

Ewelina Marta Mączka

**Święci chrześcijańscy
w kulcie vodou na Haiti**

Ewelina Marta Mączka

Święci chrześcijańscy w kulcie vodou na Haiti

Olsztyn 2020

Recenzent

Ks. dr hab. Andrzej Pietrzak, prof. KUL

Redaktor

Hanna Królikowska

Projekt okładki

Agnieszka Szulc

DTP

Bożena Chmielewska

Na okładce:

zdjęcie Mateus Campos Felipe on Unsplash,
mapa Haiti freevectormaps.com (HT-EPS-01-0002)

ISBN 978-83-64129-64-3

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wydział Teologii

ul. Kard. Stanisława Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn

e-mail: sekretariat.teologia@uwm.edu.pl

<http://uwm.edu.pl/wt>

Druk

Zakład Poligraficzny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie
ul. Heweliusza 3, 10-957 Olsztyn

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	9
---------------------	---

WSTĘP	11
-------------	----

ROZDZIAŁ I

POBOŻNOŚĆ LUDOWA A RELIGIJNOŚĆ LUDOWA.....	21
--	----

1. Pobożność ludowa.....	22
1.1. Definicja	23
1.2. Przedmiot i rodzaj pobożności ludowej	26
1.3. Relacje między liturgią a pobożnością ludową.....	29
1.4. Niebezpieczeństwa zagrażające pobożności ludowej.....	31
1.5. Znaczenie pobożności ludowej	32
2. Religijność ludowa.....	33
2.1. Religia a zjawisko społeczne	35
2.2. Kontekst formułowania pojęcia „religijności ludowej”	36
2.3. Definicje religijności ludowej.....	39
2.4. Różnice między religijnością ludową a pobożnością ludową	48
3. Folklor religijny	51
3.1. Definicja i cechy	51
3.2. Folklor a religia	53

ROZDZIAŁ II

KULT ŚWIĘTYCH CHRZEŚCIJAŃSKICH	57
--------------------------------------	----

1. Kult świętych	58
1.1. Definicja i przedmiot.....	59
1.2. Semantyczne konotacje terminu „święty”	61
1.3. Formowanie kultu świętych według typów świętości	63
2. Zagadnienia doktrynalne kultu świętych	65
2.1. Założenia teologiczne.....	65

2.2. Liturgiczny charakter	67
2.3. Formy kultu świętych i błogosławionych.....	69
3. Charakterystyka wybranych świętych	75
3.1. Najświętsza Maryja Panna	76
3.2. Święty Piotr Apostoł.....	84
3.3. Święty Antoni Pustelnik	87
3.4. Święty Jakub Starszy.....	88
3.5. Święty Patryk.....	93
3.6. Mojżesz	95

ROZDZIAŁ III

CHRYSTIANIZACJA HAITI.....	99
1. Działalność misyjna Kościoła na Hispanioli – okres kolonialny	101
1.1. Początek misji.....	102
1.2. Kształtowanie struktur kościelnych	104
1.3. Upadek kolonii hiszpańskiej na wyspie.....	104
2. Ewangelizacja Hispanioli	106
2.1. Ewangelizacja Indian.....	107
2.2. Ewangelizacja niewolników	110
2.3. Wpływ władzy świeckiej i misjonarzy na proces ewangelizacji	109
3. Od kolonii francuskiej do pierwszego niepodległego państwa w Ameryce Łacińskiej.	120
3.1. Saint Dominique – kolonia francuska.....	121
3.2. Rewolucja haitańska 1791–1804.....	124
3.3. Schizma haitańska 1804–1860	126
3.4. Zawarcie konkordatu	129
3.5. Kościół na Haiti po 1860 roku	131
4. Haiti w drodze ku wolności	140
4.1. Ponowne zniewolenie, czyli okupacja przez Stany Zjednoczone	140
4.2. Kościół katolicki a polityczne realia Haiti.....	142
4.3. Współczesna struktura Kościoła	147

ROZDZIAŁ IV

„CHRZEŚCIJAŃSCY” BOGOWIE HAITAŃSKIEGO VODOU	149
1. Kult	151
1.1. <i>Hungan, mambo i hunfo</i>	152
1.2. Ceremonie	153
1.3. Owładnięcie	157

2. Panteon vodou	158
2.1. Loa.....	161
2.2. Dynastie.....	162
2.3. <i>Vévé</i>	168
3. Afrykańskie dziedzictwo	169
3.1. Grupa etniczna Fon	171
3.2. Grupa etniczna Joruba.....	181
4. Charakterystyka chrześcijańskich loa	190
4.1. Legba.....	190
4.2. Erzile.....	194
4.3. Ogun	201
4.4. Damballa Wedo (Uedo)	205

ROZDZIAŁ V

RELIGIJNA GRA W HAITAŃSKIEJ RZECZYWISTOŚCI

1. Główne nurty badań nad religiami afrochrześcijańskimi Ameryki Łacińskiej	210
1.1. Synkretyzm religijny Rogera Bastide'a	211
1.2. Synkretyzm religijny Melvilla J. Herskovitsa	216
1.3. Synkretyzm religijny Alfreda Metroxa	221
1.4. Synkretyzm religijny Laënneca Hurbona.....	223
1.5. Synkretyzm religijny Lesliego G. Desmanglesa	226
1.6. Synkretyzm religijny w nauce Magisterium Kościoła	227
2. Religia przeżywana	223
3. Mechanizm konstruowania świata religijnego vodou	241
3.1. Pojęcie „symbolu religijnego”	241
3.2. Symbol a tworzenie religijnego uniwersum.....	245
3.3. Obraz jako forma symboliczna według filozofii Ernsta Cassirera	245

ZAKOŃCZENIE.....

BIBLIOGRAFIA.....

SUMMARY

ANEKS

WYKAZ SKRÓTÓW

- DRN** – *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 333–337.
- DPLiL** – Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazówki*, Pallottinum, Poznań 2003.
- Ede** – *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnic, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o Eucharystii w życiu Kościoła*, Biblios, Tarnów 2003.
- EG** – Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelium gaudium”. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Wydawnictwo M, Kraków 2013.
- EN** – Jan Paweł II, *„Evangelii nuntiandi”. Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym*, w: *Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II. Encykliki. Tekst łacińsko-polski*, Pax, Warszawa 1981, s. 393–394.
- ES** – Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam” o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji*, Warszawa 1967.
- MC** – *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus” na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, S.C. Napiórkowski (red.), TN KUL, Lublin 1991, s. 9–66.
- MD** – Pius XII, *Mediator Dei*, przekł. J.W. Kowalski, Jedność, Kielce 1948.
- KDK** – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, wyd. II, Wrocław 2005.

- KL** – Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii*, „*Sacrosanctum Concilium*”, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1997.
- KK** – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, „*Lumen Gentium*”, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.
- KKK** – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- KPK** – *Kodeks Prawa Kanonicznego = Codex Iuris Canonici: auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Pallotinum, Poznań 1984.
- RH** – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.
- RMis** – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris mission”*. O stałej aktualności posłania misyjnego, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1990.
- SC** – Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Sacramentum caritatis”*. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007.

WSTĘP

Krzysztof Kolumb, poszukując morskiej drogi do Indii, w 1492 roku odkrył wyspę położoną w Ameryce Środkowej, w archipelagu Wielkich Antyli. Krajobraz wyspy przypominał Kolumbowi hiszpańską ojczyznę, więc wyspa zyskała nazwę Hispaniola. Odkrycie Hiszpanów miało ogromne znaczenie zarówno z punktu widzenia gospodarczego, jak i geograficznego. Tak rozpoczął się okres wielkich odkryć geograficznych, przypadający na wieki XV i XVI, niosący ze sobą euroekspansję gospodarczą, społeczną, a także religijną. Ekspansja kolonialna doprowadziła do rozkwitu handlu, rozbudowy szlaków wodnych i miast portowych. Kolonie europejskie dominowały w Nowym Świecie pod względem ekonomicznym i religijnym. Skutkiem ekspansji były też zmiany, obejmujące tradycyjne systemy religijne rdzennych mieszkańców Ameryki Łacińskiej. Jak stwierdza Władysław Kowalak, w Nowym Świecie „wyzwolił się w środowiskach lokalnych bardzo skomplikowany zestaw współdziałających ze sobą mechanizmów o charakterze religijnym, psychicznym, społecznym i kulturowym, które dały początek lawinie nowoczesnych prądów, przystosowujących tradycyjne systemy religijne do aktualnych potrzeb ludności lokalnej”¹.

Początek misji Kościoła na wyspie – która w XVIII wieku otrzymała nazwę Haiti – ukazuje dzieje chrystianizacji jako proces niezwykle trudny, wymagający i skomplikowany. Głoszenie Ewangelii wśród rdzennej ludności Arawaków i Karaibów, a następnie afrykańskich niewolników napotykało wiele trudności: nowe warunki geograficzne, brak znajomości języka, a zwłaszcza zetknięcie odmiennych kultur i religii. Historia wyspy związana jest z europejskimi królestwami Hiszpanii i Francji. Po odkryciu wyspy papież udzielił Koronie Hiszpańskiej przywileju patronatu i głoszenia

¹ W. Kowalak, *Religie synkretyczne*, „Nurt SVD” 1998, nr 4 (83), s. 3.

Ewangelii wśród rdzennych grup etnicznych. W związku z czym proces chrystianizacji na wyspie przybrał specyficzny europejski charakter.

Złotem Hispanioli były przede wszystkim: trzcina cukrowa (*Saccharum officinarum* L.), indygo (*Indigofera tinctoria* L.) i bawełna (*Gossypium herbaceum* L.). Pierwsze lata kolonizacji wyspy nie sprzyjały rozwojowi gospodarczemu, co spowodowane było wewnętrznymi problemami Królestwa Hiszpanii. Sytuacja na wyspie zmieniła się po przejęciu jej przez Francję – jako kolonii pod nazwą Saint-Domingue. Innowacją, sprzyjającą rozkwitowi produkcji, było rozbudowanie systemu irygacyjnego na plantacjach, który umożliwił zwiększenie produkcji trzciny cukrowej. Wzrost produkcji spowodował również zwiększenie zapotrzebowania na siłę roboczą. Negatywną konsekwencją odkrycia Hispanioli było doprowadzenie do eksterminacji ludności autochtonicznej w ciągu pierwszego wieku panowania Europejczyków. Czynniki ten, wobec zwiększania się potrzeb produkcji, przyczynił się do rozwoju handlu żywym towarem, czyli procesu sprowadzania niewolników z Wybrzeża Niewolniczego.

Francuski zarządca kolonii odpowiedzialny był również za ewangelizację afrykańskich niewolników. Ludwik XIV wydał edykt *Code Noir*, w którym zawarł regulacje dotyczące traktowania niewolników, a także procesu ewangelizacji w koloniach. Postanowienia zawarte w edykcie nie zostały jednak w pełni wprowadzone w życie przez nadzorców oraz właścicieli plantacji ziemskich. Głoszenie Ewangelii na wyspie charakteryzowało się silnym zabarwieniem kulturą europejską, ponieważ Hiszpanie i Francuzi mają odmienną specyfikę pobożności ludowej. Prace misyjne, związane z ewangelizacją, napotykały wiele trudności, głównie były to nieznanostwo języka rdzennych mieszkańców (następnie niewolników) oraz odmienna kultura.

Na Saint-Domingue doszło do spotkania trzech „grup etnokulturowych, które w tej części Ameryki w szczególny sposób oddziaływały na siebie”², a także z biegiem lat wzajemnie przenikały. Do pierwszej grupy należy zaliczyć rdzenną ludność zamieszkującą Hispaniolę, czyli Arawaków i Karaibów. Druga grupa obejmowała konkwistadorów europejskich – Hiszpanów i Francuzów. Trzecia grupa składała się z niewolników z grup etnicznych, zamieszkujących tereny Afryki Zachodniej, zwłaszcza obszar Zatoki Gwinejskiej (Wybrzeże Niewolnicze). Potomkowie tych trzech grup ukształtowali „nową” tkankę kulturowo-religijną. Wzajemne kontakty

² Tenże, *Geneza religii synkretycznych w Ameryce Południowej*, w: A. Wąs (red.), *Werbiści a badania religiolologiczne*, Verbinum, Warszawa 2005, s. 129–130.

między rdzenną ludnością, niewolnikami a kolonizatorami doprowadziły do zmian w strukturach społeczeństw lokalnych, które zderzyły się z nowymi wzorami kulturowymi, społecznymi i religijnymi. Tradycyjne religie zostały poddane weryfikacji także w najgłębszych swych tezach. Społeczności doświadczyły wewnętrznego rozbicia oraz rozpadu podstawowych wzorców kulturowych, gdyż rdzenna ludność oraz afrykańska diaspora nie sprostały wymianie „starych” wartości na „nowe”.

Niewolnicy jako przedmiot handlu żywym towarem zostali zmuszeni do zmiany miejsca zamieszkania. W rezultacie doszło do kontaktu kulturowego, który wyzwolił pewne procesy takie jak: dyfuzja, adaptacja bądź asymilacja. Migracja ludności przyczynia się do przekroczenia określonych granic kulturowych, stwarza warunki do zderzenia kultur³, które obejmuje wiele sytuacji, zachodzących między spotkaniem a konfliktem, tolerancją a uprzedzeniem oraz porozumieniem a izolacją. Podczas tego procesu dochodzi do konfrontacji jednostek o odmiennych cechach kulturowych, stanowiących rdzeń poszczególnych tożsamości kulturowych⁴. Taki rodzaj kontaktu międzykulturowego ukazuje jednostce wiedzę o odmiennościach kulturowych, a także uwypukla barierę językową. Zderzenie kultur występuje w dwóch przypadkach: migracji i na pograniczu⁵. W efekcie ta sytuacja wpływa na zmiany społeczno-kulturowe, w środowisku rodzimym i w społeczeństwach⁶.

W szerokim pojęciu terminu „migracja zbiorowa”, rozumianego jako ekspansja, występuje bardzo duże prawdopodobieństwo zaistnienia zderzenia kultur. Konfrontacja odmiennych tożsamości kulturowych przebiega w dwóch fazach: kontaktu i reakcji. Efekt zderzenia kultur wywołuje u podmiotów potrzebę przededefiniowania zarówno oceny własnej, jak i obcej kultury, przy jednoczesnym wzroście własnej świadomości tożsamości zbiorowej (czy kulturowej)⁷.

³ A. Wysocki, *Dialogotwórcza funkcja zderzenia kultur. Przypadek kontaktu Polaków z sowieckością na ziemiach wschodnich II RP w latach 1939–1941*, „Annales I – Philosophy and Sociology” 2016, vol. 41, nr 2, s. 7.

⁴ Tamże.

⁵ W naukach społecznych termin „pogranicze” funkcjonuje w odniesieniach: pierwsze obejmuje pojęcie geograficznej granicy, drugie zetknięcia kultur, trzecie zaś funkcję zmian w czasie. – Tamże, s. 10. Por. K. Krzysztofek, A. Sadowski, *Wstęp*, w: M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 6–12.

⁶ A. Wysocki, *Dialogotwórcza funkcja zderzenia kultur*, s. 10.

⁷ Tamże, s. 10–11.

Krzysztof Kwaśniewski sugeruje, że zderzenie tożsamości narodowych umożliwia kształtowanie się świadomości zbiorowej (tożsamości kulturowej) w zależności od specyfiki danego narodu⁸. Andrzej Tarczyński natomiast akcentuje, że zderzenia międzykulturowego poszerza świadomość odrębności poszczególnych grup, co w efekcie umożliwia jednostkom stwierdzenie własnej autoidentyfikacji kulturowej⁹. Koncepcję zderzenia kultur wykorzystuje się m.in. do analizy przypadków historycznych w zakresie socjologii historycznej bądź antropologii. Uwzględniając powyższe stwierdzenia, można zastosować teorię zderzenia kultur do próby opisu procesu konkwisty na Hiszpanii i jego skutków.

W codziennej rzeczywistości kolonii władzę sprawowali konkwistadorzy, co doprowadziło do zainicjowania procesu zmian o charakterze religijnym, społecznym i kulturowym. Z powyższym problemem łączy się również kwestia rasowa, czyli uformowanie się nowych kreolskich tożsamości w Nowym Świecie, które walczyły o uznanie niezależności oraz o prawo do wolności. Konkwista zapoczątkowała także proces akulturacji, który wynikał z funkcjonującego w Europie przekonania o wyższości chrześcijańskiej kultury nad innymi. Podbite tereny włączano w obręb królestwa, narzucając zwierzchnictwo władzy, kulturę i religię. Konkwistadorzy przejawiali także postawę prozelityzmu.

Współczesne religie synkretyczne są efektem procesu kolonizacji, który przystosował afrykańskie tradycyjne systemy religijne do potrzeb kolonizowanej ludności. Zjawisko swoistej syntezy międzyreligijnej trwa nieprzerwanie od ponad pięciu wieków i jeszcze nie uległo całkowitemu zakończeniu¹⁰. Chryścianaizacja w pierwszych dziesięcioleciach na Hiszpanii była pozbawiona odpowiedniego przygotowania. Skutkowało to niezrozumieniem i odrzuceniem przez lokalne społeczności. Proces ten doprowadził do nałożenia się wybranych elementów chrześcijańskich z afrykańskimi wierzeniami, z których następnie potomkowie niewolników utworzyli nowe formy religijne.

W ostatnich latach badania, dotyczące kultów afrochrześcijańskich w obrębie Ameryki Łacińskiej, stanowią szeroki przedmiot zainteresowania. Prowadzone badania pozwalają na lepsze poznanie fundamentu

⁸ K. Kwaśniewski, *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*, PWN, Warszawa 1982, s. 298.

⁹ A. Tarczyński, *Zderzenie międzykulturowe jako zjawisko społeczne*, „Universitas Gedanensis” 1999, t. 11, nr 1–2, s. 159.

¹⁰ W. Kowalak, *Geneza religii synkretycznych w Ameryce Południowej*, s. 129.

religijnego, a także zapożyczanych elementów religijnych w celu zrozumienia tożsamości grup, ukształtowanych podczas wielkich odkryć geograficznych. W rejonie Ameryk Łacińskiej i Południowej funkcjonują kultury noszące nazwę religii afrochrześcijańskich, przypisywane do kategorii nowych ruchów religijnych. Wśród religii afrochrześcijańskich wyróżnia się: vodou¹¹ na Haiti, szango na Grenadzie, santerię na Kubie, candomblé i umbanda w Brazylii. Andrzej Szyjewski stwierdza, że religie afrochrześcijańskie rozwinęły się w diasporach niewolniczych, w których utraciono tradycyjne wartości plemienne. Doszło w nich do rozbitcia kulturowego, potęgowanego twardymi rękami konkwistadorów, co doprowadziło do wytworzenia się specyficznego układu społecznego o dwoistym charakterze i podziale na Białą/Czarną oraz Pan/Niewolnik¹². Pomimo prowadzonej chrystianizacji, przez dekady nie doszło do całkowitego wchłonięcia diaspory niewolniczej przez struktury kościelne. Także między grupami niewolników zachodziły liczne podziały społeczne, a odrębność kulturowa każdej z grup akcentowała wyraźne różnice, powodując brak zrozumienia. Trudne warunki życia w kolonii zainicjowały wśród niewolników potrzebę wiary, która zaowocowała nowymi formami religijnymi.

Afrochrześcijańskie religie stanowią połączenie afrykańskich wierzeń z chrześcijańską liturgią. Z katolicyzmu zaczerpnięto ołtarz, modlitwy, znak krzyża, świece, krzyż oraz obrazy świętych, łącząc je z afrykańskimi bóstwami i rytuałami. Na Hispanioli ze zderzenia odmiennych kultur uformowała się hybrydowa kultura.

Inspiracją do podjęcia tej pracy była próba zrozumienia tematu vodou powszechnego we współczesnej kulturze popularnej. Należy rozróżnić fakt, iż vodou obecne w popkulturze wywodzi się z ruchu religijno-magicznego, funkcjonującego w Stanach Zjednoczonych, będącego już wtórną

¹¹ Termin „vodou” wywodzi się z języka grupy etnicznej Fon i oznacza ducha, bóstwo. W literaturze naukowej i popularnej funkcjonują różne formy: voodoo, voodoo, vodoun, voodoo, vodou, wudu. Autor tej publikacji używać będzie terminu „vodou”. Autor używa w książce zapisu vodou, który stosowany jest w ortografii haitańskiej na określenie religijnego kultu. Język haitański jest odmianą kreolskiego, czyli języka przez wieki tylko mówionego, który został uznany w Konstytucji Haiti z 1987 roku za język państwowy (jeden z dwóch, obok francuskiego). Oficjalną ortografią kreolską opublikowano 31 stycznia 1980 roku przez haitańskie ministerstwo edukacji. B. Gilli, *Naissances humaines ou Divines? Analyse de certains type de naissances attribues au vodou*, Haho, Lome 1997, s. 1–4; L. Kolankiewicz, *Voodoo czy wudu?*, <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/voodoo-czy-wudu;10269.html> [dostęp: 12.12.2018] ; W.W. Newella, *Myths of voodoo worship and child sacrifice in Haiyti*, „The Journal of American Folklore” 1888, nr 1 (1), s. 16–30; A. Pettinger, *Form Vaudoux to Voodoo*, „Forum for Modern Language Studies” 2004, nr 4 (40), s. 415–425.

¹² A. Szyjewski, *Etnologia religii*, NOMOS, Kraków 2008, s. 565.

formą mającego swój początek na Hispanioli. Religia, kultura oraz zawila historia afrykańskich niewolników i ich potomków jest punktem wyjścia do zrozumienia specyfiki współczesnego kultu vodou.

Celem publikacji jest próba weryfikacji różnic i podobieństw między świętymi haitańskimi w kulcie vodou a świętymi chrześcijańskimi. Prowadzone na potrzeby pracy badania koncentrowały się na celach szczegółowych, nakreślających podstawowe definicje, związane z kategorią świętych w Kościele katolickim, wraz z uwzględnieniem tematyki dotyczącej religijności ludowej i pobożności ludowej, a także ukazaniem procesu chrystianizacji oraz ewangelizacji na Haiti. W weryfikacji głównej tezy badawczej pomocne okazały się odpowiedzi na następujące pytania badawcze: Których świętych chrześcijańskich kult rozpowszechniano na Hispanioli? Jak jest przedstawiany kult tych świętych w religii vodou? Czy kult świętych haitańskich ma znamiona katolicyzacji? W jakim stopniu święci haitańscy stanowią odzwierciedlenie świętych chrześcijańskich? Jak przedstawiani są święci chrześcijańscy w kulturze vodou? Czy święci haitańscy są efektem pobożności ludowej czy synkretyzmu religijnego? Należy zatem uznać, że problem badawczy podjęty w pracy jest zagadnieniem istotnym zarówno dla środowiska naukowego (teologów czy antropologów), jak i szerokiego grona osób zainteresowanych.

Przedmiotem badań w niniejszym opracowaniu będą święci chrześcijańscy: Najświętsza Maryja Panna, św. Piotr, św. Antoni Pustelnik, św. Jakub, św. Patryk i Mojżesz, których odzwierciedlenia odnajdujemy w kulcie vodou. Analizie poddano Dokumenty Magisterium Kościoła oraz opracowania poruszające tematykę świętych. Ważną rolę odegrały publikacje naukowe, ukazujące religijność Haitańczyków.

Literaturę przedmiotu i literaturę pomocniczą stanowią opracowania z zakresu teologii, historii i antropologii (większość opracowań w językach: francuskim, angielskim i hiszpańskim). W polskim piśmiennictwie religioznawczym – ukazującym niektóre aspekty religii afrochrześcijańskich – na uwagę zasługują opracowania Władysława Kowalaka¹³ i Leszka Kolankiewicza¹⁴.

¹³ W. Kowalak, *Religie synkretyczne*, „Nurt SVD” 1998, nr 4 (83); tenże, *Geneza religii synkretycznych w Ameryce Południowej*, w: A. Wąs (red.), *Werbiści a badania religioznawcze*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2015.

¹⁴ L. Kolankiewicz, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Wydawnictwo Instytut im. J. Grotowskiego, Kraków 1995.

Ważnymi publikacjami źródłowymi, dotyczącymi haitańskiego vodou, są prace amerykańskiego antropologa i afrykanisty Melvilla J. Herskovitsa, który w 1937 roku wydał książkę *Life in a Haitian Valley*¹⁵ i artykuł *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief*¹⁶. Herskovits jest jednym z pierwszych antropologów, który podjął się dwunastotygodniowych badań terenowych kultu vodou wśród praktykujących mieszkańców wyspy. Autor przedstawia całościowe spojrzenie na kult vodou oraz porusza zagadnienie identyfikacji loa ze świętymi haitańskimi.

Zora Neale Hurston była amerykańską powieściopisarką, autorką krótkich opowiadań, folklorystką i antropolożką, która w latach 1936–1937, dzięki wsparciu finansowemu z Fundacji Guggenheima, przeprowadziła badania terenowe na Jamajce i Haiti, a zbierany materiał opublikowała w książce *Tell My Horse*¹⁷, wydanej po raz pierwszy w 1938 roku. Hurston opisuje kult vodou jako podróż do mrocznego, mistycznego świata, który oferuje żywy i autentyczny obraz ceremonii, zwyczajów i przesądów.

Tematykę kontynuował antropolog Alfred Métraux, który latach 1948–1949 uczestniczył w badaniach terenowych w Republice Haiti. Efektem badań była książka *La Vodou in Haiti* z 1958 roku i kilka artykułów, w tym jeden przetłumaczony na język polski: *Opętanie w wodu*¹⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje książka i dokument filmowy autorstwa Maye Deren. Antropolożka oraz pionierka amerykańskiej awangardy filmowej w latach 1947–1954 uczestniczyła w rytuałach i ceremoniach *rada* i *petro*, w trakcie których obserwowała taniec. W efekcie powstał dokument, a następnie książka *Taniec nieba i ziemi. Bogowie haitańskiego Wudu*¹⁹. Autorka szczegółowo opisuje kult vodou, ale marginalnie wspomina o połączeniu loa i świętych. W dokumencie filmowym pierwszoplanową rolę odgrywa taniec. Przed książką w języku polskim ukazało się

¹⁵ M.J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, Markus Wiener Publishers, wyd. 3, Princeton 2011.

¹⁶ Tenże, *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief*, "American Anthropologist" 1937, nr 4 (39), s. 635–643.

¹⁷ Z.N. Hurston, *Tell my horse. Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*, wyd. 3, HarperCollins Publishers, New York 2009.

¹⁸ A. Métraux, „*Le vaudou haitien*”, GALLIMARD, Paris 1958; A. Métraux „*Opętanie w wodu*”, przekł. K. Ławniczak, „Dialog”, 1987, nr 9, s. 125–137; A. Métraux, *Dramatic Elements in Ritual Possession*, przekł. James H. Labadie, „Diogenes” 1955, nr 3, s. 18–36..

¹⁹ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi. Bogowie haitańskiego Wudu*, przekł. M. Wiśniewska, Z. Zagajewski, Wydawnictwo „A”, Kraków 2000.

tłumaczenie artykułu *Jak opętała mnie Ezyli*, zawierającego tezy, rozwinięte później w książce²⁰.

Leslie G. Desmangles jest profesorem haitańskiego pochodzenia, zajmującym się tematyką religii afrochrześcijańskich w obszarze Ameryki Środkowej. Pracę *The Face of The Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*²¹ poświęcił zagadnieniu identyfikacji loa z chrześcijańskimi świętymi. Prezentując literaturę, omawiającą tematykę vodou, nie można pominąć książki Philippe Délisle *Le catholicisme en Haïti au XIX siècle. Le rêve d'une « Bretagne noire » (1860–1915)*²². Jest to jedno z nielicznych opracowań, dotyczących Kościoła katolickiego na Haiti w okresie po tzw. schizmie haitańskiej.

Literatura prezentująca kult vodou w języku polskim jest zaskakująco uboga. Należy wyróżnić książki historyka Tadeusza Łepkowskiego *Haiti: początki państwa i narodu*²³ i *Archipelagu dzieje niełatwe. Obrazy z przeszłości Antyli XV–XX wiek*²⁴, który jako pierwszy przedstawił historię tego państwa. Następnie Barbara Walendowska była pierwszą etnologką, która podjęła się badań haitańskiego kultu. Napisała rozprawę doktorską *Elementy afrykańskie w religiach synkretycznych Antyli na przykładzie haitańskiego kultu Vodou*, pod kierunkiem prof. Marii Frankowskiej. Dysertację obroniła w 1971 r. na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Była to pierwsza dysertacja w polskiej literaturze naukowej, dotycząca problematyki vodou. W dodatku w 1971 roku została wyróżniona Nagrodą Polskiego Komitetu Solidarności z Narodami Azji i Afryki. W 1978²⁵ roku ukazała się drukiem pod tytułem *Afrochrześcijańskie religie Antyli*²⁶. Etnologka opublikowała jeszcze dwa artykuły o powyższej tematyce: *Haitański kult vodou. Proces*

²⁰ Tenże, *Jak opętała mnie Ezyli*, przekł. L. Kolankiewicz, M. Tański, „Dialog” 1989, nr 9, s. 115–125.

²¹ L.G. Desmangles, *The Face of The Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London 1992.

²² P. Délisle, *Le catholicisme en Haïti au XIXe siècle. Le rêve d'une « Bretagne noire » (1860–1915)*, Karthala, Paris 2003.

²³ T. Łepkowski, *Haiti: początki państwa i narodu*, PWN, Warszawa 1964.

²⁴ Tenże, *Archipelagu dzieje niełatwe. Obrazy z przeszłości Antyli XV–XX w.*, „Wiedza Po-wszechna”, Warszawa 1964.

²⁵ A. Posner-Zieliński, Barbara Walendowska (1939–2006), w: A. Spiss, J. Świętocha (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy: sylwetki, szkice biograficzne*, t. 4, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2014, s. 282–284.

²⁶ B. Walendowska, *Afrochrześcijańskie religie Antyli*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1978.

*krystalizacji systemu wierzeniowego*²⁷ i *Wspólne elementy w religiach synkretycznych Antyli*²⁸.

Można też odnaleźć inne artykuły, przetłumaczone na język polski, dotyczące tematyki vodou, np. Louisa Marsa *Atak opętania przez loa* (przekł. M.Z. Berwid, „Dialog” 1989, nr 9, s. 106–114).

W Polsce Marian Skrzypek podjął się tematyki vodou na łamach polskiego czasopisma „Euhemer”: *Wodu – „peryferyjna” religia Haiti*²⁹. Po dwóch dekadach braku zainteresowania kultem vodou, w roku 2010 ukazało się polskie tłumaczenie książki Andreasa Göbblinga *Voodoo. Bogowie, czary, rytuały*³⁰. Niestety, autor nie umieścił bibliografii, co zmniejsza wartość naukową książki. W 2011 roku ks. Andrzej Zwoliński wydał pracę *Świat voodoo*³¹, w której opisał wszystkie religie afrochrześcijańskie, przez co tytuł wydaje się nieadekwatny do zawartości.

Jednak nie ma opracowania w języku polskim, będącego syntetycznym spojrzeniem na religię vodou, a także na tematykę haitańskich świętych. Co więcej, nie można odnaleźć żadnej wzmianki, aby w najbliższym czasie miało ukazać się tłumaczenie któregoś z dzieł znanych badaczy vodou.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym rozdziale przedstawiono terminologię istotną w podjętym temacie, zwłaszcza tę, budzącą pewne polemiki. Terminy „religijność ludowa” i „pobożność ludowa” często są stosowane synonimicznie. Funkcjonują one na płaszczyźnie życia codziennego, ale używa się ich również w odniesieniu do szczególnego aspektu religijności. Przeprowadzoną analizę w rozdziale oparto na dokumentach Magisterium Kościoła oraz literaturze przedmiotu.

Kolejna część książki dotyczy kultu świętych według nauczania Kościoła katolickiego. W nauce Kościoła katolickiego szczególną czią otacza się świętych i błogosławionych, gdyż stanowią oni ucieleśnienie wiary w nierozłączną wspólnotę całego mistycznego Ciała Chrystusa. Kult świętych i błogosławionych ma zabarwienie historyczne, gdyż wzmianki o postaciach świętych umieszczone są już w kalendarzach z pierwszych wieków. Kult stanowi pewien wyraz aktywnej więzi, opartej na przekonaniu, iż święci mają moc wstawiania się u Boga za swymi ziemskimi braćmi

²⁷ Taż, *Haitański kult vodu. Proces krystalizacji systemu wierzeniowego*, „Etnografia Polska” 1979, z. 1 (23), s. 55–80.

²⁸ Taż, *Wspólne elementy w religiach synkretycznych Antyli*, „Etnografia Polska” 1972, z. 2 (16), s. 117–132.

²⁹ M. Skrzypek, *Wodu – „peryferyjna” religia Haiti*, „Euhemer” 1984, nr 4, s. 69–82.

³⁰ A. Göbbling, *Voodoo. Bogowie, czary, rytuał*, WAM, Kraków 2010.

³¹ A. Zwoliński, *Świat voodoo*, WAM, Kraków 2012.

i siostrami. Kościół oddaje cześć świętym poprzez modlitwę, dzieła sztuki (pieśni czy obrazy), a także relikwie.

W trzecim rozdziale autor analizuje proces chrystianizacji wyspy. W pierwszej kolejności omówiono historię Kościoła katolickiego w okresie kolonizacji Haiti, następnie zaś jego losy w okresie niepodległości. Rozdział kończy obraz współczesnego Kościoła w Republice Haiti. Tematyka niniejszej książki implikuje potrzebę ukazania historycznego kształtowania się Kościoła katolickiego w kontekście instytucji niewolnictwa, a także narodzenia się haitańskiego społeczeństwa.

Haitański panteon duchów stanowi przedmiot analizy w rozdziale czwartym. Naród haitański powstał na bazie kilku kultur, które spotkały się na wyspie. Wierzenia afrykańskich niewolników okazały niezwykłą żywotność i przetrwały w kulcie vodou. Religia Haiti opiera się na głębokiej wierze wyznawcy.

W piątym rozdziale podjęto próbę określenia czego efektem jest haitański kult świętych – synkretyzmu religijnego czy pobożności ludowej. Na początku autor przedstawia i analizuje główne nurty badań synkretyzmu religijnego w Ameryce Łacińskiej. Następnie prowadzi rozważania, dotyczące kultu vodou jako religii przeżywanej, w której na pierwszym miejscu stawiane są wewnętrzne przeżycie jednostki. Na końcu rozdziału analizie zostaje poddany kult obrazów świętych chrześcijańskich w odniesieniu do filozofii form symbolicznych Ernsta Cassirera.

Autor podjął się analizy zagadnienia, związanego z potrzebą wieloaspektowego naświetlenia treściowego bogactwa nauczania Kościoła o inkulturacji na terenach misyjnych Ameryki Środkowej. Bibliografia książki opiera się na literaturze źródłowej i przedmiotowej (około trzystu pozycji), wprowadzie niektóre pozycje bibliograficzne mają już dziś wartość historyczną, to jednak wskazują, że Autorka nie kierowała się pośpiechem, a inspiracji szukała w dziełach drugorzędnych, co też ubogaciło ostatecznie publikację. Literatura obca i polska została ułożona w triadę: źródła, literatura podstawowa, literatura pomocnicza oraz dodatkowo materiały internetowe.

ROZDZIAŁ I

POBOŻNOŚĆ LUDOWA A RELIGIJNOŚĆ LUDOWA

Dyskusja wokół terminu „religijność ludowa” wybrzmiewa w polskiej humanistyce oraz w naukach społecznych od wielu lat. Władysław Piwowarski twierdzi, że samo pojęcie religijności ludowej należy do najbardziej niejasnych zarówno co do treści, jak i zakresu¹. Antropologowie oraz etnologowie w ostatnich dziesięcioleciach podejmowali się prób zdefiniowania, kategoryzowania i opisanie terminów trudnych do jednoznacznego uchwycenia. Według Anny Niedźwiedz powyższe próby koncentrowały się wobec charakterystycznych cech „uksztaltowanych i możliwych do uchwycenia w obrębie tzw. modelowego obrazu tradycyjnej kultury chłopskiej na wsi polskiej schyłku wieku XIX i początku wieku XX”². Przemiany religijne i kulturowe, zachodzące w społeczeństwach, ukazują narastający pluralizm światopoglądowy, wyrażają się m.in. w coraz wyraźniejszej dwubiegunowości postaw oraz wieloznaczności pojęć. Na jednym biegunie znajdują się ci, którzy pogłębiają swoją religijność w różnych jej aspektach, czyli w wymiarze praktyk religijnych, moralności, doświadczenia religijnego, wiedzy religijnej, utrwalania więzi z Kościołem, a także poprzez uczestnictwo w różnego rodzaju wspólnotach religijnych. Drugi biegun stanowią ludzie, którzy stopniowo odchodzą od Kościoła. W tej grupie religijność wyraźnie słabnie lub jest odsuwana na dalszy plan, jako nieistotna. Badania socjologiczne wskazują, że zarówno dla środowisk pogłębiających więź z Kościołem, jak

¹ W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, w: W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1983, s. 6.

² A. Niedźwiedz, *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, Libron, Warszawa 2014, s. 3–27.

i dla tych, którzy zaniechali praktyk religijnych i „żyją tak, jakby Boga nie było”³, znaczenia nabiera religijność ludowa.

Terminy „pobożność ludowa”, „religijność ludowa” funkcjonują zarówno w życiu codziennym, jak i stosowane są przez naukowców na określenie szczególnego aspektu religijności. Liturgia stanowi precyzyjną naukę teologiczną, ale już pobożność ludowa czy religijność ludowa jawią się jako kategorie niejasne oraz trudne do scharakteryzowania, mimo że ich pola działania nakładają się na siebie. Liturgia wchodzi w bezpośrednią relację z pobożnością ludową, gdzie tłem jest religijność ludowa oraz folklor religijny. Szczególnie pojęcie folkloru, odnoszącego się do aspektu religijności, nasuwa pewne trudności.

Nasuwa się pytanie, dlaczego akurat religijność ludowa? Odpowiedź brzmi: powyższa forma religijności umożliwia wierzącym wyrażanie wiary w życiu społecznym, a dla obojętnych religijnie stanowi delikatną, subtelną więź łączącą ich ze wspólnotą Kościoła.

1. Pobożność ludowa

Centralne miejsce w życiu duchowym Kościoła zajmuje liturgia. Jest ona celem, do którego dąży chrześcijanin, oraz źródłem, z którego pochodzi dynamizm wszelkiej działalności apostolskiej⁴. Udział w liturgii nie powinien być jednak jedyną aktywnością wiernych, ponieważ historia wskazuje, że życie duchowe na przestrzeni wieków zrodziło wiele form pobożności ludowej, bardziej zrozumiałych dla ludzi pragnących zbliżyć się do Boga. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wskazuje na różnorodne formy chrześcijańskiej „pobożności ludowej”⁵ i ich pozytywny wydźwięk, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II⁶.

³ M. Stępnia, *Religijność ludowa jako droga przekazu tradycji*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2010, nr 19, s. 266.

⁴ KL, nr 10.

⁵ P. Ptasznik, T. Dzidek, Z.J. Kijas (red.), *Jan Paweł II. Dzieła Zebrane: Listy*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, nr 18 (dalej: Vqa).

⁶ S. Arsztuk, *Język i formy pobożności ludowej*, „Seminare” 2004, nr 20, s. 163.

1.1. Definicja

Termin „pobożność” pochodzi od greckiego słowa *eusebeia*, którego łacińskim odpowiednikiem jest *pietas*⁷, i oznacza bycie pobożnym oraz okazywanie czci religijnej. W dawnych czasach określenia „bojaźliwy” czy „pobożny” stosowano w odniesieniu do ludzi bogobojnych, gorliwych, a pobożność – do wszystkich aspektów życia człowieka. Pojęcie „pobożność” charakteryzuje wszelkie przejawy religijności człowieka wierzącego⁸. Określenia takie jak „lud”, „ludowy” są wieloznaczne, co nasuwa trudności w odpowiednim ich wyjaśnieniu. Termin „lud” oznacza pewną grupę społeczną (ludność), która ma wspólną kulturę oraz język, rzadziej używany jest w kontekście tłumy bez wspólnej tożsamości. Już Sobót Watykański II określił wspólnotę wiernych jako lud Boży, stąd termin „lud” winien być ujmowany w kontekście biblijnym, a nie socjologicznym, ponieważ stanowi Ciało Mistyczne Chrystusa. Lud Boży jest przedmiotem urzeczywistnienia się Kościoła Chrystusa, dlatego też kontekst dotyczący pobożności ludowej i liturgii zwraca szczególną uwagę na obecność tu i teraz (sprecyzowany czas oraz miejsce)⁹.

Kolejna trudność dotyczy stosowania określenia „pobożność” w zestawieniu ze słowem „ludowa”, gdyż nasuwa się skojarzenie z naturalnym elementem, obejmującym uczuciowy akcent. Pobożność chrześcijańska dotyczy Objawienia, zaś pobożność ludowa oscyluje wokół subiektywnego odbioru treści religijnych. Odmienne jest w przypadku pobożności liturgicznej, która ma charakter obiektywny, oparty na przepisach liturgicznych¹⁰.

W *Dyrektorium o liturgii i pobożności ludowej* posłużono się następującymi terminami na określenie powyższej tematyki: pobożność ludowa, nabożeństwa, praktyki pobożności i religijność ludowa. W języku

⁷ *Pietas* – oznacza miłość skierowaną ku Bogu, cześć boska, pobożność, szacunek, życzliwość, łaskawość. Bogusław Nadolski objaśnia *pietas* jako kult i związki międzyludzkie; działanie ofiarnicze i wzajemną miłość; synonim liturgii oraz miłości społecznej. – B. Nadolski, *Liturgika*, s. 24; A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 1983, s. 508.

⁸ R. Pierskała, *Główne założenia teologiczno-pastoralne rzymskiego Dyrektorium*, w: R. Pierskała, T. Smolińska (red.), *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004, s. 49; por. C. Krakowiak, *Idee przewodnie Wstępu do Dyrektorium o Pobożności ludowej*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2003, s. 15.

⁹ R. Pierskała, *Główne założenia teologiczno-pastoralne rzymskiego Dyrektorium*, s. 55.

¹⁰ B. Nadolski, *Liturgika. Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, t. 3, Pallottinum, Poznań 1992, s. 298.

potocznym terminy stosowane są zamiennie, co prowadzi często do problemów w odpowiednim ujęciu poszczególnych zjawisk. Brak jednoznacznej terminologii to ogromna przeszkoda przy rozważaniach dotyczących tematyki pobożności ludowej. W *Dyrektorium o liturgii i pobożności ludowej* zawężono i opisano najczęściej stosowane terminy, jednak nie podano ostatecznego rozwiązania tego terminologicznego problemu¹¹. Pobożność ludowa to:

- pobożność ludu Bożego, obejmująca kult indywidualny i wspólnotowy, której formy w ujęciu chrześcijańskim wywodzą się z kultury narodów lub grup społecznych, a nie z liturgii;
- pobożność, która rodzi się z Mistycznego Ciała Chrystusa, czyli z serca Kościoła. Formy pobożności ludowej jednocześnie dają świadectwo o Jezusie Chrystusie oraz wypełniają kapłaństwo Chrystusowe¹²;
- pobożność, będąca funkcją poznania dla pobożności hierarchicznej. Nie można rozdzielać liturgii od pobożności, ponieważ są to dwie formy duchowości chrześcijańskiej, które powinny się uzupełniać i współistnieć. Lud Boży stoi na straży wiary oraz przekazuje ją nowym pokoleniom, ale jednocześnie ma możliwość tworzenia nowego wyrazu swojej religijności, którą następnie wpisuje w działania symboliczno-rytualne, a nie teoretyczne¹³.

Pobożność ludowa to bardzo bogata rzeczywistość, przez co trudno o jedną konkretną definicję. W *Dyrektorium* przez termin „pobożność ludowa” rozumie się zróżnicowane manifestacje kultyczne, posiadające charakter prywatny bądź wspólnotowy. Charakter tych manifestacji wyraża się w obrębie wiary chrześcijańskiej, odbiegającej od liturgii, a wywodzącej się z kultury lub ducha poszczególnych narodów bądź grup społecznych¹⁴. Już papież Paweł VI akcentował pozytywną wartość pobożności ludowej w życiu chrześcijanina, ale również nie uściślił dokładnej terminologii, gdyż owe pojęcia używane są zamiennie¹⁵.

Peter Lippert przedstawił pobożność w następujący sposób: „można by tę pobożność zdefiniować jako ogół faktycznie przeżywanych gestów

¹¹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazówki*, Pallottinum, Poznań 2003, nr 6 (dalej: DPLiL).

¹² DPLiL, nr 85–86.

¹³ B. Nadolski, *Teologiczne zasady odnowy pobożności ludowej*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, s. 41.

¹⁴ DPLiL, nr 9.

¹⁵ Paweł VI, „*Evangelii nuntiandi*”. *Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym*, w: *Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II. Encykliki. Tekst łacińsko-polski*, Pax, Warszawa 1981, nr 48 (dalej: EN).

wiary, w takich konkretnych formach i wyborze, jakie odpowiadają wewnętrznym możliwościom ogółu wiernych w określonej sytuacji Kościoła (region geograficzny, naród, moment historyczny, warstwa społeczna). Cechą pobożności ludowej jest to, że nie pokrywa się ona nigdy bez reszty z kościelnymi tradycjami wiary i ich «oficjalnymi» środkami wyrazu (przede wszystkim liturgii). Z tej strony pobożność ludowa wywarła wpływ na wypowiedzi teologiczne, a także na oficjalną praktykę modlitewną Kościoła¹⁶. Uczony rozumie pobożność ludową jako pewną formę religijności, w której dominują skonkretyzowane modele, charakterystyczne w danym narodzie czy społeczności. Co więcej, pobożność ludowa z jednej strony obejmuje elementy katolickie, zaś z drugiej wykracza poza ramy tejsze religijności, przy czym jednocześnie na nią oddziałuje.

Z kolei Gilbert Durand opisał pobożność ludową jako pewien sposób ujmowania rzeczywistości pozbawiony obiektywizmu, zaś jej przedmiot to niewyraźny oraz dwuznaczny nośnik orędzia zbawczego¹⁷. Można zgodzić się, że pobożność ludowa jest pewnym dwuznacznym nośnikiem treści religijnych zarówno tych oficjalnych, jak i nie oficjalnych, ale popularnych.

Znany liturgista ksiądz prof. Balthasar Fischer podkreśla, że pobożność ludowa jest uzupełnieniem oraz dopełnieniem celebracji liturgicznych. Ponadto uznaje pobożność za wielowiekowego świadka religii chrześcijańskiej, który jest nieustannie obecny w celebracji. Obok oficjalnej liturgii w Kościele istniały od początku także inne formy kontaktu z Bogiem. Pobożność ludowa często ożywiała liturgię oraz stanowiła jakby bardziej przystępną „siostrę” w szczególnych sytuacjach życiowych¹⁸.

Portugalski teolog Arnold de Pinho negatywnie podchodzi do zagadnienia pobożności ludowej i uznaje ją za „przypadkowe wyewoluowanie” praktyk religijnych oraz wynikających z tego pewnych postaw moralnych¹⁹.

W pobożności ludowej wyraźnie uwidacznia się kontekst antropologiczny, w którym to silną pozycję mają nabożeństwa ludowe odprawiane w danej wspólnocie. Człowiek za pomocą pobożności ma możliwość wyrażenia

¹⁶ P. Lippert, *Miesiące maryjne*, w: W. Beinert (red.), *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, przekł. M. Węclawski, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1992, s. 234; A. Rutkowski, *Nabożeństwa maryjne w życiu Kościoła partykularnego*, „Studia Koszalińsko-Kołońskie” 2013, nr 1–2 (20), s. 219–237.

¹⁷ P. Greger, *Kult Maryjny w Polsce jako jedna z form pobożności ludowej*, „Anamnesis” 2003, nr 32 (9), s. 96; W. Nowak, *Wprowadzenie*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, s. 7–8.

¹⁸ P. Greger, *Kult Maryjny w Polsce*, s. 95–96.

¹⁹ Tamże; por. A. de Pinho, *O duszpasterstwo właściwe dla religijności ludowej*, przekł. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1987, nr 6, s. 121.

swojej religijności w sposób spontaniczny i indywidualny. W pobożności odnajdziemy szeroki wachlarz postaw, tj. święta, obchody, ryty oraz nabożeństwa odpowiednie dla danej grupy społecznej. Język używany w pobożności ludowej odbiega od przyjętych przez Kościół standardów, jest jednak przystępny dla zwykłego człowieka. Życie religijne człowieka oraz jego wspólnoty jest mocno połączone z potrzebami, które wpływają na ich byt. Sposób wyrażania pobożności ludowej nie jest czymś abstrakcyjnym i oddalonym, tylko przedstawia się w konkretnych formach uświęcenia czasu, przestrzeni, przedmiotów lub osób. Religijność grupy jest pokazywana w ramie kulturowej poszczególnych społeczeństw, narodów wraz z ich potrzebami, które wyrażają się w pobożności²⁰.

Właściwie ukształtowana pobożność ludowa pozwala chrześcijaninowi na lepsze poznanie Boga i jego przymiotów, a co więcej – pozwala człowiekowi wykształcić właściwe cnoty, np.: cierpliwość, rezygnację, życzliwość itp.²¹

1.2. Przedmiot i rodzaj pobożności ludowej

Trójca Święta jest pierwszym i najważniejszym przedmiotem pobożności ludowej. Chrystus jest najlepszym przykładem pobożności synowskiej, nieustającego dialogu z Ojcem. Źródła pobożności, ze szczególnym uwzględnieniem jej dynamizmu, należy doszukiwać się w Duchu Świętym, który nieustannie jest obecny. Życie duchowe dokonuje się za pomocą działania Ducha Świętego na wzór Chrystusa. To właśnie Osoba Ducha Świętego wprowadza człowieka do Tajemnicy Trójcy Świętej, opartej na miłości: „Miłość ta jest miłością stwórczą (Bóg Ojciec), miłością wyrażającą wdzięczność (Syn Boży), wymianą miłości (Duch Święty). Jest to miłość nieustanna, dialogiczna ekstatyczna – przekraczająca siebie. Bóg Ojciec miłuje swego Syna, rodząc Go, Syn odwzajemnia się Ojcu miłością, najpełniej zna Ojca, wielbi Go, przyjmuje dar obdarowania, jest Współmiłującym, Oddającym miłość, Odpowiadającym pełni Ojcowskiej miłości, Gotowym na wszystko w miłości, nawet na to, co najtrudniejsze”²². Powyższe słowa przedstawiają liturgię Jezusa, w której to Jego odpowiedź jest formą dziękczynienia, zaś Duch Święty jest zwieńczeniem i ukoronowaniem miłości Ojca i Syna. Miłość to dynamiczny proces, zawierający w sobie pochodzenie osób, obdarowywanie oraz odpowiedź

²⁰ P. Greger, *Kult Maryjny w Polsce*, s. 96–97.

²¹ Por. DPLiL, nr 10; EN, nr 48.

²² B. Nadolski, *Teologiczne zasady odnowy pobożności ludowej*, s. 44.

będącą odwzajemnieniem. Co więcej, proces obdarowywania wyraża się w przyjmowaniu oraz odpowiedzi. Pobożność ludowa wyraźnie jest „naznaczona charakterem trynitarnym”²³. Podmiotem-odbiorcą pobożności ludowej jest nade wszystko rodzina chrześcijańska oraz bractwa i stowarzyszenia religijne, ponieważ w nich można odnaleźć odpowiednie dyspozycje do pielęgnowania pobożności²⁴.

W pobożności ludowej ważną rolę pełni prosta forma oraz element potwarzalności pewnych fragmentów, dzięki którym wierni mogą uzyskać wysoki stopień połączenia z Bogiem. W *Dyrektorium* podjęto próbę sprecyzowania terminologicznego problemu odnoszącego się do pojęć: „nabożeństwo”, „praktyki pobożne” jako form pobożności ludowej.

Dyrektorium nie zawiera pełnego przeglądu rozmaitych form pobożności ludowej z całego świata, ale wybiera charakterystyczne oraz istotne przykłady pobożności, na podstawie których pragnie sformułować kryteria ogólne. Efekt będzie można zastosować do porównania z innymi formami pobożności, występującymi w obrębie pobożności katolickiej.

