-4802-1009>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
piotr.krzysztoforski@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2024.4502.27

Fenomenologia święta na przykładzie wybranych kultów pogańskich

STRESZCZENIE

Artykuł jest propozycją przedstawienia święta jako zjawiska kulturowego połączanego z kultem religijnym. Prezentuje fenomenologię święta według Mircei Eliadego jako zjawisko kulturowe zestawione z kultem religijnym. Przedstawia teorię święta, którą Roger Caillois nazywa „sacrum wykroczenia” i analogicznie do eliadowskiej opozycji sacrum – profanum pokazuje jako opozycję święto – dzień powszedni, wyraźnie ukazującą różnice między tym, co święte, a tym, co świeckie. Współczesna struktura święta jest z jednej strony bardzo różna od jego dawnej formy, z drugiej wydaje się bardzo podobna. Świadczy o tym to, że z utęsknieniem wyczekujemy, a następnie chętnie świętujemy. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że ze względu na obszerność zagadnienia artykuł jest próbą syntetycznego przedstawienia analizy wybranych pod kątem artykułu kultów. Również dobór bibliografii miał na celu popularyzację twórczości i poglądów wybitnych religioznawców: Mircei Eliadego i Rogera Caillois.

SŁOWA KLUCZE: archaiczne, bogini, bóstwo, mit, profanum, sacrum, święto, wierzenia, zwyczaj

ABSTRACT

Phenomenology of a Holiday on the Example of Selected Pagan Religions

The article is a proposal to present the holiday as a cultural phenomenon combined with a religious cult. It presents the phenomenology of the holiday according to Mircea Eliade as a cultural phenomenon combined with religious practice. It presents the theory of the holiday, which Roger Caillois calls the “sacred transgression” and, analogously to Eliade’s opposition between the sacred and the profane, it presents the opposition between the holiday and the everyday, which clearly shows the differences between what is sacred and what is secular. The modern structure of the holiday is, on the one hand, very different from its ancient form, but on the other hand, it seems very similar.

Sugerowane cytowanie: Krzysztoforski, P. (2024). Fenomenologia święta na przykładzie wybranych kultów pogańskich. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 2(45), ss. 367–389. DOI: 10.35765/pk.2024.4502.27

Nadesłano: 18.09.2023

Zaakceptowano: 03.12.2023

This is proven by the fact that we look forward to it and then eagerly celebrate. However, it should be noted that due to the extensiveness of the issue, the article is an attempt to present a synthetic analysis of the Pagan religions selected for the purpose of the article. The selection of the bibliography was also aimed at popularizing the works and views of outstanding religious scholars: Mircea Eliade and Roger Caillois.

KEYWORDS: archaic, goddess, deity, myth, profane, sacred, holiday, beliefs, custom

Artykuł jest propozycją przedstawienia święta jako zjawiska kulturowego połączonego z kultem religijnym. Teorię święta Roger Caillois nazywa „*sacrum* wykroczenia” (Caillois, 1995, s. 123–126) i analogicznie do eliadowskiej opozycji *sacrum* – *profanum* przedstawia jako opozycję święto – dzień powszedni, która wyraźnie ukazuje różnice między tym, co święte, a tym, co świeckie. Struktura święta prezentowana przez Eliadego (Eliade, 1999, s. 69–74) i jego geneza Kazimierza Żygulskiego zostanie wykorzystana w opisie niektórych świąt pogańskich Słowian i kultu Wielkiej Matki znanego w wielu regionach świata. W wielu zwyczajach świątecznych dziś jeszcze można spotkać relikty dawnych wierzeń. Często zdarza się, że kultywujący te zwyczaje zgodnie z tradycją nie zdają sobie sprawy z sensu odprawianych obrzędów lub mylnie je interpretują. Między innymi wynika to z faktu nieposiadania pisma przez Słowian.

Religie niemające pisma zostały stopniowo wyparte przez religie pisma, gdy dotychczasowa tradycja ustna, która gwarantowała ciągłość i jedność religii ludów pierwotnych, została przerwana wskutek oddziaływania m.in. czynników ekonomicznych i politycznych (Bronk, 2003, s. 202–203).

Zjawiska te czasami powtarzają się w historii religii. Przykładem będzie tu kult neolitycznej *Magni Matris*, której wyobrażenie przeniknęło do kultu wielkich bogiń płodności (V w. p.n.e.), a później wtórnie pewne elementy przeniknęły do kultu maryjnego. Archaiczne zwyczaje przetrwały dzięki pamięci religijnej społeczeństw. Dla każdego czasu teraźniejszość to nowoczesność w odniesieniu do tego, co przeminęło. Nowoczesność jest pełna sprzeczności – z jednej strony doprowadza do rozproszenia *sacrum*, z drugiej prowokuje jego pojawienie się; z jednej strony szatkuje pamięć, z drugiej – rodzi potrzebę uznania dla tradycji (Hervieu-Leger, 1999, s. 22).

W tej perspektywie tradycją nazwiemy zbiór wyobrażeń, obrazów, teoretycznej i praktycznej wiedzy, zachowań, postaw itd., które społeczeństwo

przyjmuje w imię koniecznej ciągłości między przeszłością a teraźniejszością. To, co pochodzi od przeszłości, staje się więc tradycją wyłącznie wtedy, gdy uprzedniość stanowi pewien autorytet w teraźniejszości (Hervieu-Leger, 1999, s. 125).

W Polsce archaiczne zwyczaje religijne są autentycznymi „przeżyciami” i dlatego wiele z nich można odnaleźć we współczesnej obyczajowości. Mimo że większość z nich to przedchrześcijańskie zwyczaje religijne, są one bardziej związane ze świeckimi obchodami świąt i najczęściej mają ludyczny, pospolity charakter rozrywkowy (Caillois, 1995, s. 176). Istotny wpływ na taki stan rzeczy ma fakt łagodnej chrystianizacji Polan – rolniczego ludu, o którym kronikarz Adam z Bremy pisał: „... nie znaleźć ludu, który by był zacniejszy i łagodniejszy obyczajem i gościnnością” (Labuda, 1999, s. 214). Lud w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w Polsce czcił zarówno „stare” bóstwa, jak i „nowego” Boga. Jednakże brak organizacji kultu i kapłanów pogańskich doprowadził do sytuacji, w której oddawano cześć Bogu i odprowadzono zwyczaje ku czci bóstw, których już nie było. „Starzy” bogowie „odeszli” w ciszy, nikt ich już nie pamięta, ale przetrwały do dziś poświęcone im zwyczaje i obrzędy. Mimo że niektóre z nich próbowano siłą i powagą prawa wyrugować (np. ognie kupalne), to jednak przetrwały, gdyż były głęboko wryte w pamięć zbiorową ludu. „Łagodny lud” zachował je w swej upartości, nie chcąc zmieniać swoich przyzwyczajzeń.

Święto

Święto zawsze jest kojarzone z czasem wolnym, radością, określonym rytuałem. Jest złożonym, istniejącym od najdawniejszych czasów zjawiskiem kulturowym, łączącym się zwykle z kultem religijnym. O świętowaniu w kontekście współczesnym Mieczysław Maliński pisze następująco:

Świętować – znaleźć się w nowej sytuacji, w niespodziewanych układach, w zależnościach, których nie ma się na co dzień, w odpowiedzialnościach za sprawy nietypowe. (...) I koniecznie świętować w rozmaity sposób – od sportu i turystyki, po gry i zabawy, po sztukę, aż po najważniejsze, jakimi są ważne wydarzenia w twoim życiu osobistym, w życiu twojego kraju i świata, aż po rocznice tych wydarzeń (Maliński, 1989, s. 215).

Istotna jest więc różnorodność form świętowania.

Zewnętrzne aspekty święta mają identyczne cechy, niezależnie od poziomu kultury ludzi, którzy je kultuwują. Roger Caillois stwierdza:

Życiu potocznemu upływającemu na codziennych pracach, spokojnemu, ujętemu w system zakazów, ostrożnemu, gdyż porządek świata opiera się na zasadzie *quieta non movere* – przeciwstawia się poruszenie, jakim jest święto (Caillois, 1995, s. 107).

Święto wiąże się bowiem ze zgromadzeniem, zbiegowiskiem, jest wydarzeniem ożywionym i hałaśliwym, które sprzyja udzielaniu się uniesienia. Jeszcze dziś w obchodzonych świętach można wyróżnić szczytki zbiorowego rozpasania, którym charakteryzowały się dawne obchody.