Jedną z tych form są **nabożeństwa, pobożne ćwiczenia** (*pieux exercices*) czyli publiczne lub prywatne formy pobożności chrześcijańskiej, które nie należą do liturgii, ale powinny być wykonywane zgodnie z jej normami oraz rytmem. Kościół naucza, że nabożeństwa winny być tak uporządkowane, aby zgadzały się z liturgią, z niej wypływały oraz do niej prowadziły²⁵. Nabożeństwa powinny być inspirowane liturgią oraz do niej prowadzić wiernych. Wybrane nabożeństwa są odprawiane za zgodą Stolicy Apostolskiej, inne biskupów, a jeszcze inne formy pochodzą z tradycji Kościołów lokalnych lub zakonów. Wszelkie sprawowane nabożeństwa powinny swoje treści wywodzić z Objawienia Bożego, a także mieć oparcie na eklezjalnym fundamencie. Odprawiane nabożeństwa winny być zgodne z nauką Kościoła, ponieważ treści ukazują wiernym rzeczywistość łaski objawionej przez Boga Ojca w Jezusie Chrystusie²⁶.

Liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła²⁷, ponieważ „życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej liturgii”²⁸. Nabożeństwa

²³ DPLiL, nr 79.

²⁴ Tamże, nr 67–69.

²⁵ Tamże, nr 7; KL, nr 13; C. Krakowiak, *Dyrektorium o pobożności ludowej. Najważniejsze treści „Wstępu”, „Anamnesis”* 2003, nr 2, s. 74.

²⁶ DPLiL, s. 7; por. C. Krakowiak, *Dyrektorium o pobożności ludowej. Najważniejsze treści „Wstępu”, s. 74; C. Krakowiak, Idee przewodnie Wstępu do Dyrektorium o pobożności ludowej*, s. 20.

²⁷ KL, nr 9.

²⁸ KL, nr 12.

to inna forma pobożności, odmienna i nie zaliczana do liturgii, ale aktualna w życiu Kościoła, co zostało również potwierdzone w nauczaniu Kościoła oraz Papieży po Soborze Watykańskim II. W pobożności ludowej szczególne miejsce zajmuje Tajemnica Mistycznego Ciała Kościoła, a głębię tej tajemnicy można odkryć przez uczestnictwo w liturgii Mszy św. oraz sakramentach św. Uroczyste działania liturgiczne przedstawiają dzieło Odkupienia Zbawienia. Jezus Chrystus poprzez Mszę św. oraz sakramenty działa dla zbawienia człowieka. Nauka Soboru Watykańskiego II podkreśla, że człowiek potrzebuje ćwiczeń duchowych. W czasie Wielkiego Postu są one potrzebne, aby wierni mogli oczyścić swoje wnętrza. Papież Pius II stoi na stanowisku, że człowiek powinien odrzucić pobożność, przez którą mógłby zaniedbać Ofiarę Mszy św. oraz sakramentów. Pius XII poleca ćwiczenia duchowe, które powinny sprzyjać owocnemu uczestnictwu w liturgii oraz chronić od niebezpieczeństwa, „by modlitwy liturgiczne nie spadły do poziomu czczych obrzędów”²⁹. Wszelkie ćwiczenia duchowe, które bazują na pokucie oraz bojaźni Bożej umożliwiają człowiekowi uchronić się od nałogów oraz pokus³⁰. Ćwiczenia duchowe powinna zainspirować pobożność prawdziwa – *devotio*. Święty Tomasz z Akwinu określał *devotio* jako główny akt cnoty religijnej, który „wprowadza właściwy ład między ludźmi i zwraca ich skutecznie ku Bogu, dzięki czemu dobrowolnie i z całego serca poświęcają się wszystkiemu, co dotyczy kultu Bożego”³¹. Indywidualna pobożność to nic innego jak współpraca człowieka z Bogiem.

Wyróżniamy nabożeństwa publiczne, ludowe i indywidualne. Włączone są one naturalnym następstwem czasu w poszczególne okresy liturgiczne, podkreślając charakter przeżywanych treści. Poszczególne nabożeństwa są przypisane do określonych miesięcy, np. nabożeństwa majowe. W nabożeństwach wyróżniamy m.in.: drogę krzyżową, *Gorzkie żale* (Wielki Post), różaniec (szczególnie w październiku), nabożeństwa majowe, czerwcowe, koronka do Miłosierdzia Bożego, godzinki do NMP (soboty), nabożeństwa o urodzaje, ku czci świętych (w dni wspomnień) itd. Wśród pobożnych ćwiczeń wyróżniamy: rozmyślanie, rachunek sumienia, rekolekcje itp.³² Owocem ćwiczeń powinien być kult Boga oraz umiłowanie liturgii, zwłaszcza sakramentów, z zachowaniem należytego szacunku

²⁹ Tamże, s. 94.

³⁰ MD, s. 41–42.

³¹ Tamże, s. 42.

³² Tamże, s. 93–94

do rzeczy świętych³³. Wierny nie powinien zapominać o śpiewach, które są istotnym elementem pobożności ludowej³⁴.

Inną z form pobożności są **praktyki pobożne** (*dévotions*). Tym terminem określa się różne praktyki zewnętrzne, tj. teksty modlitw oraz śpiewów, zwyczaje, stroje, odwiedzanie miejsc świętych, przestrzeganie okresów liturgicznych oraz stosowanie się do lokalnych zwyczajów. Praktyki pobożne mają na celu ożywienie wiary wewnętrznej człowieka oraz wskazują na szczególną więź, łączącą wiernych z Trójcą świętą, Maryją oraz świętymi³⁵.

Praktyki pobożności ludowej są bardzo ważne w życiu osoby wierzącej oraz wspomagają rozwój modlitwy, gdyż są nieodłącznym elementem życia religijnego, poprzez które wierni kierują modlitwę do Boga. Najbardziej znanymi przykładami praktyk pobożnych są: drogi krzyżowe, nowenny, procesje wraz z celebracjami skierowanymi ku czci Maryi lub świętych, różaniec, relikwie świętych i pielgrzymki. Niemniej praktyki pobożności nie zastąpią liturgii, tylko rozciągną się na całe codzienne życie wiernego, w którym człowiek będzie przeżywał swoją religijność³⁶.

1.3. Relacje między liturgią a pobożnością ludową

Liturgia i pobożność ludowa to dwie płaszczyzny rzeczywistości, które wzajemnie się uzupełniają oraz warunkują³⁷. Można nawet powiedzieć, że stanowią dwa źródła duchowości chrześcijańskiej. Urząd Nauczycielski Kościoła dąży do harmonijnej zgodności między tymi dwiema rzeczywistościami³⁸.

Pierwszeństwo liturgii przejawia się w celebracjach liturgicznych i sakramentach, poprzez które działa Chrystus, a formy pobożności religijnej są fakultatywne. Niemniej liturgia potrzebuje pobożności ludowej wraz z jej nabożeństwami, ponieważ umacniają i rozwijają wiarę wyznawców

³³ KL, nr 11.

³⁴ MD, s. 100.

³⁵ DPLiL, s. 17–18; por. C. Krakowiak, *Dyktorium o pobożności ludowej. Najważniejsze treści „Wstępu”*, s. 74; tenże, *Idee przewodnie do Dyktorium o pobożności ludowej*, s. 20.

³⁶ Konferencja Episkopatu USA, *Praktyki pobożności ludowej. Podstawowe pytania i odpowiedzi*, „Salvatoris Mater” 2003, nr 4 (20), s. 341.

³⁷ H.J. Sobeczko, *Relacja między pobożnością ludową i liturgią*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, s. 48. Więcej w: P. Visentin, *Liturgia e religiosità popolare due mondi ancora lontani?*, w: Brovelli F. (red.), *Liturgia e religiosità popolare. Proposte di analisi e orientamenti*, EDB, Bolonia 1979, s. 217–246; A.N. Terrin, *Ricerche sulla religiosità popolare*, EDB, Bologna, 1979, s. 5.

³⁸ H.J. Sobeczko, *Relacja między pobożnością ludową i liturgią*, s. 48–49.

Boga. Z tego powodu owe formy posiadają prawo do samodzielnego funkcjonowania³⁹. Subiektywna pobożność człowieka jest potrzebna i konieczna, gdyż jedynie z nią udział w Ofierze oraz sakramentach będzie prawdziwie owocny. Ponadto ćwiczenia duchowe są niezbędnym elementem liturgii, mając możliwość ukierunkować człowieka ku uświęceniu oraz adoracji Boga. Szczere ćwiczenia duchowe umożliwiają w człowieku „zasianie ziarna” prawdziwej pobożności. Śpiew ludowy oraz adoracja eucharystyczna odgrywają ważną rolę w liturgii i dlatego nie należy ich stawiać na dalszym planie. Kościół wprowadził do liturgii w każdym kraju jego język narodowy, aby wierni mogli pełniej w niej uczestniczyć. Kościół ukazuje pozytywny aspekt wspólnotowych nabożeństw, ponieważ służba urzęduzystnia się także w diakonii, która jest znakiem miłości. Zatem zgodnie z sugestią Pawła VI „[...] tak ukierunkowana pobożność ludowa może stać się dla wierzących prawdziwym spotkaniem z Bogiem”⁴⁰. Papież Pius XII upomina chrześcijan, aby „nie zaniedbywali adoracji Najświętszego Sakramentu i pobożnych odwiedzin tabernakulum eucharystycznego”⁴¹. Następnie Pius XII w *Encyklice „Mediator Dei”* eksponuje harmonię między liturgią a pobożnością ludową, dlatego też nie należy doszukiwać się sprzeczności między nabożeństwami ludowymi a liturgią, gdyż „modlitwa liturgiczna, jako nabożeństwo publiczne świętej Oblubienicy Jezusa Chrystusa, przewyższa godnością modlitwy prywatne. Ta wyższość nie oznacza bynajmniej, by publiczna i prywatna służba miały się ze sobą nie zgadzać. Obydwie ożywia jeden i ten sam duch, obydwie się zlewają i dopełniają według tych słów: wszystko i we wszystkim Chrystus”⁴² i do jednego zmierzają celu, ażeby Chrystus był w nas ukształtowany.

Związek zachodzący między liturgią, a pobożnością uwidacznia się w *Encyklice* na przykładzie hierarchii teologicznej, gdzie najpierw jest Trójca Święta, potem poszczególne Osoby Boskie, Matka Boska oraz święci. Hierarchia uwidacznia się w rytmie oraz treściach roku liturgicznego. Nabożeństwa ludowe powinny być przygotowane podobnie jak rok liturgiczny, czyli najpierw uroczystości, potem święta i wspomnienia poprzez

³⁹ J. Stefański, *Liturgia w odnowie. Z okazji 60-lecia urodzin ks. J. Stefańskiego, wybór artykułów*, K. Konecki (oprac.), Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2000, s. 305–306.

⁴⁰ EN, s. 38.

⁴¹ MD, s. 95; Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Sacramentum caritatis”. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2007, nr 68 (dalej: S.C.).

⁴² MD, s. 45.

tematy powtarzającego się cyklu. Należy zawsze pamiętać, że liturgia ma pierwszeństwo nad pobożnością ludową, ale obydwie formy mają za zadanie realizować kapłaństwo wiernych⁴³.

1.4. Niebezpieczeństwa zagrażające pobożności ludowej

Magisterium Kościoła zwraca uwagę na zagrożenia i niebezpieczeństwa związane z pobożnością ludową. Do najbardziej charakterystycznych zagrożeń należą: niewystarczająca znajomość podstaw wiary chrześcijańskiej (najczęstsze błędy dotyczą osoby i działania Ducha Świętego, znaczenia zbawczego Zmartwychwstania Jezusa oraz znaczenia przynależności Kościoła), zachwianie relacji odnoszącej się do kultu świętych i brak świadomości dotyczącej roli w zbawczym działaniu Chrystusa, a nawet zaprzestanie korzystania z sakramentów świętych⁴⁴. Kolejnym istotnym błędem jest skłonność do oddzielania przeżyć kultycznych od życia chrześcijańskiego. Podobnie utylitarystyczne rozumienie form pobożności ludowej jest nieodpowiednie i prowadzi do błędu, na co zwracał uwagę Jan Paweł II i podkreślał, że używanie znaków, gestów i formuł, którym przypisuje się znaczenie nadzwyczajne do tego stopnia, że wynajduje się nawet gesty spektakularne. W wyjątkowych przypadkach pobożność ludowa może być wykorzystana do faworyzowania działalności sekt i prowadzić wręcz do zabobonów⁴⁵, magii, fatalizmu lub przemocy⁴⁶. Również

⁴³ Por. J. Kopeć, *Liturgia i pobożność w świetle historii*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, s. 37; S.C., nr 68–69.

⁴⁴ DPLiL, nr 65.

⁴⁵ Zabobon – termin wywodzi się od *bobobienia*. Ludzie nadają przedmiotom absolutną wartość i w następstwie zajmują one miejsce Boga. Można powiedzieć, że zabobon to pewna karykatura szczerzej religijności ludu. – W. Dyk, „Zabobon” w nauce, w: J. Chabska, C. Korzec (red.), *Między wiarą a zabobonem*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2010, s. 87; W. Kopaliński, *Słownika mitów i tradycji kultury*, PWN, Warszawa, 1991; J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki słownik zabobonów*, Instytut Literacki, Paryż 1987, s. 8; por. KKK, nr 2111, 2138; G. Książ, *Teologiczno-moralna analiza niektórych współczesnych form zabobonu*, w: J. Chabska, C. Korzec (red.), *Między wiarą a zabobonem*, s. 153; H. Juros, *Zabobon*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, t. 2, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1989, s. 394.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z Indianami: Czym jest autentyczna pobożność*, w: P. Ptasznik, M. Mokrzycki, T. Dzidek (red.), *Jan Paweł II. Dzieła zebrane: Homilie i Przemówienia z pielgrzymek. Ameryka Północna i Południowa*, Wydawnictwo M, Kraków 2009, s. 687–690; Jan Paweł II, *Przemówienia na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) Nowa Ewangelizacja, postępowanie człowieka, kultura chrześcijańska*, w: tamże, s. 829–845.

przesąd⁴⁷ ma swoje miejsce w pobożności ludowej i jest identyfikowany jako jedno z zagrożeń.

Magisterium Kościoła wskazuje ewangelizację jako najlepszą metodę ochrony przed wszelkiego rodzaju błędami, dotyczącymi pobożności ludowej. Pobożność powinna być w stałym kontakcie z Ewangelią, ponieważ „będzie ją to stopniowo uwalniało od braków, będzie ją oczyszczało i umacniało w tym, by w miejsce dwuznaczności pobożności ta nabrała jasnego oblicza stanowiącego wyraz wiary, nadziei i miłości”⁴⁸. Pobożność ludowa bez ciągłej ewangelizacji jest narażona na zewnętrzne wpływy i niebezpieczeństwa.

1.5. Znaczenie pobożności ludowej

Magisterium Kościoła zwraca szczególną uwagę na pozytywną wartość pobożności ludowej, która jest „rzeczywistością żywą w Kościele i dla Kościoła”⁴⁹. Zarówno w liturgii, jak i w pobożności źródłem jest Duch święty, wzorcem – zbawcze misterium Chrystusa, a celem – chwała Boga oraz zbawienie ludzi. Kościół wielokrotnie wypowiadał się z szacunkiem oraz uznaniem o rozmaitych formach pobożności ludowej, określając je jako prawdziwy skarb ludu Bożego. Oprócz tego sprzeciwiał się ludziom, którzy próbowali ją „ignorować, zaniedbywać lub lekceważyć”⁵⁰.

Uszanowanie przez Kościół pozytywnej wartości pobożności ludowej wynika z paru pozytywnych cech: wewnętrzne ukierunkowanie ku sacrum i transcendencji, przejaw wrodzonej tęsknoty za Bogiem i jego przymiotami, pomaga w zrodzeniu oraz podtrzymywaniu wewnętrznych cnót w człowieku (tj. cierpliwość, solidarność oraz życzliwość wobec drugiego człowieka, pogodzenie się z cierpieniem itp.)⁵¹.

Kolejnym czynnikiem, wpływającym na pozytywną ocenę pobożności, jest jej treść teologiczna, zawierająca „misterium Syna Bożego, który z miłości do ludzi stał się dzieckiem, naszym bratem, narodzonym w biedzie z pokornej Służebnicy, i wzbudza ponadto żywą wrażliwość wobec

⁴⁷ Przesąd – wiara w tajemnicze, nadprzyrodzone związki między zjawiskami, praktyki wynikające z tej wiary. W języku polskim występuje rozróżnienie, gdzie przesąd rozumie się jako wierzenia, a zabobon – szczególne zachowanie (w kontekście ludowym tzw. gusła). Do przesądu wlicza się również magię. – A. Litwyszyn, *O przesądzie: studium historyczno-filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 98, 131–133.

⁴⁸ Por. DPLiL, nr 66; EN, nr 48.

⁴⁹ DPLiL, nr 61.

⁵⁰ Tamże, nr 61

⁵¹ H.J. Sobeczko, *Relacja między pobożnością ludową i liturgią*, s. 52.

misterium Męki i Śmierci Chrystusa”⁵². Co więcej, pobożność ludowa rozbudza wewnętrzne pragnienie chrześcijanina do nawiązania kontaktów „z mieszkańcami nieba, z Najświętszą Maryją Panną i ze Świętymi”⁵³.

Pobożność ludową powinno się pielęgnować i rozwijać, ponieważ z jej pomocą przenikają się dwie odmienne rzeczywistości: chrześcijańskie przesłanie z kulturą danego narodu, tworząc unikalną pobożność danej grupy społecznej. Poprzez tę pobożność przesłanie chrześcijańskie najpierw asymiluje sposoby wyrazu danej kultury, a następnie ją chrystianizuje poprzez wykorzystanie treści ewangelicznych oraz treści dotyczących życia i śmierci, wolności, posłannictwa i przeznaczenia człowieka⁵⁴.

Wychowanie w rodzinie i przekaz z pokolenia na pokolenie niosą ze sobą tradycję połączoną z nauką chrześcijańską, gdzie czasami przenikanie się tych dwóch rzeczywistości jest tak głębokie, że indywidualne elementy wiary chrześcijańskiej integrują się z tożsamością kulturową danego kraju, np. pobożność Maryjna⁵⁵.

2. Religijność ludowa

Religijność ludowa, podobnie jak sztuka, kultura oraz literatura ludowa, wywodzi swoje treści z dystansu kulturowego. Długotrwała polaryzacja społeczna przyczyniła się do utworzenia pewnej przestrzeni kontrastującej z kulturami elit. Ta przestrzeń obejmuje także religijność ludową, która jest niezmiernie ciekawym zjawiskiem dotyczącym religijności ludzkiej.

Człowiek to istota religijna – *homo religiosus* – która posiada świadomość i wolną wolę, dzięki czemu może wejść w relację z Transcendensem (Bogiem). Jednak należy zauważyć, że ludzie nie są religijni w jednakowy sposób, każdy człowiek ma inną religijność⁵⁶.

Badania przeprowadzone nad funkcjonowaniem wierzeń religijnych w kulturze ludzkiej ukazały pewną regularność, istniejącą

⁵² Tamże; por. DPLiL, nr 62.

⁵³ H.J. Sobeczko, *Relacja między pobożnością ludową i liturgią*, s. 52.

⁵⁴ DPLiL, nr 63.

⁵⁵ Tamże, nr 64; Jan Paweł II, *Przemówienia na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) Nowa Ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, w: P. Ptasznik, M. Mokrzycki, T. Dzidek, (red.), *Jan Paweł II. Dzieła zebrane*, s. 829–845.

⁵⁶ P. Taras, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1987, nr 6 (42), s. 14; por. R. Tomicki, *Religijność ludowa*, „Etnografia Polska” 1981, t. 11, s. 29–30.

w społeczeństwach: „w każdym społeczeństwie, niezależnie od jego politycznego ustroju i panujących w nim religii, występuje w nim kontinuum wiary, zwątpień i niewiary”⁵⁷. Te trzy postawy – wiary, zwątpienia i niewiary – przekładają się na tzw. potrójną rzeczywistość religijną, w której możemy wyróżnić:

1. Religie instytucjonalną, charakteryzującą się stałością oraz uniwersalnością; ma miano nauki skodyfikowanej z odpowiednich wartości oraz terminów; posiada odpowiednią administrację i kadre, która przekazuje oficjalną naukę;
2. Religie ludową, przekazującą treści wiary oraz ich odniesienie do codziennego życia; jej specyficzną cechą jest spontaniczność oraz kulturowa oprawa poszczególnych społeczeństw, np.: kult świętych czy pobożność Maryjna w Polsce. Ta forma religijności powiązana jest z potrzebami ludu, przez co staje się konkretna i uwidacznia się w uświęceniu czasu, przestrzeni, rzeczy oraz osób. Religijność implikuje zarówno osoby wierzące, jak i ludzi wątpiących, dlatego też pojawia się tu zjawisko wybiórczości religijnej. Ludzie przyjmują jedne prawdy, zaś inne ignorują lub odrzucają⁵⁸;
3. Religie dysydencką, zwaną też sekciarską, która najczęściej wyłania się w efekcie sporów, zachodzących w rzeczywistości religii instytucjonalnej⁵⁹.

Istotną kwestią jest połączenie wiary z poszczególnymi dziedzinami kultury, gdzie pojawia się problem rozgraniczenia zjawiska nonsensu religijnego, np. zabobonu, talizmanów, a tajemnicy religijnej. Wiara może współistnieć z kulturą, w której będzie odgrywać pewne role (np. uzasadnia wzory zachowania, normy postępowania, system wartości). Wraz ze wzrostem techniczno-informatycznym społeczeństwa przed religią zostały postawione zupełnie nowe zadania. W nowej rzeczywistości odnalazł się zmysł religijny ludu, który dużo szybciej przystosowuje się niż instytucjonalny Kościół. Religijność ludowa poddaje się pewnym modyfikacjom, w których stare wierzenia oraz praktyki są zastępowane nowymi,

⁵⁷ P. Taras, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, s. 14.

⁵⁸ Do epoki oświecenia wielu katolickich teologów odnosiło się negatywnie do religijności ludowej, ponieważ wiązali ją z religią tzw. ciemnego ludu, w której dominowały zabobony i przesady. Dopiero po opublikowaniu przez Pawła VI adhortacji apostolskiej *Evangelium nuntiandi* w 1975 roku sytuacja zaczęła się zmieniać. I Międzynarodowe Sympozjum w Quebec (1970 roku) uwypukliło znaczenie religijności ludowej. – P. Taras, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, s. 18.

⁵⁹ Tamże, s. 14–16.

powiązanych z potrzebami wiernych. Za sprawą religijności ludu narodził się m.in. kult świętych, szczególnie Matki Boskiej, pielgrzymki, modlitwy, pieśni, różaniec czy droga krzyżowa itp. Z biegiem czasu wymienione elementy pobożności ludu zostały włączone do systemu religii instytucjonalnej.

2.1. Religia a zjawisko społeczne

Religia wchodzi w skład zjawisk społeczno-kulturowych oraz stanowi przedmiot badań różnych dyscyplin naukowych, szczególnie teologii oraz nauk humanistycznych, w tym filozofii, socjologii religii i religioznawstwa. Religijność, ujmowana jako zjawisko społeczne, stanowi szczególną płaszczyznę kultury, wyrażoną poprzez język, symbole, rytę, zachowanie oraz utworzone instytucje. Z kolei religijność ujęta w kategorię centralnego elementu światopoglądu ludzkiego, stanie się istotnym wymiarem egzystencji człowieka. Religię przedstawia się jako złożone zjawisko, w którym można wyróżnić aspekt egzystencjalny, społeczny, kulturowy oraz historyczny. Warto zwrócić uwagę szczególnie na aspekt egzystencjalny, który obejmuje wewnętrzne, subiektywne przeżycia jednostki (związane z uczuciami). W pozostałych aspektach natomiast przejawiają się zachowania zewnętrzne – o charakterze rytualnym oraz moralnym⁶⁰.

Religijność ujęta w kontekst socjologiczny odnosi się do rozpatrywania jej jako zobiektywizowanych postaci społecznego zachowania, gestów, zwrotów językowych. Według socjologów religia to „różnorodne treści i formy manifestowania się podstawowego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu. Przez treści rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone, jak i nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań i dające się zwerbalizować, przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określanых mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Natomiast przez formy rozumie się praktyczne działania wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależności do wspólnoty”⁶¹. Tak oto religia jawi się jako zjawisko, które z jednej strony zawiera kontekst

⁶⁰ R. Jusiak, *Kościół katolicki wobec wybranych kwestii społecznych i religijnych w Polsce: studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 119–120.

⁶¹ I. Borowik, *Religijność*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Verbinum, Warszawa 2004, s. 335; por. R. Tomicki, *Religijność ludowa*, s. 55–58.

społeczny (obejmuje praktycznie każde środowisko), a z drugiej odnosi się do najbardziej intymnej sfery życia człowieka⁶². Termin „religia” mieści wiele złożonych zjawisk i dlatego też coraz częściej w celu lepszego zrozumienia go funkcjonuje wraz z przymiotnikiem, np.: religia sekciarska, ruchy religijne, religia prywatna, religia konwencyonalna, religia instytucjonalna czy religia ludowa⁶³.

2.2. Kontekst formułowania pojęcia „religijności ludowej”

Pierwszymi badaczami religijności ludowej byli etnologowie. Religijność ta miała bardzo bogatą oraz zróżnicowaną rzeczywistość zewnętrzną form wyrazu kultu religijnego. Religia wyraża się poprzez szczególne formy zewnętrzne, w których manifestuje się wiara. Istotnym elementem każdej religii jest doktryna, będąca pewnym drogowskazem wyznawcy, zawierając nakazy i zakazy odnoszące się do wierzeń. Dodatkowo ważnym czynnikiem jest kultura, w której żyje i został wychowany wierzący, ponieważ obejmuje ona model myślenia oraz działania ludzi, a także formułuje ich mentalność i zachowanie. Kultura również przejawia się w obrzędach oraz zwyczajach danej społeczności, a nawet może wpłynąć na zmianę rytuałów religijnych. Człowiek należący do danej społeczności i wyznający wspólną religię, zostaje również nośnikiem wspólnego dziedzictwa kulturowego⁶⁴, przejawiającego się w tradycji. Sama tradycja jest istotnym podłożem religijności ludowej. W pobożności ludowej odnajduje się pozytywne odniesienie do dziedzictwa kulturowego, będącego przekazem „wiary ojców”. Powszechnie panuje przekonanie, że przekazywane przez pokolenia wzory postaw są istotne oraz należy dalej je stosować. Kultura tradycyjnego modelu religijnego jest traktowana jako ważna, gdyż według wiernych stanowi integralną całość z Boskim planem⁶⁵. Tradycja jest rozumiana jako spojenie historycznej mądrości, przejętej od poprzednich pokoleń. Kulturowa tradycja pozwala na ciągłość – skonkretyzowanie doświadczenia przodków – oraz jawi się jako ważne i cenne dziedzictwo kulturowe danej społeczności⁶⁶. Należy zaznaczyć, że dziedzictwo religij-

⁶² R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 122; więcej w: S. Gotowska, *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, NOMOS, Kraków 1999.

⁶³ R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 122–123.

⁶⁴ W sytuacji, gdy przyjmuje się dziedzictwo kulturowe bez refleksji, może dojść do pewnych niebezpieczeństw, tj. skostnienia, zasklepienia, a nawet izolacji na to, co nowe i dobre dla danej grupy społecznej.

⁶⁵ R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 123–124.

⁶⁶ Termin „tradycjonalizm” rozumiany jest jako pewne elementy oddziedziczonej kultury, zarówno stare jak i nowe, mieszczące się w jednej płaszczyźnie. – S. Czarnowski, *Dziela. Studia*

ne nie jest autonomiczną rzeczywistością, ponieważ zaistniało ono w granicach zachodzących procesów oraz zjawisk społecznych. Dziedzictwo to podporządkowuje się wartościowaniu społecznemu przez członków danej społeczności do aktualnego życia społecznego i do przyszłości.

Religijność jest zjawiskiem historycznym i społecznym, dlatego też można wyróżnić kilka jej rodzajów⁶⁷. W chrześcijaństwie pierwszeństwo wiedzie model literalny, czyli oparty na życiu oraz działalności Jezusa. W Kościele można też odnaleźć inne modele oraz wzorce życia, które są nierozłącznie związane z konkretnymi osobami beatyfikowanymi oraz kanonizowanymi. Poprzez wzorce życia świętych Kościoł pragnie zaakcentować pewne charakterystyczne cechy odnoszące się do ideału, jakim jest Chrystus. Ważną rolę odgrywają również specyficzne cechy religijności środowisk indywidualnych, czyli wspólnot i narodów, lecz muszą one być zgodne z nauką chrześcijańską.

Głównym cechą religijności ludowej jest jej więź z Bogiem, która jest punktem wyjścia. Dalej uwzględnia się relacje zachodzące między doktryną wraz z ustaleniami poszczególnych instytucji religijnych a nieoficjalnymi zachowaniami kultowymi wierzących.

Wielki wpływ na kształtowanie się różnych form religijności ludowej wywarło średniowiecze. W tym okresie narodziły się różnorodne nabożeństwa oraz praktyki, inicjowane przez zakony czy ruchy o charakterze religijnym. Do powszechnej praktyki przeszło dużo form powstałych w tamtym czasie, np. różaniec i nabożeństwa ku czci Męki Pańskiej. W wiekach średnich na znaczeniu zyskało pielgrzymowanie, szczególnie do Ziemi Świętej. Pielgrzymowano również do grobów Apostołów, świętych, męczenników. Na znaczeniu przybrał kult relikwii czy modlitwy litanijne. W owym czasie doszło również do rozejścia się liturgii i pobożności ludowej, o czym czytamy w *Dyrektorium*: „w liturgii następuje rozbitcie jedności kultycznej – elementy drugorzędne stają się ważniejsze niż formy istotne, a w pobożności ludowej, z powodu braku pogłębionej katechezy, dewiacje i przesada zagrażają poprawnemu wyrazowi kultu chrześcijańskiego”⁶⁸. Od Soboru Trydenckiego (od XVI wieku) zauważa się nurt, dążący do pogłębienia świadomości liturgicznej chrześcijan. Niestety, spowodowało to jeszcze

z historii myśli i ruchów społecznych, N. Assorodobraj i S. Ossowski (oprac.), t. 2, PWN, Warszawa 1956, s. 168.

⁶⁷ Można wyróżnić chrześcijaństwo włoskie, francuskie, niemieckie, skandynawskie i wschodnie – prawosławne oraz rosyjskie. Każdy z wymienionych rodzajów chrześcijaństwa ma wspólne oraz odróżniające do elementy. – Tamże, s. 125–126.

⁶⁸ DPLiL, nr 33.

mocniej zaakcentowany dualizm między liturgią a pobożnością ludową, w następstwie czego liturgia została wprowadzona w okres stagnacji, zaś pobożność ludowa przeżywała swój rozkwit⁶⁹.

Od oświecenia dostrzegalne jest rozdzielenie między „religią ludzi wykształconych” a „religią ludzi prostych”. Wśród elit rozpowszechnia się lekceważenie i pogarda względem pobożności ludowej. Zapomina się o pozytywnym kontekście pobożności, dzięki której przetrwała wiara katolicka oraz stała się „skutecznym środkiem przeciw racjonalizmowi, a wewnątrz Kościoła przeciw szkodliwym konsekwencjom jansenizmu”⁷⁰. Wpływ na to miały przede wszystkim misje ludowe i nowe formy praktyk, np. kult Serca Jezusowego, nabożeństwa pierwszych piątków, a potem sobót. W XIX wieku narodził się ruch liturgiczny, skierowany na wiernych i ich świadomy udział w liturgii. Jednak nie zatrzymał on rozwoju pobożności ludowej. W tym czasie ogromną popularnością cieszyły się sanktuaria (szczególnie maryjne) oraz ruch pielgrzymkowy. W Kościele wyraźnie akcentuje się nade wszystko pierwszeństwo liturgii, a nie pobożności ludowej.

Pobożność ludowa ma wiele pozytywnych cech oraz często jest istotnym świadkiem obrony wiary chrześcijańskiej. Ćwiczenia duchowe, tj. różaniec, droga krzyżowa czy procesje pokutne niejednokrotnie kierowały chrześcijan do przyjęcia sakramentów oraz Eucharystii. Zdarzało się natomiast, że relacja między liturgią a pobożnością ludową traciła stosowny porządek, np. w trakcie Mszy św. odmawiano różne modlitwy pobożne, co w efekcie prowadziło do zamieszania w świadomości wiernych i błędnego rozumienia Eucharystii⁷¹.

Dotychczasowa analiza wskazuje, że religijność ludowa przedstawia rzeczywistość różnorodną, zmienną i zależną od danego środowiska bądź grupy społecznej. Istotny wpływ ma na nią także przeszłość historyczna danej społeczności, w której jest kultywowana. Uwidacznia się to w ekspansji państw europejskich, podbijających nowe ziemie. Wraz z podbojem wprowadzano chrześcijaństwo, konfrontując je z istniejącymi zwyczajami i wierzeniami religijnymi grup etnicznych (pogaństwo). Tak oto w efekcie chrześcijaństwo pewną część wierzeń podbitych ludów wyparło jako sprzecznych z doktryną oraz moralnością chrześcijańską, a pozostałe zaadaptowało. Współczesne lokalne tradycje oraz przekonania ilustrują

⁶⁹ Tamże, nr 41.

⁷⁰ Tamże, nr 42.

⁷¹ R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 128.

wpływ elementów chrześcijańskiej obrzędowości ludowej, która to w danych środowiskach jawi się jako rzeczywistość zróżnicowana oraz pielęgnowana jedynie w lokalnych zwyczajach. W szczególnych przypadkach może stać się jednak elementem powszechnej pobożności katolików.

2.3. Definicje religijności ludowej

„Religijność ludowa” wiąże się zarówno z religią ludową, jak i tradycją ludową, dlatego też bywa przedmiotem zainteresowania historyków oraz etnografów. W zakres religijności ludowej wchodzi wszelkie przeżycia religijne człowieka, co z kolei stanowi przedmiot zainteresowania psychologów lub socjologów. Bezsprzecznie „religijność ludowa” wchodzi w zakres szeroko pojętej religijności⁷².

Termin ten jest także dużo szerszy od pojęcia „pobożność ludowa”. Powszechne i częste stosowanie terminu „religijność ludowa” wzbudza wiele sporów oraz nieporozumień. Spowodowane jest to częstym używaniem pojęcia „lud”, które jest wieloznaczne i nieprecyzyjne, a także ze swobodnym stosowaniem takich pojęć jak: „pobożność ludowa”, „religijność wiejska”, „katolicyzm ludowy” na określenie form życia religijnego⁷³.

Termin „religijność” stosuje się na określenie postawy jednostki lub jakieś grupy społecznej, których przekonania oparte są na uznaniu rzeczywistości nadnaturalnej oraz ustosunkowaniu się względem tej rzeczywistości, poprzez relacje człowieka do pozaempirycznej siły, w którą to istota ludzka wierzy i od której czuje się zależna. Podstawowe elementy religijności to: wierzenia, kult i realizacja norm moralno-religijnych. Kształtowanie postaw religijnych powiązane jest z wychowaniem, dlatego religia ma także aspekt społeczny. Religia rozwija się w danej społeczności, w której to implikuje sacrum, odkrywane poprzez wyznaczone normy w danej wspólnotie religijnej. Źródłem tego zjawiska są wierzenia religijne, będące pewnymi wyobrażeniami, przez które człowiek poznaje naturę rzeczy świętych. Z czasem wierzenia religijne osiągają miano dogmatów religijnych oraz reguł, odnoszących się do zachowania człowieka (tu wyróżnia się praktyki religijne, obrzędy). Wierzenia religijne wraz z symbolami religijnymi oraz wyprowadzone z nich wartości rodzą

⁷² A. Potocki, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, w: A. Wójtowicz (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Warszawa–Tycyn 2005, s. 161.

⁷³ A. Łankowski, *Religijność ludowa*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, s. 344.

się w określonym systemie społeczno-kulturowym, a także wdrażają rozróżnienie na dwie rzeczywistości: ziemską (empiryczną) i nadnaturalną (transcendentną)⁷⁴.

Zjawisko religijności można ująć następująco: „jest to podzielny i spełniony przez ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z podporządkowania, co do znaczenia, spraw rzeczywistości pozaempirycznej”⁷⁵.

Pojęcia „lud” i „ludowy” stosuje się najczęściej w dwóch różnych kontekstach, ale powiązanych ze sobą: 1) lud ujmowany jako pewien zespół grup albo klas, które mają mniejsze możliwości czy zasoby materialne, np. w Ameryce Łacińskiej lub na Wyspach Karaibskich odnosi się to do ludzi biednych oraz zubożałych; 2) „lud” rozumiany w kontekście narodu, ale nie obejmujący kategorii państwowych tylko zbiorowość osób, które mają wspólną historię, kulturę, styl życia⁷⁶. Luis Maldonado twierdzi, że jest to problem o charakterze dialektyczno-syntetycznym, ale odnosi się do kontekstu alogicznego, gdzie powinno się zachować ostrożność, aby uniknąć wszelkich pomyłek i dwuznaczności⁷⁷. Zarówno „lud”, jak i „ludowy” odnoszą się do tego samego podmiotu oraz ujmują to, co jest w nim „wspólnotowe” i „wspólne”. Obydwa znaczenia u podstaw mają związek semantyczny, historyczny oraz ontologiczny, dotyczący tych rzeczywistości, do których odnoszą się ⁷⁸.

Bogactwo terminologiczne, związane z pojęciem „religijność ludowa”, spowodowane jest dwoma aspektami jednego problemu. Z jednej strony aspekt subiektywny przenika się z obiektywnym wymiarem religijności, a z drugiej strony miesza rodzaje oraz formy religii.

Klasyccy socjologowie tacy jak Max Weber czy Günther Mensching w definiowaniu religijności ludowej zakładali z góry przeciwieństwo,

⁷⁴ R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 110–121; więcej w: R. Robertson, *Główne zagadnienia analizy religii*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, NOMOS, Kraków 1998, s. 164–165.

⁷⁵ W. Piowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, NOMOS, Warszawa 1977, s. 22.

⁷⁶ J.C. Scannone, *Religijność ludowa, mądrość ludu, teologia ludowa*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1987, nr 6 (42), s. 34.

⁷⁷ Tamże, s. 35; szerzej w: L. Maldonado, *Religiosidad popular*, w: C. Floristàn, Y. Tamayo (red.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, s. 879.

⁷⁸ Odnosi się to do związku historycznego, szczególnie w Ameryce Łacińskiej czy na Wyspach Karaibskich, gdzie ludzie prości i ubodzy są nośnikami pamięci historycznej. – J.C. Scannone, *Religijność ludowa mądrość ludu, teologia ludowa*, s. 35–36.

obrazując na przykładzie religijności mas oraz religijności elit. Poprzez to porównanie wskazywali na zaistniałe dysproporcje religijne u różnych grup, często powstałe z przyczyn historycznych, ekonomicznych czy politycznych. Max Weber zaznacza, że „jeśli chce się w ogóle badać wpływ religii na życie, to musi się rozróżnić między jej oficjalną nauką, a tym rodzajem rzeczywistego zachowania, które ona faktycznie, może nawet wbrew swej woli, premiuje na ziemi lub niebie, następnie między religijnością wirtuozerską najbardziej uzdolnionych a religijnością mas. Religijność wirtuozerska odgrywa swoją rolę w życiu codziennym tylko jako przykład, jej wymagania są najwyższe, ale dla etyki dnia codziennego nie są miarodajne”⁷⁹.

Günther Mensching przez termin „religijność mas” rozumie wiernych Kościoła katolickiego, gdzie elity tworzą myśli i przystosowują je laikom, stanowiącym ich odbiorców. Cały proces ma na celu pozyskanie jak największej liczby wiernych, gdyż „Kościół katolicki [...] ma do czynienia z masami, ponieważ wobec wszystkich pozostaje otwarty i ma właśnie taką tendencję, aby przyjmować do siebie tak wielu jak można, a więc masy”⁸⁰. Wyprowadzona teoria Menschinga ukazuje Kościół w negatywnym kontekście – jako instytucję, której zależy jedynie na wyznawcach, szczególnie tych niewykształconych. Również religijność ludowa ma konotacje negatywne, ponieważ przynależy do warstw biedoty i ludności wiejskiej, której brak wykształcenia, zaś treści religijne wkomponowuje w codzienne życie i często nadaje im dodatkowy sens, odbiegający od religijnego.

Powyższe rozważania socjologów wpłynęły na formułowanie się definicji religijności ludowej, gdyż założono z góry, że owa religijność odnosi się jedynie do prostych ludzi, którzy w życiu codziennym wierzą w zabobony czy magiczne przedmioty itp. Józef Majka, definiując religijność ludową, odwołuje się do Menschingowskiego terminu *Volks Glaube*, przez który rozumie pierwotną formę uniwersalnej religii, w tym upierwotniony katolicyzm⁸¹.

Z kolei Urs Altermatt przez termin „religijność ludowa” rozumie: „codzienną religijność szerszych mas, które w jakikolwiek sposób należą

⁷⁹ Cyt. za: W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, w: W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Warszawa 1983, s. 7; M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 2002, s. 318–487.

⁸⁰ Cyt. za: W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, s. 7–8.

⁸¹ J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 1980, nr 10 (12), s. 40.

do wspólnoty religijnej”⁸². Na przykładzie katolików precyzuje swoją definicję: „przeciętny, codzienny katolicyzm życiowej religijności, który każdy może zobaczyć, odczuć i usłyszeć – wiarę ludową i obrzęd, symbole i święta ludu kościelnego”⁸³. Powyższa definicja wskazuje, że religijność katolicka jest rozumiana jako zjawisko zarówno ludzkie, jak i społeczne, powiązane z nadnaturalną rzeczywistością religijną oraz sacrum. Zastosowanie pojęcia „lud kościelny” ma na celu wskazanie na całą grupę wyznaniową bądź krąg wiernych, bez podziału na warstwy społeczne⁸⁴. Altermatt wydobyl z religijności ludowej pewne elementy, które można sklasyfikować w czterech grupach: 1) pobożność ludu, m.in. praktyki religijne oraz zwyczajowe formy pobożności, np. pielgrzymki czy kult świętych; 2) duchowość ludowa; 3) wyobrażenia religijne oraz poglądy ludu; 4) moralne zachowania ludu. Badacz akcentuje, że codzienna religijność odnosi się do religijności przeciętnego człowieka, który jej doświadcza, następnie przeżywa oraz praktykuje. Jest to rodzaj religijności bardziej bądź mniej pogłębionej, obecnej w różnych grupach społecznych. Religijność ludowa jest zróżnicowana narodowościowo, etnicznie oraz regionalnie w stosunku do społeczeństw, grup społecznych oraz kultur⁸⁵.

Często badacze akcentują, że religijność ludowa powiązana jest z magią, czarami bądź innymi zabobonami. Nie powinno się oceniać tej religijności jedynie przez ten pryzmat. Jan Kracik podaje, że religijność „nie może być traktowana w poznawczym założeniu jak wieczna, tępa i krnąbrna uczenica, przyjaźniąca się grzesznie z magią czy zabobonem. Pobożność taka bowiem, nie we wszystkim zgodna z oficjalnym kultem i doktryną obecną w każdej wielkiej religii, stanowi fenomen samoistny. [...]. Religijność ludowa nie stanowiła ani prostego odbicia wiary Kościoła, ani nie była identyczna z przesądem. Poddawała się, ale i opierała korektom, wedle własnych praw rozwoju”⁸⁶. Historyków dzieli się na dwie grupy naukowców, którzy zajmują się tematyką religijności ludowej. Pierwsza grupa badaczy określa religijność jako *illitteratorum* – masową dewocję, z której

⁸² A. Łankowski, *Religijność ludowa*, w: *Leksykon socjologii religii*, s. 344–345.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże; szerzej w: U. Altermatt, *Katolicyzm a nowoczesny świat*, „Znak”, Kraków 1995.

⁸⁵ W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, s. 10–11; Por. M. Miławicki, *Pobożność ludowa w pracy duszpasterskiej na ziemiach polskich*, „Teofil” 2005, nr 2 (22), s. 57.

⁸⁶ J. Kracik, *Święte obrazy wśród grzesznych Sarmatów. Ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „Nasza Przyszłość” 1991, nr 76, s. 142.

wylączone jest duchowieństwo oraz najwyższe warstwy społeczne. Druga grupa określa religijność jako wiarę ludzi prostych bez wykształcenia⁸⁷.

Według *Dyrektorium* „treścią religijności ludowej jest rzeczywistość uniwersalna. W sercu każdej osoby, jak również kulturze danego narodu i poszczególnych wspólnot, zawsze jest obecny wymiar religijny. Każdy bowiem naród dąży do wyrażenia całkowitej i jednoczącej transcendencji oraz pojęcia natury, społeczności i historii przez środki kultyczne, w syntezie charakterystycznej dla głębokiego odczucia ludzkiego i duchowego. Religijność ludowa niekoniecznie ma związek z objawieniem chrześcijańskim. W wielu regionach, wyrażana w społecznościach przenikniętych w różny sposób elementami chrześcijańskimi, stwarza fundament pod «katolicyzm ludowy», w którym w sposób mniej lub bardziej harmonijny istnieją elementy pochodzące z religijnego sensu, z własnej kultury danego narodu oraz z objawienia chrześcijańskiego”⁸⁸. Religijność ludowa odgrywa ważną rolę w życiu człowieka, silnie związana jest ze społecznością, w której wychował się.

Pojęcie „katolicyzm ludowy” bardzo często używane jest przez badaczy zamiennie z religijnością ludową, pobożnością ludową, religijnością masową czy chrześcijaństwem ludowym⁸⁹. Termin „katolicyzm ludowy” istnieje dzisiaj jako pojęcie obiegowe, który przez wieki nabrało wiele znaczeń⁹⁰. Katolicyzm można badać historycznie (np. katolicyzm średniowieczny, współczesny), według kryterium narodowościowego (katolicyzm polski, katolicyzm francuski), kryterium podziału klasowego, kryterium ekologicznego (katolicyzm miejski, wiejski), z punktu demograficzno-zawodowego (katolicyzm mężczyzn, kobiet, nauczycieli) i według kryterium poziomu kultury (katolicyzm ludowy lub społeczności zurbanizowanej)⁹¹. Katolicyzm ludowy to jeden wydzielony wariant z całości religii chrześcijańskiej, który ukształtował się w wyniku różnych uwarunkowań historycznych. Edward Ciupak wskazuje, że religijność jako forma katolicyzmu

⁸⁷ M. Miławicki, *Pobożność ludowa w pracy duszpasterskiej na ziemiach polskich*, s. 58–59.

⁸⁸ DPLiL, nr 10.

⁸⁹ W. Piwowarski, *Katolicyzm ludowy*, w: A. Szostek (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 1208.

⁹⁰ Od 1054 r. termin „katolicki” określał chrześcijaństwo zachodnie oraz łacińskie, a nie wschodnie. Po Soborze Trydenckim zaczęto stosować nazwę „rzymskokatolicki”, aby różnić chrześcijaństwo rzymskie od zreformowanego. Współcześnie termin „katolicyzm” odnosi się do Kościoła katolickiego jako modelu już ukształtowanej religii z odpowiednią nauką.

⁹¹ E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce: studia socjologiczne*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1973, s. 30.

ma charakter obyczajowy, w którym ważną rolę odgrywa instrumentalizacja i regulacja zachowania w społeczności. W świadomości wiernych ta religijność skupia się jedynie na socjomorfizacji świata nadnaturalnego, antropomorfizacji obiektów kultu, akcentowania obrzędowości i rytuałów oraz respektowania kodeksu moralno-obyczajowego, panującego w społeczności. W katolicyzmie ludowym uwidaczniają się dwa nurty: wyznaniowa solidarność społeczności oraz zaadaptowanie dogmatów Kościoła do warunków codziennego życia i kultury⁹². Poprzez to zostają spełnione cele, odnoszące się do sfery egzystencjalno-kulturowej.

Katolicyzm ludowy cechuje się: normami i wzorami, selekcją treści doktrynalnych oraz dogmatycznych, specyficznym sposobem identyfikacji wiernego z ogólnym wzorem katolicyzmu, obowiązującym stereotypem moralnym oraz światopoglądowym. Intelktualne zgłębienie prawdy objawionej oddala na drugi plan, ponieważ nauce oraz wiedzy nie przypisuje się dużej wartości i szacunku.

Według Leszka Gajosa katolicyzm ludowy to „specyficzna forma katolicyzmu obecna w «niższych» warstwach społeczeństwa”⁹³. Uwzględnia on dwa znaczenia katolicyzmu ludowego – w kontekście szerokim odnosi się do pewnego zespołu wierzeń oraz praktyk wiernych z niższych warstw społecznych, w kontekście wąskim te same treści stosuje się do środowiska wiejskiego⁹⁴. Za kwestię sporną uznaje genezę katolicyzmu, gdyż ciężko określić, czy jest on formą samoistną, czy może zapożyczeniem. Za teorią zapożyczenia opowiada się George M. Foster, który uzasadnia, że „w przypadku religii zapożyczenia są jednokierunkowe, od warstw wyższych «ku dołowi»”⁹⁵. Przychylny tej tezie jest Kazimierz Dobrowolski, który wskazuje, że „wytwory zapożyczone z kultury klas panujących [...] zatrzymały się w zasadzie dłużej w kulturze wiejskiej niż w kulturach, z których zostały przeszczepione”⁹⁶. Szczególny rozwój katolicyzmu ludowego przypada mniej więcej na drugą połowę XIX i początek XX wieku. Związane to jest z ożywieniem religijności wśród elit. Ożywienie to szczególnie wpłynęło na niższe warstwy społeczeństwa, czego konsekwencją są zmiany w postawach religijnych: „coraz powszechniejsze stają się stałe praktyki religijne zakazane przez Kościół. Cechą charakterystyczną [...] jest ich

⁹² Tamże, s. 32.

⁹³ L. Gajos, *Katolicyzm ludowy*, w: *Leksykon socjologii religii*, s. 183.

⁹⁴ Tamże, 183–184.

⁹⁵ Tamże, s. 184; por. G.M. Foster, *What is a folk culture?*, „*American Anthropology*” 1953, nr 2, s. 159–172.

⁹⁶ K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, PAN, Wrocław 1966, s. 111.

masowość, a także zamiłowanie do podniosłych uroczystości z rozbudowanym ceremoniałem”⁹⁷. Nieodłącznym elementem katolicyzmu ludowego jest kult, mający określone cechy: teatralność i widowiskowość formy. Praktyki religijne wypełniane w danej społeczności konstytuują uformowaną jedność, a także popierają kontrolę wspólnoty nad jednostką, która to nie może wykazywać się indywidualnymi zachowaniami, wykraczającymi poza ogólnie przyjętą normę. Kult religijny przybiera kształt paraliturgiczny. Wierny może uzewnętrznić swoje przeżycia religijne poprzez następujące formy: pielgrzymkę, procesję, poświęcenie (np. domu, inwentarza, świec, krzyży, grobów). Dodatkową funkcją pełnioną przez kult jest integracja ludzi we wspólnocie⁹⁸.

Religijność ludową można ująć jako formę przekazu tradycji, która właściwie spełnia swoją rolę, gdy wypełnia praktyki religijne wraz ze świadomością człowieka. Tradycja religijna w wielu krajach silnie nawiązuje do tradycji narodowych, patriotycznych, ale poprawnie rozwija się oraz trwa jedynie, gdy wierni uświadamiają sobie znaczenie i sens swoich zachowań. W przeciwnym zaś razie religia zmienia się w magię czy ceremoniał. Zachowanie tradycji wymaga ewangelizacji, za pomocą której poznajemy treści wpływające z Objawienia, a wyrażane poprzez symbole, zwyczaje, zachowania. W katolicyzmie ludowym można wyróżnić kilkanaście modeli, np. model katolicyzmu polskiego⁹⁹.

Kluczowym elementem wszelkiej religijności jest wiara w rzeczywistość transcendentną, czyli w Boga. Wierni postrzegają Boga jako pewną siłę transcendentną, która kieruje światem, a szczególnie siłami przyrody oraz opiekuje się ludźmi¹⁰⁰. Ważnym elementem omawianej religijności jest rytualizm wraz z szczególnym uwzględnieniem jego zewnętrznych aktów, które mogą przyjąć wręcz formę magicznych czynności czy praktyk. W religijności ludowej dostrzega się skłonności do ulegania przesądom, zabobonom oraz wierze w tajemnicze, a wręcz nadnaturalne związki między występującymi zjawiskami, a nawet wiarę w magiczną moc wypowiedzianych słów i gestów. Magiczne zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia powiązane z nimi, stanowią nieodłączny element codziennego życia oraz pracy Anamnesis” (najczęściej jest to praca rolnicza). Połączony z tym jest

⁹⁷ J. Kłoczkowski, L. Skarbek, *Zarys Kościoła katolickiego w Polsce*, „Znak”, Kraków 1986, s. 270.

⁹⁸ L. Gajos, *Katolicyzm ludowy*, s. 184.

⁹⁹ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996, s. 266–267.

¹⁰⁰ Por. E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, s. 13.

specyficzny kult świętych, wyrażony w postaci figur, obrazów świętych, miejsc świętych.

Religijność ludowa przedstawia bardzo zróżnicowany świat nadnaturalny, gdzie odnajduje się duchy opiekuńcze i użyteczne (święci) oraz te złe i mściwe. Wierni aktywnie wierzą w anioły, świętych czy demony lub upiory, przemierzające świat w celu wyrządzenia szkody. Właśnie w tej sferze uzewnętrznia się przekonanie o możliwości spotkania czy zobaczenia spersonifikowanej postaci-duszy zmarłej osoby. Wierzenia dotyczące świata duchów odwołują się do religijności, ale już praktyki bardzo często przejawiają charakter magiczny. W religijności ludowej bardzo mocny nacisk kładzie się na rozróżnienie świata duchów na te dobre i złe duchy¹⁰¹.

W religijności ludowej wyróżnia się następujące cechy: masowość, uniwersalność, ekspansywność, hierarchiczność, sensualizm, rytualizm, sentymentalizm. Masowość przejawia się w przekonaniu, że cała wspólnota powinna być religijna. Uwidacznia się tu świadome oddziaływanie na masy, włączanie wielu osób do wspólnoty, ale bez odpowiedniej troski o ich inicjację religijną oraz przedstawienie zasad doktryny i moralności. W konsekwencji przesuwana się nacisk na wykonywanie czynności religijnych, a nie wypełnianie reguł moralnych. Wpływ Kościoła czy religii na ludność uzyskuje się poprzez oddziaływanie na dane środowisko lokalne oraz przez dołączenie instytucji socjalizacyjnych, czyli rodziny, szkoły itp.¹⁰² Znamionym elementem tej religijności jest masowy udział w zróżnicowanych obrzędach oraz ceremoniach i uroczystościach religijnych.

Sensualizm oraz sentymentalizm są powszechnymi cechami religijności ludowej. Poprzez sensualizm rozumie się przywiązanie do doznań oraz wrażeń zmysłowych, np. pielgrzymki pokutne, posty, biczowania, leżenie krzyżem czy dotykanie, ewentualnie całowanie figur świętych. Powyższe zachowania mogą uwidocznic się w skrajnych formach, które nie są akceptowane przez Kościół katolicki¹⁰³. Sentymentalizm to forma przesadnego eksponowania uczuć w trakcie aktów religijnych, tj. głośny płacz czy w śpiewie przy modlitwach, a także emocjonalne wyrażenie przeżywanych doznań religijnych poprzez szloch, wzdychanie czy omdlenia¹⁰⁴.

¹⁰¹ R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 130.

¹⁰² W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 273.

¹⁰³ Przykładowo na Filipinach w Wielki Piątek wierni poddają się biczowaniu na znak solidarności z Jezusem.

¹⁰⁴ R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 130–131.

Inną istotną cechą religijności jest praktyczne podejście do sfery duchowej, gdzie na pierwszy plan wysuwa się zasada wzajemnych świadczeń (*do ut des*). Człowiek wykonuje czynności oraz praktyki religijne, ale oczekuje „czegoś” od Boga (bóstwa, sił nadnaturalnych) w postaci rekompensaty, doczesnej przychylności, szczęścia bądź życia wiecznego. Religia charakteryzuje się więc jako pewna podpora oraz osłoda w życiu codziennym, a człowiek dąży do niej odpowiednim życiem, ofiarami czy odpustami. Wierny poprzez obrzędy religijne pragnie zapewnić sobie z jednej strony szczęście oraz pomyślność w życiu, a z drugiej błogosławieństwo w podejmowanych działaniach. Szczególnie to uwidacznia się w wyspecjalizowanym kulcie świętych¹⁰⁵.

W modelu religijności ludowej funkcjonuje dualizm istnienia, rozumiany jako życie ziemskie (doczesne) oraz życie pozagrobowe (niebo, raj). Wierny osiągnąć może życie pozagrobowe, jeśli nawiąże więź z Bogiem poprzez różnorodne praktyki religijne. Tradycjonalizm, konserwatyzm, rygoryzm i gorliwość są istotnymi elementami tej religijności. Również charakter grupowy ma znaczenie, ponieważ wiąże się on z kontrolą społeczną, zwłaszcza duchowieństwa, gdzie istotny wpływ ma na to homogeniczność danej społeczności. Charakter grupowy najbardziej uwidacznia się poprzez akty dobroczynne oraz pomoc sąsiedzką. Religijność ludowa ujawnia się przez szczególną pobożność, organizację oraz pełnione funkcje¹⁰⁶.

Przedstawione powyżej cechy są jedynie przykładami, ponieważ pobożność ludowa charakteryzuje się zmiennością oraz zależnością od danej wspólnoty lokalnej i jej przeszłości historycznej. Należy zaznaczyć, że tematyka religijności ludowej była głównie analizowana w kontekście religii chrześcijańskiej¹⁰⁷. W niektórych kręgach zagadnienie religijności ludowej wywołuje falę krytyki oraz zastrzeżeń, a związane jest z panującym przekonaniem, iż „tradycyjna postawa religijna jest prymitywną wiarą w połączeniu z magią”¹⁰⁸ oraz jest nawet identyfikowana z parafianstwą. Można dostrzec uprzedzenia oraz stereotypy, odnoszące się do tego

¹⁰⁵ Przypisuje się świętym szczególną moc w rozwiązywaniu określonych spraw, np. św. Antoni jest uznawany za specjalistę od rzeczy zgubionych.

¹⁰⁶ R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 131–132.

¹⁰⁷ Inne elementy, odnoszące się do religijności ludowej, można odkryć przeprowadzając szczegółowe badania, dotyczące judaizmu, islamu czy lokalnych kultów o charakterze religijnym.

¹⁰⁸ J. Kuczyński, *Postawy światopoglądowe chłopów*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1961, s. 129.

rodzaju pobożności¹⁰⁹. Religijności ludowej nie powinno się sprowadzać tylko do pobożności „wiejskiego chłopa” czy obrządków graniczących z magią oraz zabobonem¹¹⁰.

Z powyższej analizy wynika, że religijność ludowa ujmowana jest jako jedna z form relacji, zachodzących między rzeczywistością transcendentną a jednostką bądź daną społecznością, w której istotnym czynnikiem jest kultura – zwłaszcza aspekt odnoszący się do wartości, form przeżyć oraz praktyk religijnych, pochodzących z danej społeczności czy ducha narodu. Forma pobożności ludowej jest powiązana z religijnością, opartą w większym stopniu na dziedzictwie kulturowym niż osobistym wyborze¹¹¹. Dawniej społeczeństwa tradycyjne charakteryzowały się homogenicznością w kwestii religii czy światopoglądu, były zamknięte oraz w całości regulowały życie mieszkańców. Społeczność wiejska zaspokajała wszelkie potrzeby (również religijne) oraz regulowała zachowania swoich mieszkańców.

2.4. Różnice między religijnością ludową a pobożnością ludową

Ostatnie dziesięciolecia wskazują, jak istotne zmiany kulturowe oraz religijne zaszły w społeczeństwie. Na pierwszy plan wysuwa się pluralizm światopoglądowy, widoczny w dwustronnym podejściu do religii, szczególnie chrześcijańskiej. Wykrystalizowały się dwie grupy społeczne. Pierwsza to osoby, które pogłębiają swoją religijność „w wymiarze praktyk religijnych, moralności, doświadczenia religijnego, wiedzy religijnej czy mocniejszej więzi z Kościołem poprzez parafię i różnego rodzaju stowarzyszenia religijne”¹¹². Druga grupa obejmuje ludzi, u których religijność słabnie, przez co odchodzą z Kościoła. Wśród tej grupy istotne miejsce zajmuje religijność ludowa. Termin „religijność ludowa” mieści w sobie konotacje społeczne, gdyż jest to forma religijności, która funkcjonuje w obszarze społecznym¹¹³. Ponadto *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* zaznacza, że „treścią «religijności ludowej» jest rzeczywistość

¹⁰⁹ R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 131–132.

¹¹⁰ J. Kracik, *Święte obrazy wśród grzesznych sarmatów. Ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „Nasza Przyszłość” 1991, nr 76, s. 142.

¹¹¹ W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 251; R. Jusiak, *Kościół katolicki*, s. 132–133.

¹¹² M. Stępiak, *Religijność ludowa jako droga przekazu*, s. 276–280.

¹¹³ W. Piwowarski, *Socjologiczna definicja religii*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, NOMOS, Kraków 1984, s. 67.

uniwersalna”, choć niekoniecznie chrześcijańska, gdyż „w sercu każdej osoby, jak również w kulturze każdego narodu i poszczególnych wspólnot, jest zawsze obecny wymiar religijny”¹¹⁴. Podsumowując, religijność ludowa to szeroki obszar/rzeczywistość, która często nie ma wyraźnego połączenia z chrześcijańskim Objawieniem.

Z kolei pobożność ludowa została przez *Dyrektorium* zdefiniowana jako „różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są najczęściej wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury”¹¹⁵. Stwierdzenie „nie na sposób liturgii” zwraca szczególną uwagę w definicji „pobożności ludowej”, ponieważ powyższe słowa użyte zostały w odniesieniu do osób niepraktykujących, które mimo wszystko są wychowane w rodzinie oraz społeczeństwie, ukształtowanym przez kulturę chrześcijańską. Pomimo że nie praktykują liturgii, są jednak uczestnikami praktyk, mających charakter zarówno masowy, jak i tradycyjny. Do takich praktyk można zaliczyć dzielenie się opłatkiem w Wigilię bądź święcenie pokarmów w Wielką Sobotę. Innym problemem jest sens praktykowania tych zwyczajów przez osoby niewierzące czy niepraktykujące¹¹⁶.

Zasadniczą różnicą między pobożnością ludową a religijnością ludową jest wpływ środowiska naturalnego, np. religijność wiejska lub miejska wraz z jej specyfiką. W religijności ludowej dużą rolę przypisuje się związkowi między życiem religijnym a pracami rolnymi oraz kalendarzem rocznym. Istotną rolę swego czasu odgrywały w niej elementy magiczne obecne w potocznym rozumieniu oraz praktykach, silna wiara w cuda, a także objawienia prywatne, które często nie były uznawane przez Kościół. Powiązany z tym jest rozpowszechniony i rozbudowany kult świętych, którzy byli postrzegani jako obrońcy przed siłami zła bądź natury, patroni poszczególnych dni w kalendarzu, czy jako opiekunowie poszczególnych wsi¹¹⁷.

Kolejną różnicę stanowi dominacja form zbiorowego uczestnictwa w praktykach religijnych, zaś formy indywidualne są zepchnięte na dalszy tor. W religijności ludowej silnie podkreślana jest rola tradycji oraz rodziny, które wchodzą w skład środowiska socjalizującego. Religijność ludowa

¹¹⁴ DPLiL, nr 10.

¹¹⁵ Tamże, nr 9.

¹¹⁶ M. Stępnia, *Religijność ludowa jako droga przekazu*, s. 278–279.

¹¹⁷ A. Potocki, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, s. 165.

jako forma przekazu tradycji sprawuje swoją rolę jedynie w sytuacji, gdy praktykowaniu zwyczajów religijnych towarzyszyć będzie świadomość sprawowanych czynności, ponieważ tylko człowiek, uświadamiający sobie sens oraz znaczenie własnych zachowań, ma czystą wiarę w Objawienie. W innym przypadku tradycja, powiązana z religijnością, może zmienić się najpierw w zabobon, a następnie w magię. Dlatego też religijność ludowa wraz z nurtem tradycji powinna nieustannie podlegać ewangelizacji, która odsłania treści wywodzące się z Objawienia, a człowiek wówczas nieustannie uświadamiałby sobie sens oraz znaczenie sprawowanych praktyk religijnych.

Ważne miejsce w religijności ludowej zajmuje sensualizm, który to często zostaje przedstawiony w niesymbolicznym traktowaniu przedmiotów kultu (np. figur czy obrazów)¹¹⁸. W religijności ludowej silnie rozbudowany oraz praktykowany jest także kult maryjny. Niejednokrotnie praktyka religijności ludowej ogranicza się do samych aktów kultu, przy jednoczesnym braku znajomości obowiązujących prawd religijnych. Wszelkie innowacje zostają postrzegane przez religijność ludową jako zagrożenie, stąd kategorycznie je odrzuca się.

Religijność ludowa często bywa sprowadzana jedynie do powierzchownej demonstracji wszelkich zachowań religijnych. Pobożność ludowa charakteryzuje się wewnętrznym przeżyciem prawd objawionych, które następnie zostają zamanifestowane, np. w postaci nabożeństw czy pieśni.

Inną, istotną różnicą między tymi dwiema rzeczywistościami stanowi forma świętowania, przeżywania prawd w życiu codziennym. Za przykład może posłużyć tu coroczne przygotowanie palm na Kurpiowszczyźnie, które ma bardzo wyraźną tradycję religijną. Niemniej corocznie organizowane tam „konkursy na najpiękniejszą palmę dowodzą wysokiego stopnia instytucjonalizacji tego przedsięwzięcia już bliskiego charakterem widowisku folklorystycznemu”¹¹⁹. Można powiedzieć, że nastąpiło pewne połączenie symboli religijnych z ludowymi. Współcześnie dokonuje się pewne selektywizowanie i komercjalizacja wiary, które dobrze uwidacznia się w religijności ludowej, ponieważ dawniej kalendarz liturgiczny współgrał z agrarnym rokiem. Dziś rytm agrarny zastąpiono rytmem kalendarza handlu, który coraz bardziej zyskuje na popularności. Można stwierdzić, że doświadczenie religijne przekształca się w pewne doświadczenie

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ I. Bukowska-Floreńska, *Współczesna polska religijność ludowa – zachowania, normy obyczajowe, praktyki obrzędowe*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1999, t. 3, s. 22.

rynku, ponieważ np. na parafialnych odpustach tematyka religijna schodzi na dalszy plan.

3. Folklor religijny

Folklor to nieodłączny element kultury, w którym to przejawiają się różne aspekty od sztuki po religijność. Każda kultura czy naród posiada swój własny folklor.

3.1. Definicja i cechy

Termin „folklor” (ang. *folklore* oznacza wiedza ludu) po raz pierwszy do nauk humanistycznych został wprowadzony przez angielskiego uczonego Williama Thomsa w 1846 roku, który użył tego pojęcia na określenie ogólnej ustnej wiedzy ludu, przekazywanej w określonych środowiskach, ze szczególnym uwzględnieniem ich zwyczajów, obrzędów, obyczajów, zabobonów oraz przysłów¹²⁰. Pojęcie to bardzo szybko przyjęło się w mowie potocznej jako wyraz obiegowy, choć jego interpretacja była dość dowolna i najczęściej odnosiła się do kultury ludowej chłopów.

Współcześnie folklor definiowany jest jako „składnik duchowej kultury ludowej, którego istotą jest żywe słowo włączone w mniej lub bardziej rytualizowane sytuacje, zachowanie, muzykę, taniec i którego funkcjonowanie oparte jest na społecznie uzgodnionej wiedzy o świecie i systemie wspólnie wyznawanych wartości”¹²¹. Folklor pojmuje się jako jeden z elementów duchowej kultury ludu, w której to esencją jest nade wszystko żywe słowo, wpisane w rytualizowane okoliczności dotyczące zachowania, muzyki czy też tańca. Folklor bazuje na podłożu wspólnych wartości oraz norm w danej grupie. Można opisać go jako wytwory i przejawy symbolicznej kultury ludowej poszczególnych grup.

Stefan Czarnowski bardzo wyraźnie podkreślał, iż folkloru „nie można rozpatrywać wyłącznie z punktu widzenia historii jego powstania. Folklor jest tworem żywym, złożonym z form, symbolów, z działania i obyczajów, i nie będąc czymś zorganizowanym, obowiązującym, koniecznym czy popartym sankcjami, jest przecież uznawany, przestrzegany i praktykowany [...]. Kryją się za nim pojęcia, wyobrażenia, obyczaj i formy życia

¹²⁰ W. Thoms, *Folklor*, „Literatura Ludowa” 1975, nr 6, s. 37–39.

¹²¹ J. Bartmiński, *Folklor*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, TN KUL, Lublin 1989, kol. 368.

społecznego”¹²². Przez ten termin rozumie się dawną oraz dzisiejszą kulturę ludową zarówno wiejską, jak i miejską. Część uczonych klasyfikuje folklor jako tradycję ustną, obecną w społeczeństwie. Zróżnicowane podejście uczonych do folklorystyki, utrudnia sprecyzowanie jednej definicji, dodatkowo pojęcie folkloru jest nieprecyzyjne¹²³.

Folklor współcześnie to pojęcie otwarte oraz typologiczne, ale nie klasyfikujące, ponieważ nie ma jednej definicji opisującej poruszane zjawisko, w związku z czym brak jednej powszechnie stosowanej metody badawczej. Aspekty definiujące folklor to: tradycyjność, oralność, teatralność oraz charakter estetyczny.

Oralność, inaczej ustność, to przekaz żywej mowy odbywający się jedynie w granicach zasięgu głosu, ucha i oka, przy rozmowie twarzą w twarz. To proces złożony, składający się z wielu czynników: dźwiękowego nośnika znaku (intonacja, akcent itp.) jako początkowej formy śpiewu oraz muzyki; środków komunikacji somatycznej (przede wszystkim mimika, gesty, układ ciała) jako początkowej formy tańca; dialogowości jako formy przemienności ról nadawca–odbiorca¹²⁴.

Tradycyjność (kolektywność) to podstawowy przymiot folkloru, a zjawisko to jako produkt powstały w grupie, w niej funkcjonujący jest połączone z językiem, będącym nośnikiem wszelkich form gramatycznych wypowiedzianych przez człowieka.

Piotr Bogatyriew i Roman Jakobson wskazują, iż twór folkloru istnieje w podobny sposób jak język, tj. powszechny system norm i tendencji, którymi człowiek posługuje się w odpowiednich sytuacjach, nadając im indywidualną formę. W skład folkloru wchodzi jedynie elementy zaakceptowane przez wspólnotę, spopularyzowane i stosowane w powszechnym obiegu¹²⁵.

Folklor przenikany jest elementami teatralności. Powstałe formy zawierają rolę, skierowane są do odpowiedniej grupy wiekowej oraz posiadają pewien „scenariusz” odnoszący się albo do codziennych sytuacji, albo związanych ze świętami. Wszelkie teksty powstałe w obrębie folkloru nawiązują do egzystencjalnej sytuacji człowieka, która następnie przedstawiona jest w odpowiednim wzorcu społecznym. Teatralność zawiera również aspekt magiczny, który uwidacznia się w formułach życzeniowych

¹²² S. Czarnowski, *Dziela*, s. 92.

¹²³ H. Sobeczko, *Liturgia – pobożność ludowa – religijność ludowa – folklor religijny*, s. 13.

¹²⁴ J. Bartmiński, *Folklor*, kol. 370.

¹²⁵ Tamże, kol. 369.

bądź zamówieniach znachorskich. Z kolei estetyczny charakter folkloru uwidacznia się w jego utworach, które ukazują świat podobnie jak sztuka, która posługuje się „zestawem swoistych konwencji”¹²⁶. W utworze koegzystują dwie funkcje: poetycka i praktyczna, zaś ich odmienność obserwator może dostrzec w formie językowej.

3.2. Folklor a religia

Relacja folkloru z religią zachodzi na płaszczyźnie typologicznej i częściowo historycznej, obydwie rzeczywistości pełnią funkcję stabilizującą oraz regulują pewne zachowania społeczne. Odnaleźć w nich można także wspólny mianownik o tradycyjnym oraz wspólnotowym charakterze. Folklor i religia funkcjonują w relacji na płaszczyznach: postawy wobec świata (forma kontemplacyjna) oraz sakralnej sfery rzeczywistości (akceptacja świata nadnaturalnego oraz jej powiązania ze światem materialnym). Przedstawiane koncepcje są z jednej strony efektem doświadczenia zmysłowego, a z drugiej wierzeń, których rezultatem jest akceptacja fundamentalnych wartości. Rola folkloru i religii w kulturze jest nierówna – religia wiecie w niej prym. Folklor przedstawia subiektywny świat, w którym sakralna przestrzeń przyjmuje centralną pozycję. W języku folkloru używa się licznych powtórzeń, symboliki, paralelizmów i powszechnych stereotypów.

Nauki liturgiczne nie ograniczają się jedynie do badania samej liturgii czy form pobożnościowych, ale obejmują również działania poprzedzające dane święta, dotyczą zjawisk odbywających się w domu, w danych grupach społecznych czy nawet w całych środowiskach religijnych. Odnoszą się do zwyczajów, powiązanych z obrzędami dorocznymi i kalendarzowymi. Utwory oraz obrzędy folklorystyczne są otwarte na przyjęcie interpretacji religijnej i chrześcijańskiej. Podczas okresu Bożonarodzeniowego przedmiotem badań będą m.in. jasełka, kolędy, adwent, życzenia noworoczne. Natomiast w czasie wielkanocnym będą to post, pieśni wielkanocne, śpiewy oraz formy dyngusowe. W okresie żniw oraz dożynek do przedmiotu badań zaliczymy śpiewy oraz obrzędowość rodzinną. Nie należy zapominać o obrzędach przejścia, gdzie przedmiotem badań będą narodziny, chrzciny, ślub, pogrzeb czy pieśni tzw. pątnicze (dotyczące Maryi oraz kultu świętych). Zdarza się, iż magiczny element folkloru wzbogaca

¹²⁶ Tamże, kol. 370.

fragment modlitwy. Dochodzi również do reinterpretacji przez folklor religii, np. socjomorficzne pojmowanie Trójcy Świętej jako rodziny¹²⁷.

Bardzo często wymienione przedmioty są ubogie oraz naiwne pod względem formy, ale ich treść i symbolika jest bogata teologicznie (np. kołеды). Nie da się jednoznacznie odciąć folkloru od form pobożności ludowej czy liturgii, ponieważ ściśle się uzupełniają¹²⁸.

W okresie odkryć geograficznych jezuici zaakcentowali pozytywną wartość folkloru u ludów ościennych. Postulowali oni, iż owe wierzenia mogły stanowić tzw. „pozytywny fundament życia religijnego”¹²⁹, o ile były one zgodne lub zbliżone z doktryną Kościoła. Folklor religijny wchodzi w relacje z pobożnością, można powiedzieć, że stanowi dla niej pewne tło czy podłoże.

Terminów „pobożność ludowa”, „religijność ludowa”, „katolicyzm ludowy” lub „religijność tradycyjna” używa się zamiennie w literaturze przedmiotu. Niemniej wszystkie pojęcia dotyczą jednego problemu, ale każdy z nich odnosi się do innej warstwy badanej rzeczywistości. Pierwotnie wszystkie terminy wiązały się z religijnością wsi. Współcześnie zaś ich znaczenia rozszerzyły się i odnoszą się do społeczeństwa jako masy. Co więcej, współcześnie Kościół ludowy – to nade wszystko Kościół mas.

Piotr Taras w artykule *Religijność ludowa w Kościele katolickim* wyraźnie zaakcentował potrójną rzeczywistość religijną, w tym religię ludową. Scharakteryzował „ją jako wcielenie systemu wiary w życie konkretnych ludzi”¹³⁰. Przejawia się ona w opowie kulturowej poszczególnych społeczeństw. Religia ludowa zostaje zabarwiona potrzebami danego społeczeństwa oraz przenika jego życie. W wyniku tego zostaje skonkretyzowana i wyraża się w „uświęceniu czasu, przedmiotów, przestrzeni, czynności i osób. Z tej racji jest też bardziej rytualna, obrazowa, przeżyciowa, manifestacyjna”¹³¹. Często na przestrzeni dziejów między religią instytucjonalną a religią ludową dochodziło do spięć i konfliktów. Również w tym czasie starano się „oczyścić” liturgię z wszelkich naleciałości pobożności ludowej. Niemniej już od oświecenia teologowie odnosili się krytycznie do pobożności ludowej, częstokroć doszukując się w niej zabobonów oraz elementów magicznych.

¹²⁷ H. Sobeczko, *Liturgia – pobożność ludowa – religijność ludowa – folklor religijny*, s. 13.

¹²⁸ Tamże, s. 13–14.

¹²⁹ J. Bartmiński, *Folklor*, kol. 368.

¹³⁰ P. Taras, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, s. 16.

¹³¹ Tamże.

Współcześnie rozróżnienie religii instytucjonalnej od ludowej ma szansę na realizację, ale nie na utożsamienie, wyróżnia się duszpasterstwo elitarne oraz masowe. Wspólną płaszczyzną duszpasterstwa masowego oraz religii ludowej stanowi „tradycyjna oferta nabożeństw, przedsięwzięć i symboli: roraty, jasełka, gromnica, gorzkie żale, nabożeństwa majowe, czerwcowe i październikowe, procesje i pielgrzymki, nawiedzenia wizerunków Matki Bożej w diecezji, parafii i rodzinach, nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, poświęcenie pól, różne formy czci zmarłych”¹³². Natomiast wspólny element duszpasterstwa elitarnego oraz religii instytucjonalnej stanowią różne formy katechezy dorosłych, która ma swe korzenie w ruchach liturgicznych oraz ruchu biblijnym, następnie w duszpasterstwie środowiskowym oraz w katolickich stowarzyszeniach. Błędem wydaje się akcentowanie jedynie drugiego spotkania (duszpasterstwa elitarnego), ponieważ w większości adresatami Kościoła jest społeczeństwo masowe. Przecenienie duszpasterstwa elitarnego mogłoby w konsekwencji doprowadzić do przeciwstawienia się powszechnemu charakterowi chrześcijaństwa.

Liturgista Trewiru Balthasar Fischer akcentuje, że pobożność ludowa nie jest ani zjawiskiem marginalnym, ani folklorystycznym. Zachęca on do zapoznania się z bogactwem form, wyrosłych z liturgii. Historyk liturgii Josef Andreas Jungmann apelował, aby nie zamieniać nabożeństw Mszą św., ponieważ może to doprowadzić do zubożenia życia Kościoła. W zamian historyk zaproponował pewne przystosowanie nabożeństw do mentalności współczesnego człowieka¹³³.

Religijność ludowa ma bardzo silne korelacje zarówno wyznaniowe, jak i kulturowe. Kardynał Joseph Ratzinger zaznacza, że w katolicyzmie „religijność ludowa jest pierwszą i podstawową formą inkulturacji wiary”¹³⁴. Związki kulturowe przejawiają się z całą klarownością w ujęciu zjawiska inkulturacji, w której dochodzi do spotkania Ewangelii z różnymi narodami. Jan Paweł II wielokrotnie sygnalizował potrzebę dostrzeżenia, a co za tym idzie docenienia i dowartościowania treści rodzimych danych narodów: „Kościół prawdziwie odnosi się z szacunkiem do kultury danego narodu. Ofiarowując orędzie ewangeliczne, nie ma on zamiaru niszczenia ani obalania tego, co jest dobre i piękne. Istotnie, uznaje on wiele wartości kulturalnych, a przez moc Ewangelii oczyszcza i wprowadza do kultu

¹³² A. Potocki, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, s. 172.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny*, „Salvatoris Mater” 2000, nr 2/3, s. 470.

chrześcijańskiego pewne elementy obyczajów danego ludu. Kościół niesie Chrystusa, nie zaś kulturę danego narodu. Ewangelizacja ma na celu przeniknięcie i wyniesienie kultury mocą Ewangelii¹³⁵. W Malawi w 1989 roku Papież skierował następujące słowa: „Wzywam Was dziś, abyście odrzucili styl życia niezgodny z tym, co najlepsze w waszych lokalnych tradycjach i z wiarą chrześcijańską [...]. Wzywam was dziś, abyście sięgnęli w głąb waszych serc. Zwracajcie się ku bogactwu własnych tradycji”¹³⁶. Sobór Watykański II stawia następującą zasadę ewangelizacji: „dostosowanie się w głoszeniu objawionego słowa”¹³⁷, ponieważ poprzez te działania „rozbudza się w każdym narodzie zdolność wyrażania Chrystusowej Nowiny po swojemu, a zarazem sprzyja się żywemu obcowaniu Kościoła z różnymi kulturami”¹³⁸. Stąd „inkulturacja” oznacza „wcielenie Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzenie tych kultur w życie kościoła”¹³⁹.

Podsumowując, liturgia w duchowym życiu Kościoła zajmuje kluczowe miejsce, ale inne formy chrześcijańskiej pobożności ludowej „stanowią owocny wkład w życie Kościoła w zjednoczeniu z Chrystusem”¹⁴⁰. Liturgia i pobożność są dwiema formami kultu w Kościele, ale nie są równorzędne. Niemniej należy dążyć do wzajemnej ich zgodności, co zostało podane w *Konsytucji o liturgii świętej*: „usiłnie się zaleca nabożeństwa chrześcijańskiego ludu, pod warunkiem, że sprawuje się je zgodnie z przepisami i zasadami Kościoła [...]. Należy te nabożeństwa tak uporządkować, aby były zgodne ze świętą liturgią, z niej niejako wypływały i do niej wiernych prowadziły. Liturgia bowiem ze swej natury znacznie je przewyższa”¹⁴¹.

¹³⁵ Cyt. za: A. Potocki, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, s. 173.

¹³⁶ Tamże, s. 173.

¹³⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, wyd. II, Wrocław 2005, nr 44 (dalej: KDK).

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum apostoli” skierowana do biskupów i kapłanów, do rodzin zakonnych, do wszystkich wierzących chrześcijan w tysiącsetną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego*, Libreria Editrice, Watykan 1985, nr 21 (dalej: SA).

¹⁴⁰ S. Araszcuk, *Język i formy pobożności ludowej*, s. 163; por. KDK, nr 44–45.

¹⁴¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii „Sacrosanctum Concilium”*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1997, nr 10, 13 (dalej: KL).

ROZDZIAŁ II

KULT ŚWIĘTYCH CHRZEŚCIJAŃSKICH

Kult świętych i błogosławionych zajmuje ważne miejsce w Kościele katolickim i jest obecny od jego samego początku, o czym świadczą fragmenty Pisma Świętego (por. Dz 7,54–60, Ap 6,9–11; 7,9–11). Jest też pewnym wytworem historycznym, który znajduje odzwierciedlenie w lekcjonarzach ewangelicznych z wieków VII i VIII, a w kalendarzu rzymskim z VII wieku umieszczono imiona blisko 60 świętych. O popularności błogosławionych i świętych także dzisiaj świadczy m.in. ich obecność w kulturze popularnej. Przykładem niech będą słowa zawarte w utworach takich artystów jak Louis Armstrong („pragnę być pośród nich”)¹, Billy Joel („wolałbym śmiać się z grzesznikami, niż płakać ze świętymi”)² oraz „Święty uśmiechnięty” Arki Noego. W świadomości ludzi funkcjonują dwa odmienne wyobrażenia świętych. Jedna grupa to święci, odmawiający sobie wszystkich wygod życia. Spędzający życie samotnie, np. na pustyni. Zaliczamy do niej m.in. żebraków, pokutników czy ascetów. Natomiast w drugiej grupie znajdują się wierni, którzy zrealizowali swoje powołanie otrzymane od Boga we wspólnotach, np. w rodzinie, zakonie³.

Rozważania dotyczące świętości stanowią pewną trudność dla przeciętnego człowieka, gdyż funkcjonujący model pochodzi z tradycji Kościoła pierwszych wieków oraz dodatkowo uległ wyidealizowaniu. Sztuka sakralna również wpłynęła na model świętych, jako pierwsza przemawiając do wiernych Kościoła katolickiego.

¹ L. Armstrong, *When the Saints Go Marching In*, wers: “I want to be among that number”.

² Billy Joel, *Only The Good Die Young*, wers: “Lough with the sinners, than cry with the saints”.

³ L.S. Cunningham, *Krótką historia świętych*, przekł. G. Grygiel, PAX, Warszawa 2005, s. 5.

Historia wskazuje, że kult ten nie zawsze był rozumiany poprawnie przez wiernych, czego konsekwencją były różne wypaczenia, które z biegiem czasu zostały zniwelowane przez naukę Magisterium Kościoła. Kult świętych ma uzasadnienie teologiczne, jednak w historii liturgii można odnaleźć dwa przeciwstawne kierunki dotyczące powyższego zagadnienia. W pierwszym podkreślano wartość kultu świętych w życiu wiernych Kościoła, drugi kierunek natomiast oponował za zminimalizowaniem, a nawet wyeliminowaniem całkowicie kultu świętych z nauczania Kościoła, uznając go jednocześnie za jedną z form pobożności powstałej w średniowieczu⁴.

Nauka Kościoła katolickiego szczególną wciąż otacza świętych i błogosławionych, ponieważ są oni ucieleśnieniem wiary w nierozłączną wspólnotę całego Mistycznego Ciała Chrystusa⁵. W przedsoborowej terminologii wspólnota świętych nosiła nazwę Kościoła walczącego, cierpiącego oraz triumfującego. Kościół katolicki najpierw poleca Matkę Bożą przed pozostałymi świętymi i błogosławionymi. Benedykt XVI zwracał uwagę, iż „historia pokazuje, że prawdziwymi reformatorami życia Kościoła i społeczeństwa są święci”⁶. Papież wskazywał, że święci i błogosławieni to „mistrzowie słowa i świadkowie, potrafiący przeprowadzić trwałą i głęboką odnowę, ponieważ oni sami zostali dogłębnie odnowieni i pozostają w kontakcie z tym, co jest prawdziwą nowością, a mianowicie z obecnością Boga w świecie. Pociągające jest to, że w każdym pokoleniu rodzą się nowi święci i kreatywność odnowy towarzyszy stale dziejom Kościoła pośród różnych smutków i negatywnych aspektów historii”⁷. Święci oraz błogosławieni są dla wiernych wzorem do naśladowania, będąc drogowskazem w drodze do Zbawienia. Święci chrześcijańscy są także obiektem zainteresowań zarówno nauk teologicznych (m.in. liturgiki, ascetyki czy mistyki), jak i dziedzin naukowych, poczynawszy od medycyny, psychologii po ikonografię (sztukę sakralną).

1. Kult świętych

Święci i błogosławieni zajmują specjalne miejsce w świadomości wiernych chrześcijańskich, którzy często zwracają się w do nich z prośbą

⁴ H. Misztal, *Kult świętych*, „Tygodnik Katolicki Niedziela” 2010, nr 6, s. 10; por. DPLiL, nr 208.

⁵ KK, nr 50.

⁶ H. Misztal, *Kult świętych*, s. 11.

⁷ Tamże; zob. DPLiL, nr 208.

o wstawiennictwo. Pierwszym, prawdziwym źródłem kultu błogosławionych i świętych jest „pamiętka Pana”, ponieważ jest jednym z aspektów misterium paschalnego, w którym dochodzi do spotkania między „zbawczym działaniem Chrystusa i mistycznym działaniem Jego Kościoła”⁸. Wszystkie typy świętości uzupełniają misterium Chrystusa oraz konstytuują Jego manifestację. Święci są też naocznymi świadkami zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Kult świętych i błogosławionych, kult relikwii i wizerunków zalicza się do zewnętrznej formy wiary, która stanowi istotną część nauki Kościoła oraz jest integralną częścią wspólnoty wierzących⁹.

1.1. Definicja i przedmiot

Przedmiot kultu świętych stanowią osoby błogosławione oraz święte. Rozważania, odnoszące się do zagadnienia świętości chrześcijańskiej, są „niepojmowalne bez odniesienia jej do tego, który jedynie jest Święty, w źródłowym sensie tego słowa. Objawiał się w swej świętości Jahwe w wizji proroka Izajasza, w której Serafiny wołały w obliczu Boga: «Święty, Święty, Święty Pan Zastępów. Cała Ziemia pełna jest Jego chwały» (Iz 6,3)”¹⁰. Człowiek natomiast został powołany do uczestnictwa w świętości Boga¹¹. Magisterium Kościoła oraz liturgia charakteryzują zatem świętych w następujący sposób:

- jako świadków historycznych, którzy zostali powołani do świętości;
- jako doskonałych uczniów Chrystusa, którzy są wzorem dla wiernych;
- jako mieszkańców niebieskiego Jeruzalem, którzy nieustannie wyśpiewują chwałę i miłosierdzie Boga;
- jako pośredników oraz przyjaciół wiernych, którzy jeszcze są pielgrzymami na ziemi. Święci, mimo że nie są obecni już wśród wiernych, to dobrze znają trudy dnia doczesnego mieszkańców ziemi; stają się towarzyszem wiernych poprzez uczestnictwo w modlitwie i opiece;
- jako patronów Kościołów lokalnych, których często byli fundatorami lub wybitnymi duszpasterzami; patronów różnych narodów, stowarzyszeń i zawodów; patronów w różnych okolicznościach¹².

⁸ B. Nadolski, *Liturgika*, s. 157.

⁹ J. Grodzicki, *Kościół dogmatów i tradycji*, „Znaki Czasu”, Warszawa 1963, s. 209; por. G. Holly, *Kult św. Michała Archanioła na pograniczu polsko-słowacko-ukraińskim*, „Peregrinus Cracoviensi” 2012, z. 28, s. 91.

¹⁰ W. Słomka, *Wizja świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, w: M. Chmielewski (red.), *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, „POLIHYMNIA”, Lublin 1999, s. 88–89.

¹¹ Por. KK, nr 39.

¹² DPLiL, nr 211; por. S. Araszczyk, *Kult świętych i błogosławionych w Dyrektorium i pobożności ludowej i liturgii*, „Anamnesis” 2006, nr 2, s. 66.

Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium” podaje następującą charakterystykę świętych: „Kościół rozmięścił w ciągu roku wspomnienia męczenników i innych świętych, którzy dzięki łasce Bożej doszli do doskonałości, a osiągnąwszy już wieczne zbawienie, wyśpiewują Bogu w niebie doskonałą chwałę i wstawiają się za nami. W dniu ich narodzin dla nieba Kościół głosi misterium paschalne w świętych, którzy z Chrystusem współcierpieli i zostali z Nim współuwieleni, przedstawia ich wiernym jako przykład, pociągający wszystkich przez Chrystusa do Ojca, a przez ich zasługi wyjednywa Boże dobrodziejstwa”¹³. Święci, poprzez swoje działanie na ziemi w postaci czynów i słów, nieustannie wskazują na Chrystusa oraz na Jego obecność w Nich. Można powiedzieć, że święty staje się „narzędziem” w dłoniach Chrystusa, poprzez które ma On możliwość oddziaływania na ludzi żyjących, dając im świadectwo w postaci osób świętych i błogosławionych. Przez świętowanie dni świętych dochodzi do wychwalania obecności oraz działania Boga w błogosławionych oraz świętych, czyli na akcentowaniu szczególnej więzi, poprzez łaskę, Boga z poszczególnymi świętymi¹⁴.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* zostało szczególnie podkreślone, że „w określone dni roku liturgicznego Kościół na ziemi wspomina świętych: przede wszystkim Świętą Bożą Rodzicielkę, następnie Apostołów, męczenników i innych świętych. Ukazuje w ten sposób, że jest zjednoczony z liturgią niebieską; wielbi Chrystusa za to, że dokonał zbawienia w swoich uwielbionych członkach. Ich przykład jest natchnieniem Kościoła w jego drodze do Ojca”¹⁵. W nauce Kościoła katolickiego najpierw chwałę oddaje się Bogu, następnie NMP i dopiero potem świętym oraz błogosławionym.

Konstytucja „Sacrosanctum Concilium” w następujący sposób odnosi się do zagadnienia świętych: „obchodząc ten roczny cykl misteriów Chrystusa, Kościół święty ze szczególną miłością oddaje cześć Najświętszej Matce Bożej, Maryi, która nierozdzielnie węzłem związana jest ze zbawczym dziełem swojego Syna. W Niej Kościół podziwia i wysławia wspaniały owoc Odkupienia i jakby w przeczystym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być”¹⁶. Gdy Kościół w ciągu roku liturgicznego wspomina męczenników i innych świętych, głosi Misterium Paschal-

¹³ KL, nr 104.

¹⁴ B. Nadolski, *Miejsce świętych w liturgii a współczesny chrystocentryzm*, „Anamnesis” 2005, nr 1, s. 66.

¹⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, nr 1195.

¹⁶ KL, nr 103.

ne w tych, „którzy współcierpieli i zostali współuwielbieni z Chrystusem, przedstawia wiernym ich przykłady, pociągające wszystkich przez Chrystusa do Ojca, a przez ich zasługi wyjednywa dobrodziejstwa Boże”¹⁷. W „tajemnicy obcowania” uwidocznia się miłość Boga oraz bliźniego, ponieważ wszyscy wierni należący do Chrystusa posiadają Jednego Ducha, tworzą jeden Kościół oraz są w Nim zjednoczeni. Poprawne pojęcie kultu świętych związane jest z nauką o pośrednictwie Chrystusa.

Dyrektorium poucza, że główny cel kultu świętych nade wszystko stanowi: po pierwsze uwielbienie Boga, a po drugie uświęcenie człowieka. Powyższe nadrzędne cele przejawiają się w chwale Bożej, umocnieniu świętości ludu Bożego, w przykładzie do naśladowania oraz wstawianictwa przed Bogiem¹⁸. Święci chrześcijańscy nie należą wyłącznie do echa przeszłości, ale stanowią żywą historię Kościoła na wieki. Kult świętych to rzeczywisty wyraz, za pomocą którego Kościół uwidacznia swój eschatologiczny charakter. Prawdziwy kult świętych to uczenie się czynnej miłości, która owocuje w życiu chrześcijanina, a nie tylko powtarzanie zewnętrznych aktów.

1.2. Semantyczne konotacje terminu „święty”

Termin „święty” funkcjonuje w mowie potocznej jako pewne określenie cech, które przypisuje się Bogu, bóstwu, osobom, rzeczom poświęconym kultowi czy z nim związanych¹⁹ oraz z pewnymi nienaruszalnymi regułami²⁰. Często słowo to używane jest w nawiązaniu do cech, tj.: cierpliwość, poświęcenie czy zaparcie się samego siebie²¹.

*Hagios*²², *sanctus*²³ i *hieros*²⁴ są słowami, które tłumaczy się jako święty. Ich znaczenie semantyczne z biegiem czasu konkretyzowało się

¹⁷ KKK 1173; por. KL, nr 104; 108; 111.

¹⁸ KPK, kan. 1186.

¹⁹ Np. święte obrazy, Pismo Święte.

²⁰ Np. święte prawa lub zasady.

²¹ L. Cunningham, *Krótką historia świętych*, s. 15.

²² *Hagios* – z gr. święty. Słowo *hagios* przeniknęło do języka chrześcijańskiego za pomocą Pisma Świętego. W łacińskim przekładzie Septuaginty, *hagios* było terminem równoznacznym z hebrajskim *qodes* (heb. świętość, rzecz święta) bądź *qados* (święty). Słowa stosowane były na określenie Boga, ludzi oraz rzeczy. – H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*, BIBLOS, Tarnów 1994, s. 23.

²³ *Sanctus* – łac. święty. W kulturze grecko-rzymskiej słowo to było stosowane do rzeczy, osób oraz bóstw. Używano tego wyrazu do wszystkiego, co było powiązane z kultem (np. świątyni, gaju). W ramach ewolucji języka słowo zastosowano do wszystkiego, co związane było z opieką władzy. – Tamże, s. 22–23.

²⁴ *Hieros* pochodzi z języka greckiego od słowa *iépos*, oznacza święty.

i sprowadziło do trzech grup znaczeniowych: języka obiegowego²⁵, języka Pisma Świętego i nowych pojęć²⁶. W konsekwencji słowo „święty” uzyskało znaczenie moralne, które zaczęto postrzegać jako wartość moralną, umiejscowioną w duszy ludzkiej²⁷.

W Starym Testamencie Bóg powołuje lud Izraela do świętości²⁸. Świętość ludu ma się objawiać w przestrzeganiu zewnętrznych przepisów (Kpł 19,6n) oraz prawa moralnego (Kpł 19,3–14n). Termin „święty” (oraz jego odpowiedniki) nie są tu stosowane na określenie specjalnej grupy ludzi, którzy mają zestaw cnót²⁹. Z kolei Nowy Testament charakteryzuje się odmienną semantyką świętego, ponieważ słowem tym najpierw określa się Ducha Bożego, a potem Jezusa Chrystusa (Święty Boga Mk 1,24). Następnie jako świętych postrzega się aniołów (Łk 9,26), patriarchów (Mt 25,52) wraz z żonami, proroków (Łk 1,70), a także wszystkich wiernych, którzy byli uczestnikami ekonomii zbawienia zanim przyszedł Chrystus³⁰. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa termin „święty” nie był odnoszony do indywidualnych cech osoby. Z czasem kontekst tego terminu poszerzył się i włączył węć męczenników. Należy zaznaczyć także, iż bardzo rzadko epitetem tym posługiwali się Ojcowie Kościoła. Dopiero Ojcowie Kapadocy zaczęli używać terminu w swoich dziejach.

Termin *sanctus* podlegał zmianom przez wieki, zanim ukształtowało się jego ostateczne znaczenie. Nim to nastąpiło w fluktuacji rozdzieliły się dwa nurty: 1) oficjalne znaczenie ceremonialne³¹; 2) sens biblijny, w którym zaznacza się przynależność do Boga. Z czasem obydwie kierunki weszły na wspólną drogę i połączyły się. Męczennicy oraz wybitne osobistości życia chrześcijańskiego stworzyły grupę ludzi, którym należy się szacunek oraz cześć, gdyż w szczególny sposób przynależą oni do Boga. Z upływem czasu osoba świętego została identyfikowana z przedmiotem kultu publicznego, w konsekwencji czego słowo to zostało terminem technicznym, stosowanym w nauce Kościoła.

Pismo Święte wskazuje, że doskonale świętym jest jedynie Bóg. Dlatego też to Jemu należy się kult w całym tego słowa znaczeniu (*cultus latraie*).

²⁵ Język, który chrześcijaństwo zastało w świecie pogańskim.

²⁶ Tamże, s. 22.

²⁷ „Mów do całej społeczności Izraelitów i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” Kpł 19,2.

²⁸ Por. Wj. 19,6; Pwt 7,6.

²⁹ H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 24.

³⁰ Tamże, s. 24–25.

³¹ Obecne do dnia dzisiejszego w ceremoniale papieża i patriarchów wschodnich.

Człowiek to osoba, która jest uświęcona. Potocznie przyjmuje się, że termin „święty” stosowany jest na określenie osoby, która żyje i działa według nauk Boga. Podsumowując: „świętym” będzie ten człowiek, który podążał za Chrystusem. Michał Nowodworski wskazuje: „Wielka zachodzi różnica między: być świętym a być czczonym jako święty, między świętością w tryumfującym a walczącym Kościele. Świętość w Kościele walczącym jest podwójna: za życia i po śmierci. Za życia nazywamy świętym tego, który osobliwie niewinnym i świętobliwym życiem się odznacza, a i po śmierci, możemy powiedzieć o wielu, że są świętymi, jak na przykład dzieci zmarłe zaraz po chrzcie świętym, ale w znaczeniu kościelnym ten tylko może być nazwanym i czczonym jako święty, o kim jest pewność, że jest w niebie. Żeby być świętym w Kościele tryumfującym, dosyć wytrwać do śmierci w zachowaniu przykazań (Mt 24, 13; Ap 2, 10), żeby zaś być uznanym za świętego w Kościele walczącym, oprócz szczególnie świętego życia, potrzeba znaku po śmierci, że Bóg chce, żeby ten jego sługa był uznanym i czczonym na ziemi jako święty i tę swoją wolę objawia”³². Świętych obejmuje się kultem, gdyż postrzegani są przez ludzi jako przyjaciele Boga lub Jego słudzy (*cultus duliae*)³³.

Katolicka terminologia teologiczna ma następujące pojęcia, odnoszące się do świętości: *latría*³⁴, *dulia*³⁵ oraz *hiperdulia*³⁶. Niniejsze pojęcia związane są z problematyką kultu świętych i odnoszą się do poszczególnych obszarów oddawania im czci.

1.3. Formowanie kultu świętych według typów świętości

Najświętsza Maryja Panna stoi na piedestale pośród świętych Kościoła katolickiego. Najpierw NMP należy oddać część i uwielbienie, ponieważ jest dla Chrystusa najbliższą z ludzi oraz zajmuje specjalne miejsce w zbawczym dziele Boga. Sprawowany kult NMP stanowił integralną część liturgii

³² Cyt. za: J. Petry-Mroczkowska, *Kłopoty ze świętymi?*, „Znak” 2010, nr 656, w: http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6562010j_oanna-petry-mroczkowska-klopoty-ze-swietymi [dostęp: 14.04.2014].

³³ M. Bardel, *Cud chce jak najlepiej, ale utrudnia wiarę. Rozmowa z o. Jackiem Salijem*, „Znak” 2010, nr 656, w: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6562010z-o-jackiem-salijem-o-kulcie-swietych-rozmawia--michal-bardelcud-chce-jak-najlepiej-a-utrudnia-wiare/> [dostęp: 14.04.2014].

³⁴ *Lataria* (gr. *latreía* służba) – pojęcie odnoszące się do oddawania czci boskiej, adoracja.

³⁵ *Dulia* (gr. *doulos* sługa, niewolnik) – pojęcie odnoszące się do kultu świętych, aniołów, relikwii oraz innych przedmiotów.

³⁶ *Hiperdulia* (gr. *hyper* nad, *duleia* służba) – pojęcie odnoszące się do specjalnej czci przeznaczanej Matce Bożej.

oraz był postrzegany jako Liturgia, ponieważ „Maryja miała swoje miejsce w Kościele jako najpełniej odpowiadająca na Jego uświęcające działanie i jako reprezentantka uwielbienia, które Kościół zanosi Bogu za *magnalia Dei* dokonane w historii zbawienia”³⁷. Znacząca różnica między kultem NMP a pozostałymi świętymi opiera się na intensywności jego formy.

Przez wieki w chrześcijaństwie uformowało się kilkanaście typów świętości, które opierają się na kryteriach, pochodzących z pierwszych wieków Kościoła. Św. Paweł pisał o mnogości typów oraz kategoriach świętości w Liście do Koryntian: „Wszystkim zaś objawia się Duch dla [wspólnego] dobra. Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu, innemu dar czynienia cudów, innemu proroctwo, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków. Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce”³⁸. Święci stanowią widzialny plan Boga, dotyczący człowieka. Różnorodność świętych świadczy o różnorodności i bogactwie planu Boga, ponieważ poszczególne żywoty przekazują świadectwo przebytej drogi. Każdy wiek charakteryzuje się innym typem świętości. Około wieków VII–VIII ostatecznie dokonał się podział na typy świętości. Nie jest on ostateczny, ponieważ w każdym wieku dochodzi do pewnego uzupełnienia o nowe wzorce, gdyż zarówno ludzkość, jak i Kościół podlega biegowi historii. U początku kultu świętych stoją święci starotestamentalni, czyli prorocy i patriarchowie oraz święci nowotestamentalni – Apostołowie i męczennicy.

Męczennicy³⁹ stanowią istotną wartość wśród kalejdoskopu świętych chrześcijańskich, ponieważ to „Krew męczenników jest ziarnem chrześcijaństwa”⁴⁰. Słowo te pierwotnie miało znaczenie jurydyczne i oznaczało świadka. Również w Septuagincie i Nowym Testamencie słowo to funkcjonuje jako świadek. Św. Piotr postrzegał siebie jako świadka Chrystusa i jako *martyros* uczestniczącego w jego cierpieniach. *Martyros* przekłada się jako męczennik, czyli osoba, która poszła na śmierć – będąca świadkiem z Zmartwychwstałego Chrystusa. Według Ojców Kościoła bycie świadkiem (męczennikiem) to nade wszystko: świadectwo wiary, ukazanie

³⁷ B. Nadolski, *Liturgia i czas*, t. 2, Pallottinum, Poznań 1991, s. 126.