Nie ma święta – podkreśla Caillois – choćby z natury swej smutnego, które nie zakładałoby bodaj w zaczątkowej formie nadużycia i hulanki: wystarczy tu przypomnieć wiejskie stypy. Od niepamiętnych czasów po dziś dzień święto polega zawsze na płasach, śpiewach, objadaniu się i upianiu. Trzeba sobie użyć – do upadłego, do niestrawności. Takie jest właśnie prawo święta (Caillois, 1995, s. 108).

Te cechy święta najbardziej widoczne są w kulturach pierwotnych. Święto trwa przez wiele dni (czasem tygodni, miesiące przedzielonych kilkoma dniami odpoczynku). Na ten czas gromadzi się zapasy żywności i bogactw, aby w czasie święta nie tylko spożyć je lub hojnie rozdać, ale też zniszczyć i zmarnotrawić.

Formy przebrania miary należą do istoty święta.

Święto bardzo często kończy się frenetycznie i orgiastycznie – zaznacza Caillois – nocnym szaleem krzyków i miotania się, którym najprostsze instrumenty nadają charakter rytmów i tańców. Zgodnie z opisem naocznego świadka, mrowiąca się rzesza ludzka, falując, krąży wokół centralnego słupa, na wszelkie sposoby wyrażając nasilające się podniecenie (Caillois, 1995, s. 108).

Święta, odcinające się od życia codziennego, wyrażające się takim paroksyzmem żywotności, uwalniające ludzkie emocje, powodujące wielkie uniesienia, wydają się człowiekowi jakby innym światem. Są wydarzeniem spoza rzeczywistości, a raczej czasem i miejscem, w którym człowiek styka się bezpośrednio z tym, co nie jest dostępne na co dzień. W tym wydarzeniu człowieka przeobrażają górujące nad nim siły, które powodują, że może on uczestniczyć w święcie i przeżyć zetknięcie z innym czasem i rzeczywistością (Zadrożyńska, 2002, s. 58).

Życie codzienne stanowi dla człowieka czas trudu poświęcony zaspokojeniu codziennych potrzeb. Zapewne przykłada się on do tego, co robi, ale w głębi duszy żyje wspomnieniem minionego święta. Ten zwyczajny okres jest oczekiwaniem na święto, będące czasem żarliwych przeżyć i przeistoczenia. Emil Durkheim odkrył, że

kontrast, jaki zachodzi pomiędzy świętem a dniem powszednim, ukazując niezmiernie wyraziście różnice między tym, co święte, a tym, co świeckie. Mdłej ciągłości, święto przeciwstawia wybuchowość; powszedniemu powtarzaniu tych samych zajęć i trosk – frenetyczne uniesienie; spokojnym pracom, gdy każdy trzusi się na własną rękę – potężne tchnienie zbiorowego szału; rozproszeniu społeczeństwa – jego skupienie; beznamiętnej rutynie rozluźnionych faz istnienia – gorączkowość chwil szczytowego napięcia (Caillois, 1995, s. 109).

Święto to również czas odprawiania obrzędów religijnych, które poruszają dusze wiernych. Jest to zarówno czas wesela, ale też niepokoju. „Przed końcowym wyładowaniem – pisze Caillois – regułą jest post i milczenie. Normalne zakazy przybierają formę obostrzoną, dochodzą do nich nowe tabu” (Caillois, 1995, s. 109). Święto to czas panowania sacrum. Czas poświęcony temu, co boskie. Zwykła niedziela to czas świąteczny przeznaczony na odpoczynek, ale też na chwalenie Boga.

W społeczeństwach, gdzie czas świąteczny trwa wiele dni, wyraźnie widać, jak święto jest zdominowane przez sacrum. W życiu codziennym sacrum przejawia się poprzez zakazy. Jest pod ochroną, ukryte przed człowiekiem, który nie ma z nim żadnego kontaktu, aby nie został zburzony porządek świata. Obowiązują w tym czasie zakazy obrzędowe, które w sakralnym okresie życia społecznego ulegają zawieszeniu i zalecana jest pełna swoboda; ludzie wykraczają poza wszelką moralność. Takie rozpasanie jest warunkiem zapewniającym obrzędowi oczekiwany skutek – odnowienie natury i społeczeństwa (Keller i in., 1986, s. 193).

Odnowienie wydaje się istotnym celem świąt. Czas powoduje zużywanie się sił i mocy, dzięki którym świat istnieje.

Czas wyczerpuje, odziera z sił. To z jego powodu wszystko się starzeje, zdąża ku śmierci, z u z y w a s i ę: ten właśnie sens ma pierwiastek, z którego wywodzą się greckie oraz irańskie słowa oznaczające czas. Co roku roślinność odnawia się, a życie społeczne jak natura rozpoczyna nowy cykl. Wszystko, co istnieje, musi się odmłodzić. Trzeba powtarzać stworzenie świata (Keller i in., 1986, s. 111).

Nie wolno też dopuścić do tego, aby cokolwiek naruszyło stabilność świata. Należy zachować bezruch, poprzez zakazy uniemożliwić naruszenie porządku kosmicznego. Jednakże samo istnienie podlega prawu zużycia. Człowiek najpierw wzrasta, jest coraz silniejszy, aby na starość osłabnąć i wrócić tam, skąd przyszedł. Podobny cykl życia widać w naturze. Rokrocznie przyroda wzrasta na wiosnę i zamiera zimą. Tym przemianom zdają się podlegać również instytucje społeczne. Te przemiany wymagają okresowej regeneracji i oczyszczenia.

Wszystkie działania, mimo że są nieodzowne, pozostawiają po sobie zatrute odpady, które należy usunąć. Aktu tego dokonuje się, przenosząc nieczystości na ofiarę (ludzką lub zwierzęcą), którą obarcza się wszystkimi winami i wypędza się poza społeczność lub zabija. Ofiara ta może być również personifikacją zużytego starego roku, który należy zastąpić nowym. Jak jednak pisze Caillois,

Usunięcie odpadków, które gromadzą się w rezultacie funkcjonowania wszelkiego organizmu, doroczne anulowanie grzechów, wypędzanie starego czasu – wszystko to jeszcze nie wystarcza; stanowi jedynie pogrzebanie przeszłości zmurszałej i skalanej, która ma swój czas za sobą i powinna ustąpić pola światu dziewiczemu – święto ma właśnie wymusić nadejście takiego świata (Keller i in., 1986, s. 113).

Aby jednak ten świat nadszedł, należy cofnąć się do praczasów, ery początków, czasów, w których żyli i działali boscy praprzodkowie. Trzeba wrócić się do bogów i sił, które przeobraziły chaos w kosmos. Należy wrócić do okresu i stanu, kiedy to twórcza moc wyłoniła z chaosu obecny świat i ponownie odrodzić go, odmłodzić, pozyskać siły, które pozwolą na walkę z czasem w nowym cyklu.

Święto pełni funkcję aktualizacji okresu twórczego. Jest to odnaleziony i znów ukształtowany Chaos. Używając formuły Georges'a Dumézila, Caillois pisze, że „święto stanowi otwarcie ku Wielkiemu Czasowi, chwilę, gdy ludzie porzucają stawanie się, by sięgnąć do skarbnicy wszechpotężnych, wiecznie nowych sił, jaką jest czas pierwotny” (Caillois, 1995, s. 118). Święta te obchodzone są zgodnie z rytmem pór roku. Na północy wraz z początkiem albo końcem zimy, a w strefie tropikalnej z początkiem albo końcem pory deszczowej. Bardzo często ludzie odbywają pielgrzymki do miejsc, które niegdyś nawiedzili mityczni praprzodkowie, aby tam – powtórzyć rytuał stwórczy, spowodować, aby jedyne istoty, które mają magiczną moc, podjęły działania zapewniające rytuałowi skuteczność – przywrócić czas twórczej wolności. Czas ten dopuszczający wszelki zamęt to okres zawieszenia porządku świata i powszechnego ładu. Na ziemię przybywają bogowie i praprzodkowie, aby mieszać się z ludźmi. W czasie tym znikają wszelkie przegrody, otwierają się wrota otchłani i zmarli bez przeszkód odwiedzają swoich potomków.

W czas świąteczny należy działać na przekór normom, robić wszystko odwrotnie, ponieważ w czasach mitycznych porządek był odwrócony: człowiek rodził się starcem, umierał dzieckiem. Caillois tak o tym pisze:

W tych okolicznościach z dwu powodów zaleca się rozpasanie i szal. Po pierwsze, chcąc tym pewniej odnaleźć warunki właściwe mitycznej przeszłości, ludzie usiłują robić wszystko wręcz przeciwnie niż zwykle. Po

drugie zaś – wszelkie nadużycie dowodzi nadmiaru siły żywotnej, który może tylko sprzyjać obfitości i pomyślności oczekiwanej odnowy (Caillois, 1995, s. 126).

Świątokradztwo pokarmowe i seksualne staje się w czasie święta normą. Są to akty obrzędowe i święte tak jak zakazy, które się przez nie narusza – przynależą do *sacrum*. Chodzi tu m.in. o postępowanie zgodne z przykładem boskich przodków, którzy uprawiali kazirodztwo. Egipcyscy Nut (Niebo) i Geb (Ziemia) byli rodzeństwem, podobnie jak greccy: Kronos i Rea, Dzeus i Hera, Deukalion i Pyrra. Chaos charakteryzuje się nieokiełznaną płodnością spowodowaną przez wszelkie możliwe związki kazirodcze. Caillois stwierdza: „Mity na temat kazirodztwa to mity tworzenia, wyjaśniające na ogół początek rasy ludzkiej” (Caillois, 1995, s. 130).

W czasie święta ludzie przekraczają wszelkie normy i zasady, odwracają porządek. Następuje zawieszenie władzy, a nawet jej przedrzeźnianie. Władza przechodzi w ręce błazna, którego następnie wypędza się lub składa w ofierze. Ślady tych obrzędów zachowały się w obecnych zwyczajach karnawałowych: maskarada, wybór króla i królowej balu i inne.

Wydaje się, że święta pełnią zawsze analogiczną funkcję – podkreśla Caillois – niezależnie od różnic, jakie je dzielą, niezależnie od tego, czy przypadają na jedną porę roku, czy są rozproszone w ciągu dwunastu miesięcy. Stanowią przerwę w obowiązkowym trudzie, wyzwolenie od ograniczeń i powinności ludzkiej doli: są chwilą, w której żyje się mitem i marzeniem. Człowiek pozostaje wówczas w czasie i stanie, gdy należy jedynie szafować dobrami i szafować sobą. Pobudki skłaniające do gromadzenia tracą aktualność, trzeba oddawać się marnotrawstwu – toteż wszyscy na wyścigi trwonią bogactwa, żywność, siłę seksualną i siłę mięśni (Caillois, 1995, s. 139).

Ten paroksyzm oczyszczający, jakim jest święto, stanowi punkt kulminacyjny życia społecznego. Święto to okres, w którym po uspołecznieniu i integralnym połączeniu narzędzi, zapasów i sił następuje radosne niszczenie i unicestwianie. Z tego przebrania miary, przekroczenia wszystkiego, co jest zakazem, rodzi się płodność i pomyślność. Święto zaspokaja potrzebę poczucia bezpieczeństwa człowieka i sensu istnienia, dla których człowiek gotów jest poświęcić wszystko, co posiada, gotów jest do czynów, które w zwykłym, świeckim czasie są dla niego nie do pomyślenia (Keller i in., 1978, s. 83).

W religiach kosmicznych święto to powrót do Chaosu, z którego wyłonił się świat. To udział w tworzeniu świata na nowo poprzez obrzędy i kontakt z bogami. Inaczej rzecz się ma w religiach profetycznych. Dla chrześcijan święto to refleksja i zaduma, to czas przypomnienia wydarzenia, to

przekazanie świadectwa o wydarzeniu. Udział w święcie ma wzmocnić wiarę człowieka. Zabawa i uczta, która odbywa się po obrzędach religijnych, nie przybiera form rozpasania i jest okazywaniem radości z faktu bycia dziećmi Bożymi i uczestnikami święta. Jest radością świadka wielkiego wydarzenia. Współczesne świętowanie też jest przeciwieństwem codzienności, jednakże dla wielu ludzi w centrum uwagi jest Eucharystia, a nie powrót do czasu początku. Dopiero po nabożeństwie, w którym uczestniczą z należą powagą, następuje przeniesienie uwagi na zastawiony stół, wokół którego gromadzi się rodzina. Dalsze świętowanie odbywa się zgodnie z lokalnymi zwyczajami, które są albo kontynuacją troskliwie pielęgnowanych obrzędów i zwyczajów, albo tylko zabawą.

Struktura świąt według Eliadego: pobożność ludowa

Święta religii kosmicznych charakteryzuje przekonanie człowieka, że oto żyje w innym czasie, że naprawdę przeniósł się do mitycznego czasu Prapoczątku. To przejście do czasów, w których bogowie stworzyli świat i ludzi, to przypomnienie wzorców czasu i stworzenia.

O czasie świętym można jednak powiedzieć – pisze Eliade – że jest on zawsze ten sam, że jest to ciąg wieczności. Niezależnie bowiem od tego, jak złożona jest zawartość święta religijnego, zawsze chodzi tu o wydarzenie święte, które odbywało się *ab origine* i stale jest uobecnianie. Uczestnicy święta stają się współczesnymi tego wydarzenia mitycznego (Eliade, 1999, s. 72).

Do czasu Prapoczątku człowiek „wpływa” zawsze w tym samym miejscu. Czas ten „nie przebiega” i nie ma udziału w świeckim trwaniu w czasie, „(...) ponieważ stanowi go dająca się nieskończenie często odzyskiwać wieczna terażniejszość” (Eliade, 1999, s. 72), w której człowiek ma potrzebę okresowego zanurzania się. Czas świecki jest możliwy tylko dlatego, że istnieje czas święty, dlatego człowiek archaiczny dbał o tego ostatniego istnienie, które było gwarancją istnienia i stabilności otaczającej rzeczywistości. Tylko wieczna terażniejszość wydarzenia mitycznego sprawia, że możliwe staje się świeckie trwanie w czasie wydarzeń historycznych.

Aby jednak czas historyczny trwał nadal niezakłócony, należy poprzez obrzędy wrócić do Prapoczątku i odnowić kosmos – zbliżyć się do bogów. Caillois podkreśla: „Tak czy inaczej idzie przede wszystkim o aktualizowanie pierwotnego czasu: święto to odnaleziony i znów ukształtowany Chaos” (Caillois, 1973, s. 140). Eliade twierdzi z kolei, że człowiek religijny jest przepelniony pragnieniem, by żyć możliwie najbliżej bogów.

To samo pragnienie zbliżenia się do bogów wychodzi na jaw w trakcie analizy świąt religijnych. (...) Odnalezienie świętego czasu Prapoczątku oznacza tyle, co stać się współczesnym bogów, a więc żyć w ich obecności, nawet jeśli obecność ta jest „tajemna”, ponieważ nie zawsze postrzegalna (Eliade, 1999, s. 74).

Człowiek pragnie znaleźć się w czasie, kiedy bogowie byli obecni, w czasie i w świecie, który byłby w takim stanie, w jakim wyszedł z rąk Stwórcy. Być może tęsknota ta jest wynikiem lęku przed odpowiedzialnością za historyczne istnienie. W czasie Prapoczątku, świat znajdował się w embryonalnym stadium i człowiek nie ponosił za niego żadnej odpowiedzialności. Wszystko było w rękach bogów. Oczywiście, człowiek pierwotny nie uchylał się przed odpowiedzialnością za prawdziwe istnienie, wręcz przeciwnie odważnie brał na siebie ciężar tej odpowiedzialności (np. za odnawianie porządku kosmosu, za zabezpieczenie życia roślin i zwierząt itd.).

Chodzi tu jednak – podkreśla rumuński badacz religii – o odpowiedzialność inną od tej, która nam, ludziom współczesnym, wydaje się jedynie prawdziwa i słuszna: o odpowiedzialność na płaszczyźnie kosmicznej, całkiem inną od odpowiedzialności moralnej, społecznej i historycznej znanej kulturom nowożytnym (Eliade, 1999, s. 76).

Ta chęć powrotu do Prapoczątku, „obsesja ontologiczna”, jak pisze Eliade, była motorem uczestnictwa człowieka w świecie.