³⁸ 1 Kor 12,7–11.

³⁹ Z gr. *martyrs*, łac. *martyr*.

⁴⁰ B. Nadolski, *Liturgia i czas*, s. 127.

siebie jako ucznia oraz naśladowcę Chrystusa oraz działanie Ducha Świętego⁴¹. Klemens Aleksandryjski jest pierwszym, który akcentował w swoich pismach męczeństwo duchowe, porównując je do sprawiedliwego postępowania oraz przestrzegania przykazań. Początkowo kult męczenników miał charakter lokalny, zaś obwołanie kogoś świętym było spontaniczne. Do rozszerzenia kultu męczenników przysłużyły się pisma biskupów, pisarzy kościelnych oraz wykaz w postaci kalendarza⁴².

Kolejnym typem są wyznawcy (łac. *confesor*). Termin ten najpierw funkcjonował w terminologii sądowniczej. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa był zamiennie stosowany z męczennikiem na określenie wiernego świadka Chrystusa. Tertulian pisał, że wyznawcą jest wierny, który cierpiał za Chrystusa, np. w więzieniu bądź na zesłaniu, ale nie został skazany na śmierć. Sukcesywnie termin zaczął funkcjonować na określenie świętych mężów, tj. ascetów, mnichów czy znaczących biskupów. W konsekwencji powyższy tytuł włączono do terminologii liturgicznej⁴³.

2. Zagadnienia doktrynalne kultu świętych

Kult świętych formował się wraz z rozwojem chrześcijaństwa. Już w Ewangelii zapisane są słowa, które można uważać za fundament kultu świętych, w których Jezus podkreśla rolę Jana Chrzciciela, który oddał życie pełniąc swoją prorocką misję (Mt 11, 7-11). Dzieje Apostolskie przekazują informację, dotyczącą pierwszej chrześcijańskiej martyrologii, czyli opis męczeństwa św. Szczepana (Dz 6-7), później św. Paweł w Liście do Rzymian wyraża się z ogromną czcią o Abrahamie (Rz 4, 18-22). Magisterium Kościoła wskazało założenia doktrynalne, dotyczące prawidłowego kultu świętych.

2.1. Założenia teologiczne

Nauka Kościoła podkreśla, że misterium paschalne uwidacznia się w świętych, „którzy współcierpieli i zostali współuwielbieni z Chrystusem”⁴⁴, ale wszelkie uroczystości przeznaczone tym pobożnym świadkom nie powinny przesłaniać świąt. Kościół to wspólnota (*koinonia-commu-*

⁴¹ H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba*, s. 195-196.

⁴² Tamże, s. 56-57.

⁴³ Tamże, s. 202.

⁴⁴ KL, nr 104.

nio), którą należy postrzegać i rozumieć jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Wszelkie relacje i związki, zachodzące między poszczególnymi członkami Ciała, to nade wszystko podkreślenie relacji z Głową – Chrystusem. Są one dodatkowo drogą do przedstawienie wspaniałości Boga, który stał się człowiekiem. Kościół to lud Boży Nowego Przymierza, mający swój początek w Bogu Trójjedynym. Kościół został powołany do uczestnictwa w świętości Boga⁴⁵.

Miejsce kultu świętych znajduje się w eschatologicznym napięciu między prawdziwą obecnością Boga w człowieczeństwie Jezusa w Duchu Świętym, „działającym w dalszym ciągu przez swojego Ducha w nowym Ludzie Bożym z jednej strony, a w ostatecznym wypełnieniu się wspaniałością Boga z drugiej strony, gdy Chrystus odda swojemu Ojcu wszelkie stworzenie i gdy wszyscy zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca”⁴⁶. Wierny najbardziej jednoczy się z Bogiem w eucharystycznej ofierze, „wchodząc w relacje w święte obcowanie z Nim i czcząc pamięć przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi, świętego Józefa, świętych apostołów, męczenników i wszystkich świętych”⁴⁷. Bóg pragnie pokazać człowiekowi, że święci: są naocznymi świadkami realnej obecności Boga; stanowią narzędzie, poprzez które Bóg może komunikować się z człowiekiem oraz dać mu eschatologiczną nadzieję; przedstawiają się jako potwierdzenie prawd Ewangelii oraz świadkowie Królestwa Niebieskiego; poprzez praktykowanie miłości braterskiej stanowią umocnienie jedności Kościoła.

Święci to przyjaciele oraz współdziedzice Chrystusa, a jednocześnie to bracia w wierze. Dlatego też człowiek może za pośrednictwem tych naocznych świadków zwrócić się do Boga. Każde świadectwo miłości w odniesieniu do świętych wywodzi się z natury Chrystusa. To właśnie Chrystus stanowi „koronę wszystkich świętych”⁴⁸, zaś przez Niego do Boga, przez nich uwielbionego, prowadzi jedyna droga otrzymania łask.

Kult świadków Chrystusa w pełni charakteryzują trzy słowa: *veneratio* (cześć), *imitatio* (naśladowanie) oraz *invocatio* (wezwanie). Słowa te wiążą się ze wstawiennictwem. Powyższe trzy elementy są powiązane, a także

⁴⁵ B. Nadolski, *Liturgia i czas*, s. 174.

⁴⁶ Tamże; por. KK, nr 2.

⁴⁷ B. Nadolski, *Liturgia i czas*, s. 174-175.

⁴⁸ Tamże.

oddziałują na siebie. Jednak gwarancje czystego kultu stanowi zachowanie równowagi między nimi ⁴⁹.

2.2. Liturgiczny charakter

Magisterium Kościoła postrzega błogosławionych oraz świętych jako część Bożej wspólnoty. Również w liturgii święci są traktowani jako część wspólnoty Kościoła, których wartość zyskuje poprzez uwielbienie Boga. W nauce Kościoła zawarta jest hierarchia oddawania kultu:

1. Uwielbienie – *latría* – to najwyższa forma szacunku przeznaczona jedynie dla Boga. Forma oparta jest na całkowitej ufności, szczerej wierze oraz głębokiej nadziei skierowanej w stronę Wszechmocnego Boga. Ten typ kultu kierujemy do Trójcy Przenajświętszej, czyli Ojca, Syna i Ducha Świętego. W Kościele odzwierciedleniem formy jest Adoracja Najświętszego Sakramentu, w której akceptuje się w Chrystusie Pana oraz Zbawiciela. W formie uwielbienia wyróżnia się cześć i szczególną cześć, które skierowane są do Boga jako początku łaski, gdyż tylko on może obdarzyć wiernych łaskami. Katechizm wskazuje, że oddajemy uwielbienie Bogu poprzez „ofiarę [...] modlitwę ustną, klękanie, pokłony, składanie rąk [...] itp.”⁵⁰;
2. *Hyperdulia* jest modelem kultu, skierowanym do NMP. Maryi przypada szczególne miejsce w Kościele i cieszy się ona wielkim uznaniem wśród wiernych. W roku kalendarzowym NMP przeznaczonych jest wiele świąt oraz wspomnień. Źródłem szczególnej czci Maryi jest Bóg, jest ona pośredniczką między wiernymi a Bogiem oraz najdoskonalszą ze wszystkich świętych. Wierny może zatem prosić o jej wstawiennictwo do Boga za nas;
3. *Dulia* – kult czci – to trzecia forma kultu, przeznaczona błogosławionym oraz świętym, którzy stosują prawa Ewangelii, współdziałają z łaską Bożą oraz są naśladowcami Maryi. Opierając swoje życie na wzorcach i nauce Ewangelii dostąpili oni chwały niebios, zaś za życia poprzez wstawiennictwo dokonywali cudów. Kościół, aby zachęcić wiernych do świętości pozwala oddawać kult czci świętym i błogosławionym, w postaci modlitwy o wstawiennictwo do Boga, wspomnień w liturgii, wizerunków przedstawiających świętych oraz bycie patronami

⁴⁹ W średniowieczu zbyt mocno akcentowano odwoływanie się do wstawiennictwa świętych, co miało odbicie w kulcie relikwii. Dochodziło do przypadków zastępowania szczątków ciała elementami, które miały styczność ze szczątkami danego świętego tzw. *brandea*.

⁵⁰ Cyt. za: J. Grodzicki, *Kościół dogmatów i tradycji*, s. 210.

m.in. kościołów czy parafii. Wierni „oddają cześć świętym, wzywając ich wstawiennictwa za nami do Boga, corocznie obchodząc ich święta, mając w poszanowaniu ich wizerunki i relikwie. Nosząc ich imiona, oddając pod ich opiekę siebie i rzeczy nam drogie, sławiąc ich zasługi w słowach i pieśniach. Wzywając świętych, tym samym okazujemy im cześć, wyznajemy bowiem, że modlitwa ich ma wielką moc”⁵¹. Święci byli normalnymi ludźmi, którzy ofiarowali swoje życie Bogu i już na ziemi mogli doświadczyć radości nieba. Tym niemniej to doświadczenie radości nieba było pochodne od Boga, który to obdarował ich darem łaski. Święci stanowią pewien drogowskaz, wzór dla wiernych, którzy mogą naśladować cechy i cnoty oraz przedstawiają namacalną powszechność zbawienia. Również w *dulia* wyróżnia się hierarchię czci: najpierw oddaje się cześć św. Janowi Chrzcicielowi oraz apostołom, następnie męczennikom, wyznawcom, ascetom itd.⁵²

Maryja i święci to nade wszystko orędownicy w niebie, którzy osiągnęli pełnie zbawienia i każda skierowana do nich modlitwa powoduje ich wstawiennictwo do Boga. Jedynym sprawcą cudów jest Bóg, który obdarza swoje dzieci łaskami. Święci jawią się jako orędownicy, wspierający swoją modlitwą wiernych. Ich obecność w języku liturgii świadczy o eschatologicznym charakterze liturgii. W Kościele spotyka się dwie postawy: *Lex orandi*, nawiązująca do prawdziwej nauki Kościoła, oraz *lex credenti*⁵³, czyli modlitwy ze świętymi, w których wierny odwołuje się oraz prosi o wstawiennictwo świętych np. „za ich wstawiennictwem udziel nam pomocy”⁵⁴. Prośby skierowane do Boga są otoczone modlitwą świętych. W liturgii można odnaleźć modlitwy przeznaczone jedynie do świętych i błogosławionych, ale zawsze znajdują się one w zależności od Boga. Świętość w tekstach liturgii charakteryzuje się jako „przyjęcie samoudzielającego Boga, przez łaskę w Duchu Świętym”⁵⁵, którą to należy scharakteryzować jako linię zstępującą, czyli dar Boży. Linią wstępującą tymczasem będzie odpowiedź wiernego. Dodatkowo teksty liturgiczne eksponują naśladowanie błogosławionych oraz świętych. Cześć oddawana świętym bazuje przede wszystkim na czynnej miłości, a nie na wielości jej form zewnętrznych⁵⁶.

⁵¹ Tamże.

⁵² L. Cunningham, *Krótko historia świętych*, s. 48.

⁵³ Sentencja *Lex orandi, lex credenti* - Prawo modlitwy prawem wiary.

⁵⁴ Kolekta na uroczystość Piotra i Pawła.

⁵⁵ B. Nadolski, *Liturgika i czas*, s. 175.

⁵⁶ Tamże.

W historii błogosławionych oraz świętych można odnaleźć bogate wzmianki dotyczące pobożności ludowej, które w pewnych wiekach wymknęły się spod kontroli Nauki Magisterium. Kult świętych, istniejący w pobożności ludowej, nie zawsze był zgodny z formalnymi wymogami życia liturgicznego, a nawet przybierał formę osobnego nurtu, obecnego w Kościele⁵⁷. Może on zatem łatwo podlegać różnym niebezpieczeństwom w postaci bałwochwalstwa czy magii. Ksiądz Jan Wierusz-Kowalski pisał, że „sposób odnoszenia się niektórych wiernych do świętych, do ich relikwii i obrazów był nieraz przesądny i pogański”⁵⁸. Nowenny oraz nabożeństwa są formami, które należą do najbardziej popularnych oraz ulubionych form pobożności chrześcijańskiej.

Kult Boga oraz świętych w założeniach teoretycznych różni się i zawiera w sobie związek przyczynowo-skutkowy, ale prości wierni podchodzą do kultu w sposób praktyczny, szczerzy oraz prosty. Nie zastanawiają się nad zagadnieniami teologicznymi, a jedynie skupiają się na zewnętrznym przestrzeganiu znanych form.

2.3. Formy kultu świętych i błogosławionych

Kult to nade wszystko wewnętrzna postawa człowieka wierzącego, który ofiarowuje siebie Bogu. Stanowi on pewną odpowiedź człowieka na zbawcze działanie Boga. Kult można interpretować jako anamnezę, w której na pierwszy plan wysuwa się eschatologiczna nadzieja.

Wszelkie formy kultu świętych zostały wyprowadzone ze wspólnoty (*koinonia*, *communio*) „zbawienia w drodze i w ostatecznym celu, ze wspólnoty Kościoła pielgrzymującego i Kościoła dokonanego, wypełnionego, zrealizowanego”⁵⁹. Pojęcie *communio* jest podstawowym terminem w rozumieniu oddawania czci świętym, ponieważ z miłości drugiego człowieka wypływa oddawanie czci świętym i błogosławionym. Wiara, uwidaczniająca się w pobożności ludowej, powiązana jest z miłością wiernych w postaci oddawania czci świętym.

W kulcie wyróżnia się dwa rodzaje form: wewnętrzną i zewnętrzną. Do formy zewnętrznej zalicza się następujące postawy: prośbę, podziw,

⁵⁷ L. Cunningham, *Krótka historia świętych*, s. 48–49.

⁵⁸ Cyt. za: J. Grodzicki, *Kościół dogmatów i tradycji*, s. 211.

⁵⁹ B. Nadolski, *Miejsce świętych w liturgii a współczesny chrystocentryzm*, s. 67.

dziękczynienie, przebłaganie oraz uwielbienie. Zewnętrzną formę stanowią uzewnętrznione znaki w postaci: słów, obrzędów, czynności czy gestów⁶⁰.

Do najstarszej formy kultu świętych w Kościele katolickim zalicza się cześć, oddawaną męczennikom, którzy wiernie naśladowali Jezusa i oddali za Niego swe życie.

Średniowiecze było epoką wielkich zmian, m.in. w tym czasie narodziło się i rozwijało wiele form pobożności ludowej, powiązanej z kultem świętych. Przede wszystkim powstały różne przedstawienia, zawierające treści uwzględnione w roku liturgicznym, w tym: narodzenie Jezusa, Jego męka, śmierć oraz zmartwychwstanie. Rozpoczął się też proces narodotwórczy wraz z rozwojem języka narodowego, w tym szczególnie poezji, znajdującej szerokie zastosowanie w pobożności ludowej. W konsekwencji wierni z większym zaangażowaniem i zrozumieniem uczestniczyli w celebrowaniu misterium Jezusa. Oprócz oficjalnych praktyk liturgicznych, narodziły się nabożeństwa alternatywne albo paralele liturgii. Należy tu szczególnie podkreślić następujące nowe formy: nieczęste przyjmowanie Komunii św. zostało zrekompensowane różnymi formami adoracji Najświętszego Sakramentu czy recytację Psalterza zamieniono na odmawianie różańca⁶¹.

W średniowieczu obrzęd błogosławieństw rozwijał się, ale przejawiało się w nim echo wierzeń oraz praktyk ludów przedchrześcijańskich. Ludowe formy kultu NMP oraz świętych zostają ubogacone poprzez pielgrzymki, modlitwy litanijne oraz modlitwy za zmarłych. Na fundamencie ludowym powstają „załączki czasów świętych”, które są obecne obok rytmu roku liturgicznego, pojawiają się jarmarki o charakterze świątecznym i świeckim, tridua, oktawy czy nowenny i nabożeństwa (szczególnie ludowe).

Pobożność ludowa stanowi nieodłączny element chrześcijaństwa, gdyż „nigdy nie istniało chrześcijaństwo tak czyste i przejrzyste jak jakiś górski potok”⁶². Zwyczaje religijne nieustannie podlegają najróżniejszym wpływom oraz zmianom, ale istotne staje się ich rozpoznanie w celu utrwalenie tylko właściwych zmian. Zwyczaje stabilizują życie jednostki oraz wspólnoty, a także angażują człowieka w przeżycie obrzędu. Często uwarunkowane są historycznie i kulturowo: „w każdym okresie dziejów

⁶⁰ S. Araszczyk, *Kult świętych i błogosławionych w Dyrektorium o pobożności ludowej*, s. 65.

⁶¹ Tamże, s. 67.

⁶² A. Rojewski, *Błogosławieństwa związane z obchodami ku czci świętych*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 1995, nr 3–4, s. 135–136.

Kościół bardzo ważną rolę pełniło dążenie do przekształcania zużytych formuł i tworzenie takich, które byłyby bardziej dopasowane do potrzeb człowieka żyjącego w konkretnej cywilizacji i wiązanie ich z Ewangelią”⁶³, dlatego zwyczaje ludowe stanowią dla Kościoła problem oraz wyzwanie.

W pobożności ludowej szczególnie znaczenia nabrał dzień świętego. Tego dnia obchodzi się rocznice upamiętnienia danego świętego wraz z celebracją Eucharystii, która „stanowi szczególnie moment obcowania ze świętymi w niebie”⁶⁴. Kult świętych powiązany jest z praktyką uroczystego obchodzenia wspomnień świętych w ich dzień śmierci. Przez wieki popularność kultu świętych rosła, co przyczyniło się do powstania kalendarzy partykularnych oraz lokalnych, w których to wprowadzono porządek chronologiczny.

Dzień świętego jest związany z potrzebą człowieka wierzącego. Kościół, sprawując kult świętych, „uzewnętrznia prawdziwą formę pobożności, która zawiera szerokie uwarunkowania kultyczne i liturgiczne czy ludowe”⁶⁵. Powyższe uwarunkowania stanowią swoisty fundament religijny – wierni oddają cześć Bogu i Chrystusowi, „w którego Mistycznym Ciele święci są członkami wybitnymi”⁶⁶. Święci to przede wszystkim nasi orędownicy przed Bogiem, to wzór do naśladowania oraz nauczyciele wiary, co podkreśla w liturgii dzień świętego⁶⁷.

Kult relikwii jest jednoznacznie powiązany z kultem świętych. Poprzez kult relikwii należy rozumieć kult ciała osób świętych albo ich fragmentu wraz z przedmiotami, będącymi kiedyś w posiadaniu lub bliskim związku z osobą świętego⁶⁸. Forma ta ma bogatą tradycję i należy do form liturgicznych, zatwierdzonych przez Magisterium Kościoła. W pobożności ludowej kult relikwii znalazł szczególne miejsce. Oddawania czci relikwiom odbywa się w następujących formach⁶⁹: ucałowanie relikwii, zdobienie

⁶³ Tamże, s. 136.

⁶⁴ R. Jodko, *Święci i błogosławieni w pobożności ludowej*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2003, s. 218; DPLiL, nr 230; Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o Eucharystii w życiu Kościoła*, Biblos, Tarnów 2003, nr 21–25 (dalej: Ede).

⁶⁵ R. Jodko, *Święci i błogosławieni w pobożności ludowej*, s. 218.

⁶⁶ Tamże; DPLiL, nr 231; Ede, nr 24–25.

⁶⁷ S. Cunningham, *Krótką historia świętych*, s. 79–80.

⁶⁸ J. Grodzicki, *Kościół dogmatów i tradycji*, s. 222.

⁶⁹ W średniowieczu kult relikwii był bardzo rozpowszechniony. Dochodziło do handlowania wszelkimi przedmiotami, które miały jakąkolwiek styczność ze świętym. Często wykorzystywano je jako talizmany, mające zapewnić ochronę przed chorobami czy kataklizmami.

ich światłami i kwiatami, udzielanie nimi błogosławieństwa, noszenie ich w procesji. Według wskazań *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, relikwii nie powinno się wystawiać na ołtarzu, ponieważ jest on zarezerwowany dla Ciała i Krwi Króla męczenników Jezusa Chrystusa⁷⁰. Relikwie świętych mogą być umieszczone pod ołtarzem, wówczas akcentują, że „ofiara członków Ciała Chrystusa bierze początek i znaczenie z ofiary Głowy Tego Ciała, a także są symbolicznym wyrazem komunii całego Kościoła w jednej Ofierze Chrystusa, Kościoła Powszechnego do dawania świadectwa, nawet za cenę własnej krwi, wierności swemu Oblubieńcowi i Panu”⁷¹. Wszelkie formy czci, oddawane relikwiom, trzeba praktykować z godnością, która wynika z prawdziwej i szczerzej wiary. Należy zaznaczyć, że na fundamencie pobożności ludowej kult relikwii może podlegać pewnym wypaczeniom w postaci: fantazji, barwnych legend i historii, złudy i realizmu, które w konsekwencji mogą zlać się w jedną kulturową całość. Tak ubarwiony kult relikwii stanowi dla nieświadomego wiernego pewne zagrożenie, gdyż może być podłożem dewiacji, magii oraz innych nadużyć⁷². Relikwie można uznać za jedno ze źródeł zbawienia, które może uchronić wiernego przed pokusami, ponieważ „poprzez cześć oddawaną św. relikwiom możemy wyjednać sobie u Boga wiele dobrodziejstw. Relikwie są dla nas źródłami zbawienia, którymi spływają nam od Boga liczne dobrodziejstwa. Ciała świętych i groby męczenników odpędzają napaści szatańskie i sprowadzają nieraz uzdrowienia z najpowszechniejszych chorób”⁷³. Uzyskane przez wiernego świadectwo, modlącego się przy relikwiach doprowadza do wzmocnienia ich kultu. Pomiędzy relikwiami znajdują się takie przedmioty, którym należy się podziw i cześć. Pochodzą one często też z odległych miejsc i dawnych czasów. Dlatego, aby zapobiec nadużyciom w tej materii, należy zadbać o autentyczność, informować wiernych o godności ciała ludzkiego, a co z tym związane o nie-

Relikwie postrzegano w kategoriach cudowności, ale nie poprzez pryzmat wiary. Zdarzało się, że największe miasta średniowieczne rywalizowały o relikwie świętych, np. Tours dla św. Marcina, St. Gilles dla św. Idziego. Zasobność w relikwie (fakt oryginalności relikwii schodził na drugi plan) wiązała się z pielgrzymkami, którzy masowo przybywali dla oddania im pokłonu i modlitwy, oraz dochodem. – M. Plezia, *Wstęp*, w: J. de Voragine, *Złota legenda*, przekł. J. Pleziowa, Wydawnictwo Zielona Sowa, Warszawa 1983, s. 18.

⁷⁰ S. Araszczyk, *Kult świętych i błogosławionych w Dyrektorium o pobożności ludowej*, s. 69; por. DPLiL, nr 237.

⁷¹ S. Araszczyk, *Kult świętych i błogosławionych w Dyrektorium o pobożności ludowej*, s. 68–69.

⁷² J. Grodzicki, *Kościół dogmatów i tradycji*, s. 223.

⁷³ Tamże, s. 224.

dzieleniu relikwii na małe elementy, ponieważ ciału należy się szacunek i godność. Niewskazane jest, aby wierny kolekcjonował w swym domu relikwie jako prywatny ich zbiór⁷⁴. *Kodeks Prawa Kanonicznego* poucza, że handel relikwiami jest niegodny, „a wszelkie ich przenoszenie wymaga zgody Stolicy Apostolskiej”⁷⁵. Relikwie obok hostii są istotną wartością w Kościele katolickim. W sytuacji, gdy ich znaczenie zostaje przewartościowane i stają się one przedmiotem bałwochwalczego kultu, wówczas dochodzi do nadużycia, gdyż sprawowanie ich kultu odciąga wzrok i wiarę od należnej czci Bogu.

Teologiczny kontekst obrzędu błogosławieństw nakreśla czytanie Słowa Bożego, gdyż przed wiernymi są przedstawieni święci Starego i Nowego Przymierza. Każdy święty, z którym związane jest błogosławieństwo, uczył się zawierzyć Panu⁷⁶. Często czytania są nakierowane na jakąś czynność, zostaje przez to wskazana teologiczna wartość Jego osoby. Modlitwa wiernych (modlitwa wspólna – prośby) i modlitwa błogosławieństw są następnymi elementami, łączącymi Świętych z błogosławieństwami.

Święte wizerunki to kolejna z form kultu świętych. Należy do nieodłącznej nauki Kościoła. Współcześnie ciężko sobie wyobrazić brak wizerunków NMP, świętych czy aniołów w Kościołach lub kaplicach. Terminem „święte wizerunki” określa się obrazy, figury, płaskorzeźby lub inne przedstawienia postaci NMP, świętych i błogosławionych. Święte wizerunki są ważnym elementem w pobożności ludowej, ponieważ chrześcijanie modlą się do nich zarówno w Kościele, jak i w swoich domach. Często zdarza się, że wierni przed świętym wizerunkiem składają kwiaty, świece czy drogie ozdoby. Dodatkowo poprzez różne formy wyrażają dla nich cześć, np. noszą święte wizerunki w procesjach, umieszczają je w niszach lub kapliczkach na wsiach⁷⁷. Zajmują ponadto szczególne miejsce w pobożności ludowej, gdzie odzwierciedlają jej własną kulturę, czyli realistyczne przedstawienia, proste do rozpoznania postaci świętych oraz fragmenty z ich ludzkiego życia, np.: narodziny, zaślubiny, cierpienie, praca lub śmierć. Magisterium Kościoła przestrzega jednak, aby czuwać nad sztuką ludową, której zagraża oleografia⁷⁸. W nauce Kościoła święte wizerunki są istotną wartością, ponieważ odzwierciedlają ikonograficzny język orędzia ewan-

⁷⁴ DPLiL, nr 237.

⁷⁵ KPK, k. 1190.

⁷⁶ A. Rojewski, *Błogosławieństwa związane z obchodami ku czci świętych*, s. 136.

⁷⁷ S. Araszczyk, *Kult świętych i błogosławionych w Dyrektorium o pobożności ludowej*, s. 69–70.

⁷⁸ Tamże; por. DPLiL, nr 240–242.

gelicznego, w którym obraz i Objawienie wzajemnie przenikają się. Święte wizerunki są znakami, gdzie treści „oznaczają Chrystusa, który został w nich uwielbiony”⁷⁹, oraz pamiątką po świętych braciach, z którymi wierni są połączeni, szczególnie w trakcie celebracji sakramentów. Święte wizerunki to również pomoc w modlitwie oraz forma katechezy⁸⁰.

Święte wizerunki w katolicyzmie nie sprawują wyłącznie funkcji ozdób czy ilustracji, lecz są przedmiotem kultu publicznego i prywatnego. Nauka Kościoła przyznaje im moc uświęcającą, co jasno zostało zawarte w *Katechizmie*: „cześć obrazów świętych zjednywa nam łaskę posiłkującą, a nieraz nawet łaskę nadzwyczajną”⁸¹. W średniowieczu kult wizerunków rozszerzył się i nabrał na znaczeniu. Wraz z popularnością tego kultu wystąpiły też pewne zagrożenia, które wpłynęły na dalszy jego rozwój⁸².

Wizerunki święte zajmują ważne miejsce w pobożności ludowej, ponieważ są one odzwierciedleniem jej własnej kultury w sposób realistyczny. Święci uwiecznieni na wizerunkach są w łatwy sposób rozpoznawalni dla wiernego, a wpisane w tło istotne momenty życia ludzkiego (narodziny, zaślubiny, cierpienie czy śmierć) umożliwiają człowiekowi identyfikację z przedstawioną rzeczywistością.

Procesja to kultyczny wyraz, mający charakter uniwersalny, w którym szczególnej wartości nabiera znaczenie religijne i społeczne, zachodzi bowiem relacja między liturgią a pobożnością ludową. Pierwotnie procesja była rozumiana jako manifestacja wiary ludu, miała także charakter nade wszystko kulturowy. Procesje są narażone na zakłócenia zewnętrzne, zaś przeżycia wewnętrzne odchodzą wówczas na drugi plan. Może stać się także pewnym spektaklem czy też paradą folklorystyczną, podczas której jej treść teologiczna zostanie pominięta, a pozostanie jedynie kontekst ludyczny. Aby ustrzec się tych niebezpieczeństw, należy

⁷⁹ DPLiL, nr 240.

⁸⁰ S. Araszczyk, *Kult świętych i błogosławionych w Dyrektorium o pobożności ludowej*, s. 69.

⁸¹ Cyt. za: J. Grodzicki, *Kościół dogmatów i tradycji*, s. 226.

⁸² Kult wizerunków nabrał na znaczeniu około IV wieku po Ch. Na przełomie wieków VIII i IX nastąpił spór dotyczący świętych wizerunków, znany pod nazwą ikonoklazm. Następstwem było zwołanie II Soboru Nicejskiego (787 roku), na którym potwierdzono prawdziwość świętych wizerunków, ponieważ przekazują naukę Pisma Świętego, zachęcają do szczerzej pobożności oraz święci ukazani na obrazach są prawdziwymi ludźmi, a nie mistycznymi czy wymyślonymi bohaterami. – S. Cunningham, *Krótką historia świętych*, s. 77–79. Szerzej: Jan Damasceniński, *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy (contra imaginum calumini caluminiat I)*, przekł. M. Dylewska, t. 36/37, Vox Patrum, Lublin s. 397–515.

uświadamiać chrześcijanom teologiczny, liturgiczny i antropologiczny charakter procesji⁸³.

3. Charakterystyka wybranych świętych

Kompozycje hagiograficzne stanowią przejaw głębokiej refleksji intelektualnej, której korzenie sięgają nauki Pisma Świętego i Magisterium Kościoła. W nauce, przekazywanej w formie sztuki, nade wszystko nie ma miejsca na przypadkowość, ponieważ w przedstawieniach dochodzi do połączenia treści wywodzących się z czasów wczesnochrześcijańskich oraz nauki Kościoła, powiązanej z pobożnością ludową, jawiącej się jako żywy element wiary człowieka. W wizerunku naczelne miejsce zajmuje NMP, święty bądź błogosławiony, który pełni funkcję nauczyciela istotnych treści, dotyczących moralności, etyki i religii.

Wyróżnić można dwa rodzaje wizerunków świętych: symboliczny⁸⁴ i narracyjny⁸⁵. Cechą łączącą obydwa rodzaje wizerunków jest to, że odbiorca nie koncentruje się jedynie na wzrokowym odbiorze treści dzieła. Niewątpliwie poprawne rozpoznanie poszczególnych świętych oraz przekazu dzieła jest trudną kwestią⁸⁶, którą znacząco ułatwiają wkomponowane w dzieło atrybuty⁸⁷, będące pewnym kluczem, za pomocą którego wyrażone zostają istotne wydarzenia z życia świętego, jego pracy duszpasterskiej czy też działalności społecznej i charytatywnej.

Współcześnie nauka, dotycząca symboliki hagiograficznej, rozwinęła się i objęła różne kompozycje, co w konsekwencji doprowadziło do przemiany atrybutu w symbol. Atrybuty jako symbole hagiograficzne

⁸³ S. Araszczyk, *Kult świętych i błogosławionych w Dyrektorium o pobożności ludowej*, s. 70; por. DPLiL, nr 245–246.

⁸⁴ Symboliczny wizerunek świętych to przedstawienia, w których posługiwano się znakiem, atrybutem, przedstawiającym historię bezpośrednio powiązaną z świętym.

⁸⁵ W narracyjnym ujęciu świętych przede wszystkim akcentuje się dzieje życia oraz konkretne wydarzenia odnoszące się do świętego.

⁸⁶ J. Marecki, L. Rotter, *Wstęp: Święci spoglądają z obrazów... Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, w: J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych?*, Universitas, Kraków 2009, s. 14; por. A. Vecchi, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari*, Olschki, Firenze 1968, s. 7.

⁸⁷ Atrybuty były stosowane już w starożytności. Główną rolą oraz znaczeniem atrybutu jest przekazanie treści dydaktycznych, które utrwalały się za pomocą literatury hagiograficznej w średniowieczu.

są klasyfikowane jako formalne⁸⁸ oraz tematyczne⁸⁹. Następnym istotnym elementem przy rozpoznawaniu postaci na kompozycjach hagiograficznych jest strój, w którym przedstawiono postać świętego. Każda z kompozycji, każdy z atrybutów niesie ze sobą przesłanie, istotną treść duchową, historyczną czy pouczenie moralne. Symbolika hagiograficzna może przemówić do współczesnego człowieka, jeśli ten na nowo odkryje zapomniany nieco język symboli. Rzeźby, obrazy oraz inne zabytki sztuki malarskiej, na których przedstawieni są błogosławieni i święci, otaczają człowieka na każdym kroku. Znaczna część kompozycji hagiograficznych dla przeciętnego człowieka stanowi zbiór elementów, które są dla niego często niezrozumiałe. Wskazując obraz w Kościele bądź kaplicy przeciętnemu człowiekowi i zadając pytanie: kto jest przedstawiony na tym malowidle? – najczęściej usłyszymy: „święty” bądź „nie wiem”⁹⁰.

3.1. Najświętsza Maryja Panna

Maryja pochodziła z królewskiego rodu Dawida, z pokolenia Judy⁹¹. Była córką Anny i Joachima, którzy przez wiele lat nie mogli doczekać się potomstwa. Złożyli przed Bogiem przysięgę, w której obiecali, że jeżeli będą mieć potomka, to oddadzą go na służbę do świątyni Pana. Bóg wysłuchał ich prośby i wysłał anioła, aby ukazał się Annie oraz oznajmił jej, że urodzi dziecko, które będzie wielbione przez ludzi na całym świecie. Temu dziecku nadadzą imię Maryja. Gdy NMP miała około trzech lat, została oddana na wychowanie do niewiast, które obsługiwały w świątyni.

⁸⁸ W podziale formalnym wyróżniamy następujące atrybuty: uniwersalne, ogólne i indywidualne. Charakterystycznym uniwersalnym atrybutem są: aureola lub nimb, obłoki lub anioł. Atrybuty ogólne pokazują świętego jako przedstawiciela konkretnej drogi do osiągnięcia świętości, np. zwój lub księgę. Atrybuty indywidualne wskazują na precyzyjną identyfikację osoby świętego. Kategoria ta może mieć podłoże historyczne, np. związane z życiem świętego; powiązane z legendami (św. Barbara z piorunem, ponieważ ojciec został nim porażony), bądź etymologiczne, np. atrybutem św. Dominika jest pies, ponieważ nawiązuje on do określenia łac. *Domini canis* – pies Pański. – J. Marecki, L. Rotter, *Wstęp: Święci spoglądają z obrazów...*, s. 15–17.

⁸⁹ Podział tematyczny jest dużo szerszy od formalnego. Wyróżnia się następujące atrybuty tematyczne: trynitarze (np. oko opatrności, Trójca Święta), chrystologiczne (Dzieciątko Jezus, Jezus, korona cierniowa), mariologiczne (Zwiastowanie NMP, pieta), angelologiczne (anioł, diabeł), antropologiczne (chorzy, diakoni), astronomiczne, przyrodnicze, geograficzne, liturgiczne, architektoniczne, kostiumologiczne i inne. – Tamże, s. 17–21.

⁹⁰ Odpowiedź taka nie jest regułą. Istnieje grupa świętych, którzy są bardzo popularni i zaliczamy do nich m.in.: Apostołów (Piotra, Pawła), Antoniego z Padwy, Franciszka z Asyżu czy Barbarę.

⁹¹ J.R. Porter, *Jezus Chrystus: Człowiek i Bóg*, przekł. M. Stopa, „Świat Książki”, Warszawa 2007, s. 78–79.

O dzieciństwie Maryi mówią głównie: Protoewangelia Jakuba oraz Złota Legenda⁹². NMP jest wybraną przez Boga matką Jezusa Chrystusa. Jej osoba jest obecna w Ewangelii oraz w Dziejach Apostolskich, od momentu Zwiastowania do Zesłania Ducha Świętego. Maryja była jedną z najbliższych osób Jezusa jako świadek Jego narodzin oraz śmierci.

Kult NMP powinno rozumieć się w sensie largo, gdyż ścisły i prawdziwy kult przynależy się jedynie Bogu (*cultus latrariae*). Tajemnica świętych obcowania jest elementem wpisującym się w przestrzeń szeroko pojmowanego kultu chrześcijańskiego, dlatego też poprawne jest rozumienie i mówienie o czci oddawanej Maryi jako *cultus hyperdulia*. Już w Piśmie Świętym należy szukać podłoża kultu NMP, głównie w Ewangeliach i Apokalipsie⁹³. Kult Maryi przybiera formę liturgiczną⁹⁴ oraz pozaliturgiczną⁹⁵, które są normowane odpowiednimi dokumentami Kościoła. Szczególnymi miejscami sprawowania kultu NMP są sanktuaria maryjne, rozprzestrzenione na całym świecie. Kult maryjny ukształtował przez wieki także specyficzną pobożność oraz duchowość maryjną⁹⁶. Kult NMP jest rezultatem Jej macierzyństwa jako Matki Syna Bożego. Stąd należna cześć Maryi implikowana jest z Jej godności oraz woli Boga. Można jednak odnaleźć pewne cechy wspólne kultu świętych z kultem NMP. Przypisuje się jej także szczególne wstawiennictwo, dlatego Kościół nadał jej następujące tytuły: Wspomożycielki, Orędowniczki, Pośredniczki oraz Pomocnicy⁹⁷. Przez cały rok liturgiczny wiele dni poświęcono NMP. Spośród nich wybrano święta: Matki Bożej Bolesnej i Matki Bożej Częstochowskiej, ponieważ w dalszej części rozprawy ich kwestia zostanie poruszona w kontekście religii vodou.

⁹² J. Baldock, *Kobiety w Biblii*, Bellona, Warszawa 2008, s. 218–219.

⁹³ Więcej w: Łk 1,26; 1,42–45; 1,48; 2,35; J 2,1–12; 1,19–27; Mk 3,32–32; Mt 2,11 i w Ap 12,1–18.

⁹⁴ Liturgiczna forma kultu NMP ma teologiczną podstawę kultu liturgicznego Maryi, określonego przez Sobór Watykański II w KL (103) i KK (52–54). Wyróżnić można następujące formy czci: różaniec, *Anioł Pański*, zbiór mszy i nabożeństw, obecność w roku liturgicznym. – S. Napiórkowski, *Kult – Maryja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, TN KUL, Lublin 2008, kol. 33–36; *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus” na temat rozwoju należyście pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, TN KUL, Lublin 1991 (dalej: MC).

⁹⁵ Pozaliturgiczny kult NMP stanowi uzupełnienie kultu liturgicznego, a zakorzeniony jest w Piśmie Świętym, Tradycji i praktykach pierwotnego Kościoła. Formy kultu pozaliturgicznego NMP to: medaliki z wizerunkiem Maryi, patronat nad miastami, Kościołami. – S. Napiórkowski, *Kult – Maryja*, kol. 37.

⁹⁶ E. Kasjaniuk, *Maryja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1; por. MC.

⁹⁷ LG, nr 62. Por. Z. Janiec, *Kult Maryi w Polsce na przestrzeni dziejów. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2013, s. 7–8.

Przez stulecia w Kościele obchodzono dwa święta dla uczczenia cierpień Najświętszej Maryi Panny: pierwsze w piątek przed Niedzielą Palmową – Matki Bożej Bolesnej, oraz drugie, przypadające na 15 września, czyli Siedmiu Boleści Maryi. Święto Matki Bożej Bolesnej zostało wprowadzone w roku 1423 w diecezji kolońskiej i otrzymało nazwę Współcierpienie Maryi dla zadośćuczynienia za gwałty, jakich dokonywali na kościołach katolickich husyci. Na początku było ono obchodzone w piątek po trzeciej niedzieli wielkanocnej. Papież Benedykt XIII w roku 1727 rozszerzył święto na cały Kościół oraz przeniósł datę na piątek przed Niedzielą Palmową. Święto Siedmiu Boleści Maryi ma inny charakter, ponieważ czci Maryję jako Matkę Bożą Bolesną i Królową Męczenników nie tyle w aspekcie chrystologicznym, co historycznym, wspominając istotne sceny z życia Maryi⁹⁸. Od roku 1667 święto to w niektórych diecezjach zaczęto obchodzić, a w roku 1814 Pius VII rozszerzył święto na cały Kościół oraz ustalił obchody na trzecią niedzielę września. Pius X ostatecznie ustalił datę święta na 15 września. Obydwa święta są paralelne do świąt Męki Pańskiej, a co więcej – można je uznać za ich odpowiednik. Pierwsze bowiem święto jest bezpośrednio połączone z Wielkim Tygodniem, a drugie odnosi się do Podwyższenia Krzyża świętego. Sobór Watykański II dokonał zmiany kalendarza kościelnego, w związku z czym pierwsze z opisanych świąt zostało zniesione.

Święto Matki Boskiej Bolesnej jest zakorzenione w słowach proroka Symeona: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek [...] A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2, 34a, 35), który podczas ofiarowania Jezusa w świątyni, zapowiedział cierpienie. „Maryja jako najpokorniejsza i najwierniejsza Służebnica Pańska, miała szczególny udział w dziele zbawczym Chrystusa, wiodącym przez krzyż”⁹⁹. W XIV wieku rozpoczęto odprawianie nabożeństwa do Boleści Maryi. Wizerunki NMP Bolesnej przedstawiają serce przebite mieczami, które tradycja interpretuje w nawiązaniu do Pisma Świętego i następujących wydarzeń: proroctwo Symeona (Łk 2, 34–35), ucieczka do Egiptu (Mt 2, 13–14), zgubienie Jezusa (Łk 2, 43–45), spotkanie z Jezusem na Drodze Krzyżowej (Ewangelie o nim nie wspominają), ukrzyżowanie i śmierć Jezusa (Mt 27, 32–50; Mk 15, 20b–37; Łk 23, 26–46; J 19, 17–30), zdjęcie Jezusa z krzyża (Mk 15, 42–47; Łk 23, 50–54; J 19, 38–42), złożenie Jezusa do grobu (Mt 27, 57–61; Mk 15, 42–47; Łk 23, 50–54; J 19, 38–42)¹⁰⁰.

⁹⁸ U. Janicka-Krzywdą, *Patron – Atrybut – Symbol*, Pallottinum, Poznań 1993, s. 65.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ *Najświętsza Maryja Panna Bolesna*, w: <http://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/09-15a.php3> [dostęp: 03.05.2018].

Sanktuaria NMP stanowią specjalny przejaw pobożności maryjnej oraz są silnymi ośrodkami wpływającymi na religijność wiernych, gdyż odwiedzają je rzesze chrześcijan. „Znaczenia sanktuariów dla kultury religijnej i narodowej trudno przecenić. Są one miejscami, gdzie skupia się działanie i świadomość religijna wiernych. Stanowią ważki czynnik jedności społecznej w okresie zanikania tradycyjnych więzi międzyludzkich, kształtują właściwe postawy kulturowe – ogniskując to, co najbardziej wartościowe w regionie, mieście, gminie. Są wreszcie i być powinny uzewnętrznieniem dojrzałej pobożności maryjnej, ucząc teologicznej prawdy o Matce Bożej, prowadzącej do Chrystusa – *per Mariam ad Jesum*”¹⁰¹.

NMP jest patronką Kościoła powszechnego oraz zakonów: dominikanów, paulinów, pijarów, Sióstr Narodzenia NMP, Franciszkanek Maryi, Służebnic Maryi Niepokalanej i wielu innych. Maryja jest patronką wielu państw, w tym: Ameryki Południowej, Polski, Belgii, Hiszpanii, Stanów Zjednoczonych, a także wielu miast m.in. Częstochowy i Barcelony¹⁰². Maryja patronuje także diecezjom i archidiecezjom, studentom, asyście kościelnej i procesyjnej, matkom, motocyklistom, piernikarzom, pannom oraz szkołom chrześcijańskim. NMP jest ponadto orędowniczką w czasie burzy na morzu. Postać Maryi umieszczono w herbie wielu miast zarówno w Polsce, jak i na świecie¹⁰³.

Matka Boska Bolesna przedstawiana jest na obrazach przeważnie w pozycji siedzącej¹⁰⁴, czasem stojącej¹⁰⁵, z jednym bądź siedmioma mieczami¹⁰⁶, ulokowanymi w sercu¹⁰⁷.

Na przestrzeni wieków przedstawienia NMP zdobywały coraz większą popularność, z czym powiązane są liczne sanktuaria oraz kierunkami pielgrzymowania. Maryja stanowi często inspirację ikonografii chrześcijańskiej. Przedstawienia maryjne sięgają początku chrześcijaństwa,

¹⁰¹ A. Datko, *Kult maryjny – jego tradycja i znaczenie*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 1–2, s. 59–60.

¹⁰² S. Napiórkowski, *Kult – Maryja*, kol. 37.

¹⁰³ U. Janicka-Krzywdą, *Patron – Atrybut – Symbol*, s. 69.

¹⁰⁴ Symbolika pozycji siedzącej oznacza wewnętrzne odprężenie, podczas którego człowiek słucha i rozmyśla. – D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. W. Zakrzewska, P. Pachciak, R. Turzyński, PAX, Warszawa 1990, s. 20.

¹⁰⁵ Pozycja stojąca oznacza w symbolice chrześcijańskiej szacunek, gotowość do przyjęcia oraz wypełnienia służby. – Tamże, s. 20.

¹⁰⁶ Miecz jest symbolem duchowym, który oznacza Słowo Boże jako zbawienie. Miecz pojawia się w wielu miejscach w Biblii jako znak wojny oraz śmierci, symbol wojownika (np. Ap 6,4), przestroga oraz jako Słowo Boże (Hbr 4,12). Siedem mieczy stanowi nawiązanie do cierpień Matki Boga, uczestniczącej w dziele zbawienia podjętym przez Jezusa. – Tamże, s. 468; U. Janicka-Krzywdą, *Patron – Atrybut – Symbol*, s. 66.

¹⁰⁷ Serce (łac. *cor*) w Piśmie Świętym jest symbolem powtarzającym się wielokrotnie w znaczeniu przenośnym. – Tamże, s. 358; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 360–361.

a najstarsze wyobrażenia pochodzą z II wieku. Maryja, po Jezusie Chrystusie, jest najczęściej przedstawianą postacią w sztuce chrześcijańskiej. Na przestrzeni wieków ukształtowały się rozmaite maryjne typy ikonograficzne, których główną inspiracją jest Biblia, ale także apokryfy oraz legendy. Dodatkowo odzwierciedlają się w nich odbicia prawd wiary chrześcijańskiej, takie jak dogmat o Wcieleniu oraz prądy duchowe, religijne i artystyczne. Wiele wizerunków NMP posiada cechy charakterystyczne dla danego okresu, kręgu kulturowego czy wyznania. Obrazy i rzeźby, przedstawiające Maryję, można sklasyfikować w kilkunastu rodzajach¹⁰⁸, jednak na potrzeby niniejszej pracy omówione zostaną Matka Boska Bolesna i Matka Boska Częstochowska.

Ikonografia chrześcijańska przez wieki ukazywała Matkę Boską Bolesną – *Materdolrosa* (łac.) w różnych formach. Najpierw obrazy przedstawiały Maryję pod krzyżem Chrystusa wraz z św. Janem i św. Magdaleną. Następnie przyjęła się forma piety (około XIV wieku), gdzie NMP trzymała na kolanach zmarłego Jezusa. Ostatni wizerunek koncentruje się wokół obrazu NMP Bolesnej, której serce bądź pierś przebija jeden lub siedem mieczy. Obrazy przedstawiające Matkę Bożą Bolesną wpisują się w typ ikonograficzny noszący nazwę Hodegetria (czyli „Wskazująca Drogę”), aczkolwiek nawiązujący również do ikon maryjnych typu Eleusa¹⁰⁹.

Szczególnym rodzajem kultu jest Kult Matki Boskiej Częstochowskiej. Jawi się on jako bardzo bogaty przejaw czci, którym otoczono Cudowny Wizerunek Matki Chrystusa. Do form kultu zaliczamy: zwyczaj

¹⁰⁸ Przedstawienia wizerunku Maryi to: Święta Rodzina; Maria karmiąca (*Maria lactans*) – Maria karmiąca piersią Dzieciątka; Orantka – kobieta modląca się z podniesionymi rękami (częsty motyw ikon wschodnich); *Sacra Conversazione* – Matka Boska tronuująca z Dzieciątkiem, otoczona stojącymi postaciami świętych; Pietà – oplakująca Jezusa, trzymając na kolanach jego ciało po śmierci na krzyżu; *Eleusa* – formalnie podobne do przedstawienia *Hodegetrii*, lecz Maryja policzkiem przytula się do policzka Jezusa; *Immaculata* – Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny (motyw ikonograficzny utożsamiający postać Marii z Niewiastą z Apokalipsy św. Jana); *Bacherniotissa* – nazwa pochodzi od miejsca, gdzie znaleziono tego typu przedstawienie, ukazuje Matkę Boską z Emmanuelem w medalionie, który Maryja ma na piersi, bądź jest przez nią trzymany; *Nikopia* – ukazanie Matki Boskiej zwycięskiej, częsty motyw w ikonach i figurkach drewnianych małego rozmiaru; *Mater Misericordie* – typ ikonograficzny, wykształcony w XIII wieku i propagowany przez zakony cystersów i dominikanów (Maria stojąca z rozwartymi ramionami, odziana w szeroki płaszcz, pod którym chronią się małe ludzkie postaci, zazwyczaj fundatorzy dzieła). – B. Iwaszkiewicz-Wronowska, *Maryja. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, TN KUL, Lublin 2008, kol. 58–60.

¹⁰⁹ J. Sprutta, *Ikona Matki Bożej Bolesnej (Nieustającej Pomocy): historia i teologia*, „Salvatoris Mater” 2011, nr 13, s. 205; P. Boutry, *Duchowość maryjna*, przekł. M. Gałuszka, w: *Encyklopedia Religii Świata. Historia*, t. 1, Dialog, Warszawa 2002, s. 669.

pokazywania obrazu pielgrzymom podczas nabożeństw, ozdabianie go biżuterią, nakładanie koron czy sukienek oraz liczne pozycje w literaturze, malarstwie, które wskazują na jego nadprzyrodzoną obecność oraz działanie w życiu religijnym wiernych. Wyrazem oddawanej czci Matce Bożej Częstochowskiej są ponadto liczne modlitwy oraz pieśni. Obraz Maryi został sprowadzony do Częstochowy przez księcia Władysława Opolczyka, w 1382 roku¹¹⁰. Paulini w 1638 roku uzyskali pozwolenie od Stolicy Apostolskiej na uroczyste obchodzenia święta „Przeniesienia obrazu na Jasną Górę”¹¹¹.

Hrabia Wejhard 9 listopada 1655 roku udał się na Jasną Górę wraz z trzema tysiącami żołnierzy i zażądał kapitulacji, ale przeor klasztoru, o. Augustyn Kordecki, odmówił. Rozpoczęło się oblężenie klasztoru. O. Kordecki miał do dyspozycji tylko 160 żołnierzy i 70 zakonników. Jednak nocą 27 grudnia odpędził okupantów spod Jasnej Góry. Pomimo kilku następnych prób, nie udało się zdobyć klasztoru¹¹².

Biskup chełmski Krzysztof Jan Szembek w imieniu nuncjusza Hieronima Grimaldi, w asyście biskupa wileńskiego Konstantego Kazimierza Brzostowskiego oraz wiernych, 8 września 1717 roku dokonał na Jasnej Górze pierwszej w Rzeczypospolitej koronacji obrazu. Klemens XI pobłogosławił przekazane na obraz złote diademy dla Maryi i Dzieciątka Jezus¹¹³.

W październiku 1909 roku papieskie korony, perłowa suknia i korona Matki Bożej zostały ukradzione. Papież Pius X ofiarował nowe korony i wyznaczył biskupa kujawsko-kaliskiego Stanisława Zdzitowieckiego, aby ukoronował obraz. Uroczystości odbyły się 22 maja 1910 roku.

Kult liturgiczny NMP Częstochowskiej został oficjalnie zatwierdzony przez Watykan i ustanowiono na 26 sierpnia dzień obchodów. Episkopat Polski od 1946 roku podjął wiele inicjatyw duszpasterskich, skupionych wokół sanktuarium na Jasnej Górze. Kardynał Stefan Wyszyński przyczynił się do pogłębienia kultu Pani z Jasnej Góry, podejmując liczne

¹¹⁰ Książę Opolczyk sprowadził zakon paulinów z Węgier do Częstochowy, którym 23 czerwca 1382 roku oddał kościół. Obraz jasnogórski jest wierną kopią obrazu pierwotnego, który uległ całkowitemu zniszczeniu w 1430 roku. W tym samym roku złodzieje husycy napadli na kościół i uszkodzili obraz, tnąc szablą twarz Maryi.

¹¹¹ W. Zalewski, *Święci na każdy dzień*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2007, s. 17.

¹¹² Historia i kult obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, w: <http://nowaewangelizacja.com.pl/aktualnosci/2015/historia-i-kult-obrazu-matki-bozej-czestochowskiej> [dostęp: 12.04.2018].

¹¹³ H.T. Kupiszewska, *Podobizny i kopie Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*, w: J. Majdecki (red.), *Jasnogórski ołtarz Ojczyzny*, „Odpowiedzialność i Czyn”, Warszawa 1998, s. 41.

inicjatywy: Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego, peregrynacja Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, Wielka Nowenna (prowadzona w latach 1957–1965 poprzedzała Jubileusz Tysiąclecia Chrztu Polski, uroczyste jej rozpoczęcie miało miejsce na Jasnej Górze 3 maja 1957 roku), czuwania soborowe, Milenijny Akt Oddania Polski (dokonany na Jasnej Górze 3 maja 1966 roku), sześćciolecie wdzięczności przed Jubileuszem 600-lecia Jasnej Góry. Fundamentem szczególnej czci Najświętszej Maryi Panny jest Jej wyjątkowa godność jako Matki Boga – Człowieka Jezusa Chrystusa, Jej osobista świętość, a także uprzywilejowane miejsce oraz rola w historii zbawienia¹¹⁴.

Wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej wpisuje się w typ ikonografii Hodegetrii. Na obrazie została przedstawiona jako centralna postać „w półpostaci frontalnie do widza, z lekkim zwróceniem głowy w prawo, z prawą ręką ukazaną skośnie na wysokości piersi, a lewą z ledwo widocznymi końcami palców podtrzymuje siedzące na niej Dzieciątko”¹¹⁵. NMP ubrana jest w suknię oraz płaszcz (*maforion*), otulający również jej głowę, w kolorze ciemnogrnatowym ozdobiony złocistymi liliami¹¹⁶. Płaszcz jest podszyty materiałem w kolorze czerwonym¹¹⁷. Nad głową uwieczniona jest złota sześcioramienna gwiazda. Maryja przedstawiona na obrazie posiada pociągłą twarz o wąskim długim nosie i małych ustach, a wokół głowy roztaczają się pasma włosów, spływających po policzkach. Znamionną rolę w prezentacji postaci odgrywa światłocień, gdyż twarz została oświetlona z prawej górnej strony, co w efekcie uwydatniło majestatyczność i dostojeństwo postaci. Ekspresję wizerunku wzmacnia ukazanie jej oczu z rozbłyskami światła wokół tęczy, które jednocześnie

¹¹⁴ J. Nalakowski, E. Bilska, *Kult Matki Bożej Jasnogórskiej poza granicami Polski*, „Peregrinus Cracoviensis” 1996, z. 3, s. 193.

¹¹⁵ J.S. Rudziński, *Jasnogórska Hodegetria*, „Tygodnik Katolicki Niedziela”, w: <http://www.niedziela.pl/art.ykul/69675/nd/Jasnogorska-Hodegetria> [dostęp: 03.04.2017].

¹¹⁶ W ikonografii chrześcijańskiej kolor granatowy jest symbolem życia Bożego, nieśmiertelności, doskonałości. W obrazie czarnej Madonny ciemny granat wskazuje na dziewictwo oraz nieskalaność Maryi, natomiast płaszcz podszyty karminową podszewką nawiązuje do Bożego macierzyństwa. – W. Kopaliński, *Słownik symboli*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1990, s. 100–101.

¹¹⁷ Kolor czerwony to znak bezgranicznej miłości Boga, będącej ostatecznym źródłem zarówno dzieła stworzenia, jak i odkupienia całego świata. Czerwień w ikonografii akcentuje również boską i królewską godność Jezusa oraz cierpienie Jego ludzkiej natury. – W. Kopaliński, *Słownik symboli*, s. 55–58; I. Jazykowa, *Świat ikony*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1998, s. 31–33; C. Zieliński, *Sztuka sakralna*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1960, s. 472; por. N. Paś, *Czytanie Częstochowskiej Ikony*, Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, Kraków 2007.

spoglądają na odbiorcę wyrażając smutek, a także refleksyjną zadumę. Charakterystyczną cechą postaci są cięte blizny na jej obliczu, ulokowane „na szyi (sześć cięć), z których dwa są dobrze widoczne, a cztery nieco słabiej, natomiast trzy główne blizny widnieją wyraźnie na prawym policzku Maryi. Dwie z nich biegną równolegle rozszerzając się w kierunku szyi, a trzecia przebiega na linii nosa przecinając je poprzecznie. Rany na szyi, jak również dwie długie linie blizn z policzka w swym końcowym odcinku są mało widoczne, gdyż przysłaniają je częściowo ozdobne elementy wotywne w postaci sukienek. Cięcia te są namalowane, wyłobione specjalnym rylcem i wypełnione ciemnoczerwonym barwnikiem. Upamiętniają rabunkowy napad na Jasną Górę w 1430 i w czasie dokonanej w Krakowie renowacji Obrazu w 1434 z niewiadomych powodów zostały w ten sposób wyeksponowane”¹¹⁸. W tradycji bizantyńskiej „ikony Maryi (zalicza się do nich także Częstochowski Obraz) były utrzymane w tonacji czerwonej, ponieważ ten kolor – barwy ognia – uchodził za najszlachetniejszy. Niektórzy kaznodzieje wyjaśniali ciemny kolor twarzy mówiąc, iż Najświętsza Panna nie była ani biała, ani czarna, ponieważ te kolory oznaczałyby niedoskonałość. Ciemna karnacja Jej oblicza mówi zaś o tym, iż jest ona połączeniem wszystkich barw i wszystkie one mają udział w piękności Bożej Matki. Nie ulega wątpliwości, że sposób przedstawiania i kolor twarzy zmieniał się i zależał także od stylu i środków wyrazu”¹¹⁹. Relacja Maryi z Bogiem Ojcem ukazana została poprzez złote światło aureoli i delikatne światła w oczach i na ustach¹²⁰.

Dzieciątko zwrócone jest twarzą w stronę NMP, prawą dłoń unosi w geście błogosławieństwa, a lewa jest ułożona na wysokości kolan oraz trzyma księgę, która ma zielonobrunatną oprawę, a na niej pięć złotych rombów okuć. Spojrzenie kieruje na bok, przed siebie. Dziecko ubrane jest w czerwoną tunikę, pokrytą ornamentami w postaci trzech rodzajów złotych rozet, utworzonych z palmetek i lilii. Twarz dziecka jest otulona

¹¹⁸ S. Rożen, *Miejsce i obraz*, w: K. Kunz (red.), *Tyś wielką chlubą naszego narodu*, Wydawnictwo Zakonu Paulinów, Częstochowa-Jasna Góra 1991, s. 269–276; por. A. Niedźwiedź, *Obraz i postać. Znaczenie wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 79–82.

¹¹⁹ R. Rostkowski, *Obraz Mojej Matki. Studium ikonograficzno-historyczne podobizny częstochowskiego wizerunku*, „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyń, Łomża” 1999, nr 17, s. 163.

¹²⁰ Złoty kolor oznacza jasną chwałę Boga, a także jawi się jako znak czystości oraz bliskiej więzi NMP z Bogiem. – R. Rostkowski, *Obraz Mojej Matki*, s. 161; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, s. 495–498.

lokami włosów. Charakterystyczne cechy twarzy to mały nos oraz usta. Twarz przybiera majestatyczny wyraz, pełen smutku oraz powagi¹²¹.

3.2. Święty Piotr Apostoł

Ewangelia podaje, że Szymon (Symeon) był synem Jana (Jony) oraz bratem Andrzeja. Pochodził z Betsaidy nad Jeziorem Genezaret. Pełnił zawód rybaka w Kafarnaum w Galilei. Kiedy Piotr przystąpił do grona uczniów Pana Jezusa, był już człowiekiem żonatym oraz mieszkał w Kafarnaum u teściowej, która została uzdrowiona przez Chrystusa (Mk 1, 29–31; Łk 4, 38–39)¹²². Szymon otrzymał nowe imię od Jezusa – Piotr. Był zaufanym uczniem Chrystusa. Podczas Przemienienia towarzyszył Jezusowi wraz z Janem i Jakubem (Mt 17, 1–8; Mk 9, 1–7; Łk 9, 28–36), był świadkiem uzdrowienia córki Jaira (Mt 9, 23–26; Mk 5, 35–43; Łk 8, 49–56) oraz krwawej modlitwy w Getsemani (Mt 26, 37–44; Mk 14, 33–40; Łk 22, 41–46). Wśród apostołów Piotr jest wymieniany jako pierwszy (Mt 10, 2; Mk 3, 16; Łk 6, 14; Dz. Ap. 1, 13). Kiedy Jezus zapytał Apostołów, za kogo uważają Go ludzie, otrzymał na to różne odpowiedzi. Kiedy zaś rzucił im pytanie: „A wy za kogo Mnie uważacie?” – usłyszał z ust Piotra wyznanie: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Otrzymał za to w nagrodę obietnicę prymatu nad Kościołem Chrystusa: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem ciało i krew nie objawiły ci tego, lecz Ojciec mój, który jest w niebie. Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr (czyli skała), i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 18–19)¹²³. Piotr uznał Jezusa za Mesjasza jako pierwszy Apostoł (Mt 16,16, Mar 8,29, Łk 9,20, Jan 6,69). Natomiast Jezus przepowiedział Piotrowi, że po swoim pojmaniu ten wyprze się Go trzykrotnie, potwierdzenie tych słów znajduje się w Ewangeliu.

W Dziejach Apostolskich przedstawiona jest działalność Piotra w Jerozolimie (Dz 2, 14–41, 3–5), Samarii (Dz 8, 14–24), Liddzie, Jaffie (Dz 9, 32–43) oraz w Cezarei Palestyńskiej, gdzie ochrzcił pierwszych pogan: rzymskiego setnika Korneliusza wraz rodziną oraz z domownikami (Dz

¹²¹ J.S. Rudziński, *Jasnogórska Hodegetria*, <https://www.niedziela.pl/artukul/2495/Jasnogorska-Hodegetria> [dostęp: 10.11.2018].

¹²² <http://www.brewiarz.katolik.pl/czytelnia/swieci/06-29.php3> [dostęp: 02.04.2018 r.].

¹²³ Tamże; M. Wojciechowski, *Piotr*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, PWN, Warszawa 2003, s. 128; S. Hałas, *Piotr Apostoł*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin, 2011, kol. 628–629; G. Ferguson, *Sings and Symbols in Chrystian art*, s. 133.

10, 1–48). To istotny moment, kiedy pierwsi ludzie „z pogan” (nie-Żydzi) zostali chrześcijanami. Na rozkaz Heroda Agryppy, za działalność został aresztowany (44 roku). Dzieje Apostolskie podają, że z więzienia wypuścił go anioł (Dz 12, 1–17). Następnie udał się do Jerozolimy. Dzieje Apostolskie podają również, że brał udział w Soborze Jerozolimskim około 49 roku, gdzie sprzeciwił się narzucaniu poganom obyczajów żydowskich (Dz 15, 7–11) z wyjątkiem „powstrzymywania się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu” (Dz 15:28). Nowy Testament przekazuje, że Piotr przebywał w Antiochii około roku 50. Wówczas doszło do konfliktu między nim a Pawłem z Tarsu (Ga 2, 11–14)¹²⁴. Nauczał w Koryncie i w północnych prowincjach Azji Mniejszej¹²⁵.

Piotr poniósł śmierć męczeńską w Rzymie za panowania cesarza Nerona około 64 roku, umierając na krzyżu, jak mu to zapowiedział Chrystus (J 21, 18–19). O pobycie Piotra w Rzymie i jego śmierci pisali m.in.: św. Klemens Rzymski (+ około 97), św. Ignacy z Antiochii (+ około 117), św. Dionizy z Koryntu (+ 160) oraz św. Ireneusz (+ 202)¹²⁶.

Kult św. Piotra w Kościele katolickim rozpoczął się po jego śmierci i związany jest z jego relikwiami. Liczne są sanktuaria pod jego patronatem, z których najsłynniejsze to wybudowana na jego grobie Bazylika św. Piotra w Rzymie. Za panowania cesarza Waleriana relikwie św. Piotra zostały przeniesione do katakumb przy via Appia, które następnie stało się miejscem kultu. 29 czerwca rozpoczęto uroczyste obchodzić dzień wspomnienia liturgicznego Apostołów Piotra i Pawła¹²⁷. Od wczesnego chrześcijaństwa kult Piotra i Pawła jest w Kościele łączony, o czym świadczą nazwy licznych kościołów, np. Kościół pod wezwaniem św. Piotra i Pawła w Krakowie. Gdy czas prześladowań chrześcijan minął, relikwie Świętego powróciły do Watykanu. Papież Damazy I w dniu wspomnienia św. Piotra i Pawła organizował uroczyste procesje z Bazyliki św. Piotra aż do katakumb, gdzie następnie odbywało się nabożeństwo. W tradycji katolickiej Święty uznawany jest za pierwszego papieża (lata 30 do 64 n.e.).

¹²⁴ Przyczyny konfliktu należy szukać w decyzji Piotra, który miał wyświęcić Ewodiusza na pierwszego biskupa tego miasta.

¹²⁵ Pośrednio wskazuje o tym 2 Kor 1,13 oraz potwierdza świadectwo biskupa korynckiego Dionizego, który żył około 170 roku. – Por. M. Wojciechowski, *Piotr*, k. 1290.

¹²⁶ <http://www.brewiarz.katolik.pl/czytelnia/swieci/06-29.php3> [dostęp: 02.04.2018].

¹²⁷ S. Hałas, *Piotr Apostoł*, kol. 632.

Apostołowi poświęcone są nowenny i modlitwy, np. Nowenna do Świętych Apostołów Piotra i Pawła¹²⁸.

Święty Piotr jest patronem papieży, piekarzy, rzeźników, szklarzy, stolarzy, szewców, zegarmistrzów, ślusarzy, kowali, zdunów, murarzy, kamieniarzy, rybaków, sprzedawców ryb, marynarzy, żeglarzy, rozbitków morskich, pokutników, przystępujących do spowiedzi oraz dziewic, opętanych, cierpiących na gorączkę. Atrybutami Piotra są: anioł, dwa klucze¹²⁹ symbolizujące klucze Królestwa Bożego, kogut¹³⁰, krzyż¹³¹, księga, łódź¹³², zwój, ryba¹³³, sieci, skała – stanowiące aluzje do wydarzeń w jego życiu¹³⁴.

W ikonografii św. Piotr przedstawiany jest najczęściej jako mężczyzna w starszym wieku, siwiejący oraz posiadający gęstą brodę „z charakterystyczną łysiną, nawiązującą kształtem do tonsury”¹³⁵, który ubrany jest albo w biskupie szaty, trzymając atrybuty godności papieskiej¹³⁶, albo w tunice i palium. Od IV wieku ustalił się typ ikonograficzny św. Piotra – szerokie rysy twarzy, łysina lub lok nad czołem, krótka, gęsta broda¹³⁷. Od XII wieku postać Świętego przedstawiana jest jako siedzący na tronie.

Wśród malowideł i rzeźb św. Piotra „pojawiają się sceny narracyjne zaczerpnięte z Ewangelii, Dziejów Apostolskich, apokryfów i lokalnych

¹²⁸ Z. Pałubka, *Piotr Apostoł. Kult*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin, 2011, kol. 629–630.

¹²⁹ W Piśmie Świętym klucze są częstym znakiem, który oznacza władzę i zarządzanie. – D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 398–401.

¹³⁰ Kogut ma bogatą symbolikę – jego cechy to: wojowniczość, wrażliwość na światło. Kogut oznacza Chrystusa budziciela dusz, inteligencję, czujność, światło Chrystusa, upadek i skrucę św. Piotra, walkę oraz życie. – U. Janicka-Krzywda, *Patron – atrybut – symbol*, s. 189; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 235–237.

¹³¹ Krzyż jest naczelnym symbolem w nauce Kościoła, a główne znaczenie odnosi się do odkupienia, którego dokonał Chrystus na krzyżu. Krzyż to także znak zgody na Wolę Bożą. W szerszym znaczeniu odnosi się do łączności Boga z człowiekiem – pozioma to linia człowieka, pionowa – linia Boga. – D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 13–17.

¹³² Łódź (statek) posiada dwa znaczenia. Pierwsze odnosi się do Kościoła jako statku, który płynie po wodzie, aby głosić Ewangelię na świecie; drugie znaczenie wskazuje na drogę powrotną do wieczności. – Tamże, s. 425–427.

¹³³ G. Ferguson, *Sings and Symbols in Christian art*, s. 18.

¹³⁴ A. Kramiszewski, *Piotr Apostoł. W ikonografii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin 2011, kol. 632–633.

¹³⁵ Fresk z około 1430 roku, krużganki klasztoru Augustianów w Krakowie. – Tamże.

¹³⁶ Z parą złotych kluczy w dłoni, z książką lub zwojem, z łaską lub mieczem, z potrójnym krzyżem, z kogutem, z rybą, z odwróconym krzyżem łacińskim, a czasami jest przedstawiany tak jak według podania go ukrzyżowano: z głową w dół. Czerwony płaszcz wskazuje na bezgraniczną miłość do Chrystusa, gotowość poświęcenia życia w Jego służbie, gotowość męczeństwa za wiarę.

¹³⁷ Medalion z brązu – Watykan, mozaika w S. Clemente.

legend, w sumie kilkadziesiąt tematów, które funkcjonują w wyborze w cyklach ikonograficznych jako samodzielne przedstawienia; oddzielny znaczący nurt przedstawieniowy tworzą alegorie o charakterze doktrynalnym i eklezjalnym oraz wizerunki reprezentujące Piotra¹³⁸. W przedstawieniach kolegium apostoelskiego, zawsze zajmuje najważniejsze miejsce wśród uczniów i jest ukazywany po prawej stronie Chrystusa. Św. Piotr często bywa także „przedmiotem wizji wielu świętych: Jana z Mathy, Ignacego Loyoli [...]”¹³⁹. W przedstawieniach często łączy się postać św. Piotra z św. Pawłem, ponieważ obydwaj stanowią swoiste uosobienie Kościoła. Ich wspólne ikonografie pojawiają się od około IV wieku.

3.3. Święty Antoni Pustelnik

Antoni nazywany Opatem, Pustelnikiem i Większym. Urodził się w Keman koło Herakleopolis, w środkowym Egipcie około roku 251. Zmarł 17 stycznia 356 roku w Górnej Tebaidzie. Święty wychowywał się w możnej i religijnej rodzinie. Po śmierci rodziców zaopiekował się młodszą siostrą, następnie, kierując się naukami Ewangelii, zadbał o siostrę, a resztę odziedziczonego majątku oddał ubogim i potrzebującym. Przeniósł się po tym na pustkowiu i kontemplował nauki zawarte w Piśmie Świętym¹⁴⁰. Poddawał się postom i umartwianiom, dorabiał ciężką pracą fizyczną. Wśród mieszkańców okolicznych wsi zyskał przydomek *theofiés*, czyli miły Bogu. Około roku 276 zamieszkał na Pustyni Libijskiej, następnie przeniósł się do zrujnowanej fortecy Pispir niedaleko Afroditopolis. Spędził dwadzieścia lat w samotności i bezustannie kuszony przez szatana, umacniany w walce z nim przez wizje nadprzyrodzone¹⁴¹. Wokół pustelni świętego zaczęli gromadzić się eremici, dla których był ojcem duchowym, a także wzorem życia. Podania przekazują, że wyganiał złego ducha z ludzi i uzdrawiał. W 311 roku przeniósł się do Aleksandrii, aby wesprzeć prześladowanych chrześcijan. W jesieni życia kierował się ścisłą ascezą. Zachowały się listy Świętego, które pisał m.in. do cesarza Konstantyna Wielkiego i jego synów Konstancjusza I i Konstansa II oraz do mnichów, zawierające głównie nauki moralne¹⁴².

¹³⁸ A. Kramiszewski, *Piotr Apostoł. W ikonografii*, kol. 632.

¹³⁹ Tamże, kol. 634.

¹⁴⁰ L. Małunowiczówna, *Antoni Pustelnik*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, TN KUL, Lublin 1973, kol. 663; *Antoni Pustelnik*, w: H. Fros, F. Sowa (red.), *Księga imion i świętych*, WAM, Kraków 1997, k. 211.

¹⁴¹ L. Małunowiczówna, *Antoni Pustelnik*, kol. 663.

¹⁴² Tamże, kol. 663–664; U. Janicka-Krzywdą, *Patron – atrybut – symbol*, s. 28.

Kult Antoniego rozwijał się łącznie z jego wpływem na chrześcijańską ascezę. W Kościele grekokatolickim kult Antoniego Pustelnika rozwinął się około V wieku, w Kościele Zachodnim natomiast rozkwit kultu przypadł w średniowieczu, ciesząc się szczególną popularnością wśród rycerstwa. Świętego „wzywano podczas zarazy i w chorobach zakaźnych, był orędownikiem w czasie pożarów i uchodził za patrona zwierząt domowych, zwłaszcza świń; pod jego wezwaniem wzniesiono wiele szpitali i schronisk dla żebraków [...] ku jego czci poświęcano ogień, wodę oraz krzyżyki zw. Egipskimi”¹⁴³. W roku 561 cesarz Justynian I przeniósł uroczyscie jego relikwie do Aleksandrii. W roku 635 przeniesiono je do Konstantynopola. W wieku XII krzyżowcy zabrali je stamtąd do Francji do Monte-Saint-Dier, a następnie około roku 1491 do Saint Julien koło Arles. 17 stycznia obchodzimy wspomnienie świętego w Kościele.

Antoni zw. Większym jest patronem zakonu antoninów, dzwonników, chorych, hodowców trzody chlewnej, koszykarzy, rzeźników, szczotkarzy i ubogich. Jest również orędownikiem w czasie pożarów¹⁴⁴. Atrybutami św. Antoniego są krzyż egipski, księga¹⁴⁵, dzwonki¹⁴⁶, lew oraz świnia.

W ikonografii Święty jest przedstawiany jako patron chorych, u boku św. Adriana, Rocha oraz Sebastiana¹⁴⁷, jako eremita, z brodą bądź mnich w kapturze z pastorałem opata, krzyżem w formie litery T, z kropidłem, z dzwoneczkiem. Często spotykane są w sztuce przedstawienia jego walk na pustyni z demonami oraz spotkanie ze św. Pawłem z Teb¹⁴⁸.

3.4. Święty Jakub Starszy

Jakub pochodził z Galilei, był synem Zebedeusza (Mt 4,21) oraz Salome (Mt 15,40; 27,56; por. Mk 16,1)¹⁴⁹. Jezus powołał dwóch braci: „[Jezus] ujrzał innych dwóch braci, Jakuba syna Zebedeusza i brata jego, Jana,

¹⁴³ L. Małunowiczówna, *Antoni Pustelnik*, kol. 664.

¹⁴⁴ Tamże; U. Janicka-Krzywda, *Patron – atrybut – symbol*, s. 28–29.

¹⁴⁵ Księga jest symbolem mądrości i wiedzy. Pismo Święte stanowi symbol Słowa Bożego, które zostało przekazane ludzkości. – D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 404–406.

¹⁴⁶ Dzwonki oraz dzwony są spokrewnione z instrumentami muzycznymi, które znane są od czasów starożytnych. Znaczenie dzwoneczków opiera się „na tym, że są głosem Boga”. – Tamże, s. 397–398.

¹⁴⁷ Na przykład obraz w kościele St. Riquier we Francji.

¹⁴⁸ F. Mąkinia, *Antoni Pustelnik. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, TN KUL, Lublin 1973, kol. 664.

¹⁴⁹ Paragraf o św. Jakubie został opublikowany w artykule: E.M. Mączka, *Święty Jakub Starszy w haitańskim kulcie vodou*, w: K. Parzych-Blakiewicz, E.M. Mączka (red.), *Święty Jakub Apostoł (Większy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – perspektywa uniwersalna i lokalna*, SQL, Olsztyn 2019, s. 135–144.

jak z ojcem Zebedeuszem naprawiali w łodzi swe sieci. Ich też powołał. A oni natychmiast zostawili łódź i ojca, i poszli za Nim” (Mt 4,21). Św. Łukasz precyzuje tę wiadomość: „bracia zdumieni cudownym połowem, spowodowanym słowem Jezusa, poszli za Nim” (Łk 5,10)¹⁵⁰. Dołączyli tym samym do grona uczniów Jezusa. Apostoł uzyskał przydomek „Starszy” lub „Większy” być może dlatego, że był starszym bratem Ewangelisty Jana bądź jako przeciwstawienie do Jakuba „Mniejszego”.

Piotr, Jakub oraz Jan zostali najbliższymi towarzyszami Jezusa i wśród Apostołów jest wymieniany na drugim miejscu po Piotrze (Mk 3,14), trzecim, po Piotrze i Andrzeju (Mt 10,2; Łk 6,13), bądź po Piotrze i Janie (Dz 1,13)¹⁵¹. Jakub uczestniczył w ważnych wydarzeniach z życia Jezusa: wskrzeszeniu Łazarza (Mt 5,37; Łk 8,51), przy uzdrowieniu teściowej św. Piotra (Mk 1,29) oraz przy Przemienieniu Pańskim (M 17,1nn.). Takie uznanie ze strony Jezusa budziło niezadowolenie wśród innych Apostołów, zwłaszcza gdy matka, widząc ich wysoką pozycję, poprosiła Jezusa o szczególne przywileje dla nich: „Wtedy podeszła do Niego matka synów Zebedeusza ze swoimi synami i oddając Mu pokłon o coś Go prosiła. On ją zapytał: «Czego pragniesz?» Rzekła Mu: «Powiedz, żeby ci dwaj moi synowie zasiedli w Twoim królestwie jeden po prawej, a drugi po lewej Twojej stronie». Odpowiadając Jezus rzekł: «Nie wiecie, o co prosicie. Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić?» Odpowiedzieli Mu: «Możemy». On rzekł do nich: «Kielich mój pić będziecie. Nie do mnie należy jednak dać miejsce po mojej stronie prawej i lewej, ale [dostanie się ono] tym, dla których mój Ojciec je przygotował»” (Mt 20,20–24). Św. Marek w Ewangelii przedstawił tę scenę z innej strony – bracia upomnieli się o przywilej, nie matka (10,35–41). Z fragmentów zawartych w Ewangeliach można wywnioskować, że synowie Zebedeusza mieli gwałtowne charaktery, przez co zyskali przydomek „Boanerges” – „Synowie gromu” (Mk 3,17n.)¹⁵². Po zmartwychwstaniu Jezusa, Jakub jest raz wspomniany razem z innymi uczniami w Wieczerniku (Dz 1,13). Tradycja przekazuje, że św. Jakub Większy po Zesłaniu Ducha Świętego przybył do Hiszpanii, żeby głosić Dobrą Nowinę. Powrócił do Jerozolimy, aby stanąć na czele Kościoła jako biskup. W 44 roku zginął śmiercią męczeńską na rozkaz Heroda Agryppy.

¹⁵⁰ M. Starowieyski, *Legenda św. Jakuba Większego Apostoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1995, nr 8, s. 40.

¹⁵¹ Tamże.

¹⁵² H. Paprocki, *Jakub zw. Większym*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, Dialog, Warszawa 2002, s. 128; R. Bartnicki, K. Kuźmak, *Jakub Starszy Apostoł*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, kol. 708.

Kult św. Jakuba w Kościele powszechnym w ciągu wieków zyskiwał na popularności, o czym niewątpliwie świadczy przynależność do „główna apostołskiego, bardzo czczonego od samego początku chrześcijaństwa [...] Cześć oddawana świętemu jest obecna zarówno w oficjalnym nauczaniu Kościoła, jak i w pobożności ludowej”¹⁵³. W popularyzacji postaci św. Jakuba istotne znaczenie miała hiszpańska tradycja, ponieważ działał ewangelicznie na Półwyspie Iberyjskim, tam dokonała się jego translacja ciała, tam też w Composteli został odnaleziony jego grób. Kult św. Jakuba rozwinął się około IX wieku przy sanktuarium w Santiago de Compostela¹⁵⁴. Na szlakach pielgrzymkowych założono liczne bractwa pod patronatem Świętego, do znanych należą: w Barcelonie, Walencji czy Bolonii. W roku 1159 w Imoli pątnicy założyli bractwo, które następnie erygowano w 1160 roku. Celem naczelnym bractwa było „pogłębienie życia duchowego członków oraz podtrzymywanie kultu Jakuba, organizując uroczyste obchody jego święta połączone z akcjami miłosierdzia na rzecz ubogich, z którymi zasiadano do stołów; do ważnych obowiązków bractwa należała modlitwa za zmarłych oraz udział w uroczystościach pogrzebowych zmarłych członków”¹⁵⁵. Bractwo zostało zatwierdzone przez papieża Urbana III w 1185 roku i istniało do XVIII wieku. Wspólną cechą bractw jakubowych było zapewnienie schronienia pielgrzymom oraz prowadzenie szpitali miejskich. Ciekawe jest, że *Militia Sancti Jacobi* otrzymała w roku 1175 od Aleksandra III zatwierdzenie oraz przywileje papieskie, które w czasach odkryć geograficznych zostały pomnożone. Hadrian IV w *Konstytucji „Dum Intra”* z 4 maja 1522 roku oddał pod zwierzchnictwo cystersów oraz augustianów-eremitów hiszpańskie oraz portugalskie milicie, które następnie uczestniczyły w misyjnej działalności Kościoła na kontynencie afrykańskim¹⁵⁶. Znane zgromadzenia tego patrona to: zakon św. Jakuba z Altopascio, zw. Magione di Altopascio oraz komendatariuszki św. Jakuba, będące klauzurowym zakonem żeńskim, odłamek rycerskiego zakonu¹⁵⁷.

O ważności postaci św. Jakuba świadczy jego obecność w liturgii Kościoła, „która nadawała jej znaczenie teologiczne i służyła rozpowszechnieniu

¹⁵³ J. Kuchta, *Kult świętego Jakuba Apostoła. Tradycja i współczesność*, Brzeska Oficyna Wydawnicza, Brzesko 2017, s. 32.

¹⁵⁴ Tamże, s. 28–29.

¹⁵⁵ R. Bartnicki, K. Kuźmak, *Jakub Starszy Apostoł*, k. 708.

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ M. Daniluk, *Jakub Starszy Apostoł. Zakony*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, kol. 709.

kultu na cały Kościół”¹⁵⁸. Wspomnienie świętych Apostołów ma specjalne miejsce w hierarchii liturgicznej, zaś Jakub jest wspominany na trzecim miejscu, zaraz po świętach Pańskich i maryjnych. Dzień wspomnienia Świętego ma charakter uniwersalny, ponieważ należał do grona apostoelskiego¹⁵⁹. Tradycja wschodnia wspomina dzień św. Jakuba 25 lipca, co powiązane jest z tradycją translacji ciała z Jerozolimy do Hiszpanii¹⁶⁰. Po Soborze Trydenckim ustanowiono, że wspomnienie św. Jakuba stanowi święto klasy drugiej, które zawiera własne oracje, psalmy i antyfony. Z kolei Sobór Watykański II uznał, że wspomnienie Świętego jest na „równi z innymi wspomnieniami apostołów, z wyjątkiem obchodu dnia świętych Piotra i Pawła, którym przysługuje ranga uroczystości”¹⁶¹. Informację o Świętym, zawarte w mszale, nie poruszają kwestii tradycji hiszpańskiej, ale skupiają się wokół tradycji biblijnej oraz męczeńskiej śmierci. Papież Leon XIII uznał autentyczność relikwii św. Jakuba w 1884 roku¹⁶². Liturgia Godzin, zatwierdzona przez Sobór Watykański II, zawiera oficjum ku czci św. Jakuba.

Święty Jakub jest patronem Portugalii i Hiszpanii, pielgrzymów, robotników, aptekarzy, farmaceutów, kapeluszników, woskarzy, kowali robiących łańcuchy. Rolnicy wzywają jego wstawiennictwa jako opiekuna jabłek i ziemiopłodów; przez jego pośrednictwo zanoszone są modlitwy o pogodę¹⁶³. Atrybutami Jakuba są: bukłak noszony na kiju¹⁶⁴, kij pielgrzyma, muszla¹⁶⁵, księga i miecz.

Ikonaografia św. Jakuba w ciągu wieków została uformowana przez wiele czynników. Jeden z najbardziej wpływowych wiązał się ze szlakiem pielgrzymkowym do Santiago de Compostela, gdyż „był nie tylko najbardziej uczęszczaną drogą pątniczą w średniowiecznej Europie, ale także ważną

¹⁵⁸ J. Kuchta, *Kult świętego Jakuba Apostoła. Tradycja i współczesność*, s. 37.

¹⁵⁹ H. Wąsowicz, *Kult św. Jakuba Apostoła w Polsce do połowy XVI wieku w świetle ksiąg liturgicznych*, w: R. Knapiński (red.), *Kult św. Jakuba Więszego Apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, TN KUL, Lublin 2009, s. 25.

¹⁶⁰ W tradycji wschodniej wspomina się św. Jakuba 17 grudnia.

¹⁶¹ J. Kuchta, *Kult świętego Jakuba Apostoła. Tradycja i współczesność*, s. 41.

¹⁶² M. Daniluk, *Jakub Starszy Apostoł. Zakony*, kol. 709.

¹⁶³ U. Janicka-Krzywda, *Patron – atrybut – symbol*, s. 45.

¹⁶⁴ Symbol kija oznacza jurysdykcję oraz autorytet oparty na dobroci. – Tamże, s. 171.

¹⁶⁵ Muszla jest symbolem, który na stałe wpisał się w tradycję jakubową. Symbol z biegiem czasu połączył się z pielgrzymką. Muszla była też symbolem przynależności osoby ją noszącej do wspólnoty św. Jakuba. – J. Kuchta, *Kult świętego Jakuba Apostoła. Tradycja i współczesność*, s. 49.

infiltracji kultury, w tym sztuk plastycznych”¹⁶⁶. Nie zachowały się żadne świadectwa biblijne, dotyczące wyglądu św. Jakuba. Tak oto w „tradycji chrześcijańskiej dochodzi do pewnej rozbieżności, jeśli chodzi o ikonograficzne przedstawienie Jakuba Starszego. Tradycja Kościoła wschodniego prezentuje świętego jedynie pośród innych Apostołów. Jakub Starszy najczęściej bywa umieszczony po prawej stronie Jezusa jako czwarty lub piąty w kolejności, obok Tomasza i Szymona. Święty pojawia się ponadto na poszczególnych ikonach, choćby w ukazaniu triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Przedstawienie Świętego znaleźć można także na ikonach prezentujących wydarzenia ewangeliczne, takie jak na przykład Przemienienie Pańskie, na którym Jakub widoczny jest obok Piotra i Jana. W scenach niemających swojego bezpośredniego wzorca w Piśmie Świętym, Jakub pojawia się w ikonach przedstawiających Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny (ikona *Koimrsis*) jako jeden z grona dwunastu. Indywidualne przedstawienie Jakuba Starszego w tradycji wschodniej jest bardzo rzadkie”¹⁶⁷. W Kościele wschodnim ikonografia odnosząca się do Świętego stanowi bardzo bogatą przestrzeń, gdyż występują w niej wyobrażenia indywidualne, grupowe prezentacyjne oraz narracyjne¹⁶⁸. Święty jest także przedstawiany jako apostoł, rycerz oraz pielgrzym. Wczesne wizerunki przedstawiają go jako mężczyznę z brodą w starszym wieku, ubranego w togę, o gołych stopach oraz trzymającego w dłoniach księgę bądź zwój¹⁶⁹. Zmiana wyobrażenia postaci Jakuba nastąpiła około XI wieku, głównie w obszarze Hiszpanii, gdzie rozpowszechniło się przedstawienie Świętego „jako chrześcijańskiego rycerza, pogromcę Maurów (Matamoros) – w zbroi, na koniu, z lancą lub sztandarem w dłoni; typ ten rozpowszechnił się w sztuce baroku”¹⁷⁰. Często Świętego przedstawiano na białym koniu.

Kolejna zmiana przedstawień św. Jakuba nastąpiła w XIII wieku. Wówczas ukazywano postać „jako pielgrzyma z kijem i torbą u boku oraz muszlą (średniowieczny talizman pielgrzymów) na kapeluszu lub płaszczu

¹⁶⁶ R. Knapieński, *Od Apostoła do Patrona pielgrzymów. Ikonografia św. Jakuba w sztuce polskiej*, s. 241.

¹⁶⁷ J. Kuchta, *Kult świętego Jakuba Apostoła. Tradycja i współczesność*, s. 47.

¹⁶⁸ Tamże, s. 48; por. J.G. Kazimierzczak, *Święty Jakub w opowieściach apokryficznych*, w: A. Jackowski, F. Mróz (red.), *Wpływ świętego roku Jakubowego na rozwój kultu i drogi św. Jakuba*, „Czuwajmy”, Kraków 2011, 69–78.

¹⁶⁹ Np. mozaiki z VI wieku w Rawennie, Kaplica Arcybiskupia. Por. M. Jacniacka, *Jakub Starszy. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, kol. 710.

¹⁷⁰ H. Paprocki, *Jakub zw. Większym*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, Dialog, Warszawa 2002, s. 128–129.

[...]. Przedstawiano go także w gronie innych apostołów¹⁷¹. W malowidłach grupowych postać św. Jakuba znajdowała się między Apostołami, ale stojąc po prawej stronie Jezusa. Często przedstawiano Świętego jako członka Świętej Rodziny bądź towarzyszącego NMP. Wizerunki cykliczne poruszały sceny z życia św. Jakuba oraz „translacji jego zwłok do Hiszpanii, np. powołanie Jakuba przez Chrystusa, Chrystus wysłał Jakuba głosić kazania, Jakub przed Herodem Agryppą, Chrztost Jozjasza, przeniesienie zwłok Jakuba do Santiago de Compostela”¹⁷².

3.5. Święty Patryk

Święty Patryk pochodził z rzymskiej Brytanii i był synem Kapurniusza, urzędnika z wioski Bannavem Taberniae. Rodzice nadali mu celtyckie imię Sucat. W wieku 16 lat uprowadzono go do Irlandii, skąd po sześciu latach uciekł. Udał się do Galii, gdzie kształcił się na studiach teologicznych. Był uczniem św. Germana z Auxerre. Edukację zakończył, przyjmując święcenia kapłańskie. Po święceniach przez pewien czas przebywał w Italii oraz w koloniach mnisich na wyspach Morza Tyrreńskiego¹⁷³. W tym czasie zmarł w Irlandii biskup św. Palladiusz¹⁷⁴.

W 432 roku otrzymał sakrę biskupią i został skierowany do Irlandii. Wyspa była krajem w większości zamieszkanym przez pogan, którzy grupowali się w szczepy i rody. Dużym szacunkiem wśród ludności cieszyli się kapłani. Patryk zastał tam małe grupy chrześcijan, ale stanowiły one tylko pojedyncze wyspy w morzu pogaństwa. Irlandią zarządzali naczelnicy szczepów, a kapłanów pogańskich ludność darzyła szacunkiem. Św. Patryk swoją działalność ewangeliczną prowadził w północnej i zachodniej Irlandii, zwłaszcza w Armagh, gdzie później założył stolicę przyszłych prymasów. Zorganizował ponadto struktury kościelne oraz założył opactwa, które z biegiem czasu stały się centrum działalności misyjnej oraz organizacji kościelnej. Do tamtejszej liturgii wprowadził obrządek, jaki wówczas był powszechnie przyjęty w Galii (we Francji). W pracy misyjnej wspomógł Patryka św. Kieran. Legenda podaje, że św. Patryk wręczył Kieranowi dzwon, którym zwoływał mnichów i wiernych na wspólne modlitwy. Zwyczaj dzwonienia z czasem został rozpowszechniony przez mnichów irlandzkich po całej Europie. W dodatku Święty rozpropagował zwyczaj

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² M. Jacniacka, *Jakub Starszy Apostoł. Ikonografia*, k. 711.

¹⁷³ R. Prejs, *Patryk*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin 2011, kol. 63.

¹⁷⁴ Wysłany tam na misje przez papieża św. Celestyna I.

uszej spowiedzi. Święty zmarł w zaciszu klasztornym, oddany modlitwie oraz ascezie, 17 marca 461 roku w Armagh (współcześnie Ulster, północna Irlandia), które stało się stolicą prymasów irlandzkich.

Początek kultu św. Patryka w Kościele katolickim jest niejasny i przypuszcza się, że powstał spontanicznie, po jego śmierci, gdyż „podtrzymywany przez autobiografię Confessio, szerzył się dzięki wpływom i kościelnej polityce biskupstwa Armagh, gdzie przypuszczalnie był pochowany”¹⁷⁵. Od roku 650 część relikwii Patryka znajduje się we Francji – w kościele w Peronie. Kult rozpowszechnił się najpierw na całą Francję, a następnie na Normanów, którzy okupowali Irlandię. W roku 1186 relikwie św. Patryka zostały złożone w Katerze w Down. W wiekach XVI–XVIII kult Świętego został przeniesiony na nowo odkryte ziemie – Amerykę Północną oraz Australię. Wspomnienie liturgiczne obchodzi się 17 marca. Pielgrzymki organizowane od XII wieku do relikwii św. Patryka przybierają charakter pokutno-ekspiacyjny, a odbywają się w okresie od czerwca do 15 sierpnia¹⁷⁶.

Św. Patryk jest patronem Irlandii, Nigerii, archidiecezji nowojorskiej, bostońskiej, dusz czyścowych, górników, kowali, fryzjerów, upadłych na duchu oraz bednarzy.

Św. Patryk jest przedstawiany z następującymi atrybutami: liść koniczyny, za pomocą którego wyjaśniał misterium Trójcy Świętej, oraz wąż¹⁷⁷ bądź węże pod stopą, oznaczające pogaństwo, wypychane z wierzeń irlandzkich¹⁷⁸.

Ikografie św. Patryka są najpopularniejsze w Irlandii. Jednymi z najstarszych przedstawień Świętego są sceny na irlandzkim krzyżu kamiennym z Clonmacnois. Postać Świętego najczęściej przedstawiana jest w szatach biskupich z mirą, pastorałem, krzyżem z podwójną poprzeczną belką i prawą ręką, oznaczającą gest błogosławieństwa oraz z księgą¹⁷⁹. Do popularnych scen z życia Świętego należą: chrzest nawróconych chrześcijan¹⁸⁰,

¹⁷⁵ R. Prejs, *Patryk*, k. 64.

¹⁷⁶ Tamże, k. 64–65.

¹⁷⁷ Wąż w symbolice chrześcijańskiej jest ważnym elementem, pojawia się już w Księdze Rodzaju (Rdz 3,14) i Nowym Testamencie (J 3.14n). Jest przedstawieniem szatana, jego mocy oraz zwierzchników, obraz grzechu, podstępów, zepsucia i kłamstwa. Niemniej Ojcowie Kościoła w zmianie skóry węża dostrzegali możliwość dla chrześcijanina, który za sprawą postu i modlitwy oraz zaparcia siebie, mógł rozpocząć nowe życie w Chrystusie. – D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 306.

¹⁷⁸ M. Siodłowska, *Patryk. Ikografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin 2011, kol. 65.

¹⁷⁹ Figura św. Patryka z XVI wieku, znajdująca się w Hohenstadt, koło Reutlingen. – Tamże, k. 65.

¹⁸⁰ Fresk z XV wieku, znajdujący się w sanktuarium S. Patrizio, Colzate koło Bergamo.

uzdrowienie chorego lub nauczanie królów. W scenach zbiorowych przedstawiany jest razem ze św. Brigidą Irlandzką oraz św. Kolumbanem.

3.6. Mojżesz

Mojżesz – prorok oraz wódz Izraela z pokolenia Lewego. Imię Mojżesz oznacza „ocalony z wody”. To centralna postać biblijnego Pięcioksięgu (Tory), a w szczególności Księgi Wyjścia¹⁸¹. Według Biblii urodził się w Egipcie w czasie, gdy obowiązywał nakaz zabijania wszystkich noworodków izraelskich płci męskiej. Matka, aby uchronić go przed śmiercią, ukryła Mojżesza w koszyku nad brzegiem Nilu. Został uratowany przez córkę faraona. Jako młody chłopak, będąc świadkiem przemocy wobec Hebrajczyka, zabił prześladowcę – Egipcjanina. Gdy zabójstwo wyszło na jaw, uciekł z Egiptu i ukrywał się w kraju Madian. Tam pomagając w wypasaniu owiec człowiekowi o imieniu Jetro, poślubił jego córkę Seforę. Pewnego dnia, szukając zagubionej owcy, ukazał mu się Bóg w postaci gorejącego krzewu o imieniu „JESTEM, KTÓRY JESTEM”¹⁸². Bóg nakazał Mojżeszowi wyprowadzić Izraelitów z Egiptu i osiedlić ich w Ziemi Obiecanej Kanaan „mlekiem i miodem” płynącej. Mojżesz nie od razu zaakceptował zadania, które wyznaczył mu Bóg. Brat Mojżesza, Aron również uzyskał od Boga ważną funkcję, pośredniczenia między ludźmi a Stwórcą. Dodatkowo Bóg obdarzył Mojżesza mocą czynienia cudów, np. laskę pasterską zamienił w węża¹⁸³, wodę w krew, jego ręka pokryła się trądem, a następnie ozdrowiała. Stwórca za pośrednictwem Mojżesza zesłał na Egipcjan dziesięć plag, z których ostatnia była najbardziej bolesna, gdyż dotyczyła śmierci wszystkich pierworodnych synów Egipcjan, w tym również syna faraona. Po tym zdarzeniu faraon, zezwolił Izraelitom na opuszczenie Egiptu. Niemniej trudno było mu zaakceptować utratę niewolników, w związku z czym kazał ich sprowadzić, ale Bóg dokonał cudu – Morze Czerwone rozstało się przed wędrującymi Izraelitami, a po ich przejściu zalało Egipcjan.

Pożywieniem Izraelitów na pustyni była manna z nieba oraz cudowna woda ze skały. Kiedy dotarli do góry Synaj, Mojżesz wszedł na górę, gdzie Pan Bóg dał mu dwie kamienne tablice z dziesięcioma przykazaniami. Gdy

¹⁸¹ A. Tronin, *Mojżesz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, TN KUL, Lublin 2009, kol. 51.

¹⁸² Wj 1–22.

¹⁸³ Bóg daje Mojżeszowi moc zamieniania laski w węża. W Egipcie wąż zdobył tiarę faraonów oraz nawiązywał do ich polityki. Władza, którą Mojżesz otrzymał nad laską (wężem), mogła doskonale symbolizować jego przewagę nad faraonem. Por. Wj 4, 3–5.

Mojżesz zszedł z góry, dowiedział się, że Izraelici odlali sobie złotego cielca i oddawali mu cześć boską, wówczas wpadł w gniew i potłukł obie tablice u podnóża góry. W akcie skruchy lud ponownie udał się na górę Synaj, gdzie Mojżesz otrzymał ponownie tablice z Dekalogiem. Mojżesz był wiernym sługą Boga. Wskutek nieposłuszeństwa Izraelitów, wędrował przez pustynię 40 lat.

Przemierzając pustynię, Izraelici musieli obejść Edom, przez co stracili cierpliwość i zawołali przeciw Bogu oraz Mojżeszowi: „Czemu wyprowadziście nas z Egiptu, byśmy tu na pustyni pomarli? Nie ma chleba ani wody, a uprzykrzył się nam już ten pokarm mizerny” (Lb 21,5)¹⁸⁴. W związku z tym Bóg zesłał węże, które kąsały Hebrajczyków za ich brak wdzięczności, tak że wielu pomarło. Wówczas Mojżesz wstawił się za ludem w celu oddalenia węzów. Za Bożym nakazem sporządził miedzianego węża i umieścił go na wysokim palu. Każdy ukąszony Izraelita, który spojrzał na tego węża, został uzdrowiony. Dlaczego Bóg wybrał podobiznę węża, aby uzdrowić Izraelitów? Chrystus powie później, że „jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 3,14–15). Inaczej mówiąc, tajemnica pustynnego miedzianego węża wiąże się z tajemnicą Krzyża. Mojżesz nie wprowadził Izraelitów do Ziemi Obiecanej, natomiast Jego następcą został Jozue. Mojżesz umarł w wieku 120 lat. Pochowany został w krainie Moab¹⁸⁵.

Kult Mojżesza w Kościele katolickim oparty jest na przekazie ze Starego Testamentu.

Wizerunki Mojżesza przedstawiają go z dwoma promienistymi rogami, które można interpretować jako rogi mądrości. Stanowią one symbol dwojakiego ujęcia istoty mądrości: boskiej oraz ludzkiej. Rogi to zobrazowane „rolki z pergaminu zawierające tekst Pięcioksięgu – Tifilim, które umieszczone w futerale kapłana na czas modłów przytwierdzał do głowy i lewego przedramienia”¹⁸⁶. Innymi atrybutami występującymi na obrazach Mojżesza są trzy promieniste kreski (symbol gorejącego krzewu) oraz dwie tablice z tekstem przykazań Bożych¹⁸⁷.

Wczesna sztuka ukazuje Mojżesza jako młodego mężczyznę z krótką brodą bądź w ogóle bez zarostu, ubranego w tunikę i paliusz¹⁸⁸. Na nie-

¹⁸⁴ Słowa „pokarm mizerny” w języku hebrajskim mają negatywny wydźwięk i wskazują na lekceważenie oraz pogardę.

¹⁸⁵ A. Tronin, *Mojżesz*, kol. 51–52; G. Ferguson, *Sings and Symbols in Christian art*, s. 57–61.

¹⁸⁶ U. Janicka-Krzywdą, *Patron – atrybut – symbol*, s. 16.

¹⁸⁷ Tamże, s. 16, 122.

¹⁸⁸ Np. fresk z III wieku w Dura Europos i w rzymskich katakumbach z IV wieku, mozaiki w kościele Santa Maria Maggiore w Rzymie z V wieku oraz San Vitale w Rawennie z VI wieku.

których przedstawieniach Mojżesz trzyma w dłoni różdżkę magiczną. W ikonografii pojedyncze sceny oraz cykle z życia Mojżesza przedstawiano od czasów wczesnochrześcijańskich w malarstwie katakumbowym¹⁸⁹. W sztuce zachodniej był przedstawiany jako stary, brodaty mężczyzna (w kręgu bizantyjskim przeważał typ młodzieńczy), typ prawodawczy, od XII wieku natomiast niekiedy z rogami na czole, gdzie jego głównym atrybutem są tablice Dekalogu. Od wieków XII–XIII monumentalna postać Mojżesza pojawiała się w rzędzie proroków w portalach wielkich katedr francuskich¹⁹⁰. Istotnym arcydziełem jest rzeźbiarskie wyobrażenie Mojżesza na tzw. Studni Mojżesza w Kartuzji w Champmol k. Dijon (1396–1404, C. Sluter), a także przedstawienie na nagrobku papieża Juliusza II w kościele San Pietro in Vincoli w Rzymie¹⁹¹.

W malarstwie „pojedyncze sceny z życia i legendy Mojżesza można podzielić na kilka grup: 1) od spuszczenia nowonarodzonego Mojżesza na Nil do wizji ognistego krzewu; 2) epizod od wyjścia z Egiptu do przejścia przez Morze Czerwone; 3) wydarzenia w czasie marszu przez pustynię i na górę Synaj; zbliżenie się do Ziemi Obiecanej – śmierć Mojżesza”¹⁹². Jednym z nowożytnych cykli poświęconych Mojżeszowi są freski na ścianie Kaplicy Sykstyńskiej¹⁹³.