Archaiczne zwyczaje świąteczne zostały wkomponowane w chrześcijańskie obrzędy. Zjawisko to określa się dziś mianem pobożności ludowej, która stanowi uzupełnienie i dopełnienie celebracji liturgicznej i jest świadectwem wielowiekowej pobożności chrześcijańskiej wiernych. Zawsze obok oficjalnej liturgii Kościoła istniały inne formy kontaktu z Bogiem. Pobożność ludowa „żywiła” liturgię i była jej przedłużeniem w konkretnych sytuacjach życiowych. Pomimo tego zbliżenia i wzajemnego przenikania Kościół stał na stanowisku zdecydowanego oddzielenia pobożności ludowej od celebracji liturgicznych. Próba syntezy pobożności ludowej jest stanowisko portugalskiego teologa Arnaldo de Pinho, który uważa, że jest to wypadkowa fundamentalnych praktyk religijnych, ludowych form pobożnościowych, ludowej duchowości, ludowych wierzeń i wynikających z nich postaw moralnych. Pobożność ludowa ma silne podłoże antropologiczne. Nabożeństwa ludowe są bowiem silnie osadzone w ramach danej wspólnoty, która prowadzi aktywne życie religijne. Pozwala to na wyrażanie swojej religijności nie tylko w formach ustalonych odgórnie przez normy prawne, ale także zupełnie spontanicznie. W ten sposób kreuje się szeroka panorama postaw, obchodów, świąt, rytów i nabożeństw właściwych dla danej grupy społecznej (de Pinho, 1994, s. 124–125).

Język wyrażania tej religijności dosyć odbiega od przyjętych kanonów, ale zapewne bardziej przylega i odpowiada duchowi danej społeczności. Stąd wiele archaicznych zwyczajów zachowało się we współczesnej obyczajowości, gdyż ludzie mieli silną potrzebę zachowania tradycyjnych obrzędów i zarazem ulegali wpływom nowej religii.

Geneza święta słowiańskiego

Święta opisują najstarsze zachowane źródła pisane (egipskie, sumeryjskie), ale nie ulega wątpliwości, że świętowano już o wiele wcześniej, w czasach przedhistorycznych. Świadczą o tym treści starożytnych mitów oraz rytuały towarzyszące świętom. Kazimierz Żygulski pisze:

Do takich bardzo starych świąt należą niewątpliwie święta związane z kultem zwierząt, pochodzące z czasów kształtowania się wyobrażeń totemicznych. Przykładem takiego kultu, znanego z pradziejów religii, jest kult niedźwiedzia występujący w górnym paleolicie (od około 40 tysięcy do 14 tysięcy lat p.n.e.), w tzw. kulturze oryńackiej. Świadczą o tym pochówki kości niedźwiedzi jaskiniowych na wzór pochówków ludzkich; znaleziono je między innymi także na terenach ziem polskich, w grocie w Radochowie na Śląsku (Żygulski, 1981, s. 17).

Kult niedźwiedzia rozpowszechniony był na całej północnej półkuli, a obecnie można go jeszcze spotkać wśród autochtonicznych mieszkańców Syberii (Anisimow, 1971, s. 78).

Na terenach Polski świętowano od najdawniejszych czasów. Przed przyjęciem chrześcijaństwa nasi przodkowie obchodzili liczne święta związane z pogańską religią. Kalendarz świąteczny Słowian był bardzo bogaty i oparty na powtarzalności pór roku i zjawisk im towarzyszących. Słowiańskie święta miały bogatą obrzędowość mającą swój rodowód w praktykach obrzędowych sięgających epoki kamiennej. Ślady te można znaleźć jeszcze dziś w niektórych elementach folkloru. Również wpływy innych religii (z Rzymu, Egiptu) docierały na ziemię polskie (świadczą o tym wykopaliska archeologiczne). Jednak święta u Słowian mają taką samą genezę jak w innych społecznościach i narodach. Żygulski pisze:

Święto na ziemiach polskich jest więc równie starożytną instytucją jak i w dziejach kultury innych krajów; zmieniając się w ciągu stuleci, zachowuje określone podobieństwo, zdradza ciągłość tradycji, wierzeń i obrzędów, zaspokaja podobne potrzeby. Jego początki kryją się w tych samych powszechnych mechanizmach – ludzie żyjący zbiorowo dążyli do wyróżnienia określonego czasu, rytmu i jego węzłowych momentów,

odnowienia, zachowania, oczyszczenia i zabezpieczenia związanych z tym rytmem wartości (Zygulski, 1981, s. 209–210).

W ten sam sposób, używając jednak innych pojęć, potrzebę świętowania u ludzi pierwotnych przedstawia Mircea Eliade. Również on zwraca uwagę na odnowienie i oczyszczenie oraz na czas (*in illo tempore*) i cykliczność obrzędów. Kalendarz świąteczny Słowian jest bardzo podobny do kalendarza innych narodów, gdyż Słowianie, tak samo jak inne ludy, odnosili się do otaczającej rzeczywistości – pragnęli bezpiecznych relacji ze światem podziemnym (zmarłych), zabezpieczenia urodzaju i płodności oraz opieki ze strony bóstw (Gieysztor, 1982, s. 204–214). Święto w Polsce pogańskiej było potężnym źródłem kultury tak głęboko zakorzenionym w tradycji, że wiele symboli zostało przejętych (lub przeniknęło) do nowej wówczas chrześcijańskiej religii (np. pisanka, dożynki). Chrzt Polski w 966 r. spowodował pojawienie się nowego kalendarza świątecznego, jednak jego wprowadzenie następowało powoli i, zwłaszcza na wsi, rozciągnęło się na stulecia. Występowało zjawisko „dwiwiary” – wierzono w starych bogów i w Chrystusa, obchodzono stare i nowe święta (Dowiat, 1960, s. 188).

Niektóre pogańskie obyczaje odprawiano jeszcze na wsi w XIX w. (składanie jedzenia dla zmarłych w Dzień Zaduszny), a niektóre ich elementy istnieją we współczesnej obyczajowości (sobótki, targi i jarmarki świąteczne). Na formy świętowania miały też wpływ obyczaje przyniesione w średniowieczu (a nawet później) z Zachodu.

Trudno przecenić znaczenie świąt dla kultury narodu. Naród, który przestaje obchodzić swe święta lub celowo zmienia tradycję, zatracza poczucie swojej wartości, zrywa wszelkie więzi z historią, kulturą. W takim społeczeństwie dochodzi do zatracenia poczucia wspólnoty, a jej członkowie przejmują komercyjny sposób życia, w którym święto jest tylko czasem wolnym. W tych społeczeństwach dochodzą do głosu różne grupy, które poprzez manipulację sankcjonują prawnie rzeczywistość niezgodną z prawem naturalnym i chrześcijańskimi wartościami moralnymi (Pełka, 1989, s. 15). Poczucie tej wspólnoty najlepiej odnawiane jest w czasie świąt.

We wzniesieniu duchowym podczas nabożeństw i procesji, w następnym nieskrępowanym braniu udziału w zabawie, w tańcu, w pijatyce, w wędrówce od kramiku do kramiku – jednostka niejako zatracca samą siebie w zbiorowości. Tym potężniej odczuwa, że jest tylko częsteczką gromady, im bardziej w czasie zwykłym jest w swojej zagrodzie odosobniona. Występuje to z dostateczną wyrazistością przy sposobności pierwszej lepszej niedzieli czy uroczystego święta (Czarnowski, 1958, s. 84).

Święto demonstuje i umacnia więzi grupy świętującej. Poszanowanie tradycji powinno jednak wynikać z potrzeby i przekonań, a nie z przymusu, chyba że ten przymus jest potrzebą wewnętrzną człowieka.

Kult pogański Słowian

Tak jak mitologie indoeuropejskie, mitologia słowiańska była próbą wyjaśnienia niezwyklej cykliczności zjawisk natury i właśnie te zjawiska były podstawą obrzędowości religii kosmicznej Słowian. Liczne badania archeologiczne dowiodły, że nasi praprzodkowie najważniejsze święta obchodzili, opierając się na obserwacjach astronomicznych. Kluczowymi datami w kalendarzu Słowian były dni równonocy wiosennej i jesiennej oraz dni przesilenia letniego i zimowego. Równonoc wiosenna, Jare Święto, to dzień, w którym rozniecano święty ogień i topiono Marzannę, personifikację zimy, malowano jajka – symbol życia. Przesilenie letnie to święto ognia i wody (Kres, Noc Kupały). Święto plonów i dziękowania bogom za zbiory obchodzono podczas równonocy jesiennej. Podczas przesilenia zimowego wspomniano zmarłych.

Inne ważne święta obchodzone były w ściśle określonych terminach związanych z cyklem wegetacyjnym. Do nich należały Święto Jaryły (początek czerwca) i Święto Peruna (lipiec) – być może najważniejsze święto Słowian, a także Dzień Czczenia Zmarłych (początek lutego). Zapewne Słowianie obchodzili również inne święta, w które spełniali różne obowiązki religijne, a te podzielone były na dwa rodzaje: obrzędy publiczne i obrzędy domowe (Gieysztor, 1982, s. 244).

Obrzędy domowe skupiały członków domostwa. Głównym elementem rytuału był ogień domowy (ofiarny), przy którym rytuał odprawiał najstarszy mężczyzna w rodzie (głowa rodu). Rytuał składał się z krótkiej modlitwy oczyszczającej, inwokacji i modłów właściwych, uczy i błogosławieństwa udzielanego domownikom przez głowę rodu. Modły właściwe miały różnoraki charakter: o deszcz w czasie suszy, o ustanie deszczu, gdy jego opady były nadmierne, ale także o opiekę bóstwa nad rodziną, o ochronę przed nieszczęściami; modły właściwe mogły być też modłami dziękczynnymi za zdrowie, za zebrane plony itp. Uczta była symboliczną ofiarą składaną bóstwom, ale mimo jej ofiarnego charakteru wszyscy mieli obowiązek najść się do syta. W trakcie uczty wylewano kilka kropel napojów i rzucono w kąt drobne części jedzenia, aby odpędzić złe duchy i demony oraz zapewnić sobie przychylność domowych bóstw opiekuńczych.

Obrzędy publiczne prowadzone były przez uprawnionych do tego kapłanów. Odbywały się one przed kęćami, chramami (słowiańskimi

świętyniami) lub przy świętych drzewach, kamieniach, w lasach, gajach czy innych szczególnych miejscach. Podobnie jak w obrzędzie domowym także obrzęd solenny rozpoczynany był aktem oczyszczenia ludzi biorących w nim udział. Następnie odprawiano modlitwy wstępne, a po nich właściwe. Kolejnym krokiem było złożenie ofiary bóstwom. W ofierze składano zwierzęta gospodarskie i leśne. Bóstwom ofiarowano też przygotowane jedzenie (najczęściej chleb). Gdy składano w ofierze zwierzę, kapłan w sposób rytualny uśmiercał je (najczęściej przez poderżnięcie gardła). Pod cieknącą krew podstawiano naczynie, gdyż czasami w dalszej części obrzędu zebrani smarowali sobie nią ręce lub znaczyli czoła. Kości ofiary zakopywano, palono (a z dymu wrócono o przyszłych dniach) lub wrzucano do wody. Często uczestnicy obrzędu spożywali ofiarę (podobnie jak w przypadku obrzędów domowych) (Helmold, 1974, s. 174). Tradycja ludowa z południowej i wschodniej Słowiańszczyzny wskazuje, że ofiara była wspólnym darem całej wsi lub wspólnoty. Ponadto ważnym elementem obrzędu publicznego były wróżby. Wrócono w najróżniejszych sprawach, a rezultat wróżb decydował także o sposobie postępowania całej społeczności (Dowiat, 1968, s. 25).

Świątynie pogańskie były stawiane w grodach plemiennych i gródkach rodowych, stąd kult miał raczej charakter rodowy jako kult przodków, a kult plemienny odnosił się do sił przyrody. Ciekawe, że odmiennie niż u innych ludów, np. Galów, Celtów, a nawet niektórych grup Słowian (Lutyków, Pomorzan), na terenach zajmowanych przez plemiona polskie nie wytworzyła się warstwa kapłańska (Grodecki i in., 1995, s. 58). Skutkiem tego pogański kult religijny nie odegrał roli czynnika spajającego w całość plemiona polskie ani nie wytworzył religijnej wspólnoty z resztą Słowiańszczyzny. Wiadomości o wierzeniach Słowian są późne, brak jest źródeł współczesnych. Dopiero Jan Długosz ujął słowiański system mitologiczny w całość, dopisując jednak do niego wiele zmyślonych elementów. Różne, luźne opisy można znaleźć w tekstach Prokopiusza z Cezarei, Pseudo-Maurycjusza, Teofilakta Symokatty, Ibn Rusta, Ibrahima Ibn Jakuba, Thietmara z Merserburga, Adama z Bremy, Helmolda z Bozowa, Saxo Gramatyka. Nie zawierają one jednak szczegółowych danych na temat kultu religijnego pogańskich Słowian.

W zachowanych do naszych czasów zwyczajach i obrzędach można znaleźć wiele śladów dawnych praktyk naszych pogańskich przodków. Trudności w ich znalezieniu (interpretacji) wynikają z nakładania się na siebie rozmaitych wpływów tworzących obecnie skomplikowaną całość (Keller i in., 1978, s. 406). Dobrym przykładem mogą być tu zwyczaje związane z ogniem. Nasz dzisiejszy stosunek do ognia wydaje się nie mieć nic wspólnego z dawną czcią, jaka go otaczała. Dawni Słowianie uważali ogień za moc pozytywną, która dodawała sił życiowych, lub za moc

negatywną, która chroniła przed piorunami, pożarami, chorobami i czarami. Ognie obrzędowe miały intencję oczyszczającą, których celem było spalenie wszelkich szkodliwych sił. Ta puryfikacyjna funkcja ognia przetrwała najdłużej w różnych zwyczajach, a wynikała z jego niszczącej mocy (Ciołek i in., 1976, s. 98). Do dziś przetrwało niszczenie w ogniu różnych „niebezpiecznych” rzeczy. Zwłaszcza na wsi nikt nie wyrzuci poświęconych przedmiotów (palm wielkanocnych, wieńców z ziół i kwiatów), tylko spali je w ogniu (piecu, ognisku), aby nie zostały skalane w wypadku porzucenia. Zabawa ogniem nadal jest uważana za coś niewłaściwego, za profanację mocy, którą uważa się za groźną, dlatego nie powinno się z nim igrzać.

Dziś nie wierzymy, że ogień zapewnia urodzaj, chroni przed czarami czy oczyszcza ze zmy, ale zdarza nam się przy ognisku znaleźć niecodzienne myśli prowadzące do refleksji nad fenomenem życia. Często wspominamy wtedy przeszłość i zastanawiamy się nad przyszłością. „Magia” ognia rozprasza „ciemności” i pozwala dostrzec rzeczy dotychczas przed nami ukryte. Mimo że nie zdajemy sobie z tego sprawy, nasz stosunek do ognia jest bardzo podobny do tego, jaki miał człowiek pierwotny. Widać tu atawistyczną trwogę przed mocą ognia i potrzebę zapewnienia sobie przychylności jego mocy. Świadomie czy nie, ulegamy jego „czarowi”. Ogień towarzyszy nam przez całe życie. Chociaż chrzest następuje przez obmycie wodą, co symbolizuje oczyszczenie z grzechu pierworodnego, to jednak rodzice chrzestni trzymają w rękach płonąca świecę, której płomień jest symbolem miłości Boga do człowieka i oświecenia duchowego – lampką wiary zawierającą tajemnicę, z którą nowo ochrzczona dusza wychodzi na spotkanie Chrystusa-Oblubieńca (Danielou, 2011, s. 204). Ogień zapala w nas wiarę, bezustannie płonie w świątyni, a po śmierci płonąca świecę wkłada się zmarłemu do rąk. Płomień symbolizuje więc trwanie, a jego wypalenie się może mieć zgubne następstwa – mit o Meleagerze (Graves, 1982, s. 232). Dziś nie przywiązuje się wagi do symboliki ognia, ale chętnie jest on wykorzystywany jako element dekoracyjny, który uwzniośla nastrój.

Podobnie jak człowiek archaiczny znał pozytywną i negatywną moc ognia, tak w chrześcijaństwie znamy jego dobre i złe atrybuty. Z jednej strony jest on przedstawieniem Ducha Świętego, z drugiej symbolizuje demoniczne, niszczące i karzące ognie „piekielne”. Reprezentuje pozytywną moc *sacrum*, ale pełni też funkcję mocy niszczącej. Bóg ukazuje się Mojżeszowi w płonącym krzewie, jako słup ognia prowadzi naród wybrany przez pustynię, jako obłok płonący objawia się Ezechielowi, a jako języki ognia Duch Święty zstępuje na apostołów. Ogień jest symbolem oczyszczenia i próby, ale też zniszczenia. Jako deszcz został spuszczone na Sodomę i Gomoreę (Biblia Tysiąclecia, 1987, s. 38, 72, 987, 1244).