Podsumowując, kult świętych i błogosławionych od początku Kościoła zajmował istotne miejsce pośród chrześcijańskich praktyk religijnych. Kult jest mocno osadzony w Piśmie Świętym. Pomimo że na przestrzeni wieków kult przybierał różne formy, a czasem nie brakowało w nich również pewnych nadużyć, to zawsze był obecny oraz ceniony przez wiernych. Kościół, stojąc na straży czci oddawanej świętym, wprowadził dyscyplinę w formach kultycznych zarówno liturgicznych, jak i ludowych.

Magisterium Kościoła naucza, że święci i błogosławieni to historyczni świadkowie, którzy zostali powołani do świętości. Chrześcijańscy święci i błogosławieni to wzór ewangelicznego życia i świadkowie paschalnego przejścia Jezusa.

– J. Daranowska-Łukaszewska, *Mojżesz. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, TN KUL, Lublin, 2009, kol. 53.

¹⁸⁹ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 314.

¹⁹⁰ Reims, Laon, Notre-Dame w Paryżu.

¹⁹¹ Autorstwa Michała Anioła.

¹⁹² J. Daranowska-Łukaszewska, *Mojżesz. Ikonografia*, kol. 53.

¹⁹³ Twórcy dzieła: S. Botticelli, D. Ghirlandaio, L. Signorelli, Perugino, Pinturicchio.

ROZDZIAŁ III

CHRYSTIANIZACJA HAITI

Historia ewangelizacji Ameryki Łacińskiej stanowi zagadnienie interesujące, trudne, a nawet momentami kontrowersyjne, bowiem głoszenie Dobrej Nowiny oraz równoczesne organizowanie struktur kościelnych odbywało się w wyniku złożonego procesu kształtowania się kolonialnego społeczeństwa w obszarze Morza Karaibskiego, następnie Ameryk Środkowej i Południowej. Proces organizowania struktur kościelnych łączył się z konfliktami o charakterze politycznym, ekonomicznym, a także rasowym, co utrudniało stworzenie poprawnej struktury¹.

Odkrycie nowego świata przypadło na 5 grudnia 1492 roku, kiedy Krzysztof Kolumb przybił do brzegu wyspy, którą nazwano Hispaniola (z hiszp. Española – Mała Hiszpania)². Głównym celem wyprawy było odkrycie złóż złota, które stanowiło ówczesnie cenny towar³. W pierwszej fazie kolonizacji, za rządów Korony hiszpańskiej wyspa nie była atrakcyjnym ośrodkiem rozwoju gospodarczego czy rolniczego. Pierwszymi

¹ T. Szyszka, *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, w: M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, PWN, Warszawa 2009, s. 121.

² Kolumb 12 grudnia 1492 roku umieścił na wzniesieniu krzyż, który stanowił symbol objęcia przez króla Hiszpanii panowania nad wyspą oraz patronat chrześcijański. – T. Łepkowski, *Archipelagu dzieje niełatwe. Obrazy z przeszłości Antyli XV–XX w.*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1964, s. 32–33.

³ Haiti stanowi drugą, co do wielkości wyspę w basenie Morza Karaibskiego oraz posiada szczególną atrakcyjność geograficzną. – T. Łepkowski, *Archipelagu dzieje niełatwe*, s. 56–57.

osadnikami na wyspie byli przeważnie bukanierzy⁴ oraz flibustierzy⁵, którzy trudnili się głównie handlem i hodowlą. Pod koniec XVII wieku na części wyspy utworzono także kolonię francuską. Dopiero w XVII wieku osadnictwo przesunęło się z wybrzeża północnego w kierunku południowym, gdzie przy brzegach oraz w nizinach rozpoczęto karczowanie lasów pod pola uprawne. Pierwszy etap tworzenia kolonii koncentrował się wokół upraw o charakterze konsumpcyjnym (żywnościowym), z naciskiem na kakao (*Theobroma* L.) i tytoń (*Nicotiana* L.). W małych oraz średnich posiadłościach, rozpoczęto produkcję przemysłową trzciny cukrowej (*Saccharum officinarum* L.) oraz indygo (*Indigofera* L.). Rozwój ekonomiczny wyspy był możliwy dzięki przeobrażeniom w części francuskiej, która w ciągu kilkudziesięciu lat rozwinęła się jako dynamiczny ośrodek rolnictwa. Doprowadziło to w XVIII wieku do wykreowania z Hispanioli najbogatszej wyspy w Archipelagu Wielkich Antyli. Rozwój gospodarczy wyspy zainicjował masowy proces sprowadzania niewolników z Afryki Zachodniej⁶.

Złoto, za którym pierwotnie przybyli konkwistadorzy na Hispaniolę, zostało zastąpione przez rośliny: trzcinę cukrową, drzewa i krzewy kakaowe, indygo oraz bawełnę (*Gossypium* L.). Nowym złotem antylskim została trzcina cukrowa, dzięki której rozwinęła się prężna gospodarka rolnicza. Druga połowa XVIII wieku charakteryzuje się zasiedleniem ostatnich niezagospodarowanych nizin oraz terenów górzystych. Na wyspie rozwinęła się sieć komunikacyjna między miastami a portami oraz rozbudowała lokalna administracja. Cukier jako produkt został głównym towarem eksportowym do Europy, przez co rozwinął się na ogromną skalę import niewolników. Na dalszy plan zeszła produkcja indygo oraz kakao⁷.

Francuska część Hispanioli rozwinęła się i przybrała postać metropolii, w przeciwieństwie do hiszpańskiej części wyspy, gdzie kolonia ledwie wegetowała. Wyspa stała się terenem, oferującym możliwości szybkiego

⁴ Bukanierzy – termin wywodzi się z języka francuskiego, od słowa *boucaniers*, społeczność tę tworzyli zbiegli marynarze, przestępcy oraz dezertjerzy, pochodzący z Francji, Anglii oraz Holandii. – *Bukanierzy*, w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/bukanierzy;3881780.html> [dostęp: 02.04.2018].

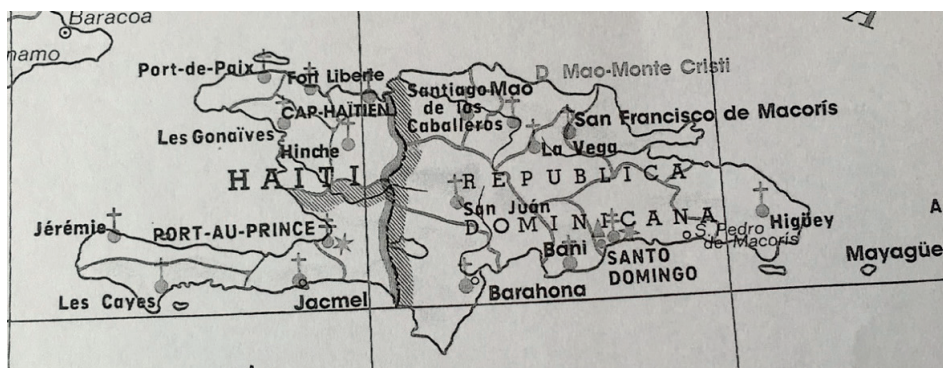
⁵ Flibustierzy – termin używany zamiennie z bukanierami. Słowo wywodzi się z holenderskiego *vrijbueter* (wolny łowca łupów). Flibustierami nazywano piratów regionu Karaibów z XVII wieku. – *Flibustierzy*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/flibustierzy;4008268.html> [dostęp: 02.04.2018].

⁶ Nastąpił wzrost ekonomicznej roli osadników francuskich (tzw. *habitants*) oraz ich inwestycji. – T. Łepkowski, *Archipelagu dzieje niełatwe*, s. 50–53.

⁷ Tamże, s. 53–54.

wzbogacenia się. Przybywało plantacji, na których głównym przedmiotem upraw były trzcina cukrowa i bawełna. Jednocześnie na wyspie powstawały struktury administracji rządowej i kościelnej.

Działalność misyjną w Ameryce Środkowej można podzielić na trzy znaczące okresy: kolonialny, niepodległościowy oraz nowożytny. Ewangelie rozpowszechniano w Ameryce Środkowej właśnie w tych trzech etapach, obarczonych pewnymi trudnościami. Okres niewolnictwa były to pierwsze dekady ewangelizacji niewolników z Afryki Zachodniej. Druga faza obejmowała okres burzliwej niepodległości, natomiast faza trzecia, będąca etapem wysiłku reewangelizacji haitańskiego Kościoła, rozpoczęła się w stuleciu XIX.



Ryc. 1. Haiti.

Źródło: Z. Stężycki, *Atlas Hierarchicus: Descriptio geographica et statistica insuper notate historicae ecclesiae catholicae*, ST.Gabriel-Verlag, Wiedeń 1992, s. 45

1. Działalność misyjna Kościoła na Hispanioli – okres kolonialny

Działalność Kościoła w swej naturze ma charakter misyjny, wpływający ze słów Jezusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). Głównym celem działalności misyjnej nade wszystko jest głoszenie Ewangelii jako Dobrej Nowiny wśród ludów oraz grup etnicznych, do których nie dotarła wcześniej.

Czas wielkich odkryć geograficznych, a następnie proces kolonizacji znacząco wpłynął na rozszerzenie się wiary chrześcijańskiej na cały ówczesny świat. Na kolonialnej mapie świata przodowały dwie potęgi

– Portugalia i Hiszpania, które postrzegano również jako obrońców wiary chrześcijańskiej. W średniowieczu Papież był uważany za władcę całego świata, w tym i pogan. Aleksander VI w bulli *Inter Caetera Divinea* oficjalnie dokonał rozdziału ziem pozaeuropejskich między królów Hiszpanii i Portugalii. Zrodziło to prawo patronatu, którego sedno stanowiły następujące założenie: władcy Portugalii i Hiszpanii mają prawo do zwierzchnictwa nad swoimi koloniami zarówno pod względem politycznym, jak i kościelnym. Przed okresem kolonialnym głoszenie Dobrej Nowiny było nazywane krzewieniem wiary. Dopiero działalność zakonników w Nowym Świecie oraz samo mianowanie ich do pełnienia posługi w koloniach spowodowało utworzenie nowej nazwy – misji. Terminu „misja” po raz pierwszy użył Ignacy Loyola w nawiązaniu do zakonników, pracujących w koloniach pozaeuropejskich. Dlatego też pojęcie to jest nierozzerwalnie połączone z czasem kolonialnym i mieści w sobie aspekt wysłania przez władzę. Misjonarz to osoba związana z Kościołem, od którego otrzymał on prawo do przekazywania Ewangelii i głoszenia wiary⁸. Okres kolonialny na Hispanioli obejmuje lata 1492 (odkrycie wyspy) –1804, w którym zakończyła się rewolucja i powołano niezależną Republikę Haiti. Hispaniola przez cały okres kolonizacji była zależna od dwóch europejskich magnatów: Korony hiszpańskiej i Francji.

1.1. Początek misji

Nowo przybyli osadnicy założyli na wyspie osadę Navidad oraz port San Nicolas (współcześnie Môle-Saint-Nicolas)⁹. Rozpoczęcie pracy misyjnej na Hispanioli wiąże się z postacią wikariusza apostolskiego, benedyktyna Père Boïla, który przybył na wyspę wraz z dwunastoma misjonarzami podczas drugiej wyprawy Kolumba w 1493 roku. Boïl 6 grudnia 1493 roku odprawił pierwszą Mszę św. Następnie zakonnicy zostali skierowani do utworzonych osad w kolonii. Od 1502 roku rozpoczęła się konkwista skierowana wobec buntowników, którzy odrzucili zwierzchnictwo Hiszpanów. Gubernator Indii Zachodnich (taką nazwę nadano od XV wieku

⁸ D.J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej: zmiany paradygmatu w teologii misji*, przekł. R. Mercz, K. Wiązowski, M. Wilkosz, Credo, Katowice 2010, s. 245–246.

⁹ Po powrocie Kastylijczycy zastali zniszczoną osadę, a pozostałą załogą w liczbie około trzydziestu ludzi – martwą. Koloniści wdrożyli plan zagospodarowania północnej części wyspy. Założono nową osadę, która ponownie została zakatowana przez Arawaków-Taino. Atak został odparty przez Kastylijczyków. Kolumb zaczął postrzegać Arawaków-Taino jako niewolników, którzy nie mieli statusu człowieka wolnego. – T. Łepkowski, *Archipelagu dzieje niełatwe*, s. 32–34; por. R. Caddeo, *Giornale di bordo di Cristoforo Colombo (1492–1493)*, Mondadori, Milano 1939, s. 196–197.

nowo odkrytym ziemiom) Nicolás de Ovado¹⁰ wydał w roku 1503 instrukcję nadzwyczajną, której treść dotyczyła ewangelizacji Indian zamieszkujących Hispaniolę. Instrukcja wprowadzała system *repartimiento*, który zakładał przyznawanie hiszpańskim osadnikom stu lub wielokrotności stu Indian i korzystanie z ich służby według własnego uznania. Prawo to było bezwzględnie egzekwowane, co w konsekwencji doprowadziło do wyniszczenia struktur społecznych Indian. W instrukcji zawarto także szczegółowe wytyczne w sprawie utworzenia wiosek dla rdzennych mieszkańców, w których miałyby zostać wybudowane szkoły oraz kościoły¹¹. W roku 1505 pracę misyjną na wyspie rozpoczął zakon franciszkanów, który podjął się pracy ewangelizacyjnej z rdenną ludnością. W 1509 roku na wyspie założono pierwszy klasztor dominikanów, którego przełożonym został ojciec Peter Fordone. Misjonarz, pełen zapału i wiedzy, był oddany misji ewangelizacyjnej Indian przez 20 lat posługi. Drugą ważną postacią, także z zakonu dominikanów, był Bartolomé de Las Casas¹², który przybył na wyspę w 1502 roku. Dominikanie sprawowali posługę duszpasterską w części zachodniej i południowej kolonii, a przez pewien czas byli odpowiedzialni za święcenia kapłanów. Liczba misjonarzy jednak była niewystarczająca w stosunku do potrzeb ewangelizacyjnych.

W roku 1681 przybył na wyspę zakon kapucynów w celu prowadzenia pracy misyjnej w północnej części kolonii. W roku 1704 na Hispaniolę sprowadzono zakon jezuitów oraz siostry ze Zgromadzenia Notre Dame. Zakon jezuitów długo nie poprowadził prac ewangelizacyjnych, gdyż osadnicy wysunęli oskarżenie jakoby misjonarze mieli podburzać i spiskować przeciw Francji.

W okresie kolonialnym Słowo Boże było głoszone przez duchownych, głównie wywodzących się z zakonów: benedyktynów, dominikanów i franciszkanów. Praca ewangelizacyjna była utrudniona i niejednokrotnie

¹⁰ Nicolás de Ovando y Cáceres – brat zakonu Rycerzy Alcantary, gubernator Indii Zachodnich. W 1502 roku przybył do Nowego Świata. – I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, „Czytelnik”, Warszawa 1987, s. 332–333.

¹¹ A. Kurek, *Haiti, w okresie kolonialnym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1993, kol. 493.

¹² Bartolomé de Las Casas – urodzony w 1474 roku w Sewilli, zmarły w 1566 w Madrycie. Przybył na Hispaniolę, aby zarządzać po ojcu encomiendą, czyli posiadłością z niewolnikami. Uznawany jest za prekursora misjologii. Jedno z najbardziej znanych jego dzieł to *Krótki historia o wyniszczeniu Indian*, Warszawa 1995. Więcej: M. Daniluk, *Las Casas*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, TN KUL, Lublin 2004, kol. 508–510; J. Meier, *The Beginnings of the Catholic Church in the Caribbean*, w: A. Lampe (red.), *Christianity in the Caribbean. Essays on Church History*, University of the West Indiana Press, Barbados–Jamaica–Trinidad and Tabago 2001, s. 9–11.

podporządkowana państwu jako głównemu administratorowi wszelkich działalności zarówno prawnych, jak i religijnych. Kościół miał ogromny wkład w rozwój kultury i szkolnictwa na wyspie. Zakonnicy zorganizowali na wyspie szkolnictwo od poziomu podstawowego¹³.

1.2. Kształtowanie struktur kościelnych

Yaguara była pierwszą erygowaną diecezją w roku 1504, która podlegała pod zwierzchnictwo arcybiskupa Sewilli. Stąd też większość duchowieństwa, przybywająca na Hispaniołę, pochodziła właśnie z tego miasta. Rozwój kolonii przebiegał w szybkim tempie, wobec czego papież Juliusz II w 1511 roku wydał dekret, w którym podzielił wyspę na trzy diecezje, w tym Santo Domingo Concepción de la Veba – La Vega¹⁴. Następnie papież Klemens VII w roku 1546 podniósł Santo Domingo (ówczesna nazwa wyspy) do godności metropolii, która otrzymała jurysdykcję nad obszarem całych Antyli oraz częścią kontynentu Ameryki Południowej, przyległą do Morza Karaibskiego, a także Meksyku¹⁵.

1.3. Upadek kolonii hiszpańskiej na wyspie

Przełom wieków XVI i XVII z dzisiejszej perspektywy przedstawia się jako etap wojen handlowych, które mocno odcisnęły piętno na antylskim monopolu Korony hiszpańskiej. Anglicy, Holendrzy oraz Francuzi zapragnęli rozszerzyć swoje wpływy na Nowy Świat, uzyskać dostęp do szlaków handlowych, złota, terenów uprawnych oraz do punktów strategicznych i portów na nowych kontynentach. Rozgrywki o ziemię (kolonie) nie ograniczały się jedynie do dóbr materialnych, ale były prowadzone „słowem i mieczem o własny (i najlepszy) wizerunek Boga, o własny (i najdoskonalszy) Kościół, o własną (i niezawodną) drogę do zbawienia duszy”¹⁶. Historia Kościoła kolonialnego ściśle połączona była z polityką i organizacją struktur państwa. Częstokroć sytuacja Kościoła w znacznej mierze zależała od decyzji polityków.

¹³ S. Turbański, *Ameryka Łacińska. Kościół katolicki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1993, kol. 425–428.

¹⁴ T. Rey, *Our lady of class struggle. The Cult of the Virgin Mary in Haiti*, African World Press, Trenton NJ 1999, s. 28; A. Kurek, *Haiti, w okresie kolonialnym*, kol. 493; por. J. Verschueren, *Panorama d’Haïti. Le pays et la Mission*, t. 2, P. Lethielleux, Paris 1948, s. 190.

¹⁵ T. Rey, *Our lady of class struggle*, s. 28; S. Turbański, *Ameryka Łacińska. Kościół katolicki*, kol. 426.

¹⁶ T. Łepkowski, *Archipelagu dzieje niełatwe*, s. 53.

Dla rdzennych mieszkańców wyspy XVI wiek był czasem trudnym i ciężkim, ponieważ kolonizatorzy dosłownie eksploatowali Indian jako tanią siłę roboczą, doprowadzając do ich wyginięcia. Gospodarka kolonii Nowego Świata balansowała między kopalniami złota, hodowlą i rolnictwem, które koncentrowało się wokół produkcji roślin konsumpcyjnych. Należy zaznaczyć, że produkcja była ukierunkowana jedynie na własny użytek, nie eksportowano produktów do Europy, które wiązałyby się z przychodem dla Korony. Kolonizatorzy „zasiedlili – i to rzadko – południową tylko i wschodnią część wyspy, a zachodnie połacie pozostawały bezpańskie i dzikie”¹⁷. Jednym słowem wyspa była słabo zaludniona, co nie sprzyjało tworzeniu dużych, wydajnych plantacji. W roku 1517 Król Karol V wydał pozwolenie na sprowadzenie z Afryki niewolników (do pracy na plantacjach), jednak nie przyczyniło się to do wzrostu gospodarczego na wyspie¹⁸.

Istotnym problemem kolonii było nieodpowiednie zarządzanie, które spowodowało zastój gospodarki. Produkcja plantacyjna na wyspie nie miała wspólnego celu w postaci jednej dominującej uprawy. Co więcej, kolonia nie miała odpowiedniego kapitału, zwłaszcza w postaci siły roboczej. W efekcie gospodarka Hispanioli została wprowadzona w bierny i apatyczny stan, ponieważ Korona hiszpańska nastawiła się na uzyskanie zysków bez inwestycji. Doprowadziło to do trudności w kwestii komunikacji między metropolią a kolonią¹⁹.

W XVII wieku Hispaniola została obrana jako cel podboju przez francuskich korsarzy. W 1628 roku francuscy piraci pojawili się na wyspie Tortue, skąd w następnych latach rozpoczęli inwazję na Hispaniołę. Tortue stała się punktem wypadowym dla piratów, którzy plądrowali hiszpańskie okręty na Morzu Karaibskim. Sukcesywnie korsarze wyparli Hiszpanów z zachodniej części wyspy.

W 1644 roku francuscy osadnicy założyli miasto Port-de-Paix²⁰. Z kolei w roku 1664 powołano Francuską Kompanię Wschodnioindyjską²¹, mającą na celu sprowadzenie i sprzedawanie czarnych niewolników,

¹⁷ Tamże, s. 49.

¹⁸ A. Göbbling, *Voodoo*, s. 26–28.

¹⁹ Dochody Korony z kolonii przeznaczano na liczne prowadzone wojny. Pierwsze bankructwo było głoszone przez Filipa II w 1557 roku, a następne w latach 1560, 1575 i 1596.

²⁰ W niniejszym punkcie autor zarysował w skrócie spór Korony z Francją i Anglią, ponieważ nie stanowi to głównego tematu tego rozdziału.

²¹ Francuska Kompania Wschodnioindyjska (fr. *Compagnie des Indes orientales*) – kompania handlowa powołana w roku 1664. Powstała pod patronatem króla Francji Ludwika XIV.

przeznaczonych do pracy na plantacjach Hispanioli. W 1665 roku Ludwik XIV powołał w zachodniej części wyspy francuskiego gubernatora, który nadzorował dobrze prosperujące plantacje. Równocześnie do pracy na plantacjach sprowadzano niewolników z Afryki. Alfred Métraux podaje, że w roku 1681 w kolonii znajdowało się 2000 niewolników²². Zachodnia część wyspy, będąca pod kontrolą Francji, znacząco lepiej od hiszpańskiej części zarządzana oraz dofinansowana, przeżywała rozkwit. Spór o Hispaniolę między Francją a Koroną hiszpańską zakończył się w 1697 roku²³ trwałym podziałem wyspy.

Życie na wyspie nie wiązało się wyłącznie z gospodarką, ale ważne miejsce zajmowała sfera kulturowa i religijna. W XVI wieku powstałe na Hispanioli miasta stanowiły centra administracyjne, kulturowe, handlowe, obejmujące liczne fortyfikacje. Z Europy przybywali misjonarze, którzy wybudowali liczne Kościoły oraz inne obiekty kultu religijnego²⁴.

2. Ewangelizacja Hispanioli

Korona hiszpańska w czasie wielkich odkryć geograficznych ugruntowała na arenie międzynarodowej swą dominującą pozycję, tworząc imperium hiszpańskie w Ameryce. Wspomniany już podział nowo odkrytych ziem, dokonany w roku 1493 przez Papieża Aleksandra VI między Królów Hiszpanii i Portugalii, zatwierdzono rok później w Traktacie z Tordesillas. Wydawane od 1493 roku przez kolejnych papieży liczne bulle, nakładały obowiązek chrystianizacji ludów zamieszkujących nowo odkryte tereny. Król Hiszpanii został obłożony obowiązkiem i uprawnieniami ewangelizacyjnymi, na terenie kolonii, zapoczątkowując długi i złożony proces obejmujący najpierw autochtonów (Indian), a następnie niewolników. W ten oto sposób Korona zyskała serię istotnych praw, wcześniej przynależnych wyłącznie Kościołowi katolickiemu: organizację życia Kościoła w koloniach, decydowanie o zasadności lokalizacji kościołów oraz katedr, lokację misjonarzy czy wysuwanie kandydatów do określonych funkcji kościelnych.

²² W roku 1739 we francuskiej kolonii znajdowało się 117 400 niewolników, a w roku 1791 około 480 tys. Afrykanów. – A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 8

²³ A. Göbbling, *Voodoo*, s. 28–29.

²⁴ Tamże, s. 28; T. Łepkowskim, *Archipelagu dzieje nielatywne*, s. 50–51; A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 8.

Czynnik religijny dla konkwistadorów stanowił szczególną wartość, a wiara była fundamentem światopoglądu, który dodawał otuchy i odwagi, jednocześnie motywując do działania. Krzysztof Kolumb był przeświadczony o interwencji Boga i Maryi, dzięki przewodnictwu których odkrył nowe ziemie. Jednym z celów jego wypraw było także krzewienie wiary chrześcijańskiej. W koloniach, oprócz konkwistadorów, ważne funkcje pełnili również duchowni: zakonnicy i księża, którzy przyjęli obowiązek ewangelizacji Indian i niewolników, a także sprawowali duchową opiekę nad Hiszpanami.

Proces ewangelizacyjny wkomponował się w powstający system kolonialny oraz działalność kolonizacyjną, prowadzoną przez Europejczyków. Dzieło ewangelizacyjne mocno zespolono z kolonialnymi systemami gospodarczymi: *repartimiento* i *encomienda*, które opierały się na taniej sile roboczej rdzennych mieszkańców.

Hispaniola stanowi punkt wyjścia dla organizującego się Kościoła kolonialnego całej Ameryki Łacińskiej. Do protagonistów ewangelizacyjnego dzieła na wyspie należeli przedstawiciele Korony hiszpańskiej i Francji, zakony, księża oraz osoby świeckie. Proces ewangelizacji Hispanioli można podzielić na dwa etapy: pierwszy dotyczy Indian, drugi – niewolników afrykańskich.

2.1. Ewangelizacja Indian

W pierwszym okresie kolonizacji wyspy proces ewangelizacji rozpoczął się od autochtonów, którzy dzielili się na dwie grupy etniczne: Arawaków²⁵ i Karaibów (Karibowie)²⁶. Charakteryzowali się oni miedziano-brązowym odcieniem skóry, kruczoczarnymi włosami, średnim wzrostem i walecznym charakterem. Krzysztof Kolumb opisał Indian zamieszkujących wyspę w następujący sposób: „Nie posiadają żelaza ani stali, ani broni i nie umieją się nią posługiwać. A przecież są to ludzie pięknie zbudowani i rośli, są jednak niesłuchanie trwożliwi. Całą ich bronią są trzciny ścinane w chwili, kiedy sypią ziarno, na ich szerszym końcu przymocowują kawałek zaostzonego mocno drewna; ale nie mają odwagi się nimi posługiwać.

²⁵ Arawakowie są grupą etniczną, która jako pierwsza podbiła ten wyspiarski kraj. Pod nazwą „Arawakowie” rozumie się złożoną grupę plemion, której spoiwem łączącym jest przede wszystkim język. – T. Łepkowski, *Archipelagu dzieje niełatwe*, s. 19–25; por. B. de Las Casas, *Krótką historia o wyniszczeniu Indian*, „W drodze”, Warszawa 1956, s. 120; D. Bellegarde, *La nation Haitienne*, Éditeur J. De Gigord, Paris 1938, s. 46.

²⁶ Karaibowie to grupa przybyła do Antyli z dorzecza Orinoko i Amazonki. – T. Łepkowski, *Archipelagu dzieje niełatwe*, s. 27–31.

[...] Nie mają żadnej religii ani bałwochwalstwa. Wierzą jedynie, że w niebie mieszka wszelka moc, wszelkie dobro; wierzą niezbicie, że ja z moimi okrętami i moi ludzie zstąpiliśmy z nieba [...] Tak tedy Zbawiciel dał owo zwycięstwo Naszym Najjaśniejszym Królowi i Królowej oraz ich królestwom, rozślawionym dzięki tej sprawie tak ważnej, że całe chrześcijaństwo powinno się radować i uroczyście to obchodzić, aby złożyć dziękczynienie Trójcy Przenajświętszej w licznych uroczystych modłach nie tyle z powodu chwały, która przez to spadnie na nie przez nawrócenie wielkiej liczby ludów na naszą świętą wiarę, ale również z powodu bogactw materialnych”²⁷. Proces ewangelizacji na Hispanioli nierozzerwalnie połączony jest trzystopniowym systemem gospodarczym, opartym na pracy Indian. Pierwszy *requerimiento* został wprowadzony za pośrednictwem Kolumba. W tym okresie konkwistadorzy głosili Dobrą Nowinę oraz nowo obowiązujące prawa napotkanym grupom Indian, jeśli odmawiano ich przyjęcia, najeźdźcy stosowali siłę w celu wdrożenia nowych zasad²⁸.

Korona hiszpańska wprowadziła „system używania i rozdzielania siły niewolniczej, zwany *repartimiento* (od *repartir* – rozdzielać)”²⁹, oparty na podziale ziemi i „tymczasowym przydzielaniu każdemu koloniście Indian (w liczbie stu lub wielokrotności stu), do wykonywania na jego rzecz darmowej pracy”³⁰ oraz przymusowej ewangelizacji. W wyniku tej struktury tworzone grupy Indian-niewolników, których zabierano ze znanych im ziem i przymuszano do pracy. Niewątpliwie przychylnie temu systemowi były rozporządzenia królewskie, zawierające pozwolenia na wykonywanie ciężkiej, niewolniczej pracy przez Indian, postrzeganych jako tubylców i kanibali, a uzasadnieniem takiego postępowania było poczucie wyższości wiary katolickiej nad poganami. Autochtoni nie zatarcili jednak ducha walki i przeciwstawili się konkwistadorom, wzniecając bunt. Pierwszy miał miejsce jeszcze za Kolumba³¹. Korona hiszpańska 20 grudnia 1503 roku wydała rozporządzenie, które zawierało instrukcję zmiany z systemu *repartimento* na *encomiende* (z j. hiszp. *Encomen-*

²⁷ Cyt. za: M. Agnosiewicz, *Ewangelizacja Indian*, w: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,900> [dostęp 12.12.2016].

²⁸ S. Turbański, *Ameryka Północna. Kościół katolicki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1997, kol. 426; J. Meier, *The Beginnings of the Catholic Church in the Caribbean*, s. 25–28.

²⁹ F. Kubiacyk, *Kontrola siły roboczej w gospodarce kolonialnej Ameryki hiszpańskiej: encomienda, repartimiento i niewolnictwo*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2011, nr 4, s. 24–25.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże; S. Turbański, *Ameryka Łacińska. Kościół katolicki*, k. 426.

dar – powierzać, nadać). *Encomienda* oparta była na zrzeszaniu Indian w zorganizowanych wioskach, które podlegały patronom (*encomendero*). W obowiązku patrona mieściła się ochrona, edukacja oraz ewangelizacja Indian. *Encomienda* indiańska charakteryzowała się, wbrew założeniom, przymusem pracy i trybutem krajowców. W rzeczywistości antyjskiej w latach 1503–1521 system ten w znacznej mierze „naruszał wolność osobistą Indian, przez co oznaczał ich faktyczne niewolnictwo”³². Konkwistadorzy skupiali się znacznie bardziej na eksploatacji oraz ewangelizacji rdzennych mieszkańców niż ich ochronie. Teoretycznym założeniem *encomiendy* było sprawowanie opieki nad Indianami, przy jednoczesnym zakazie zmuszania ich do ciężkiej i niewolniczej pracy. W praktyce jednak systemy *encomienda* i *repartimiento* współistniały razem, niczym nie różniły się i nie wykluczały się.

Świat Indian cechowały zróżnicowane warunki pod względem topograficznym, klimatycznym, a także kulturowym. Niemniej „znacznie większą trudnością była praca w konfliktogennych warunkach społeczeństwa kolonialnego, czyli na płaszczyźnie napięć między światem białych a autochtonami oraz misjonarzami a przedstawicielami władzy świeckiej”³³. Można tu przywołać przykład dominikanów, którzy podjęli się trudów głoszenia Ewangelii na Santo Domingo, ale szybko odczuli bezkompromisowość praw konkwisty. Zakonnicy zrozumieli, że przemawianie do pojedynczych konkwistadorów nic nie zmieni, jedynie konkretny i zdecydowany sprzeciw wobec wszelkich nadużyć względem Indian może przynieść efekty. W 1511 roku podczas czwartej niedzieli adwentu Antonio de Montesinos obwieścił dosadne treści, wskazujące na negatywną postawę Hiszpanów wobec Indian. Kazanie wywołało dyskusję, która trwała przez następne lata. Postawa dominikanów „była swoistego rodzaju protestem przeciw status quo konkwisty, a zarazem poszukiwaniem możliwości ewangelizacji bez gwałtu i przymusu”³⁴. Pierwsze lata ewangelizacji Indian, będące procesem konwersji na chrześcijaństwo rdzennych mieszkańców, były trudne z dwóch głównych powodów: bariery związanej z kwestiami językowymi (nieznajomość języka Indian) oraz traktowania krajowców jako gorszego gatunku ludzi i wykazywania wyższości „białego człowieka”³⁵.

³² F. Kubiacyk, *Kontrola siły roboczej w gospodarce kolonialnej Ameryki hiszpańskiej: encomienda, repartimiento i niewolnictwo*, s. 25.

³³ T. Szyszka, *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce*, s. 124.

³⁴ Tamże.

³⁵ J. Verschueren, *Panorama d'Haïti. Le pays et la Mission*, s. 189.

Przez cały XVI wiek dyskutowano o ewangelizacji i poszanowaniu godności Indian, a w roku 1550 w Valladolid przeprowadzono polemikę dotyczącą kwestii, czy rdzenna ludność może być stawiana na równi z Hiszpanami, zwłaszcza w odniesieniu do postępu cywilizacyjnego. Dopiero w 1681 roku wydano ważne dzieło *Zbiór praw Indian (Recopilacion de Leyes de las Indias)*, wyraźnie wskazujący przymioty ludzkie i chrześcijańskie Indian³⁶.

Chrystianizacja Indian przebiegała bez należytego przygotowania do masowych nawróceń. Synody i dokumenty Kościoła apelowały, aby rdzennych mieszkańców katechumenować przez co najmniej rok, ale w praktyce nie było to przestrzegane³⁷. W tym okresie wielu wybitnych misjonarzy pracowało z Indianami i czynnie walczyło o ich godne prawo do życia. Należeli do nich m.in.: D. de Betanzos, Antoni z Montesino oraz Bartolomé de Las Casas.

2.2. Ewangelizacja niewolników

Ewangelizacja nie była procesem łatwym, ponieważ przepaść różnic kulturowych sprawiała wiele trudności. Duchowni w Nowym Świecie zmuszeni byli wypracować nowe metody duszpasterskie i edukacyjne, umożliwiające niewolnikom zrozumienie przekazywanej wiedzy religijnej.

Nowy Świat odkryty przez Kolumba w efekcie nadał instytucji niewolnictwa charakter eksploatacyjny³⁸. Pierwotnie konkwistadorzy przybyli na nowe ziemie w poszukiwaniu złota, jednak to rolnictwo, a zwłaszcza uprawa trzciny cukrowej pozwalała tworzyć fortuny. Od XVI wieku w Europie wzmoгло się zapotrzebowanie na cukier, co znacznie przyczyniło się do rozwoju plantacji trzciny cukrowej. Pierwotnie system kolonialny oparto na przymusowej pracy autochtonów, co nie przynosiło jednak oczekiwanych rezultatów. Znaczącym utrudnieniem była duża umieralność Indian, gdyż ludność nie była uodporniona na europejskie choroby i dziesiątkowana przez wyczerpującą pracę. Utrzymanie indiańskiego niewolnika znacznie zawyżało cenę, a była to istotna kwestia przekładająca się na zyski z produkcji. Na przełomie wieków XV i XVI rozpoczęto proces sprowadzania do pracy na plantacjach Hiszpanioli niewolników z Afryki.

³⁶ Szerzej w: S. Grzybowski, *Wielka historia świata. Narodziny świata nowożytnego 1453–1505*, t. 6, „Świat Książki”, Warszawa 2005.

³⁷ S. Turbański, *Ameryka Północna. Kościół katolicki*, kol. 425–426.

³⁸ Niewolnictwo stanowi rodzaj pracy zależnej, gdzie człowiek jest podporządkowany innym osobom czy grupie ludzi. Występowało w kulturach m.in.: Egiptu, Grecji, Afryki czy Europy, choć jego formy były różne na przestrzeni wieków i podlegały pewnym modyfikacjom.

Od tego momentu system kolonialny na Antylach oraz w całej Ameryce Łacińskiej oparty został na pracy czarnych niewolników.

Niewolnicy afrykańscy³⁹ odmiennie niż Indianie charakteryzowali się znacznie większą odpornością na choroby oraz siłą. Kronikarz Herrera w następujący sposób ujął powyższą kwestię: „Praca jednego Murzyna równa jest pracy czterech Indian”⁴⁰. Istotny jest też fakt, że europejscy osadnicy przybyli na Hispaniolę nie chcieli zająć się fizyczną pracą. Eksploatacyjna forma niewolnictwa połączyła się z handlem transatlantyckim oraz przyczyniła do wyludnienia kontynentu afrykańskiego. Początkowo w eksporcie niewolników przodowały następujące kraje: Francja, Portugalia i Wielka Brytania. Od XVII wieku na mapie historii Europy nastąpiły liczne zmiany o charakterze politycznym i ekonomicznym, a potęga Korony hiszpańskiej oraz portugalskiej podupadła, umożliwiając przejście ich wpływów przez Francję, Holandię oraz Anglię.

Handel niewolnikami do Nowego Świata to największa migracja interkontynentalna, która odbyła się do XIX wieku. Międzykontynentalny handel żywym towarem trwał prawie 400 lat. Niewolnicy stali się fundamentem gospodarki atlantyckiej, gdyż „bez afrykańskich niewolników Ameryka Łacińska w okresie kolonialnym nie mogłaby istnieć”⁴¹. Równie klarownie ujął to jezuita Antoni Vieira: „bez Angoli [niewolników z Afryki] istnienie i funkcjonowanie Ameryki Łacińskiej byłoby wprost niemożliwe”⁴². Handel żywym towarem wykształcił się jako integralny element systemu kolonialnego.

Misjonarze przekazywali wiedzę religijną rdzennej ludności i niewolnikom w dość ograniczonym zakresie. Opowiadali o życiu świętych i NMP oraz objaśniali katolickie symbole. Niewolnicy natomiast włączyli je do ich własnego rozbitego systemu symboli i rytuałów. Hiszpanie w trakcie ewangelizacji rozpowszechnili też kult maryjny.

2.2.1. Kościół a kwestia niewolnictwa

Dokumenty kościelne z ówczesnych czasów wskazują na wyraźnie krytyczną postawę względem systemu niewolnictwa. Papieże apelowali

³⁹ Na ziemi afrykańskiej instytucja niewolnictwa była obecna jeszcze przed epoką wielkich odkryć geograficznych i miała charakter bardziej społeczny niż ekonomiczny.

⁴⁰ J. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, s. 337.

⁴¹ M. Piątek, *Ewangelizacja czarnych niewolników*, s. 109.

⁴² Tamże.

do konkwistadorów o poszanowanie godności ludzkiej rdzennych mieszkańców Nowego Świata⁴³.

Bulla Pawła III *Sublimis Deus* z 1537 roku stanowiła pierwszy istotny dokument, w którym Biskup Rzymu przyznał rdzennym mieszkańcom Nowego Świata godność osoby ludzkiej: „na mocy danej nam władzy apostołskiej oświadczamy, że Indianie i wszystkie ludy odkryte w przyszłości przez chrześcijan, pomimo że nie znają wiary w Chrystusa, są obdarzeni wolnością i nie mogą w żaden sposób być jej pozbawieni. Wszelkie ustawodawstwo przeciwne powyższym orzeczeniom nie posiada wiążącej mocy”⁴⁴. W kolejnej bulli *Cupientes* z 1542 roku Papież Paweł III, potwierdził naukę zawartą we wcześniejszym dokumencie. Następni papieże: Urban VIII⁴⁵, Benedykt XIV⁴⁶ i Grzegorz XIV potwierdzili stanowisko Kościoła, dotyczące niewolnictwa.

W rzeczywistości kolonialnej niewolnictwo było jednak powszechnie praktykowane, a z czasem znacząco przybierało na sile. System kolonialny od początku istnienia oparto na instytucji niewolnictwa, stąd radykalna zmiana nie była możliwa. Kościół nie pozostał bezradny w tej kwestii, „przyjął funkcję mediatora między kolonizatorami a niewolnikami. Starał się ulżyć doli niewolników w istniejącym statusie quo”⁴⁷. Pozycja Kościoła względem niewolnictwa Indian znacząco różniła się od podejścia do Afrykanów. Wielu misjonarzy i księży głośno postulowało za obroną wolności rdzennych mieszkańców. Sprzyjał temu fakt, że „Indianie posiadali w wysokim stopniu wolność i ziemia należała do nich”⁴⁸. Natomiast względem niewolników z Afryki Kościół przyjął postawę znacznie mniej stanowczą i oczywistą. Niesprzyjającym czynnikiem w tej kwestii było „zniewalanie” Afrykanów z dala od nadzoru Kościoła, co znacząco utrudniało proces ewangelizacji. Kolejnym przeciwnikiem zdecydowanej obrony niewolnictwa, była tzw. teologia niewolnictwa, która skupiała się wokół dwóch zagadnień: praktyki niewolnictwa oraz koncepcji opartej na interpretacji biblijnej oraz filozoficznej⁴⁹. Zdecydowany brak wyczerpującej egzegezy biblijnej spowodował nieprawidłową interpretację wybranych

⁴³ M. Piątek, *Ewangelizacja czarnych niewolników*, s. 110.

⁴⁴ Tamże, 111.

⁴⁵ Urban VIII wydał bullę *Commissum Nobis* z 1639 roku.

⁴⁶ Benedykt XIV wydał bullę *Immensa pastorum* z 1741 roku.

⁴⁷ M. Piątek, *Ewangelizacja czarnych niewolników*, s. 111.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Owa koncepcja opiera tezę na interpretacji z Pisma Świętego. W Starym Testamencie pojawia się zagadnienie niewolnictwa babilońskiego i egipskiego. Żyd mógł być właścicielem na czas określony niewolnika innego wyznania. W Nowym Testamencie nie ma tak

fragmentów Pisma Świętego, powodując późniejsze niejasności. Na kartach historii jako zdecydowani obrońcy czarnych niewolników zapisali się dwaj ojcowie kapucyni – Epifanoi de Moirans⁵⁰ i Francisco de Jaca⁵¹.

2.2.2. Nauka przekazywana niewolnikom

Słowo Boże stanowi pierwszy element ewangelizacji, z którego w następstwie narodzi się wiara. Sakramenty są widzialnym znakiem przekazania łaski Bożej wiernemu, towarzyszącym mu przez całe życie. Sakramenty te znalazły też odpowiednie odwołania do ówczynie panującego prawa w Czarnym Kodeksie⁵².

W procesie ewangelizacji niewolników i Indian skoncentrowano się wokół dwóch sakramentów: chrztu i małżeństwa, które nie zawsze było poprzedzane odpowiednią nauką Kościoła. Dodatkowymi trudnościami, związanymi z odpowiednim przygotowaniem niewolników do przyjęcia sakramentów, był system kolonialny, odmienne warunki kulturowe, a także bariera językowa.

Sakrament chrztu, nadany przez Jezusa Chrystusa, włącza wierzącego do wspólnoty Kościoła oraz umożliwia mu zbawienie⁵³. W czasach konkwisty dość problematyczną kwestią w odniesieniu do religii była przestrzeń dotycząca ubóstwa katechumenatu i sakramentu chrztu udzielanego niewolnikowi. Ludwik XIV ogłosił w Czarnym Kodeksie następującą zasadę: „wszyscy niewolnicy, którzy będą przebywali na naszych wyspach, zostaną ochrzczeni i uświadomieni w zakresie religii katolickiej”⁵⁴, w praktyce jednak proces katechumenatu i chrztu był dość powierzchowny. Zalecano kapitanom, aby na statkach w trakcie morskiej podróży, księ-

oczywiście wzmianki, niemniej św. Paweł w Listach przekonywał niewolników, aby byli posłuszni panom.

⁵⁰ Epifanoi de Moirans nadzorował misje w Wenezueli. Był przeciwnikiem systemu niewolnictwa i swoje poglądy przedstawił w kazaniach oraz *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio*. – I. Gutierrez Azopardo, *Fray Francisco Josde De Jaca y fray Epifanio de Moirans avolicionistase impugnadores de la trata negra en el siglo XVII*, w: <http://www.africafundacion.org/africaI+D2009/documentos/Jaca.pdf> [dostęp: 04.04.2018].

⁵¹ Francisco de Jaca pracował w Kolumbii i Wenezueli. Naukę zawarł w książce *Resolucion-sobrela libertad de los negros en estado de paganos y despues y cristianos*. – Tamże.

⁵² Czarny Kodeks (*Code Noir*) – zbiór praw przyjętych za panowania króla Ludwika XIV w 1685 roku, który miał na celu zahamowanie okrucieństwa w koloniach względem niewolników.

⁵³ Nauka Soboru Florenckiego z 1442 roku potwierdziła tezę, że poza Kościołem nie ma zbawienia.

⁵⁴ L.F. Hoffman, *Le Vodou sous la Colonie et pendant les Guerres de l'Indépendance*, “Conjonction. Revue Franco-Italienne” 1987, nr 137, s. 109.

za katechumenowali niewolników. W rzeczywistości najczęściej wyglądało to następująco: „gdy zebrano pewną ilość [niewolników], prowadzono ich do kościoła, przy czym nie wiedzieli oni, dokąd idą. Ksiądz chrzczył ich, chociaż nie wiedzieli, co się z nimi dzieje i tak oto stali się chrześcijanami”⁵⁵. Historyk Hugh Thomas w *The Slave Trade* podaje, że „na początku XVII stulecia przyjął się zwyczaj chrzczenia afrykańskich niewolników przed podróżą [...] z reguły niewolnicy nie otrzymywali przed tą ceremonią żadnych pouczeń i wielu — zapewne większość — w ogóle nic wcześniej nie wiedziało o istnieniu jakiegoś chrześcijańskiego Boga. Chrzest ten był więc tylko czczym rytuałem”⁵⁶. Sakrament został pozbawiony odpowiedniego przygotowania i skupiał uwagę Afrykanów, głównie na formie zewnętrznej, bez głębszej refleksji.

Problematyka ewangelizacji i chrztu oscyluje wokół zagadnień, dotyczących wolności, przygotowania (nauki podstawowych prawd wiary) i kwestii ekonomicznych. W obszarze chrzest–wolność człowieka powstało wiele trudności. Konkwistadorzy zgadzali się na sakrament, jednak nie uznawali ochrzczonego niewolnika za osobę wolną. To jedna z przyczyn utrudniających prawidłową ewangelizację Afrykanów. W Nowym Świecie wykształciły się dwa stanowiska wobec tego problemu. Pierwsze oparto na zakazie udzielania chrztu niewolnikom i świadomym przyzwoleniu na praktykowanie pogańskich kultów⁵⁷, drugie dotyczyło możliwości udzielenia chrztu, jednak bez prawa do wolności⁵⁸.

Odpowiednie przygotowanie jest niezbędne do zrozumienia istoty sakramentu, tym niemniej w praktyce było ono pomijane. Kolonizatorzy zgłaszali chęć ochrzczenia niewolników, jednak władze kolonii stawiały warunek – bez katechumenatu, gdyż „pogłębienie chrześcijańskiego życia wśród czarnych niewolników było uważane za zagrożenie dla kolonialnego systemu”⁵⁹. Misjonarze w Nowym Świecie apelowali o odpowiednie

⁵⁵ Tamże, s. 110; J. Meier, *The Beginnings of the Catholic Church in the Caribbean*, s. 42–49.

⁵⁶ *Dylemat religijny w kolonialnej Brazylii*, w: <https://wol.jw.org/pl/wol/d/r12/lp-p/102002646> [dostęp: 03.04.2018].

⁵⁷ Owa praktyka była stosowana na Antylach Brytyjskich. Przyjęte stanowisko w konsekwencji zrodziło wiele trudności, chociażby brak możliwości uzasadnienia kolonizacji z przyczyn religijnych.

⁵⁸ Zwolennicy tego stanowiska argumentowali, że niewolnik już w Starym Świecie został zniewolony. – M. Piątek, *Ewangelizacja czarnych niewolników*, s. 117.

⁵⁹ W rzeczywistości kolonialnej panowało następujące przekonanie: „czarnych niewolników nie można dopuszczać do głębszego poznania. Bezpieczeństwo białych, którzy są tutaj mniejszością i otoczeni ze wszystkich stron czarnymi, domaga się, aby ci ostatni pozostawali w jak największej ciemności i ignorancji”. – Tamże.

przygotowanie do sakramentu, aby uniknąć sytuacji, w której chrzest był rozumiany wyłącznie jako magiczny ryt. Brak wyjaśnienia podstawowych prawd wiary katolickiej prowadził do skupienia uwagi tylko na formie zewnętrznej. Negatywny wkład w słaby rozwój ewangelizacji i brak zrozumienia sakramentu chrztu wnieśli również księża, którzy nie byli odpowiednio przygotowani do głoszenia Słowa Bożego oraz często podporządkowywali się właścicielom plantacji.

Na zaniedbanie w sferze odpowiedniego przygotowania wpłynęła również kwestia ekonomiczna, ponieważ „celem niewolnika w Ameryce Łacińskiej była praca i przynoszenie taniego dochodu”⁶⁰. Z kolei udzielanie sakramentu jeszcze na terenie Afryki powiązane było ponownie z kwestią ekonomiczną, gdyż władze królewskie pobierały odpowiedni podatek od handlarzy za każdego ochrzczonego niewolnika, któremu wypalano znak krzyża bądź herbu. Transport niewolników wiązał się także z dużym ryzykiem, gdyż podróż była daleka i niebezpieczna, przez co niepewna. Chrzest jeszcze na kontynencie afrykańskim miał na celu zgrupowanie niewolników w jedno społeczeństwo, połączone za sprawą wspólnego języka (zależnego od kolonii), wiary oraz pracy⁶¹.

Z czasem sakrament przybrał swoisty charakter wśród niewolników na Santo Domingo, gdyż traktowali chrzest jako szczególne wyróżnienie. Niewolnicy ochrzczeni uczęszczali na Mszę św., jednak nie rozumieli istoty religii. Ich wiedza odnosiła się nade wszystko do osoby księdza oraz wizerunków przedstawiających świętych. Niewolnicy „wierzyli, ogólnie mówiąc, w moc, w magiczną szlachetność; miesząc z tą wiarą wszystkie dziwactwa bałwochwalczych kultów”⁶². Wiedzę religijną zastąpiła wiara w magię, która stała się nieodłącznym elementem zrozumienia świata, w którym żył niewolnik.

Małżeństwo stanowi szczególną formę miłości między kobietą i mężczyzną, mającą na celu posługę skierowaną ku dobru społeczeństwa. W czasach konkwisty małżeństwo udzielane niewolnikom często sprowadzało sakrament do formalności albo nagrody, co spowodowało umniejszenie jego roli. W środowiskach plantatorów rodzina niewolnicza była nieszanowana i traktowana przedmiotowo. Co więcej, jeśli z Czarnej Kontynentu w transporcie niewolników znajdowała się rodzina, wówczas w Nowym

⁶⁰ Tamże, s. 118.

⁶¹ Tamże, s. 118–119.

⁶² L.F. Hoffman, *Le Vodou sous la Colonie et pendant les Guerres de l'Indépendance*, s. 111.

Świecie rozdzielano ją i sprzedawano w „częściach”⁶³. Separowano także rodziców od dzieci. Życie niewolnika koncentrowało się wokół jednego głównego celu – pracy. Małżeństwo zostało ogołocone z podstawowych pojęć wpisujących się w nie, czyli miłości, wierności małżeńskiej, rodzinnego ciepła oraz wychowania. Pozbawienie tych ważnych elementów niewolniczych rodzin miało uchronić panów od potencjalnych niebezpieczeństw, związanych z duchem niepodległościowym. Głównym walorem małżeństw była rola prokreacyjna, gdyż w dzieciach widziano potencjał przyszłej siły do pracy⁶⁴.