Zastanawiające jest to bipolarne odniesienie do ognia niezależnie od miejsca i czasu. Słowianie byli czcicielami słońca, mocy najwyższej, przynoszącej życie i utożsamianego z nim ognia, który daje ciepło i bezpieczeństwo, ale może też być groźny (Keller i in., 1971, s. 210). Wiek XX zmienił naszą relację do ognia. Zastąpienie palenisk i pieców węglowych kuchenkami gazowymi (a obecnie mikrofalowymi) zdesakralizowało ogień, a szczególnie akt jego rozpalania. Znikł też zwyczaj odnawiania ognia. Również ognisko, przy którym odbywały się spotkania (pieczenie potraw), zastąpił nowy zwyczaj „grilowania”. Te zmiany spowodowały, że zmieniła się nasza relacja do ognia, że zapomnieliśmy o jego „mocy”, a tym samym odwracamy się od tego, co symbolizował – „trwanie” i „ducha”. Dziś często wykorzystuje się ogień jako symbol dynamicznej zmiany, postępu, energii – „power”.

Wielka Matka

Wielką Matkę – boginię opiekunkę, znali już ludzie paleolitu. Jej pierwowzorem była zapewne Potnia Theron (Pani dzięki zwierzyny), żeńskie bóstwo opiekujące się zwierzętami i myśliwymi. Po przesunięciu akcentu z jej uniwersalnego, kosmicznego charakteru na rzecz chtonicznego, związanego z płodnością gleby, bogini ta stała się Matką Ziemią. Ziemia była całym miejscem, jakie znajdowało się wokół człowieka. Matka Ziemia u ludów zbieracko-łowieckich była opiekunką otaczającej ich przestrzeni i wszystkiego, co się w niej znajdowało. Decydowała ona o roślinach i zwierzętach, losach ludzi, a także opiekowała się duchami przodków. Ziemia była zarówno rzeczywistością, jak i *sacrum* – przestrzenią, dzięki której i w której ludzie żyli. Do dziś niektóre plemiona indiańskie i hinduskie nie uprawiają ziemi, aby narzędziami rolniczymi nie kaleczyć łona matki (Eliade, 2000, s. 266). Najważniejszą teofanią ziemi było jej macierzyństwo i niewyczerpalna zdolność owocowania. Stąd jej kobiecy charakter kojarzony z tym, co dobre (np. pierwszy święty pokarm niepochodzący ani od roślin, ani od zwierząt), ale też z rzeczami ostatecznymi (kobiety, zbierając rośliny, odkryły u niektórych z nich trujące właściwości i mogły zadawać śmierć; skojarzenie jaskini – ciemnego miejsca – z symbolem kobiecości).

W kulcie Magna Mater można wyróżnić dwa aspekty: 1) macierzyński, związany z rozrodczością, miłością opiekuńczą; 2) demoniczny, związany z żądzą ofiar ludzkich, niszczący, ale jednocześnie odnawiający życie. Później cywilizacje pasterskie, a następnie rolnicze dokonały religijnej waloryzacji ziemi. Ewolucja kultów agrarnych spowodowała zanik kultu ziemi-matki (resztki tego starodawnego kultu można znaleźć

w dokumentach archaicznych i etnograficznych, a dziś dostrzec je można w różnych obrzędach). Jej miejsce zajęła wielka bogini roślinności i urodzaju, znana w wierzeniach wielu kultur. Na przykładzie kilku wybranych kultów Bogini Matki zwrócę uwagę na ich podobieństwa.

Kybele

Kybele to frygijska bogini płodności, urodzaju, wiosny, dzikiej przyrody, opiekunka miast, od tysiącleci czczona w Azji Mniejszej jako Wielka Macierz natury. Jej najważniejsze sanktuarium znajdowało się w Pessynunt we Frygii (Turcja). W świątyni tej znajdowała się statua z czarnego kamienia (najprawdopodobniej meteoryt) z archaicznym wizerunkiem bogini. Wyobrażano ją w koronie z murów obronnych, jadącą na wozie zaprzężonym w dzikie koty, otoczoną przez korybantów (kapłanów wykonujących orgiastyczny taniec, w kobiecych strojach). Kapłani w trakcie ekstatycznych tańców ku jej czci dokonywali samookałeczenia (z kastracją włącznie), upamiętniając sposób jej zemsty na Attisie, kochanku, który nią wzgardził. Od tej pory kapłani ci zwali się Gallami. Podłożem tego obrzędu był kult płodności i świętość owoców ziemi, a dziękczynienie polegało na wyrządzaniu kapłanom tego, co sierp żniwiarza czynił roślinom (Gaj, 2015, s. 12). Wiadomo, że w kulcie Kybele istotną rolę odgrywały obrzędowe orgie, których celem było zatracenie się uczestników (przeżycie totalnego chaosu, czyli powrót do początku czasów – utożsamienie się z rośliną), aby mogli oni odrodzić się na nowo.

Grecy zamieszkujący Azję Mniejszą utożsamiali Kybele z Artemidą (Grimal, 1998, s. 62), boginią łowczynią, opiekunką roślin i zwierząt, a także, mimo że była dziewicą, kobiet rodzących. W Grecji kult Kybele uprawiali kureci (Graves, 1982, s. 232), kapłani bogini Rei (Leach, 1998, s. 208). Dopiero jednak jej związek z grecką boginią ziemi uprawnej Demeter spowodował rozwój misteryjnego kultu. W roku 204 p.n.e., w czasie drugiej wojny punickiej, sprowadzono kult Kybele do Rzymu (zgodnie z przepowiednią sybilijską, Rzym przed Hannibalem miała uratować sprowadzona z Pesynuntu bogini przodków. Rzymianie uważali się bowiem za potomków Eneasza, który jedyny z rodu Priama przeżył upadek Troi i został założycielem Rzymu) (Grant, 1978, s. 80). Rzymianie zwali ją Wielką Macierzą Idajską i sprowadzili na Palatyn czarny kamień z Pesynuntu. Na jej cześć ustanowiono specjalne święta zwane *Megalesia*. W czasie ich trwania (4–10 dnia kwietnia) składano bogini specjalne ofiary – *moretum* (potrawa z sera i ziół), a w domach urządzano bankiety, na które zapraszano przyjaciół i znajomych. Odbywały się wtedy widowiska (*ludi scaenici*), igrzyska w Circo Massimo i spektakle teatralne.

Oprócz publicznego, istniał też orgiastyczny kult dostępny tylko kapłanom. Jego krzykliwa i gwałtowna ceremonia polegała na wykonywaniu tańca kultowego przy akompaniamencie bębnów i tamburynów. Charakterystyczną cechą obrzędowego tańca było to, że rytm zmieniał się w coraz bardziej porywający, szalony, a taniec pełen skoków kończył się kręceniem dookoła własnej osi, aż do osiągnięcia ekstazy i stanu świętego szału, co oznaczało, że bóstwo zawładnęło kapłanem i w tym stanie mógł on wygłaszać przepowiednie i wróżby. W transie dopuszczał się często samookaleczenia nożem lub szablą. Synkretyzm religijny Rzymian spowodował, że kult Kybele zdomowił się w Rzymie i przetrwał do 194 r. n.e. Społeczeństwa agrarne były uzależnione od plonów, owoców ziemi, stąd tak wielkie znaczenie bogini urodzaju, płodności. Wyznawcy uważali, że jest ona strażniczką cyklicznego czasu i władczynią życia i śmierci. Misteria ku jej czci były dla wtajemniczonych bezpośrednim kontaktem z boginią.

Isztar

Babilońsko-asyryjska bogini Isztar to największa spośród mezopotamskich bogiń matek. Sumerowie, starożytny lud przybyły na tereny Mezopotamii prawdopodobnie z Azji Środkowej, z gór Tybetu (Łyczkowska i Szarzyńska, 1981, s. 8), czcili ją jako Inanę, boginię planety Wenus, ziemi i wojny, władczynię nieba, panią deszczu i burz (Łyczkowska i Szarzyńska, 1981, s. 30). Egipcjanie czcili ją jako Astarte, lwioogłową boginię syryjskiego pochodzenia, identyfikowaną z Sechmet; patronkę koni, księżycy i wojny (Leach, 1998, s. 169). Isztar czczona była jako bogini płodności, seksu, księżycy, wojny i myślistwa. Była władczynią nieba, panią smutku i bitew. Wspaniała kochanka i wspaniała matka. Czuwała nad macierzyństwem i uzdrawianiem. Ucieleśniała śmierć i odrodzenie w następstwie pór roku – będąc siostrą i żoną Tammuza, w jego poszukiwaniu odeszła do świata nagrobego, a następnie wróciła stamtąd. Miłość Isztar była zaborcza, a nawet śmiertelna. Jej wyznawcy uważali ją za uniwersalną matkę, źródło płodności, nieskończonej miłości i czułości i zwracali się do niej ze wszystkimi prośbami. Wyróżniali trzy aspekty bogini – Pannę, Matkę i Starą zwaną też Kostuchą, jednak tę triadę uznawali za całość. Trzy postacie bogini symbolizował księżyc: przybywający – Dziewicę, pełny – Matkę, ubywający – Starą. Bogini uosabiała przyrodę, była dawczynią życia, płodności, zboża, dostatku, wychowania; przewodniczką społeczności. Jedna z egipskich rzeźb przedstawia ją jako nagą kobietę stojącą na lwie i trzymającą kwiat lotosu, symbol życia.

Kult Isztar został przeniesiony do wielu regionów świata śródziemnomorskiego. W Grecji i na Cyprze czczono ją jako Afrodytę (na Cypr kult

Asztarte i Tammuza przynieśli Fenicjanie; tu nadano im greckie imiona Afrodyta i Adonis). Znali ją Semici, Fenicjanie, Egipcjanie, Babilończycy i Asyryjczycy. Jak pisze Tyloch, „Z jej kultem łączyła się sakralna prostytucja” (Keller i in., 1971, s. 116). W jej świątyni w Uruk kobiety odbywały seksualne obrzędy na jej cześć – kapłanka odgrywała rolę bogini, a kapłan grający rolę boga był zabijany.

Isztar jest typowym przykładem bogini „Królowej Niebios” (podobnie Diana Efeska – Artemida – zwana była Królową Niebios, Królową Wszechświata). Jej opiece oddawali się ludzie wraz z całym państwem. Kult ten jest bardzo stary, znali go Izraelici i wzmianki o nim można znaleźć w Starym Testamencie: „Synowie zbierają drewno, ojcowie rozpalają ogień, a kobiety ugniatają ciasto, by robić pieczywo ofiarne dla «królowej nieba», a nadto wylewają ofiary z płynów dla obcych bogów, by Mnie obrażać” (Biblia Tysiąclecia, 1987, s. 917). Takie poddanie się pod opiekę bóstwa wynikało z trwogi o własny los. Składanie ofiar dawało możliwość wpływania na swój los, a podporządkowanie całej społeczności jednemu bóstwu wzmacniało opiekę dla pojedynczego człowieka, tym mocniej, im większą rangę miało bóstwo.

Izyda

Izyda to najbardziej czczona w Egipcie bogini, władczyni nieba i ziemi utożsamiana z grecką Demeter (Graves, 1982, s. 90). Córka Nut, żona i siostra Ozyrysa, matka Horusa. Gdy zazdrosny Seth zabił Ozyrysa, Izyda odnalazła ciało męża i ukryła go przed Setem. Ten jednak odszukał je, poćwiartował i rozrzucił na brzegach Nilu (Lipińska i Marciniak, 1986, s. 58). Izyda przy pomocy Neftydy, siostry i kochanki Ozyrysa i Anubisa ich syna, odnalazła szczątki Ozyrysa, poskładała i mocą swoich czarów ożywiła (Niwinski, 1995, s. 210). Gdy Ozyrys umiera, ginie też cała roślinność, a gdy zmartwychwstaje, roślinność rodzi się na nowo. I tak, co roku w rytmie kalendarza solarne go czcili Egipcjanie Izydę. Bogini ta bardzo często przedstawiana była w pozycji siedzącej z małym Horusem na kolanach lub przy piersi. Inne jej przedstawienia to kobieta z tarczą słoneczną między krowimi rogami trzymająca w dłoni berło lub znak życia *anch*. Ciekawy opis bogini przedstawia Apulejusz w *Metamorfozach*:

Wierzchołek głowy otaczał z różnorodnego kwiecica wieniec, co w środku nad czołem miał gładką okrągłą tarczkę – jakby zwierciadełko czy raczej znanie bogini księżycy – białym światłem połyskującą, a otoczoną z prawej i lewej strony unoszącymi się w górę skrętami węzłów, a także kłosami zbożowymi, co ponad nią się wysuwały. Suknia jej wielowzorzysta,

z bisioru najcieńszego utkana, mieniła się już to bielą świetlistą, już to złocistością kwiatu szafranowego, już to purpurą róż się rozpromieniała (Apulejusz, 1998, s. 195–196).

U starożytnych Egipcjan nie istniał jeden system teologiczny. Było ich tyle, ile ośrodków kultu. Mimo tego można powiedzieć, iż istniała religia egipska, gdyż te wszystkie kultury wraz z instytucjami politycznymi stanowiły pewną całość. Religia ta była zlepkiem fetyszyzmu, totemizmu, animizmu, politeizmu, a cechowała ją zdolność przyswajania nowych elementów przy zachowaniu tradycyjnych i skłonność do synkretyzmu. Swoim bogom przypisywali psychikę ludzką ze wszystkimi jej ułomnościami, uczucia bogów były spotęgowane, a przez to ich zemsta mogła być straszna i doprowadzić do śmierci. Egipcjanie gorliwie spełniali swe obowiązki względem bóstw w obawie przed gniewem i karą bożą. Uważali jednak, że najważniejsze jest stosowanie się do nakazów bożych, zawartych w *Księdze umarłych*. Wierząc w nieśmiertelność duszy, wielką czcią otaczali Ozyrysa – Pana Świata Podziemnego i jego żonę Izydę, wzorową żonę i matkę władającą magią, dzięki której Ozyrys się odrodził. Kult Izydy wywodzący się z Deltę Nilu (najwspanialsza świątynia na wyspie File) rozpowszechnił się w całym Egipcie, a w okresie hellenistycznym (III–I w. p.n.e.) stała się ona główną boginią świata śródziemnomorskiego, źródłem wszelkiej siły twórczej; bóstwem ziemi, nieba, morza i świata zmarłych. W późniejszym okresie kult Izydy rozszerzył się na całe imperium rzymskie.

Pachamame

Bóstwa przypominające wielką boginię możemy również spotkać w odizolowanych od starożytnych cywilizacji religiach prekolumbijskich Ameryki. Toltekowie, Olmekowie, Majowie, Inkowie i Aztekowie to przedstawiciele Nowego Świata, którzy samodzielnie i w izolacji stworzyli własne cywilizacje. Ich osiągnięcia dorównują cywilizacjom śródziemnomorskim, a w niektórych dziedzinach nawet je przewyższają (znajomość astronomii i medycyny). Mitologie tych ludów wykazują wiele cech wspólnych z mitologiami agrarnych cywilizacji Starego Świata. Ze względu na rodzaj upraw bóstwa tych ludów były „matkami kukurydzy”, ale we wszystkich swych aspektach przypominają kult „wielkiej bogini matki”. Trudno dziś powiedzieć, czy te odizolowane cywilizacje same ukształtowały swe wierzenia, czy jest to pozostałość prastarych wierzeń z czasów, gdy ich przodkowie przywędrowali tu z Azji.

Górale andyjscy z Puna jeszcze przed przybyciem Inków czcili Pachamame (Leach, 1998, s. 207) – Boginię Matkę Ziemi. Swę opiekunce

składali ofiary dziękczynne, zanosili do niej prośby o pomyślność. Inkwie, podbijając te tereny, swoim zwyczajem włączyli Pachamame do swojego panteonu i nadali jej status krewnej swego naczelnego bóstwa, Inti. Pięćset lat temu świat chrześcijański podbił świat andyjski. Skutki tego zderzenia można zobaczyć, na przykład, co roku 15 sierpnia w Casabindo, na Punie. W tym maleńkim, zapomnianym przez wszystkich miasteczku, gdzie miejscowi górale z trudem mówią po hiszpańsku, sploty się i stopiły dwa światy. W Święto Wniebowstąpienia Najświętszej Marii Panny ludzie modlą się do Matki Boskiej i równocześnie składają ofiary odwiecznej andyjskiej Matce Ziemi – Pachamame (Sosińscy H. i J., 2003). To podwójne świętowanie górali andyjskich wydaje się tożsame z sytuacją, jaka istniała w Polsce w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Obok panującej religii chrześcijańskiej przez długi czas w wierzeniach i obyczajach ludu utrzymało się wiele pozostałości pogańskich, które nie zakłócały poważnie nowych pojęć religijnych. Najbardziej widoczne były one w zwyczajach pogrzebowych, które zachowały się najdłużej, a których elementy można spotkać jeszcze dzisiaj.