Kwestie dotyczące małżeństwa niewolników zostały uregulowane w Czarnym Kodeksie, a dokładniej w artykułach 8–13. Wyraźnie zaakcentowano w nich, że małżeństwo mogło być zawarte wyłącznie między niewolnikami wyznania chrześcijańskiego, po wcześniejszym uzyskaniu zgody od właściciela⁶⁵. Artykuł 8 Czarnego Kodeksu określał tę kwestię następująco: „Ogłaszamy, że nasi poddani wyznania innego niż rzymskokatolickie będą w przyszłości niezdolni do zawierania ważnych związków małżeńskich”⁶⁶. Księża mieli kategoryczny zakaz udzielania sakramentu małżeństwa bez uzyskania zgody właściciela, choć artykuł 11 zawierał adnotację (dotyczącą bezpośrednio osoby właściciela) o zakazie wymuszania swojej woli względem małżeństwa na niewolnikach⁶⁷. W kodeksie zaznaczono, że dzieci z niewolniczego małżeństwa również odziedziczą ten status, a należeć będą do panów kobiety (artykuł 12).

Z tematyką małżeństwa mocno związane było zagadnienie dotyczące wolności. Prowadzono szerokie dyskusje, czy niewolnik z chwilą zawarcia małżeństwa powinien uzyskać wolność, czy nie. W Nowym Świecie stosowano dwa odmienne prawodawstwa – francuskie i portugalskie. Prawodawstwo francuskie było dość bezkompromisowe i mocno sprzeciwiało się zawieraniu małżeństw między tzw. białymi a czarnymi. Uważano,

⁶³ Wśród niewolników więcej było mężczyzn niż kobiet, około 2/3. Mężczyźni pracowali głównie na plantacjach bądź w kopalniach, natomiast kobiety zajmowały się domowymi obowiązkami.

⁶⁴ M. Piątek, *Ewangelizacja czarnych niewolników*, s. 123.

⁶⁵ Ludwik XIV, *Edykt króla, czyli Czarny kodeks na temat niewolników wysp Ameryki (édit du roi, ou Code Noir sur les esclaves des îles de l'amerique)*, w: A. Klimaszewska, M. Mosakowski (red.), *Code noir. U źródeł ordonansu Ludwika XIV w sprawie niewolników*, Arche, Gdańsk 2013, art. 10.

⁶⁶ B. Nadiye, *Francjafrique. Stosunki francusko-afrykańskie – wczoraj i dziś*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010, s. 206.

⁶⁷ „Zabramiamy również panom stosowania jakichkolwiek ograniczeń wobec niewolników w celu skłonienia ich do zawarcia małżeństwa wbrew ich woli”. – B. Nadiye, *Francjafrique. Stosunki francusko-afrykańskie – wczoraj i dziś*, s. 208.

że kolonizatorzy (biali) stali wyżej w hierarchii społecznej od ludzi o czarnym kolorze skóry. Konkubinaty mieszane odgórnie karano. W Antylach francuskich, gdy niewolnica żyła w konkubinacie z konkwistadorem i z tego związku narodziło się dziecko, było ono przenoszone do specjalnego przytułku, z którego nie mogło być wykupione.

Interesującą w Kodeksie rozwiązano kwestię małżeństw niewolnika z osobą stanu wolnego. W sytuacji, gdy mężczyzna niewolnik poślubił kobietę stanu wolnego, to dzieci (zarówno chłopcy, jak i dziewczynki) dziedziczyły status osoby wolnej po matce. Jednak jeśli ojciec posiadał status osoby wolnej, a żona była niewolnicą, to dzieci dziedziczyły status niewolnika po matce (art. 13).

Institucja małżeństwa wśród niewolników nie była popularna, a większość dzieci pochodziła z nieformalnych związków. Niewolnice często były brane jako konkubiny przez swoich panów. Niewolnicze dzieci w znacznej części nie znały swoich ojców, najczęściej wśród społeczności wielkich plantacji⁶⁸.

W tak trudnej sytuacji ewangelizacja niewolniczej rodziny była niemiernie złożona, a dodatkowo kolonialny system sprzeciwiał się kształtowaniu modelu chrześcijańskiej rodziny. Kościół wychodził z inicjatywą, aby zaistniała sytuację naprawić. W Bahii przygotowano dokument, w którym zawarto: „według prawa naturalnego i Bożego niewolnicy mają prawo do sakramentu małżeństwa tak z wolnymi, jak i zniewolonymi. Żaden pan nie może im tego zabronić”⁶⁹. W kwestii małżeństwa najczęściej do powiedzenia miał zdecydowanie system kolonialny, któremu rodzina niewolnicza została całkowicie podległa. Sama praktyka sakramentu małżeństwa dostała poddana wyselekcjonowaniu tak, aby wpisać się w panujący wzór.

Ewangelizacja czarnych niewolników w Ameryce Łacińskiej stanowi skomplikowane zagadnienie, które należy rozważać z różnych płaszczyzn oraz w kontekście ówczesnych czasów. Kapłani próbowali przekazać Słowo Boże niewolnikom i na przekór przeszkodom Dobra Nowina do pewnego stopnia została przekazana zarówno czarnym niewolnikom, jak i rdzennej ludności.

Bez wątpienia działalność ewangelizacyjna tamtego okresu ma swoje niezaprzeczalne sukcesy – wybudowano wiele kościołów, głoszone nauki Kościoła oraz utworzono fundament pod struktury rodzącego się na tym

⁶⁸ M. Piątek, *Ewangelizacja czarnych niewolników*, s. 124.

⁶⁹ Cyt. za: tamże, s. 123

obszarze Kościoła. Wielu misjonarzy ówczesnych czasów stawalo w obro- nie praw niewolników, stanowiąc wzór, o którym nie można zapomnieć.

W ewangelizacji niewolników najważniejszym sakramentem pozo- stawał chrzest, który stał się symbolem wiary chrześcijańskiej, gdyż był powszechnie dostępny. Spowiedź czy Eucharystia w pracach ewangeli- zacyjnych były sprowadzone na dalszy plan. Sakrament namaszczenia chorych dla niewolnika był czymś niezmiernie rzadkim. W początkowym okresie kształtowania się sytemu kolonialnego sakrament kapłaństwa dla niewolników był niemożliwy. Sakramenty tak naprawdę nie tworzyły jed- ności i kontynuacji, w której zawarta była prawda dotycząca Jezusa Chry- stusa. Traktowano je odrębnie i często w formie nagrody dla niewolnika. W znacznej mierze pozbawiano ich znaczenia, skupiając się na formie ze- wnętrzej, widocznej.

System niewolniczy i prawo patronackie nie sprzyjało ewangelizacji nie- wolników i Indian. Kościół w Nowym Świecie nie miał autonomii, ewan- gelizował, lecz nie przeciwstawiał się instytucji niewolnictwa. Dodatkowo księży pracujący na misjach często sami nie byli wzorem do naśladowania, żyli niezgodnie z powołaniem i powielali wzór zachowania kolonizatorów.

2.3. Wpływ władzy świeckiej i misjonarzy na proces ewangelizacji

Ewangelizacja Nowego Świata jawiła się jako pewne wyzwanie dla Stoli- cy Apostolskiej z powodu zaangażowania w rozstrzygnięcie wewnętrznych sporów Europy. Niepokój budziła m.in. kwestia, związana z protestan- tyzmem i islamem. Ponadto papieństwo nie rozporządzało odpowiednimi środkami, aby móc przewodzić procesowi ewangelizacji w odległych czę- ściach świata. Postanowiono nawiązać ścisłą współpracę Kościoła z władzą świecką, która w konsekwencji otrzymała misyjny obowiązek głoszenia Ewangelii podczas kolonizacji nowo odkrytych terenów. Istotny jest fakt, że wkład władz świeckich w proces ewangelizacji znacznie przyczynił się do rozszerzenia chrześcijaństwa na Afrykę, Amerykę, następnie Azję i Ocea- nię. W efekcie Portugalia i Hiszpania otrzymały patronat misyjny, skła- dający się z konkretnych obowiązków oraz uprawnień. Prawo patronatu misyjnego to „przekazanie władzy świeckiej przywilejów papieskich odno- śnie do ewangelizacji ad gentes, w swoich podstawach kształtuje się jako prawo do pokrywania wszystkich wydatków kościelnych, jak również pra- wo do wystawiania kandydatur na stanowiska kościelne, np. proboszczów, biskupów, przełożonych itp. Przywileje, zwłaszcza prawo dziesięciny,

stanowiły profity, jakie władcy otrzymywali w zamian za całościowe prowadzenie akcji misyjnej⁷⁰. Jednym ze skutków patronatu misyjnego było ściśle powiązanie ewangelizacji z systemem niewolniczym, na którym oparta została ówczesna gospodarka⁷¹.

Papież Mikołaj V w roku 1454 ogłosił bullę *Romanos Pontifex*, w której zezwolił świeckim władzom na głoszenie Ewangelii: „papież rzymski, który dba o zbawienie wszystkich mieszkańców ziemi, zastanawia się, jak powierzone sobie owce doprowadzić do zbawienia. Jak nam i Bogu się wydaje, zostanie to osiągnięte łatwiej, jeżeli troskę o zbawienie przekazemy królom i książętom. Im zalecamy, aby w najbardziej odległych krajach, tam, gdzie objęli rządy, szerzyli wiarę”⁷². Korona hiszpańska otrzymała patronat misyjny na mocy bulli *Inter coetera* (tzw. bulla darowizny) z 3 maja 1493 roku. Bulla *Pils fidelium* z 25 lipca 1493 roku powierzyła tytuł wikariusza Indii ojcowi Boilowi, który miał rozporządzać kwestiami duchowymi. Ważną bullą była *Inter coetera II* (bulli podziału) z 28 czerwca 1493 roku, w której jednoznacznie uregulowano przestrzeń odkryć między Hiszpanią a Portugalią. Dodatkowo zmodyfikowano traktat z 1494 roku z Tordesillas. Następnie Aleksander VII w bulli *Eximiae devotionis* potwierdził treść *Inter coetera* oraz nadał Koronie hiszpańskiej przywileje, jakie posiadała Portugalia. W *Dudum siquide* (nazywana rozszerzeniem donacji) Hiszpania otrzymała zwierzchnictwo nad Indiami Zachodnimi jako jedyna władza świecka⁷³. 3 lipca 1508 roku opublikowano bullę *Universalis Ecclesiae*, w której zawarto ostateczne potwierdzenie prawa patronackiego, stanowiące źródło oraz fundament prawny organizowanego Kościoła katolickiego w Ameryce, także „patronat królewski został przyjęty jako powszechny patronat dla królów Hiszpanii”⁷⁴. Królowie otrzymali obowiązek sprowadzania oraz utrzymania misjonarzy, a także erygowania diecezji, budowania kościołów oraz katedr⁷⁵.

Patronat misyjny był dla Portugalii i Hiszpanii swego rodzaju wyróżnieniem i uprzywilejowaniem w dziele ewangelizacji, lecz także przysparzał wiele trudności. Rząd świecki dysponował ogromnym wpływem na sam proces misyjny, co uwidaczniało się w kandydaturach do episkopatu bądź innych ważnych stanowiskach kościelnych, a także w wyborze samych

⁷⁰ L. Fąs, *Patronat misyjny*, „NURT SVD” 2004, nr 38 (105), s. 11–12.

⁷¹ M. Piątek, *Ewangelizacja czarnych niewolników*, s. 113.

⁷² Tamże.

⁷³ Portugalia oraz inne kraje zostały wykluczone z możliwości podbojów Indii Zachodnich.

⁷⁴ L. Fąs, *Patronat misyjny*, s. 19.

⁷⁵ Tamże.

misjonarzy, którzy mieli podjąć się głoszenia Ewangelii. Inna trudność związana była z wznoszeniem kościołów oraz kaplic, budowanych przez władze i właścicieli plantacji⁷⁶. Księży traktowano jako urzędników państwowych, a biskupi stanowili nieliczną grupę, która nie mogła współtworzyć jedności powstającego Kościoła. Misjonarze, po przybyciu do Nowego Świata, zauważyli „[...] religijne opuszczenie ludności. Obserwują brak ducha religijnego tak w życiu indywidualnym, jak i wspólnotowym”⁷⁷. Patronat misyjny odcisnął także negatywne piętno na ewangelizacji czarnych niewolników.

Misjonarze, pracujący w koloniach, wskazywali na złą postawę kolonizatorów, którzy znacznie komplikują dzieło ewangelizacji⁷⁸. Trudności przysparzało także pewne „uśpienie sumienia”, na co znamieny wpływ miała instytucja niewolnictwa, która zmieniła mentalność ówczesnych ludzi. Niewolnictwo stało się kwestią powszechną, normalną. Aprobata systemu kolonialnego, zbudowanego właśnie na instytucji niewolnictwa, wpłynęła negatywnie na dzieło ewangelizacji. Misjonarze posługiwali się podwójnym nauczaniem, innym w stosunku do kolonizatorów i innym wobec niewolników. Nastąpił dualizm ewangelizacyjny, uwidoczniany w kazaniach głoszonych przez misjonarzy: plantatorom głoszone, że czeka na nich piekło oraz bunt niewolników, czasem nie dawano rozgrzeszenia lub przyznawano ekskomunikę; nauka głoszona czarnym niewolnikom natomiast dotyczyła posłuszeństwa właścicielom i nakłaniała do naśladowania Jezusa Chrystusa⁷⁹.

3. Od kolonii francuskiej do pierwszego niepodległego państwa w Ameryce Łacińskiej

Najważniejszą kolonią francuską w regionie Ameryki Środkowej okazała się założona w 1664 roku w zachodniej części hiszpańskiej wyspy kolonia Saint-Domingue, która od XVIII wieku przerodziła się w najbogatszą karaibską kolonią, eksportującą cukier produkowany z trzciny cukrowej. Jest to czas rozkwitu gospodarczego i kulturowego wyspy. W tym okresie na znaczeniu nabiera kult vodou, który rozwijał się wśród niewolników.

⁷⁶ Jeśli kościół był fundowany przez właścicieli plantacji, to stawiano go na prywatnym terenie.

⁷⁷ M. Piątek, *Ewangelizacja czarnych niewolników*, s. 115.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 115–116.

3.1. Saint Dominique – kolonia francuska

Ludwik IV oraz Wilhelm III Orański 20 września 1697 roku zawarli traktat Rijswijk, kończący wojnę Francji z Ligą Augsburską⁸⁰. W powyższym traktacie Korona hiszpańska uznała prawo Francji do jednej trzeciej San Domingo, stając się oficjalną kolonią francuską w obszarze Morza Karaibskiego, otrzymującą nową nazwę Saint-Dominque.

Wiek XVIII to czas „antylskiego cudu gospodarczego” dla Saint-Dominique, która stała się jedną z najbogatszych kolonii w Nowym Świecie. Produkowano i eksportowano z niej na masową skalę: cukier, kawę, kakao, indygo oraz bawełnę. Rozkwit gospodarczy kolonii nie byłby możliwy bez odpowiedniej siły roboczej, w postaci niewolników sprowadzanych z Afryki. Tadeusz Łepkowski podaje, że przywieziono „od końca XVII wieku do początku lat osiemdziesiątych XVIII wieku 800 tys. Murzynów”⁸¹. Natomiast Alfred Métraux szacuje, że do francuskiej kolonii sprowadzono około 900 tys. niewolników⁸², których nabywano na wybrzeżach Afryki Zachodniej. Dlatego też „często mówiło się na Antylach o synach Gwinei, przy czym pod terminem Gwinei rozumiano ciąg krajów od Senegambii i dzisiejszej Gwinei aż po obecną Gwineę Hiszpańską i Gabon”⁸³. W XVIII wieku handel niewolnikami miał charakter masowy, będący odpowiedzią na zapotrzebowanie siły roboczej na plantacjach. Co ciekawe, handel niewolnikami nie miał odgórnie określonych praw, zapisanych w ordynansach czy kodeksach. Skoncentrowany był wokół woli właściciela, który rozporządzał niewolnikami.

Sytuacja zmieniła się za sprawą Ludwika XIV, który promulgował 1685 roku *Code noire* – Czarny Kodeks, będący wykładnią norm prawnych dla niewolników i ich właścicieli. Od tej chwili kwestie prawne były regulowane przez absolutnego monarchę Ludwika XIV. Cytując Marka Mosakowskiego, *Code noire* nie stanowił lekcji miłosierdzia. Miał przede wszystkim na celu dobro państwa, w domyśle zaś zwiększenie konkurencyjności francuskiej gospodarki kolonialnej. Wyjęcie niewolnika spod arbitralnej jurysdykcji pana i poddanie go nie mniej arbitralnej, choć bardziej łaskawej jurysdykcji absolutnego monarchy, czy też nałożenie

⁸⁰ Liga Augsburska lub Wielka Koalicja – sojusz założony w roku 1686 w Augsburgu między cesarzem Leopoldem I Habsburgiem a książętami z południowych Niemiec. W okresie późniejszym do Ligi dołączyły m.in.: Holandia, Hiszpania, Szwecja i Anglia. Wielka Koalicja prowadziła wojny z Francją w latach 1688–1697, uwieńczone pokojem w Rijswijk.

⁸¹ T. Łepkowski, *Archipelagu dzieje niełatwe*, s. 95.

⁸² A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 8.

⁸³ Tamże, s. 96.

na pana obowiązku bardziej humanitarnego traktowania niewolnika wiązało się bowiem z pragnieniem Ludwika XIV, aby racjonalnie wykorzystać siłę roboczą, zwiększyć efektywność francuskich plantacji trzciny cukrowej lub indygo, czy zabezpieczyć monopol Francji na te produkty i pokonać gospodarczo Anglię i Hiszpanię. *Code noir* miał zatem głównie charakter ekonomiczny, nie zaś etyczny wymiar⁸⁴. Ponadto Czarny Kodeks, był jednym z najistotniejszych aktów prawnych ówczesnej epoki, w którym zawarto przepisy „w całości stosowane wobec czarnych i białych przedstawicieli populacji, obejmujące zakresem regulacji kwestie społeczne, wyznaniowe i patrymonialne pomiędzy tymi grupami, co miało zasadnicze znaczenie na obszarze kolonii, gdzie populacja niewolników znacząco przewyższała liczbę Europejczyków, a praca tych pierwszych stanowiła dźwignię ekonomii oraz poważną inwestycję kapitałową”⁸⁵. Dodatkowo Kodeks regulował kwestie religijne i wyraźnie akcentował, że każdego niewolnika należy najpierw ochrzcić, a następnie zapoznać z wiarą katolicką⁸⁶.

Zezwolenie wydane jeszcze przez Ludwika XII na sprowadzanie oraz handel niewolnikami we francuskich koloniach, powiązane jest z „wprowadzeniem kultu prawdziwego Boga wśród Afrykańczyków, wyrwania ich z mroku bałwochwalstwa, sprawienia, że do śmierci wytrwają w religii chrześcijańskiej, którą zostaną objęci”⁸⁷. Kolonizatorzy francuscy nie należeli do mocno praktykujących katolików, przez co nie stanowili dobrego przykładu dla ochrzczonych niewolników.

W chrystianizacji Afrykanów plantatorzy nade wszystko upatrywali korzyść, polegającą z jednej strony na przystosowaniu do warunków panujących w Nowym Świecie, a z drugiej na zachęcie do przyjęcia postawy uległej względem pana. Koloniści dopatrzyli się jednak wraz z upływem czasu w „religii katolickiej jedynie świadomości równości, która stanowiła zagrożenie dla posiadania niewolników”⁸⁸, przez co utrudniali kapłanom głębsze krzewienie wiary. Panowie zgadzali się na sakrament małżeństwa jedy-

⁸⁴ M. Mosakowski, *Filozofia francuskiego Oświecenia a niewolnictwo*, w: A. Klimaszewska, M. Mosakowski (red.), *Code noir. U źródeł ordonansu Ludwika XIV w sprawie niewolników*, s. 12–13.

⁸⁵ A. Klimaszewska, *Ordonans Ludwika XIV w sprawie niewolników*, w: A. Klimaszewska, M. Mosakowski (red.), *Code noir. U źródeł ordonansu Ludwika XIV w sprawie niewolników*, s. 35.

⁸⁶ Ludwik XIV, *Edykt króla, czyli Czarny kodeks na temat niewolników wysp Ameryki (édit du roi, ou Code Noir sur les esclaves des îles de l'Amérique)*, art. 2, s. 97.

⁸⁷ L.F. Hoffman, *Le Vodou sous la Colonie et pendant les Guerres de l'Indépendance*, s. 110.

⁸⁸ Tamże.

nie w drodze wyjątku, ponieważ wiązało się to z trudnościami (w sytuacji, gdy dochodzić miało do sprzedaży niewolnika) oraz zagrożeniem, polegającym na pojawieniu się wśród Afrykanów idei wyzwoleniczych.

Girod de Chantrans pisał: „obawiano się, że niewolnik poprzez stan małżeński zapragnie asymilować się z Białymi, tak więc powinien szanować wszystkie obyczaje, ale nigdy nie powinien ośmielić się je naśladować”⁸⁹. Afrykanie z ochotą poddawali się chrztowi, gdyż następnie mogli uczestniczyć w życiu plantacji. Pod groźbą surowej kary niewolnikom zabroniono praktykowania innych religii, zwłaszcza rodzimych. Taka powierzchowna przynależność do nowej wiary nie wystarczała niewolnikom, którzy szukali pocieszenia wśród bóstw afrykańskich. Duchowny Charles-Francois de Constance, przewodniczący misji kapucynów na Karaibach, w roku 1777 wydał dokument *Reglement de discipline pour les nègres adressé aux curés des Iles francaises de l'Amértique* („Reguła dyscypliny dla Murzynów skierowana do kapłanów francuskich wysp Ameryki”). Wydanie dokumentu miało na celu przybliżenie katechizmu ludności niewolniczej oraz wskazania dyscyplinarne. W dokumencie zawarto przykłady dyscypliny. Niewolnik, którego pan oskarża o zmowę lub odprawianie potajemnie praktyk religijnych innych niż katolickie, miał przejść kłęcząc pod bramą kościoła. Czas trwania pokuty był wyznaczany od trzech do sześciu miesięcy, w każdą niedzielę. Jeśli niewolnik podejrzany był o zbrodnie, np. zabójstwa przez otrucie, wówczas został skazany na śmierć⁹⁰.

Dokument poświadcza praktykowanie wśród niewolników kultu vodou. Od XVIII wieku vodou zyskało na znaczeniu wśród niewolników, zwłaszcza przez zgromadzenia nazywane calenda⁹¹. W kolonii tamtej epoki sytuacja społeczna była trudna, gdyż zmagano się z konfliktami, w tym na tle rasowym⁹², ucieczkami niewolników z plantacji⁹³. Głównie

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ T. Rey, *Our Lady of class*, s. 41.

⁹¹ Niewolnicy w nocy organizowali zgromadzenia – calenda. Wydzwięk nocnych zgromadzeń zaniepokoił rząd, który w konsekwencji wydał zakazy regulujące możliwość zgromadzeń. Afrykanin, który chciał wziąć udział w calenda, musiał uzyskać zgodę pana i powrócić na plantację do godziny 9 wieczorem. – J. Fouchard, *The Haitian Maroons. Liberty of Death*, przekł. A. Faulkner Watts, Edward W. Blyden Press, New York 1981, s. 13–53; A. Göbbling, *Voodoo*, s. 39.

⁹² W 1789 roku kolonię Saint-Dominque zamieszkiwało w przybliżeniu 20 tys. Europejczyków oraz licząca około 28 tys. społeczność kolorowych wyzwoleniców, której szeregi nieustannie rosły. Władza kolonii wprowadziła przepisy, szczegółowo opisujące zasady życia wyzwoleniców.

⁹³ Uciekinierzy z plantacji zyskali nazwę marronów i gromadzili się głównie w górach. Wśród marronów narodzili się pierwsi charyzmatyczni przywódcy vodou, którzy nawoływali

ny ośrodek handlu zamorskiego bezsprzecznie stanowiła Północ, gdzie przebywało najwięcej Francuzów. W 1751 roku przeniesiono stolicę kolonii do Port-au-Prince, w związku z czym Zachodni Departament zyskał na znaczeniu. Departament Południowy był najbiedniejszym i najmniej zasiedlonym. Powyższe przesłanki wpłynęły na wybuch rewolucji, która znacząco odmieniła kolonię⁹⁴.

3.2. Rewolucja haitańska 1791–1804

W roku 1790 kulminacyjny punkt osiągnął konflikt o podłożu rasowym, którego efektem był wybuch powstania Mulatów przeciw kolonizatorom, w południowej części wyspy. Kreole nade wszystko postulowali zrównanie swych praw z białymi. Powstanie stłumiono w zarodku, a w południowej części kolonii doszło do morderstwa prefekta apostołskiego Ojca Viriot.

Mulaci poprzez swoją walkę o prawa, zainspirowali niewolników, którzy w nocy z 22 na 23 sierpnia 1791 roku w północnym dystrykcie rozniecili żywiołowy bunt przeciw panom. W czerwcu 1793 roku w mieście Cap-Français doszło do konfrontacji między zwolennikami i przeciwnikami systemu kolonialnego. Po wygranej wojnie między zwolennikami i przeciwnikami ancien régime'u, komisarz L.F. Sonthonnax, w ramach podziękowania, zniósł niewolnictwo w kolonii. Uzyskanie praw obywatelskich dało impuls wyzwolencom do konfrontacji z oddziałami hiszpańskimi oraz brytyjskimi, które wkroczyły na wyspę w 1794 roku. Rewolucja zakończyła się w 1798 roku, a władzę na wyspie uzyskali czarni mieszkańcy. Na północy przewodniczył François Toussaint-Louverture, na południu André Rigaud. W latach 1800–1801 Toussaint-Louverture zjednoczył wyspę, łącznie z częścią hiszpańską, ustanowił konstytucję, a następnie rozluźnił relacje z Francją⁹⁵. W roku 1800 Toussaint-Louverture uznał katolicyzm jako religię państwową. Stolica Apostolska mianowała nowego Biskupa Santo Dominique, ale nie zaakceptował tej nominacji Toussaint-Louverture. W 1802 roku gen. Leclerc przywrócił dawną jurysdykcję Cap-Haïtien oraz Port-au-Prince. Stolica Apostolska wyznaczyła na nowego prefekta ojca Corneille Brelle. W roku 1804 cesarz Haiti – Jean-Jacques

do wyzwolenia z niewolnictwa. – J. Fouchard, *The Haitian Maroons. Liberty of Death*, s. 113–130; A. Gößling, *Voodoo*, s. 43.

⁹⁴ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 8–9.

⁹⁵ Rozluźnienie relacji Saint-Dominique z Francją doprowadziło do interwencji zbrojnej.

Dessalines⁹⁶ ogłosił niepodległość, następnie nadał indiańską nazwę państwu – Haiti.

W czasie rewolucji haitańskiej istotne znaczenie przypisywano vodou, który stał się swoistą ideologią niewolników. Kult vodou miał już wśród niewolników silną pozycję oraz ukształtowaną strukturę. Vodou podczas walk o niepodległość miało imponujący, a także inspirujący potencjał, który wspomógł Haitańczyków w uzyskaniu niepodległości. Toussaint-Louverture dostrzegł polityczne znaczenie vodou, które następnie wykorzystał. Jednak, wraz z utworzeniem nowego rządu, vodou stało się zagrożeniem dla stabilności państwa, wobec czego podjęto kroki zmierzające do podporządkowania kultu⁹⁷. Jak zauważa Jean Price-Mars, „z zazdrośną troską przywódcy, w czasie zwycięstwa, wypowiedzieli wojnę przodkom”⁹⁸. Léon-François Hoffman w następujący sposób uzasadnia taki obrót sprawy: „po pierwsze, religia katolicka powiązana jest z cywilizacją, po drugie obawiano się, że vodou może zainspirować nowe powstanie przeciw obecnej władzy”⁹⁹. Natomiast Remy Bastien podaje jeszcze jedno uzasadnienie: „katolicyzm był postrzegany jako niezbędny instrument ewolucji, ponieważ jego duchowieństwo można było przekonać do działania zgodnie z polityką krajową”¹⁰⁰.

Kościół kolonialny stracił dominującą pozycję i znaczenie. Wśród czynników radykalnego upadku Kościoła haitańskiego znajdują się: brak dobrej organizacji, niespójna polityka wewnętrzna wśród biskupów, zła opinia duchowieństwa wśród niewolników¹⁰¹. Duchowieństwo skłaniało niewolników do poświęcenia czasu na naukę religii, co powodowało napięcie w relacji plantatorów – ksiądz, wywołując powszechne niezadowolenie i traktując katolicyzm jako „niepotrzebny, uciążliwy i kosztowny”¹⁰². Kościół katolicki w czasie poprzedzającym rewolucję stał się jednym z celów ataków, jak podaje Rey, „do końca XVIII wieku Kościół został uznany

⁹⁶ Jean-Jacques Dessalines – urodzony 20 września 1758 roku, zmarł 17 października 1806 roku. Haitański polityk, wywodzący się z niskich warstw społecznych. 22 września 1804 został ogłoszony cesarzem Haiti i przybrał imię Jakub I.

⁹⁷ T. Rey, *Our Lady of Class Struggle*, s. 44.

⁹⁸ J. Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, *Essais D'Ethnographie* (Series on Haitian Classics), Hope Outreach Productions, Port St. Lucie, Florida 2016, s. 231.

⁹⁹ L.F. Hoffman, *Haiti: couleurs, croyances, créole*, H. Deschamps, Montreal 1990, s. 125.

¹⁰⁰ R. Curlander, H. Bastien, *Religion and Politics in Haiti*, Institute for Cross-Cultural Research, Washington 1966, s. 50.

¹⁰¹ Duchowieństwo kolonialne przejawiało postawę niemoralną, która w konsekwencji podważyła wiarygodność przekazu przez nich nauki Kościoła.

¹⁰² T. Rey, *Our Lady of Class Struggle*, s. 42.

za cmentarz w barbarzyńskich zbrodniach popełnionych wobec niewolniczych mas”¹⁰³.

Z kolei były niewolnik Pompée Valentin, późniejszy minister stanu za panowania króla Henry Christophe, w następujący sposób relacjonuje: „kapłani byli płatnymi instrumentami, zatrudnianymi przez kolonistów, aby trzymali nas w stanie oporu, aby nas wyrzucić; Ci kapłani nieustannie opowiadali nam w kazaniach, że biali byli lepszej natury niż my; Uczyli nas o szacunku, uległości [...] uformowali nas w niewolników i zmusili, abyśmy poparli te więzy”¹⁰⁴. Wśród niewolników, wzrastała negatywna propaganda przeciw Kościołowi sprzyjająca agresywnej walce o wyzwolenie. Duchowieństwo podczas rewolucji podzieliło się w swoich szeregach. Pierwsza grupa sprzyjała niewolnikom¹⁰⁵, druga natomiast opowiadała się po stronie kolonizatorów. Niewolnicy, okazując swój gniew, palili i grabili Kościoły w całej kolonii. Po powstaniu w 1791 roku, w obliczu rosnącego niebezpieczeństwa, kapłani francuscy opuścili Saint-Dominique. Rewolucja haitańska zakończyła pierwszy etap ewangelizacji wyspy.

3.3. Schizma haitańska 1804–1860

Jean-Jacques Dessalines¹⁰⁶ 1 stycznia 1804 roku w Gonaïves proklamał niepodległość Haiti, następnie 22 września tegoż roku ogłosił się cesarzem Jakubem I. Nowo mianowany cesarz wydał nakaz egzekucji wszystkich obywateli francuskich, bez względu na płeć i wiek. Szacuje się, że zamordowano od 3 do 5 tys. ludzi. Następnie cesarz ustanowił 1 stycznia 1804 roku nową konstytucję, w której zawarł postanowienie o supremacji monarchy nad Kościołem, co w następstwie spowodowało zerwanie jedności ze Stolicą Apostolską, która w odpowiedzi „odrzucała uznanie Haiti za republikę i odmówiła wysłania kapłanów do kraju, co doprowadziło do otwartej schizmy między państwem haitańskim a Rzymem, które trwało pięćdziesiąt sześć lat”¹⁰⁷. Dotychczasowy prefekt apostolski Jean-Baptiste-Joseph Brelle¹⁰⁸ 7 października 1804 roku przyjął od cesarza Jakuba I godność arcybiskupa Haiti.

¹⁰³ Tamże, s. 43.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Zdarzały się jednak sytuacje, podczas których ksiądz czy siostra zakonna przechodzili na stronę niewolników i zyskiwali status renegata.

¹⁰⁶ Jean-Jacques Dessalines w czasie rewolucji uzyskał opinię żołnierza brutalnego i bezwzględnego, który dopuszczał się mordów na misjonarzach.

¹⁰⁷ L. Desmangles, *The face of the Gods*, s. 43.

¹⁰⁸ Jean-Baptiste-Joseph Brelle – francuski duchowny, kapucyn, pełnił w kolonii funkcję prefekta apostolskiego Cap-Français w latach 1802–1804.

Po śmierci Jakuba I arcybiskup Brelle poparł gen. Henri Christophe-
ra w walce o władzę. Arcybiskup był także sygnatariuszem konstytucji
z 1811 roku. Następnie po proklamacji Królestwa Haiti, król Henrie I Chri-
stopher mianował prefekta apostolskiego Jeana-Baptiste-Josepha Brelle
kardynałem¹⁰⁹. Christopher deklarował, że religią państwową Haiti jest
katolicyzm, o czym świadczyło wysłanie grupy seminarzystów do Watyka-
nu. Chciał on w ten sposób nawiązać porozumienie ze Stolicą Apostolską,
niemniej starania były bezskuteczne. Haiti pozostawało w odosobnieniu
dyplomatycznym, a także ekonomicznym. Christopher powołał arcybi-
skupstwo Cap-Haitien oraz biskupstwa Port-au-Prince i Les Cayes. Sytu-
acja duchowieństwa na Haiti była w stanie tragicznym, gdyż na północy
wyspy było zaledwie trzech kapłanów, w tym kardynał. W 1820 roku Chri-
stopher popełnił samobójstwo¹¹⁰. W państwie doszło do rozłamu, a w po-
łudniowej części wyspy polityczną przewagę zyskał Aleksandre Petion. Re-
ligia katolicka w czasie pierwszych szesnastu lat niepodległości państwa
została osłabiona, a w konsekwencji jej praktykowanie przez wiernych
było sporadyczne.

Człowiekiem, który ponownie zjednoczył naród był Jean-Pierre Boyer,
rządzący w latach 1818–1843. Uznał on katolicyzm jako religię państwową
i dążył do porozumienia z Rzymem. Kościół haitański potrzebował misjo-
narzy. Leslie G. Desmangles zauważa, że „Francja nie chciała przeciwsta-
wić się papieżowi i wysłać duchowieństwa na Haiti. Pozbawieni wsparcia
ze strony Watykanu, bardzo potrzebowali księży. Państwo zostało zmuszo-
ne do wprowadzenia nowych regulacji odnoszących się do Kościoła. Mło-
dzi Haitańczycy zostali przywróceni do stanu kapłaństwa, a następnie wy-
święceni przez państwo”¹¹¹. Niemniej Boyer podjął się próby nakłonienia
arcybiskupa Valery z Santo-Domingo, aby przeniósł się do Port-au-Prince,
gdzie następnie pomógłby zjednoczyć wyspę. Jednak arcybiskup odmówił,
a napięcie relacji Watykan – Haiti wzmocniło się. W odwecie, Boyer ogło-
sił ustawę z 24 lipca 1824 roku, w której stwierdził, że „cały Kościół należy
do państwa” wraz z własnościami ziemskimi¹¹². Boyer przedłożył także
pewne obietnice protestantom oraz masonerii¹¹³. W odpowiedzi Watykan

¹⁰⁹ T. Rey, *Our Lady of Class Struggle*, s. 46.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ L.G. Desmangles, *The face of the Gods*, s. 43.

¹¹² A. Green, *The Catholic Church in Haiti: Political and Social Change*, Michigan State Uni-
versity Press 1993, s. 86.

¹¹³ Brak porozumienia między Watykanem a Boyerem doprowadził do znaczącego osłabie-
nia pozycji Kościoła w państwie. Na popularności zyskiwały misje protestanckie, w tym

wysłał serię delegacji na Haiti, aby rozpocząć negocjacje dotyczące konkordatu. Prefekt apostolski Tisserent wydał w 1844 roku dekret, w którym zaznaczył, że masoni mogą uczestniczyć w nabożeństwach katolickich jako obserwatorzy. Dokument stanowił odpowiedź na powstające ruchy hereetyckie, które zyskiwały na popularności. Ponadto wydanie dokumentu przez duchownego w okresie schizmy świadczy o dalszym wpływie katolicyzm wśród elit, mimo ubóstwa ortodoksyjnego.

Tradycja katolicka chyliła się ku upadkowi przez blisko dwa pokolenia, co wpłynęło trwale na rzeczywistość religijną Haitańczyków, gdyż „długa separacja z Rzymem pozwoliła vodou rozpowszechnić się i zakorzenieć w ramach społeczeństwa”¹¹⁴. W wyniku osłabienia wpływu religii katolickiej w przestrzeni społecznej oraz sprzeciwu ze strony władzy, vodou zyskało ponownie silną pozycję. Od czasu rewolucji vodou także przeszło transformację, którą umożliwiła właśnie haitańska schizma. Zdaniem Laguerre, niezorganizowana struktura Kościoła pozwoliła kultowi ugruntować pozycję w społeczeństwie jako religia mas. Innymi słowy, vodou dostosowało się do okoliczności¹¹⁵.

Brak duchowieństwa umożliwił ponadto przyswojenie i adaptowanie przez vodou treści katolickich. Można powiedzieć, że popularne symbole katolickie oraz rytuały były wybiórczo filtrowane i łączone z praktykami w vodou. Jak stwierdza Leslie G. Desmangles, „im dłużej trwała schizma, tym bardziej kolejne pokolenia Haitańczyków odchodziły od nauk Kościoła, aż do chwili roku 1860, kiedy było już za późno, gdyż religia haitańska stała się dziwnym połączeniem kultu vodou i katolickich wierzeń”¹¹⁶. W okresie trwania schizmy, wobec braku duchowieństwa na wsiach nauczali tzw. *pe-savān* (pseudo-księża), którzy pełnili rolę duszpasterzy ludności praktykującej kult vodou. Przed schizmą *pe-savān* byli związani z Kościołem – część z nich była zakrystianami lub katechetami. Mieli oni fragmentaryczną wiedzę, dotyczącą sakramentów (chrzest, I Komunia i małżeństwo), modlitw i pieśni łacińskich, a także ich francuskiego odpowiednika. W pewnym momencie *pe-savān* został uznawany jako pośrednik katolicki, który musi uczestniczyć w trakcie rytuału vodou. W trakcie ceremonii kapłan vodou wypowiadał inwokację do duchów, następnie głos

baptyści, metodyści, Adwentyści Dnia Siódmego oraz masoneria, zwłaszcza wśród elit rządzących. W konsekwencji rozpoczęli proces powolnego przejmowania własności Kościoła na wyspie. – T. Rey, *Our Lady of Class Struggle*, s. 49.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ M. Laguerre, *Voodoo and Political in Haiti*, Palgrave Macmillan, New York 1981, s. 46.

¹¹⁶ L.G. Desmangles, *The Face of the Gods*, s. 43.

przekazywał *pe-savān*, który wypowiadał dziękczynienie. Katolickie sakramenty oraz elementy liturgii włączone do kultu tracą część religijnego znaczenia, które mają jedynie we właściwym kontekście¹¹⁷.

Przez cały okres trwania schizmy przywódcy państwowi zabiegali o porozumienie ze Stolicą Apostolską. Jedynie Faustin Soulouque, który doszedł do władzy w latach 1847–1859, jawnie popierał vodou, co w konsekwencji doprowadziło do dalszej ekspansji kultu wśród społeczeństwa. Za panowania Soulouque pozycja vodou wzrastała, o czym świadczy fakt, że ceremonie odprawiano nawet na ulicach, a urzędnicy państwowi deklarowali przynależność do kultu. W rezultacie vodou w ciągu kilkunastu lat osiągnęło miano religii państwowej¹¹⁸.

W ostatnich dwóch dziesięcioleciach schizmy problemem była jakość przekazywania wiedzy katolickiej, a nie brak księży. Duchowny Cabon podał, że „francuscy księża przybywają na wyspę w latach 1815–1850, z francuskich Antyli, Stanów Zjednoczonych czy biskupstw Francji [...] W efekcie księża sprawowali realną kontrolę nad nowymi kapłanami z Europy i odmawiali uznania wielu z nich”¹¹⁹. Negocjacje konkordatowe trwały bardzo długo i odbywały się za panowania Boyera, Charlsa Hérarda oraz Fabre Geffrarda, a także papieży Grzegorza XVI i Piusa IX. W ciągu 26 lat pertraktacji Watykan wysłał siedem misji dyplomatycznych na Haiti.

3.4. Zawarcie konkordatu

Delegatem papieża Piusa IX 28 marca 1860 roku zawarł traktat z pełnomocnikiem prezydenta¹²⁰. Podpisany dokument przekazano do Senatu, który dokonał jego analizy, a następnie ratyfikował we wrześniu tegoż roku¹²¹.

Konkordat zawierał przede wszystkim deklarację, iż „katolicyzm jest religią większości Haitańczyków i wskazuje, że Kościołowi przysługują prawa, które są mu właściwe”¹²². Umowa zawierała również wiele ustępstw i przywilejów. W artykule 2 konkordatu ustalono powstanie arcybiskupstwa w Port-au-Prince oraz w przyszłości biskupów sufraganów.

¹¹⁷ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 332–333.

¹¹⁸ Tamże, s. 50.

¹¹⁹ T. Rey, *Our Lady of Class Struggle*, s. 49–50.

¹²⁰ Negocjacje dotyczące konkordatu trwały cztery miesiące.

¹²¹ Historyk Alfred Cabo wskazywał, że projekt umowy między Watykanem a Haiti z 1860 roku nawiązuje do postanowień, proponowanych w dokumencie z 1842 roku. Projekty z lat 1834 i 1836 w znacznej mierze były wzorowane na konkordacie francuskim.

¹²² P. Délise, *La Catholicisme en Haiti en XIX siècle*, s. 21.

Stolica Apostolska przyznała prezydentowi szczególny przywilej, polegający na prawie wyboru biskupów, ale o nominacji biskupiej ostatecznie decydował papież. Kolejne ustępstwa zawarte w dokumencie dotyczyły proboszczów, którzy zostali zobligowani do uzyskania zgody od prezydenta, zanim obejmą parafię, oraz wszystkich księży, również zobowiązanych do złożenia przysięgi posłuszeństwa oraz wierności, najpierw prezydentowi, potem państwu¹²³. Duchowni w miejsce tych ustępstw zyskali beneficjum dla biskupstw w postaci subwencji państwa¹²⁴. Dodatkowo, po uzyskaniu zgody od rządu, Kościół mógł budować niezbędne instytucje religijne¹²⁵.

Podpisanie konkordatu zyskało poklask wśród opinii publicznej, a zwłaszcza elit i polityków. Świadczy o tym postawa ministra edukacji publicznej i kultów, Elie Dubois. Wierzył on, że „dzięki porozumieniu z papieżem powstanie wykształcone duchowieństwo haitańskie, co pozwoli zakończyć dzieło cywilizacyjne zapoczątkowane przez rząd”¹²⁶. Nowa struktura kościelna miała wspomóc państwo w walce z vodou, które było popularne wśród mieszkańców wsi. Elity nazywały ich „zccielami przywiezionego z Afryki fetyszu, którym brakuje kontaktu z wysłannikami Chrystusa”. Konkordat miał jeszcze jedno istotne znaczenie dla państwa. Stanowił bowiem siłę rozwoju gospodarczego. W uroczystym przemówieniu Izby Reprezentantów do prezydenta w 1863 roku, posłowie stwierdzili: „wszelkie poniesione wydatki za zgodą państwa na budowę coraz liczniejszych kościołów na obszarach wiejskich zrekompensuje w znacznym stopniu dobrobyt, jaki odczuje rolnictwo w krótkim czasie”¹²⁷. W 1864 roku analogiczny przekaz został zawarty w Dzienniku Urzędowym, po przybyciu pierwszego arcybiskupa do Port-au-Prince: „jakże szczęśliwy i pamiętny jest dzień dla Republiki Haiti! Kościół haitański ma odtąd głowę, przywódcę zjednoczonego z Kościołem macierzystym, Kościołem rzymskim! Ufajmy, że pod łagodnym i potężnym wpływem religii katolickiej kraj nasz będzie kroczył ku cywilizacji, że wykształcenie stanie się powszechne

¹²³ Tamże, s. 21–22; B. Kumor, *Haiti*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1993, kol. 494.

¹²⁴ Subwencja państwa to nieodpłatna oraz bezzwrotna pomoc finansowa, udzielana przez państwo określonym podmiotom.

¹²⁵ P. Délise, *La Catholicisme en Haiti en XIX siècle*, s. 21–22; por. A. Cabon, *Notes sur l'histoire religieuse d'Haiti*, Éditeur(s): Port-au-Prince: Petit séminaire collège Saint-Martial, Port-au-Prince 1933, s. 466–489.

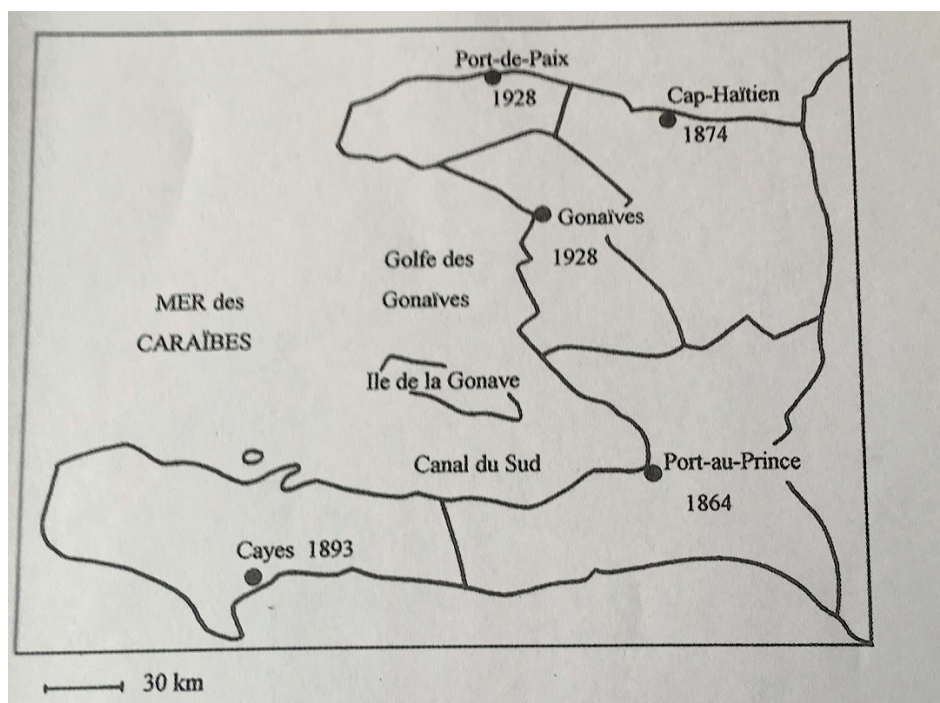
¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże, s. 22.

i że handel oraz przemysł będą się nieustannie rozwijać”¹²⁸. Porozumienie zawarte między papieżem a prezydentem, istotnie wpłynęło na życie religijne wiernych, a także na rolnictwo, produkcję oraz handel.

3.5. Kościół na Haiti po 1860 roku

Papież Pius IX 3 października 1861 roku erygował na Haiti metropolię Port-au-Prince, która obejmowała następujące diecezje: Cap-Haïtien, Les Cayes, Port-de-Paix, Les Gonaïves. Powyższym diecezjom przyznano kapituły katedralne, wraz z uposażeniem ze strony państwa. W 1864 roku powołano pierwszego metropolitę Port-au-Prince – Martiala Testarda du Cosquer, który był realizatorem bulli papieskiej. Metropolita du Cosquer sprowadził również 24 księży z Francji, aby rozpocząć proces rechryścianizacji państwa¹²⁹.



Ryc. 2. Podział Haiti na diecezje.

Źródło: P. Délise, *La Catholisme en Haiti en XIX siècle*, s. 23

¹²⁸ Tamże, s. 22–23.

¹²⁹ Proces rechryścianizacji nie należał do łatwych, gdyż w 1885 roku na blisko 960 tys. mieszkańców przypadało zaledwie 85 księży.

Sytuacja Kościoła w kraju należała do ekstremalnie trudnych. Od metropolity Martiala Testarda du Cosque spodziewano się, iż ustanowi kościół na Haiti o solidnej i określonej podstawie zgodnie z konkordatem, gdzie pełniłby rolę mediatora w częstych konfliktach społecznych i politycznych. Państwo byłoby w stanie utrzymać pokój i porządek, gdyby zostało poddane duchowym wytycznym Kościoła. Konkordat umożliwił kontrolowanie własnych finansów, zarządzanie sakramentami, a także system edukacyjny, służąc w ten sposób interesom elity. Bunt przeciwko Geffrardowi automatycznie zakwestionował konkordat i Kościół, który ledwie powstał, wkroczył w erę niestabilności i konfliktów z kolejnymi rządami, upodabniając sytuację do prześladowań Kościoła¹³⁰.

Po podpisaniu konkordatu Kościół stanął wobec licznych wyzwań: odbudowy struktur kościelnych na Haiti, a także walki z kultem vodou, który po rewolucji haitańskiej zyskał znaczne poparcie wśród ludności. Dodatkowa trudność wynikała z faktu, iż Stolica Apostolska zawiesiła kapłanów w obowiązkach. Po upadku Geffrada, usamodzielnieni kapłani służyli różnym grupom politycznym w kilku częściach kraju. Ojciec Buscail był jednym z nich, służył on Soulouque i jego armii w północnej części kraju. W 1867 roku kraj został podzielony na trzy sekcje, z których każda była zarządzana przez różne grupy: jedna na północy, druga w St. Marc i trzecia w Port-au-Prince. Kościół obawiał się, że Soulouque wraz ze zwolennikami powrócą do władzy. W opinii Soulouque konkordat był instrumentem mulatów, reprezentowanych przez rząd Geffrarda. Martial Testard du Cosquer oświadczył w liście, że ponowne pojawienie się „afrykańskich przesądów jest możliwe”¹³¹. Pismo wikariusza generalnego Jeana Marie Guilloux z 1868 roku, w którym podzegał przeciw ojcu Buscaila, wzmocniło wątpliwości, które istniały wewnątrz Kościoła z przyczyn konkordatu. Inni kapłani, tacy jak ojciec Degerine, proboszcz parafii Gonaives, odważyli się publicznie skrytykować rozwój wydarzeń politycznych w tym kraju. Rząd uważał, że Kościół był zaangażowany w tę sytuację od samego początku. O. Buscail jako kapelan wojskowy stanowił ogromną pomoc podczas wojny przeciwko chłopom na północy, jednak po triumfie armii Soulouque jawnie mu się przeciwstawił. Soulouque sprzeciw o. Buscaila

¹³⁰ L. Hurbon, *The Catholic Church and the State in Haiti, 1804–1915*, w: A. Lampe (red.), *Christianity the Caribbean. Essays on Church History*, University of the West Indies Press, Barbados-Jamaica 2001, s. 167; J. Verschueren, *Panorama d’Haïti. Le pays et la Mission*, t. 2, P. Lethielleux, Paris 1948, s. 248–150.