Pomyłka Eliadego?

Znany na całym świecie kult wielkiej bogini matki pochodzi według Eliadego od kultu Pani dzikiej zwierzyny (Potnia Theron). Jest to niejako kopia jego tezy o pochodzeniu religii od jej wcześniejszej, uniwersalnej formy, co ma potwierdzić jej prawdziwość. Jednakże ta teza opiera się na wielu założeniach, które Eliade przyjął jako pewne, choć są to tylko hipotezy (Eliade, 1988, s. 196). Silne podobieństwa kultu wielkiej matki występują w cywilizacjach Euroazji, ale w Nowym Świecie te podobieństwa nie są już tak bliskie. Podobieństwa wynikają z potrzeb ludzi, tych zamieszkujących Stary Świat i tych zamieszkujących obie Ameryki. Wynikają z natury relacji człowieka do otaczającego go świata i nie są ewolucją prastarych wierzeń, ale nową, niezależnie powstałą ideą.

Nie znaleziono dotychczas żadnych śladów kultu Potni Theron w cywilizacjach prekolumbijskich, ale nawet gdyby je znaleziono, to nadal nie byłoby wiadomo, czy kult ten powstał tam samodzielnie, czy dotarł wraz z przybyszami z Azji. Czy ludność Ameryk przybyła tam przez Cieśninę Beringa, a jeżeli tak, to czy przybysze opanowali niezamieszkały ląd, czy zastali na nim ludność tubylczą i co się z nią stało? Na razie migracja ludzi około 12 000 lat temu przez Beringię to tylko hipoteza, która nie odpowiada na pytanie: skąd w Meksyku ślady odcisniętych stóp datowane na 30 000 p.n.e.? Dlaczego mimo podobieństw kult Magna Mater – na przykład: Maja u Siuksów, Toci (Coatlícué) u Azteków, Colel

Lab u Majów, Wichaana u Zapoteków – nie był tak silny i dominujący jak w Eurazji i Afryce? Dlaczego w obu Amerykach spotyka się więcej męskich bóstw ziemi niż w różnych wierzeniach Starego Świata? Czemu różne plemiona indiańskie i Aztekowie czcili kilka „wielkich matek”?

Te pytania przemawiają przeciwko tezie pramonoteizmu Wilhelma Schmidta, którą Eliade w sposób półjawny (Werner, 2004, s. 39–41) przedstawia w *Traktacie o historii religii*. Eliade nie wskazuje religii-matki, chociaż bóstwa uraniczne określa jako najstarsze. Hierofanie, mity i rytuały dowodzą istnienia pierwotnych, ponadczasowych struktur religijnych. Trudno jednak wskazać jedną, pierwszą w ujęciu historycznym strukturę (Eliade, 1992, s. 152) jako prareligię, ponieważ

nigdzie nie występują o s o b n o hierofanie elementarne (kratofanie tego co niezwykle, nadzwyczajne, nowe: *mana* itp.), ale zawsze towarzyszą im ślady form religijnych, które w perspektywie pojęć ewolucjonistycznych uchodzą za wyższe (istoty najwyższe, prawa moralne, mitologie itd.) (Eliade, 2000, s. 47).

Zakres zagadnień, jaki spróbowałem analizować, aby ukazać fenomen święta, jest tak duży, że na pewno nie udało się przedstawić ich w sposób wyczerpujący. Konieczne są dalsze badania nad świętem jako zjawiskiem kulturowym i analiza obrzędów świątecznych poszczególnych kultów.

BIBLIOGRAFIA

- Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum (1999).
Tłum. za G. Labudą. W: G. Labuda (red.), *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*. Poznań, 214–215.
- Anisimow, A. (1971). *Wierzenia ludów Północy*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Apulejusz (1998). *Metamorfozy albo złoty osioł*. Warszawa: Unia Wydawnicza Verum.
- Biblia Tysiąclecia (1987). Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Hervieu-Leger, D. (1999). *Religia jako pamięć*. Kraków: Nomos.
- Bronk, A. (2003). *Podstawy nauk o religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Caillois, R. (1995). *Człowiek i sacrum*. Warszawa: PIW.
- Caillois, R. (1995). *Żywioł i ład*. Warszawa: PIW.
- Ciołek, T.M., Ołędzki, J. i Zadrożyńska, A. (1976). *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*. Warszawa: LSW.
- Czarnowski, S., 1958. *Kultura*. Warszawa: PWN.
- Danielou, J., 2011. *Pisma wybrane*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Dąbrowski, J., Grodecki, R., Zachorowski, S. (1995). *Dzieje Polski Średnio-wiecznej*. Kraków: Universitas.
- de Pinho, A. (1987). O duszpasterstwo właściwe dla religijności ludowej. *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*, nr 7, 124–125.
- Dowiat, J. (1960). *Chrzest Polski*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Dowiat, J. (1968). *Historia kościoła katolickiego w Polsce*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Eliade, M. (1988). *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I. Warszawa: PAX.
- Eliade, M. (1992). *Próba labiryntu*. Warszawa: Sen.
- Eliade, M. (1999). *Sacrum i profanum*. Warszawa: Wyd. KR.
- Eliade, M. (2000). *Traktat o historii religii*. Warszawa: Wyd. KR.
- Gaj, B. (2015). *Firmicus Maternus. Jak nieświadomi błędzą w wierze*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Frazer, J.G. (2002). *Złota gałąź*. Warszawa: Wyd. KR.
- Gieysztor, A. (1982). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Graves, R. (1982). *Mity greckie*. Warszawa: PIW.
- Grimal, P. (1998). *Mitologia grecka*. Warszawa: Volumen.
- Helmold (1974). *Kronika Słowian*. Warszawa: PWN.
- Hervieu-Leger, D., 1999. *Religia jako pamięć*. Kraków: Nomos.
- Keller, J., Kotański, W., Szafrąński, W., Szymański, E., Tyloch, W. i Żbikowski, T. (1971). *Religie wczoraj i dziś*. Warszawa: Iskry.
- Keller, J., Kotański, W., Szafrąński, W., Szymański, E., Tyloch, W. i Żbikowski, T. (1978). *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*. Warszawa: Iskry.
- Keller, J., Kotański, W., Kupis, B. i Tyloch, W. (1986). *Zarys dziejów religii*. Warszawa: Iskry.
- Kowalski, S. (1961). *W poszukiwaniu początków wierzeń religijnych*. Warszawa: Iskry.
- Kubiak, Z. (1998). *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa: Świat Książki.
- Leach, M. (1998). *Uniwersalny leksykon bóstw*. Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena.
- Lipińska, J. i Marciniak, M. (1986). *Mitologia starożytnego Egiptu*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Łyczkowska, K. i Szarzyńska, K. (1981). *Mitologia Mezopotamii*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Maliński, M. (1989). *Pochoać życie*. Poznań: Wyd. Św. Wojciecha.
- Mickiewicz, A. (1911). *Dziady*, cz. IV. Kraków: Wyd. Księgarni Gubrynowicza i Schmidta.
- Niwiński, A. (1995). *Mity i symbole starożytnego Egiptu*. Warszawa: Pro-Egipt.
- Pełka, L. (1989). *Rytuły – obrzędy – święta*. Warszawa: Replika.
- Sosiński, H. i J. (2003). *Argentyna – Odpust na Punie*. Pozyskano z: <https://podroze.onet.pl/ciekawe/argentyna-odpust-na-punie/p480lqp> (dostęp: 21.11.2023).
- Werner, W. (2004). *Kult początków*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Zadrożyńska, A. (2002). *Świętowania polskie*. Warszawa: Twój Styl.

Żygulski, K. (1981). *Święto i kultura*. Warszawa: Inst. Wyd. Zw. Zaw.

Piotr Krzysztoforski – absolwent Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie – wychowanie fizyczne, Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie – wychowanie techniczne i Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie – filozofia. Doktorat z kulturoznawstwa obroniony w 2015 r. w Akademii Ignatianum w Krakowie. W latach 1983–2010 nauczyciel szkoły podstawowej (1987–1999 dyrektor szkoły). W latach 2010–2015 nauczyciel-konsultant w Małopolskim Centrum Doskonalenia Nauczycieli. Ekspert MEN ds. awansu zawodowego nauczycieli. Od 2016 r. adiunkt w Katedrze Antropologii Kulturowej i Turystyki (Instytut Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Wydziału Filozoficznego) Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie.