¹³¹ L. Hurbon, *The Catholic Church and the State in Haiti, 1804–1915*, s. 168.

zinterpretował jako publiczne poparcie dla rebeliantów. Minister spraw religijnych Demesvar Delorme skrytykował Kościół, nazywając go „nową władzą kontrolowaną przez zagranicznych kapłanów, który był w stanie zaprzeczyć planom państwa”¹³². 10 sierpnia 1867 r. napisał do wikariusza generalnego list, w który stwierdził, że ksiądz nie powinien angażować się w politykę oraz że ksiądz, który nie ma zaufania głowy państwa, nie może pracować na Haiti. 3 grudnia 1867 roku wikariusz generalny opublikował dokument dotyczący konkordatu, w którym skrytykował oskarżenia rządu wobec Kościoła. Konflikt między Kościołem a państwem przybrał na sile. Po upadku Geffrarda władze katolickie uznały, że swobodny rozwój anty-religijnych idei na Haiti jest źródłem konfliktu z haitańskim państwem, zwłaszcza z powodu rozwoju masonerii w miastach. Według Kościoła zjawisko to było związane z rewolucją francuską. Tarcia między arcybiskupem a niektórymi kapłanami należy umieścić w kontekście wzajemnych, uzasadnionych podejrzeń między Kościołem a państwem. Poskutkowało ono zawieszeniem niektórych z nich w oficjalnej działalności Kościoła. Arcybiskup oświadczył, że konkordat uznaje władzę duchową Kościoła, podczas gdy rząd oczekuje, aby Kościół był narzędziem władzy politycznej. Zawieszeni kapłani nadal działali. Udało im się oczernić lojalnych księży. Na przykład, jeśli arcybiskup nie był sprzymierzeńcem jezuitów, został oznaczony jako przywódca opozycji. Będąc w krzyżowym ogniu, Martial Testard du Cosquer cierpiał na paranoję przed śmiercią: w jednym z ostatnich listów do kardynała Antonieli z Rzymu, 10 maja 1869 roku, wspominał o spisku przeciwko jego życiu i poprosił kardynała, aby przesłuchał zawieszonych księży. Wydawało się, że rząd haitański wkrótce zniesie konkordat. Rząd nie tylko współpracował z zawieszonymi kapłanami (jak w przypadku ojca Buscaila), ale chciał zakończyć wsparcie finansowe dla księży i arcybiskupów. Po pertraktacjach zainicjowana została współpraca między Kościołem a państwem w celu przywrócenia porządku na Haiti. Konsekwencją rokowań arcybiskupa uznano za urzędnika rządowego. Wikariusz generalny Gugloux wysłał list do duchowieństwa i narodu, krytykując decyzję Soulouque oraz bronił autonomii Kościoła jako siły duchowej. Należy zaznaczyć, że Kościół haitański nie dawał pierwszeństwa mulatom ani czarnym przywódcom politycznym, gdyż był przeciwko wszelkiemu ruchowi rewolucyjnemu, który kwestionował założenia Watykanu. Laënnec Hurbon zaznacza, że „Kościół, oparty na konkordacie, stanowczo bronił

¹³² Tamże.

autonomii. W tym kontekście niezdolność państwa do przestrzegania artykułów konkordatu była postrzegana jako akt prześladowania Kościoła, gdyż skoncentrował on swoje wysiłki na obronie praw i przywilejów, które nie były szanowane przez państwo haitańskie i na które wpłynęły nowoczesne swobody rewolucji francuskiej¹³³.

W okresie rządów Geffrarda parlament odmówił przejęcia przez Kościół bezpłatnej administracji parafii, w związku z czym w roku 1863 został rozwiązany. Podczas administracji Soulouque problem pojawił się ponownie i uważano, że podatki kościelne są zbyt wysokie dla ludzi. Rząd podjął się opracowania nowej konstytucji, w której zawarto artykuł 33 dotyczący regulacji terytorialnych, w tym zarys parafii i biskupstw. Kilka miesięcy później rząd oświadczył, że księża, którzy nie żądali świadectw cywilnych od parafian, musieli być ukarani. Kościół oświadczenie to odebrał jako wyraźny akt prześladowań, że kapłani mogli zostać postawieni przed sądem. Co więcej, pojawiły się pogłoski o ustanowieniu narodowego duchowieństwa oraz państwo postanowiło kontrolować akty religijne.

Zachowane przekazy duchownych przedstawiają obraz vodou w bardzo negatywnym świetle. Ojciec Athénodore wskazuje na szkodliwość „przesądnych prostackich praktyk [vodou]”¹³⁴. Na problem zabobonności mieszkańców i praktykowania kultu wskazywał także w 1861 roku generalny wikary diecezji Port-au-Prince. Z kolei ojciec Ayminin, relacjonował, że „bębny i tańce przeszkadzają w nawracaniu nieświadomych mas [...] najgorszy jest taniec vodou, prawdziwie piekielny wynalazek, podczas którego mężczyzna i kobieta [...] oddają się publicznie najbardziej bezwstydnym odruchom”¹³⁵. Panujące wówczas surowe wychowanie ukie-runkowało duchownych, że wszelkie tańce i rozrywki stanowią zło w samej swej istocie. Inne przekazy księży poruszały kwestię składania ofiar z ludzi podczas obrzędów vodou¹³⁶. Większość informacji, którymi posługiwali się księża, nie były relacjami osób pierwszych. Dostępne publikacje o tematyce vodou czy Haiti miały charakter pejoratywny i stanowiły przekaz osób trzecich. Ponadto sytuację na Haiti często porównywano do Afryki.

¹³³ Tamże, s. 170.

¹³⁴ P. Délise, *La Catholisme en Haiti en XIX siècle*, s. 84.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Ojciec Rupin opisywał w liście z 1872 roku, że w górach nad Port-au-Prince wyznawcy vodou złożyli w ofierze dwoje dzieci podczas rytuału ku czci węzowego bóstwa. Współcześnie zarówno historycy, jak i etnolodzy dyskutują nad zasadnością powyższego zarzutu. Istotny wydaje się fakt, że na korzyść Kościoła wpływało też pewne lekceważenie skolonizowanych ludów. – Por. L. Hurbon, *Le barbare imaginaire*, du Cerf, Paris 1988, s. 274–277.

Pod koniec wieku rozszerzył się pogląd, charakteryzujący vodou jako barbarzyńską religię. Natomiast jej wyznawców postrzegano jako czarnych potomków niewolników, którzy są zabobonni i niezdolni do zarządzania własnym krajem. Temat vodou poruszany był również przez haitańskiego autora Trouillota¹³⁷ w 1885 roku, którego praca przypomina formę opracowania etnograficznego. W opracowaniu tym autor opisuje kult węża oraz wskazuje na jego „bezbożne pomieszanie, jakiego dopuszcza się sekta vodou z kultem katolickim”¹³⁸. Trouillot w swoim wywodzie, postulując, że „vodou zniknie pod wpływem czynnej i mądrej propagandy religijnej, podczas gdy uprawianie czarów [...], zbrodnie popełniane pod płaszczykiem vodou to sprawa władz świeckich”¹³⁹. Skomplikowaną zależność vodou i katolicyzmu skomentował w 1886 roku sekretarz stanu w Ministerstwie Edukacji Roche-Grellier. Wskazywał on, iż w czasach kolonialnych nie zostały podjęte odpowiednie środki, aby wykorzenieć u niewolników przesady przywiezione z Afryki. Dodatkowo stanął w opozycji do wcześniejszych autorów i twierdził, że kult vodou nie jest aż tak mocno popularny wśród mieszkańców i to kwestia czasu, zanim wiara chrześcijańska go zdominuje¹⁴⁰.

Z czasem duchowieństwo dostrzegło, iż nastąpiło pomieszanie obrządku chrześcijańskiego z praktykami vodou. Pierwszymi nieświadomymi sygnałami podzielił się w 1861 roku ojciec Pascal, który przedstawiał Haitańczyków jako „mających wielkie nabożeństwo dla świec”, gdyż zapalali je przed obrazami świętych. Ponadto Spencer Saint-John wskazywał na wyznawców vodou, którzy w swoich świątyniach zawieszają wizerunki Matki Boskiej i świętych, a następnie odprawiają swoje rytuały¹⁴¹. Duchowni zaobserwowali wśród nawróconej ludności, iż wcale nie odstąpili od praktyk vodou, o czym świadczą słowa brata Damascène: „[nawrócenie] uczestnicy tańca vodou, bez oporów idą do spowiedzi w następnych dniach, by potem z podniesioną głową przystąpić do stołu pańskiego”¹⁴². Początkowo duchowieństwo mogło nie zauważyć, że nauka przekazywana wiernym została zniekształcona i zaadaptowana według zapotrzebowania

¹³⁷ D. Trouillot, *Equisse ethnographique. Le Vaudoux. Aperçu historique et evolution*, Impr. E. Ethéart, Port-au-Prince 1885.

¹³⁸ Cyt. za: P. Delise, *La Catholisme en Haiti en XIX siècle*, s. 91; zob. D. Trouillot, *Equisse ethnographique. Le Vaudoux. Aperçu historique et evolution*, s. 9–10.

¹³⁹ Cyt. za: P. Délice, *La Catholisme en Haiti en XIX siècle*, s. 90.

¹⁴⁰ J. Verschueren, *Panorama d'Haïti. Le pays et la Mission*, s. 249–255.

¹⁴¹ S. Saint-John, *Haïti au la République noire*, przekł. J. West, LEN POD, Paris 1886, s. 187.

¹⁴² P. Délice, *La Catholisme en Haiti en XIX siècle*, s. 92.

ludu. Wobec panującej powszechnie negatywnej opinii dotyczącej kultu vodou, duchowieństwo nie mogło pozostać bierne.

Biskup François Marie Kersuzen w roku 1896 wydał list duszpasterski, poruszając palący problem vodou i jego zasięgu. W treści listu biskup Cap-Haïtien akcentował, że chrześcijanie jawnie praktykują vodou oraz składają cześć demonom, co jest niedopuszczalne. Dodatkowo Kersuzen dokonał ważnego rozróżnienia między zabobonami odnoszącymi się do talizmanów i amuletów a praktykowaniem ceremonii, skierowanych ku drzewom czy kamieniom. Biskup apelował również do dzierzących władzę, aby pilnowali przestrzegania wiary katolickiej oraz świecili przykładem. Naukę z listu duszpasterskiego biskup Kersuzen powtórzył ponownie w sierpniu 1896 roku, choć poczynił dokładniejsze rozróżnienie między zabobonem a bałwochwalstwem. Pod terminem „bałwochwalstwo” duchowny rozumiał dwa rodzaje praktyk. Pierwsze miały charakter incydentalny¹⁴³, a drugi rodzaj to praktyki odziedziczone¹⁴⁴. Podczas wystąpienia biskup nawoływał wiernych, aby tworzyli grupy, które następnie powiadamiałyby księży o działalności bokorów¹⁴⁵ bądź wiernych, praktykujących obydwie religie jednocześnie. W roku 1897 Kersuzen opublikował statut synodalny, w którym zawarł następujące wytyczne: bokor nie mógł zostać ojcem chrzestnym oraz praktycy vodou, aby przystąpić do sakramentów, muszą zniszczyć publicznie wszelkie przejawy kultu. Dodatkowo biskup rozpoczął serię wykładów w większych miastach Haiti, których nadrzędnym celem było przedstawienie vodou jako kultu sprzecznego z wiarą w jednego Boga. Podczas wystąpień Kersuzen przywoływał ważne postacie z historii państwa, choćby Toussaint Louverture, który także przeciwstawiał się temu kultowi. Można powiedzieć, że biskup rozpoczął swoistą „krucjatę” przeciw vodou, która w krótkim czasie spotkała się ze słowami krytyki. Duchowieństwo na Haiti sądziło, że biskup Kersuzen wykazuje się brakiem ostrożności w przemowach i dąży do wywołania wojny religijnej¹⁴⁶.

Odminną postawę względem kultu vodou i jego wyznawców przyjął biskup Les Cayes – Morice. W roku 1896 opublikował on list pasterski, w którym poruszył zagadnienie zabobonów, skrytykował „szatańskie praktyki” i zganił obrzędy, jako diaboliczną wersję imitacji Najświętszego

¹⁴³ Np. obrzęd pod przewodnictwem papa-loa.

¹⁴⁴ Przykładem można być kult marassa – boskich bliźniąt.

¹⁴⁵ W kulcie vodou nazwą bokor określa się czarownika, który praktykuje czarną magię.

¹⁴⁶ W opinii publicznej kampania została odebrana jako nieszczerza oraz przypisywano jej, że wpłynęła na negatywny wizerunek czarnej republiki.

Sakramentu. Jednocześnie Biskup Morice nie nawoływał wiernych do krucjaty i tworzenia małych grup o charakterze bojówek.

W 1899 roku biskup Kersuzen ogłosił pouczenie pasterskie, w którym zadeklarował, że praktykowanie kultu prowadzi wiernych do morderstw oraz rozwiązłości, w związku z czym chrześcijanie powinni stawić opór vodou. Statut synodalny, opublikowany w 1906 roku w Port-au-Prince, zawierał uchwały o następującej treści: osoby publiczne praktykujące vodou nie uzyskają chrześcijańskiego pochówku; osoby przed nawróceniem, które uczestniczyły w praktykach, będą musiały odczekać rok z przystąpieniem do I Komunii św. Nie wszystkie uchwały synodalne były tak radykalne. Przykładem jest biskup Les Cayes, który zezwolił wiernym uczestniczyć w uctach po obrzędzie¹⁴⁷. W 1911 roku w Les Cayes doszło do pożaru. Biskup Morice obarczył winą za pożar przedstawicieli vodou, którzy noc przed pożarem oddawali się bałwochwalczym praktykom, a następnie wzywał chrześcijan do udziału w procesji przebłagalnej¹⁴⁸. Deklaracja biskupa Les Cayes ponownie roznieciła kampanię przeciw vodou.

W 1900 roku sytuacja Kościoła została „znormalizowana” – ponad 150 kapłanów pracowało w 70 parafiach, ustanowiono nowe diecezje, a zgromadzenia zakonne zostały odpowiedzialne za najważniejsze szkoły¹⁴⁹. W 1913 roku porozumienie osiągnięte przez państwo zezwoliło na administrowanie kościołami na wsi pod nadzorem proboszcza. Kościołowi nie udało się jednak zwiększyć liczby małżeństw kościelnych, a liczba niesłubnych dzieci nie zmniejszyła się. Innym problemem, o którym wspominali biskupi w swoich raportach, był „przesąd”, przez co rozumiano praktyki vodou.

Arcybiskup w 1911 roku zwrócił się do duchowieństwa z prośbą o zbieranie informacji, dotyczących opisu świątyn vodou, liczby zaangażowanych wiernych w praktykowanie obrzędu, przebiegu kultu zmarłych i sugestii, jak można z nim skutecznie walczyć. Biskupi Port-au-Prince, Les Cayes i Cap-Haïtien wspólnie sporządzili oświadczenie, które opublikowano w 1912 roku. W treści oświadczenia zawarli nacisk na zwalczanie vodou jako zabobonu oraz sygnalizowali, że rozwój gospodarczy będzie zahamowany właśnie przez praktykowanie tego szatańskiego kultu. Skierowano

¹⁴⁷ Uczta po ceremonii vodou nazywana była „odbijaniem piłki”. Wierny chrześcijański mógł w niej uczestniczyć wyłącznie, gdy dary w postaci żywności dla zmarłych były niewidzialne.

¹⁴⁸ P. Déglise, *La Catholicisme en Haiti en XIX siècle*, s. 95.

¹⁴⁹ L. Hurbon, *The Catholic Church and the State in Haiti, 1804–1915*, s. 172.

również wniosek do władz świeckich, aby bardziej zaangażowały się w walkę z kultem¹⁵⁰.

Drugie istotne wyzwanie, wobec którego stanął Kościół pokonkordatowy, wiązało się z nieprzestrzeganiem nauki Magisterium Kościoła. Niewątpliwie Haiti zmagala się z brakami w szeregach duchowieństwa, co w następstwie wpłynęło na postawę praktykowania wśród mieszkańców¹⁵¹. W pierwszym dwudziestoleciu XIX wieku biskup Cayes zaobserwował, że w miastach większość dzieci chodzi do szkoły i przystępuje do komunii św., również wiele z nich daje świadectwo w postaci spowiedzi św. raz w miesiącu. Sytuacja na wsi wygląda znacznie gorzej, gdyż tylko około 5% chodziło tam do szkoły i przystępowało do komunii św. Natomiast 95% dzieci nigdy nie chodziło do szkoły, nie przystąpiło do I Komunii św., lecz uczestniczyło w obrzędach vodou.

Sakrament małżeństwa¹⁵² wśród wiernych chrześcijańskich nie należał do popularnych, ponieważ mieli oni własne normy społeczne, wywodzące się z afrykańskiej tradycji. W okresie niewolnictwa małżeństwo było sakramentem znanym i uważanym za elitarny, jednak nie dostępny dla każdego. Europejczycy nie dawali dobrego przykładu często sami nie zawierając małżeństw, przez co nie stanowili wzoru i punktu odniesienia dla Haitańczyków. Na Haiti popularna była poligamia, o której pisał podróżnik Eugène Aubin: „Co się tyczy małżeństw, Murzyni zachowują dawne zwyczaje z czasów niewolnictwa; rzadko zakładają jedną prawowitą rodzinę. Mieć wiele żon to oznaka bogactwa i władzy; wodzowie i hungani¹⁵³ mają rodziny po trosze wszędzie w okolicy, a dziewczęta olśnione ich świetnym statusem, wykazują wielką gorliwość, by im dostarczać ciągle nowych dzieci”¹⁵⁴. Rozbieżność między moralnym dyskursem Kościoła a realiami czarnej republiki bezpośrednio dotyczy sakramentu małżeństwa. W vodou

¹⁵⁰ Północna diecezja ponownie przyjęła decydującą rolę w walce z vodou. Od 1908 roku rozpoczął swoją działalność *Bulletin paroissial de Notre-Dame du Cap-Haïtien*, na łamach którego prowadzono kampanię przeciw vodou.

¹⁵¹ Proboszcz La Vallée, ksiądz Bonnaud, miał w parafii 32 tys. ochrzczonych w dzieciństwie katolików, ale jedynie 3 tys. było nawróconych i uczestniczyło we Mszy św.

¹⁵² Przyjmowanie sakramentów na przełomie wieków XVIII i XIX nie należały do popularnych i istotnych dla Haitańczyków. W 1872 roku w parafii Jean Rabel na 382 dzieci ochrzczono zaledwie troje. Na terenie diecezji Cap-Haïtien zanotowano wzrost zawieranych małżeństw z 700 w latach 1872–1886, do 1200 w 1894 roku. Często sakrament małżeństwa był zawierany na łożu śmierci bądź w starszym wieku. – P. Délise, *La Catholisme en Haiti en XIX siècle*, s. 147–148.

¹⁵³ *Hungan* to nazwa stosowana na męskiego kapłana w kulcie vodou.

¹⁵⁴ P. Délise, *La Catholisme en Haiti en XIX siècle*, s. 149.

wierni zawierają mistyczne związki z loa. Natomiast w chrześcijaństwie mogli obawiać się moralnych konsekwencji tego sakramentu.

Na Haiti występował system poligamiczny plaçage¹⁵⁵. W państwie panowało powszechne przekonanie, że wielożeństwo świadczy o majętności mężczyzny. Dla kleru pokonkordatowego wprowadzenie nauki Kościoła o małżeństwie i jego znaczeniu było niewątpliwie wyzwaniem, obarczonym wieloma zakorzenionymi w przeszłości przeszkodami. Duchowni sygnalizowali, że wierni nie potrafią zrozumieć dyskursu moralnego, przekazywanego przez naukę Kościoła. Wierni nie mają ponadto poczucia winy oraz nie do końca są w stanie pojąć znaczenie spowiedzi świętej¹⁵⁶. Ojciec Deslandes uznał, że „zasady moralne [...] nie stanowią przekonania w umysłach ludzi [Haitańczyków]”¹⁵⁷.

Pomimo działalności misjonarzy, nie udało się zredukować i osłabić powiązania między katolicyzmem a vodou. Kapłani vodou podczas ceremonii wykorzystywali chrześcijańskie symbole i nadali im nowe znaczenie. Kler konkordatowy skupiał się na ogóle problemu, a nie rozpoczął swojej działalności remisyjnej od rodziny jako najmniejszej jednostki społecznej, w której kształtuje się światopogląd. Fakt ten zauważył Eugène Aubin podkreślając, iż właśnie w rodzinie jest usadowiony fundament haitańskiego kultu. Ojciec stanowi głowę rodziny, jest też kapłanem rodziny, który oddaje cześć zmarłym oraz duchowi opiekunowi. Dodatkowo relacja między vodou a katolicyzmem przybrała tak silną więź, że księża nie mogli głosić nauk chrześcijańskich bez równoczesnego umocnienia kultu. Duchowieństwo konkordatowe pod koniec XIX wieku skoncentrowało się na popularyzacji nabożeństw do Matki Bożej. Co ciekawe, kult Matki Bożej w dość szybkim czasie rozprzestrzenił się¹⁵⁸. Duchowieństwu pokonkordatowemu nie udało się odtworzyć na Haiti struktur chrześcijaństwa na wzór europejski. Niemniej religia oraz księża w lokalnym kręgu kulturowym

¹⁵⁵ Plaçage to system występujący we francuskich i hiszpańskich koloniach w latach 1764–1803; jest to forma związku między mężczyzną a kobietą, podobna na kształt małżeństwa, bez sankcji religijnych. Partnerka w tym układzie miała znacznie mniejsze prawa. – <https://en.oxforddictionaries.com/definition/pla%C3%A7age> [dostęp: 13.06.2017].

¹⁵⁶ Ojciec Deslandes przekazał, że nawrócone kobiety proszą księdza wielokrotnie o rozgrzeszenie, nie rozeznawszy dobrze grzechów, natomiast inni potrafią spowiadać się z grzechów ciężkich z uśmiechem na ustach.

¹⁵⁷ Cyt. za: P. Déglise, *La Catholicisme en Haiti en XIX siècle*, s. 150.

¹⁵⁸ W 1883 roku w kościele św. Franciszka w Port-au-Prince poświęcono ołtarz Matce Bożej Nieustającej Pomocy. W ciągu najbliższych tygodni wybuchła epidemia ospy, na którą zmarła duża liczba ludności. Wierni wzięli udział w procesji do kaplicy, podczas której nieśli obraz Maryi Dziewicy, po procesji nabożeństwo zyskało znacznie na popularności. Szerzej w: P. Déglise, *La Catholicisme en Haiti en XIX siècle*, s. 154–155.

zajmowali wysoką pozycję, o czym świadczy zaadoptowanie przez vodou wielu symboli i obrzędów chrześcijańskich, które postrzegane były przez mieszkańców jako prestiżowe. Haitańczycy uważali, że księża po śmierci dalej mają swoje nadnaturalne moce. Dzieło rechrystianizacji zostało zerwane, za sprawą gwałtownych zmian rewolucyjnych oraz oddziaływania masonerii.

W latach 1870–1874 władzę na Haiti objął Nissage Saget, który postanowił zerwać konkordat ze Stolicą Apostolską. Następnie ustanowił nową konstytucję, w której to prezydentowi powierzano tworzenie oraz obsadę wszelkich urzędów kościelnych¹⁵⁹.

Prezydent Lysius Salomon, który sprawował władzę w latach 1879–1888, ponownie powrócił do konkordatu ze Stolicą Apostolską z roku 1860.

4. Haiti w drodze ku wolności

Wiek XX stanowi dla Republiki Haiti czas pełen wyzwań i trudności. Kraj zmagał się z wieloma reżimami politycznymi, które negatywnie wpłynęły na kondycję państwa. Dodatkowe trudności nasuwały przebyte katastrofy naturalne, w tym huragany i trzęsienia ziemi, które też odbiły się na kondycji gospodarczo-ekonomicznej kraju. Kościół katolicki oraz wierni zostali poddani wielu próbom i trudnościom. Podczas ostatnich dziesięcioleci dochodziło do licznych prześladowań katolików.

4.1. Ponowne zniewolenie, czyli okupacja przez Stany Zjednoczone

Państwo Haiti w pierwszej dekadzie XX wieku miało niestabilną sytuację polityczną oraz liczne długi wobec Stanów Zjednoczonych¹⁶⁰, Niemiec i Francji¹⁶¹. Ponadto w 1915 roku Jean Vilbrun Guillaume Sam dokonał zamachu stanu na prezydenta Davilmara, zabijając go i przejmując po nim władzę. Prezydent Stanów Zjednoczonych Woodrow Wilson zdecydował

¹⁵⁹ B. Kumor, *Haiti*, kol. 494.

¹⁶⁰ W roku 1910 Haiti uzyskało pożyczkę za zgodą prezydenta Wiliama Horwarda Tafta, która miała pomóc w spłaceniu międzynarodowego długu. Haiti było w kręgu zainteresowań Stanów Zjednoczonych, gdyż jawiło się jako potencjalna baza morską.

¹⁶¹ Porozumienie francusko-haitańskie z roku 1824 zawierało zgodę na uzyskanie niepodległości, pod warunkiem wypłacenia przez rząd Haiti odpowiedniego odszkodowania. Na początku XX wieku kupcy niemieccy poślubiali Haitanki, aby zyskać możliwość zakupu gruntu oraz wdrożyć się w lokalną społeczność. Ówczesne prawo zabraniało cudzoziemcom nabywać ziemię. Wzrostu wpływu Niemiec na Haiti obawiały się Stany Zjednoczone.

wysłać na Haiti wsparcie militarne. Oficjalnie jako cel misji deklarowano przywrócenie porządku oraz utrzymanie stabilności politycznej oraz gospodarczej w rejonie Karaibów¹⁶². W rzeczywistości Stany Zjednoczone dopuściły się okupacji Haiti w latach 1914–1934, której intencją była ochrona aktywów USA w tym obszarze oraz uniemożliwienie potencjalnej inwazji Niemcom. Polityka Stanów Zjednoczonych względem Ameryki Środkowej stanowi interesujący fragment historii. Po ogłoszeniu Doktryny Monroe, Administracja USA uznała obszar obydwu Ameryk za „strefę bezpośrednich strategicznych interesów”¹⁶³. Haiti częściowo było wykluczone z tej strefy, gdyż ster władzy dzierżyli potomkowie czarnych niewolników i kolorowych wolnych¹⁶⁴.

Pierwszym wyraźnym działaniem Stanów w trakcie okupacji było zainkasowanie w tzw. bezpieczne przechowanie 500 tys. dolarów z Haitańskiego Banku Narodowego, co dało agresorowi rzeczywistą kontrolę nad finansami państwa¹⁶⁵. Konflikt zakończono traktatem z 1915 roku między Haiti a Stanami Zjednoczonymi, w którym to postanowiono przyznać USA całkowitą kontrolę w zakresie ekonomicznym nad Haiti oraz prawo do interwencji, gdy uzna to za konieczne. Dodatkowo powołano żandarmerię (Gendarmerie d’Haiti), w skład której wchodziłi żołnierze amerykańscy i haitańscy, będący pod zwierzchnictwem US Marines. Stany Zjednoczone zainicjowały wybory prezydenckie w 1915 roku, podczas których wybrano proamerykańskiego kandydata Philippe Sudré Dartiguenave¹⁶⁶. Administracja Wilsona podjęła próbę zmiany haitańskiej konstytucji w 1917 roku, w której próbowano zawrzeć klauzule, dotyczące własności gruntów nabywanych przez cudzoziemców¹⁶⁷. Nowa konstytucja jednak nie została zatwierdzona, a rząd Haiti podjął próbę opracowania nowej antyamerykańskiej konstytucji. Administracja Stanów wywarła

¹⁶² Por. H. Schmidt, *The United States Occupation of Haiti*, Rutgers University Press 1971.

¹⁶³ K. Derwich, *Polityka administracyjna Ronalda Reagana wobec Ameryki Środkowej*, „Ameryka Łacińska” 2003, nr 2 (40), s. 61.

¹⁶⁴ Stany Zjednoczone uznały Haiti dopiero w 1862 roku.

¹⁶⁵ F. Blancpain, *Un Siecle de Relations Financieres Entre Haiti et la France (1825–1922)*, „L’Harattan”, Paris 2001, s. 166–167, 171.

¹⁶⁶ Nowy prezydent nie stanowił bezpośredniego wyboru Haitańczyków, co zwiększyło wśród ludności niepokój.

¹⁶⁷ Od czasu rewolucji haitańskiej w konstytucji zawarto artykuł, że cudzoziemcy nie mogą posiadać prawa do gruntów. Prawo to miało na celu wstrzymanie zagranicznej kontroli nad państwem.

skuteczny wpływ na prezydenta Dartiguenave, który rozwiązał ten problem legislacyjny¹⁶⁸.

Pięć następnych lat dla Haiti był czasem niełatwym, dochodziło do licznych przypadków podpaleń, zastraszania, torturowania, a nawet morderstw dokonywanych przez żandarmerię haitańską¹⁶⁹. Dodatkowo zastosowano politykę segregacji rasowej, cenzurę prasy i przymus pracy, co doprowadziło w latach 1919–1920 do buntu chłopskiego. W 1921 roku Senat Stanów Zjednoczonych powołał komisję śledczą, która miała przeanalizować kwestię dotyczącą buntu na Haiti.

Dziewiętnastoletnia okupacja Haiti przez Stany Zjednoczone stanowi rozdział w historii dwóch narodów, ukazujący opresyjną politykę zagraniczną zastosowaną przez USA w regionie Ameryki Środkowej, nazywaną „wojskową dyplomacją” (z ang. *Gunboat diplomacy*), bądź wojną bananową (z ang. *Banana Wars*)¹⁷⁰. Waszyngton w roku 1934 wycofał wojska z wyspy, ale państwo pozostało pod prawną kontrolą do roku 1947. Sytuacja ekonomiczna i gospodarcza Haiti po okupacji pozostała w złym stanie¹⁷¹.

4.2. Kościół katolicki a polityczne realia Haiti

Do połowy XX wieku większość księży sprawujących posługę kapłańską była pochodzenia francuskiego i skupiała się wokół większych aglomeracji miejskich. Natomiast obszar wiejski w znacznej mierze pozostawał bez opieki duszpasterskiej. Duchowieństwo podchodziło negatywnie do vodou, wyznawanego przez większość haitańskiego społeczeństwa, w związku z czym Kościół podjął się próby walki z vodou (w latach 1896 i 1941). Kampania z 1941 roku należy do największych i otrzymała nazwę „Oczyszczenie”. Operacja objęła publikację katechizmu w formie broszur, które następnie były rozpowszechniane przez duchownych wśród Haitańczyków. Informacje z broszur były też przekazywane w kazaniach na Mszach św. oraz w publicznych i parafialnych szkołach. Broszura informacyjna zawierała pytania i odpowiedzi, natomiast celem jej powstania „było zachęcenie katolików do wyrzeczenia się ich zabobonnych praktyk,

¹⁶⁸ <https://history.state.gov/milestones/1914-1920/haiti> [dostęp: 12.04.2017].

¹⁶⁹ W trakcie tego pięcioletniego okresu prześladowań szacuje się, że około 15 tys. ludzi zostało skazanych na śmierć.

¹⁷⁰ Na początku XX wieku tzw. wojny bananowe gębiły cały region Karaibów.

¹⁷¹ *Haiti - historia*, w: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Haiti-Historia;4574230.html9> [dostęp: 12.04.2017].

porzucenie czci loa i duchów przodków oraz odnowienie więzi z Kościołem”¹⁷². W efekcie nie przyniosły one jednak żadnych konkretnych zmian. Ludność, zamieszkująca tereny wiejskie, jeszcze bardziej skupiła się wokół religii vodou, często ukrywając przynależność do niej.

Lata 1957–1987 stanowiły dla Kościoła katolickiego trudny czas, gdyż były obciążone wieloma problemami, w tym prześladowaniami, za sprawą dwóch prezydentów François Duvaliera (1957–1971) i Jean-Claude Duvaliera (1971–1987). Podczas tego niełatwego okresu usunięto z państwa księży francuskich oraz metropolitę Poiriera. W latach 1960–1961 wydano z państwa czterech biskupów. Od roku 1970 władza świecka zainicjowała regularną walkę z Kościołem, ponieważ stał on po stronie najuboższych i sprzeciwiał się niesprawiedliwości społecznej. W 1979 roku doszło do zamordowania księdza F. Petithome, który prowadził działalność ewangelizacyjną wśród najuboższej ludności stolicy.

Jan Paweł II 9 marca 1983 roku odwiedził Haiti podczas II podróży apostolskiej do Ameryki Środkowej. Ojciec Święty odprawił w katedrze w Port-au-Prince Mszę św., a następnie otworzył XIX sesję plenarną Rady Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej. Podczas wizyty na Haiti Papież spotkał się z prezydentem Jean-Claudem Duvalierem. Owocem rozmowy było oficjalne zrzeczenie się przez prezydenta prawa do mianowania biskupów i arcybiskupów na Haiti¹⁷³. W roku 1984 państwo zawarło konkordat ze Stolicą Apostolską. Jednak jeszcze w tym roku doszło do kolejnych prześladowań Kościoła, podczas których dokonano aresztowań 20 osób, pracujących na rzecz obrony praw człowieka. W lipcu 1986 roku dokonano kolejnych aresztowań, tym razem księży, w tym dyrektora katolickiej rozgłośni radiowej.

Konferencja Episkopatu Haiti przygotowała i opublikowała 7 października 1987 roku wskazania pastoralne, poruszając kwestie walki z analfabetyzmem, wychowania obywatelskiego, poprawy warunków życia ludności. Ojciec Święty zaakceptował wytyczne Episkopatu Haiti. Jednak w roku 1987 dyktatura Jean-Claude Duvaliera została obalona. Podczas wyborów nowego prezydenta w lutym 1988 roku doszło do krwawych zamieszek, w których Kościół przyjął rolę rozjemcy¹⁷⁴. Gen. Henri Namphy został

¹⁷² L.G. Desmangles, S.D. Glazier, J.M. Murphy, *Religion in Caribbean*, w: R.S. Hillman, T.J. D’Agostino (red.), *Understanding the Contemporary Caribbean*, Lynne Rienner Pub 2009, s. 275.

¹⁷³ Prezydent miał prawo mianowania biskupów i arcybiskupów w państwie, na mocy konkordatu ze Stolicą Apostolską z roku 1860.

¹⁷⁴ B. Kumor, *Haiti*, kol. 495.

nowym prezydentem i stanął na czele Rady Krajowej Rządu, lecz czas jego rządów był krótki i burzliwy. 11 września 1988 roku doszło do tzw. masakry św. Jana Bosko. Była to napaść na kościół Saint-Jean Bosco w Port-au-Prince, podczas której zamaskowani mężczyźni¹⁷⁵ zamordowali 13 osób, a około 80 zostało rannych. Następnie 18 września 1988 roku doszło do haitańskiego zamachu stanu, gdzie grupa podoficerów z Haitańskiej Straży Prezydenckiej obaliła gen. Henri Namphy i podczas ściśle kontrolowanych przez wojsko wyborów wybrano Leslie François Saint Roc Manigata. Stanowisko prezydenta Manigata pełnił od lutego do czerwca 1988 roku, następnie został zdelegalizowany przez wojsko.

Nowym prezydentem został gen. Matthieu Prosper Avril¹⁷⁶, który służył krajowi od 17 września 1988 roku do 10 marca 1990 roku. Generał wprowadził w kraju reżim wojskowy, podczas którego niejednokrotnie dochodziło do łamania praw człowieka. Amerykański antropolog i lekarz Paul Farmer następująco opisuje rządy Avrila: „Jego reżim charakteryzuje się systematycznym przejawem nadmiernych naruszeń praw człowieka, a także osobiście odpowiada za tortury i okrutne, niehumanitarne lub poniżające traktowanie [...] Represje Avrila nie należały do subtelnych [...] zawiesił 37 artykułów konstytucji i ogłosił stan wojenny”¹⁷⁷. Rządy prezydenta Avrila doprowadziły do pogłębienia kryzysu politycznego i gospodarczego. Po dwóch latach urzędowania, 10 marca 1990 roku gen. Hérard Abraham dokonał zamachu stanu i obalił panującego prezydenta. Avrila uciekł z państwa. Gen. Hérard Abraham został w następstwie mianowany tymczasowym prezydentem, na zaledwie 3 dni (od 10 marca 1990 do 13 marca 1990 roku). Gen. Abraham przekazał urząd tymczasowego prezydenta Ericie Pascal-Trouillot, pierwszej i jedynej kobiecie, która piastowała urząd prezydenta w państwie Haiti. Pani prezydent sprawowała funkcję tymczasowego prezydenta kraju od 13 marca 1990 do 7 lutego 1991 roku. W styczniu 1991 roku opozycja przeprowadziła nieudany pucz na Pascal-Trouillo¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Podejrzewa się, że sprawcy masakry należeli do Tonton Macoute, czyli specjalnej jednostki operacyjnej w haitańskich siłach paramilitarnych, utworzonych w 1959 roku przez François Duvaliera.

¹⁷⁶ M.P. Avril był członkiem straży prezydenckiej za kadencji François Duvaliera i doradcą Jean Claude Duvaliera.

¹⁷⁷ P. Farmer, *Who removed Aristide?*, „London Review of Books” 2004, nr 8 (26), s. 28–31.

¹⁷⁸ Szerzej: *Military regimes and the Duvaliers*, w: <https://www.britannica.com/place/Haiti/Military-regimes-and-the-Duvaliers#ref515809> [dostęp: 02.04.2018]; K. Delince, *Quelle armée pour Haïti?: militarisme et démocratie*, Karthala, Paris 1994.

Pierwszym prezydentem wybranym w demokratycznych wyborach na Haiti został Jean Bertrand Aristide¹⁷⁹. Niestety, już rok później został usunięty ze stanowiska podczas zamachu stanu (Haitian coup d'état), który odbył się 29 września 1991 roku, pod zwierzchnictwem gen. Raoula Cédrasa. Aristide deportowano za granicę, a reżim wojskowy w latach 1991–1994 sprawował gen. Raoul Cédras. We wrześniu 1995 roku Stany Zjednoczone podjęły się interwencji na Haiti w celu obalenia reżimu wojskowego Cédrasa i przywrócenia demokratycznie wybranego prezydenta¹⁸⁰. Interwencja dopuszczona została przez rezolucję Rady Bezpieczeństwa ONZ z 31 lipca 1994 roku. W 1994 roku Aristide powrócił do kraju, znowu objął urząd prezydencki, jednak zmienił on podejście do władzy, odsuwając demokrację na odległy tor. Karol Derwich tak opisał sytuację w republice: „od 1994 roku można określić [ją] jako mieszkankę reżimu autorytarnego i anarchii. Chaos, w jakim pograżyło się państwo haitańskie, wynikał z niezdolności władz centralnych do skutecznego rządzenia, czego rezultatem stało się zduszenie procesu demokratyzacji w zarodku”¹⁸¹. W listopadzie 1994 roku przez Haiti przeszedł huragan Gordon, który wyrządził zniszczenia na dużą skalę. W wyborach z 1995 roku 88% populacji zagłosowało na René Prévala, który został wybrany na pięcioletnią kadencję.

Rok 2000 był istotnym czasem dla Haiti, gdyż odbyły się wybory parlamentarne oraz prezydenckie. W wyborach parlamentarnych znaczącą przewagę otrzymała partia Fanmi Lavalas. Na prezydenta wybrano Aristida. Wybory parlamentarne wzbudziły jednak ogromne wątpliwości wśród opozycji, która jasno zaznaczyła, że „nigdy nie zaakceptuje wyników tych wyborów”¹⁸², a następnie nalegała na ich unieważnienie. Po wyborach opozycja powołała Konwergencję Demokratyczną (Convergence Démocratique)¹⁸³, która wystosowała następujące żądania: anulowanie majowych wyborów, powołanie i utworzenie nowej Komisji wyborczej oraz wyznaczenie tymczasowego organu pełniącego funkcje rządowe.

¹⁷⁹ Jean-Bertrand Aristide, w: <https://www.britannica.com/biography/Jean-Bertrand-Aristide> [dostęp: 02.04.2018].

¹⁸⁰ K. Derwich, *Demokratyzacja vs. upadłość państwa – czynniki destabilizujące sytuację polityczną na Haiti*, w: R. Kłosowicz, A. Mania (red.), *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 148.

¹⁸¹ Tamże, s. 150.

¹⁸² Cyt za: K. Derwich, *Demokratyzacja vs. upadłość państwa*, s. 152.

¹⁸³ Convergence Démocratique to haitański ruch polityczny utworzony latem 2000 roku, w opozycji do Jean-Bertranda Aristide'a i partii Fanmi Lavalas. Członkami ruchu byli politycy związani z Aristidem za czasów I kadencji i reprezentacji kręgu neodualistów.

Druga kadencja Aristide również odbiegała od idei demokracji, a skierowała się w stronę imperialnej prezydentury bądź monarchii prezydenckiej¹⁸⁴. W 2004 roku Aristide ponownie został odsunięty od władzy i wyemigrował za granicę. W tym samym roku na Haiti została skierowana pokojowa misja ONZ. Tymczasową władzę sprawował Bonifacy Alexander, do 2006 roku, w którym wybrano nowego prezydenta René Prévála na kadencję od 14 maja 2006 do 14 maja 2011 roku.

Oprócz trudnej i niestabilnej sytuacji politycznej, państwo zmagало się z katastrofami naturalnymi, w tym z huraganami Gustav, Hanna oraz trzęsieniem ziemi z 2010 roku, podczas których zginęło kilka tysięcy mieszkańców, a zniszczenia szacowano na miliony dolarów.

W 2010 roku odbyły się wybory prezydenckie, podczas których zwycięstwo odniósł Michel Joseph Martelly¹⁸⁵, reprezentant partii Repons Peyizan. Podczas kampanii wyborczej Martelly zobowiązał się do podjęcia działań na rzecz stworzenia nowych miejsc pracy oraz budowy mieszkań dla około 600 tys. Haitańczyków, poszkodowanych w czasie trzęsienia ziemi ze stycznia tego roku. Dodatkowo kandydat złożył obietnice, dotyczące bezpłatnej edukacji na poziomie podstawowym, decentralizację gospodarki, rozwój rolnictwa oraz zwiększenie poziomu inwestycji. Zyskał poparcie głównie wśród najuboższych grup wyborców. Prezydent Martelly sprawował urząd prezydencki do 2016 roku, kiedy to złożył rezygnację¹⁸⁶. Rząd Martelly osiągnął punkt krytyczny pod koniec 2014 roku oraz na początku 2015 roku, gdyż nie udało się zorganizować wyborów parlamentarnych i lokalnych, które były opóźnione już o trzy lata. Martelly wraz z opozycją polityczną doszli do impasu w sprawach: składu rady wyborczej – organu organizującego wybory, oraz samego prawa wyborczego. W przypadku braku wyborów parlamentarnych kadencje izby niższej oraz prawie jednej trzeciej Senatu wygasły 12 stycznia 2015 roku. W związku z tym prezydent Martelly rozwiązał parlament i powołał 18-osobowy gabinet, w skład którego weszło wielu polityków opozycyjnych. Wydał jednocześnie oświadczenie, że będzie pracował nad przeprowadzeniem głosowania jeszcze w tym roku. Pierwsza tura wyborów parlamentarnych odbyła się

¹⁸⁴ R. Fatton, *Haitii's Predatory republic. The Unending Transition to Democracy*, Lynne Rienner Publishers, Boulder-London 2002, s. 120.

¹⁸⁵ Michel Joseph Martelly urodził się w 1961 roku w Port-au-Prince. Podjął studia najpierw w Red Rocks Community College, następnie Miami-Dade Community College, niemniej żadnej uczelni nie ukończył. – Michel Joseph Martelly, <https://www.britannica.com/biography/Michel-Martelly> [dostęp: 02.04.2018].

¹⁸⁶ Tamże.

9 sierpnia. Druga 25 października 2015 roku, równocześnie z wyborami prezydenckimi, podczas których wybrano następcę Martelly'ego, mało znanego kandydata z sektora prywatnego, który zdobył największą liczbę głosów. Haitańczycy uznali, że wybory zostały sfałszowane, a niezadowolone demonstrowali podczas protestów na ulicach. Objęcie urzędu prezydenckiego zaplanowano na 27 grudnia, ale odroczono, a następnie odłożono w związku z ciągłymi niepokojami i odmową udziału drugiego kandydata. Po tygodniach niekiedy gwałtownych demonstracji domagających się rezygnacji Martelly'ego i kontrprotestów wspierających go, na początku lutego 2016 roku doszło do porozumienia, w którym zgodził się on na odejście z urzędu przed wyborem następcy. Nowy parlament zaprzysiężony 11 stycznia, wybrał prezydenta tymczasowego – Jocelmerne Priverta, który objął urząd od 14 lutego do 14 czerwca 2016 roku. W maju 2016 roku Komisja ds. Przeglądu wyborów oświadczyła, że wybory z października 2015 roku zostały uznane za nieważne i zarządzono przeprowadzenie nowych wyborów. Pierwszą turę wyborów do parlamentu zaplanowano na 9 października, a wybory prezydenckie na 8 stycznia 2017 roku. Ostatecznie jednak wybory prezydenckie odbyły się 20 listopada 2016 roku. Zmianę spowodował huragan Matthew nad Haiti. W wyborach tych wygrał Jovenel Moïse, haitański przedsiębiorca i polityk, który sprawuje urząd od 7 lutego 2017 roku¹⁸⁷.

Po opisanej wyżej ogólnej analizie sytuacji politycznej Republiki Haiti można stwierdzić, że proces demokratyczny został zahamowany i powstrzymany. Niejednokrotnie państwo zmagало się z trudnymi warunkami ekonomicznymi i gospodarczymi. Dyktatury poszczególnych prezydentów znacząco wpłynęły również na sytuację Kościoła katolickiego, a ponadto przez lata nie respektowano podstawowych atrybutów wolności, jakimi są: wolność słowa, wolność religii czy też prawo swobodnego zrzeszania się.

4.3. Współczesna struktura Kościoła

Struktura Kościoła katolickiego na Haiti obejmuje dwie prowincje kościelne, nad którymi sprawuje pieczę arcybiskup metropolitalny. Prowincje kościelne skupione są wokół diecezji, kierowanych przez biskupów. Struktura współczesnego Kościoła katolickiego na Haiti wygląda następująco:

¹⁸⁷ *Military regimes and the Duvalier's*, w: <https://www.britannica.com/place/Haiti/Military-regimes-and-the-Duvaliers#ref281202> [dostęp: 02.04.2018].

1. Archidiecezja Cap-Haïtien jest diecezją metropolitalną, odpowiedzialną za następujące diecezje: Fort-Liberté, Hinche, Les Gonaïves, Port-de-Paix. Została powołana 3 października 1891 roku. Arcybiskupem jest Max Leroy Mésidor¹⁸⁸;
2. Archidiecezja Port-au-Prince jest również archidiecezją metropolitalną, odpowiedzialną za diecezje: Jacmel, Jérémie, Anse-à-Veau, Miragoâne i Les Cayes. Jako archidiecezja została powołana 3 października 1860 roku. Arcybiskupem jest Guire Poulard¹⁸⁹.

Archidiecezje na Haiti łącznie obejmują 251 parafii oraz około 1500 chrześcijańskich gmin. Szacuje się, że około 80% populacji przynależy do Kościoła katolickiego¹⁹⁰. Nuncjatura apostolska ma siedzibę w stolicy Port-au-Prince, a jej przedstawicielem jest arcybiskup Eugene Martin Nugent, który pełni funkcję od 10 stycznia 2015 roku. Patronką Republiki Haiti jest Matka Boża Nieustającej Pomocy.

W niniejszym rozdziale autor omówił proces chrystianizacji Haiti, który należał do niezmiernie trudnych. Ważnym elementem tego procesu była ewangelizacja, którą utrudniał brak znajomości język (Indian, niewolników i konkwistadorów), nowe warunki geograficzne, odmienna kultura oraz burzliwe przemiany polityczne.

Z punktu widzenia historii wyspa jawi się jako punkt wyjścia dla organizującego się Kościoła kolonialnego w całej Ameryce Łacińskiej. Odtworzenie procesu historycznego chrystianizacji Haiti wymagało uwzględnienia tła politycznego. Jak ukazuje historia, nastawienie do Kościoła katolickiego oraz kultu vodou było różne i często przybierało charakter bardzo negatywny.

¹⁸⁸ <http://www.catholic.org/dioceses/country/HT.htm>; <http://www.catholic-hierarchy.org/country/ht.html>; <http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/paupo.htm> [dostęp: 01.04.2017].

¹⁸⁹ Tamże.

¹⁹⁰ <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90257.htm>; <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ha.html> [dostęp: 01.04.2017].

ROZDZIAŁ IV

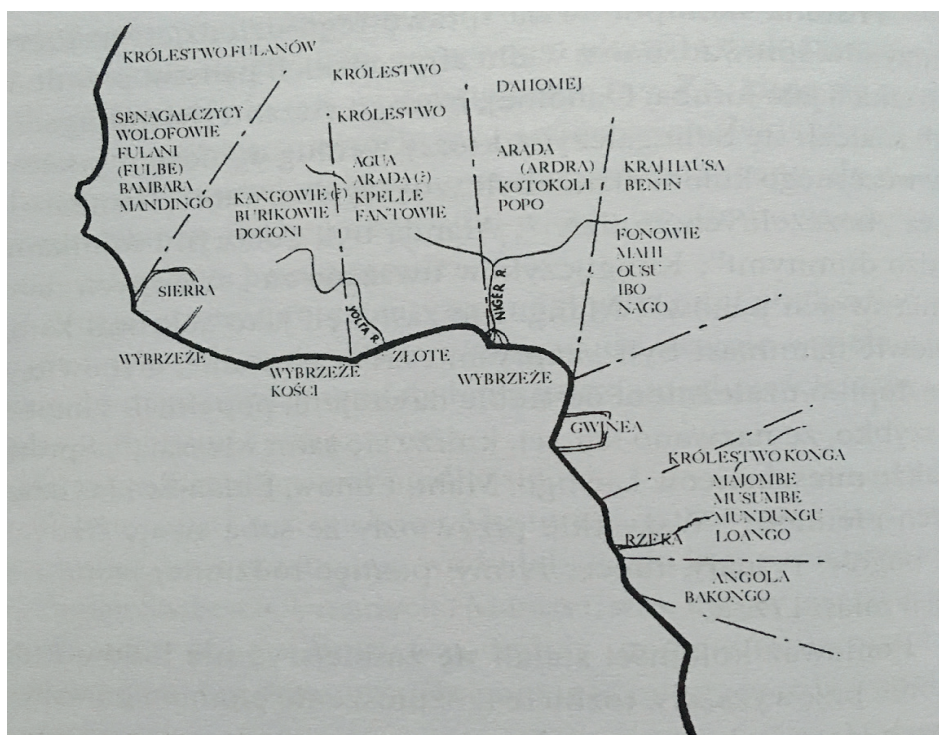
„CHRZEŚCIJAŃSCY” BOGOWIE HAITAŃSKIEGO VODOU

Haitańskie społeczeństwo wyrosło na kanwie dziedzictwa etnokulturowego trzech grup etnicznych, gdzie pierwsza obejmuje rdzennych mieszkańców wyspy – Indian. Drugą grupę stanowią Europejscy kolonialiści – najpierw Hiszpanie i Francuzi, a następnie pozostali imigranci. Trzecią i ostatnią grupą są niewolnicy afrykańscy, pochodzący z wielu afrykańskich grup etnicznych: Joruba, Aszanti, Ewe, Fonów, Fulanów i innych. Afrykanie przywieźli ze sobą swoje tradycje, język, bogów, rytuały, tańce, rytmy, pamięć rodzinnej ziemi i nazwy swoich miast i rzek¹.

Kultywowane wierzenia niewolników skupiały się wokół małych grup, które połączone były przez wspólne „wyobrażenia, opinie, stereotypy [...] przekazywane w procesie socjalizacji, stanowiąc ważną część obrazu świata. Przynależność do pewnej zbiorowości, identyfikowanie się z jej kulturą, uzasadnia działanie podejmowane przez jednostkę, a także dostarczają nazw i znaczeń pozwalających interpretować otaczający ją świat”². Do transformacji kulturowej wierzeń afrykańskich, a następnie adaptacji w Nowym Świecie przyczyniła się instytucja niewolnictwa oraz misje.

¹ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 81.

² S. Sorys, *Tożsamość grup kulturowych w procesie globalizacji*, „Zeszyty Naukowe Małopolskiej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Tarnowie” 2013, nr 1 (22), s. 162.



Ryc. 3. Położenie grup etnicznych w Zatoce Niewolniczej.

Źródło: M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 82

Należy zaznaczyć, iż religia powstaje na bazie konkretnej kultury, przez którą jest określana i wyrażana. Obie płaszczyzny łączą się ze sobą, a także wzajemnie przenikają. Gdy religię pozbawi się kultury, wówczas wyłączy się pewne strukturalne składniki, które pozwalają na pełne oraz ostateczne objaśnienie „istoty człowieka w złożoności jego bytu [...] Stwierdzenie to wyraża zasadniczą prawdę o człowieku jako *homo religiosus*. Człowiek tworzy kulturę i jest wychylona ku transcendencji. Dlatego też kultura nigdy nie będzie areligijna”³. W życiu człowieka religia zajmuje istotne miejsce, gdyż stanowi „czynnik zmieniający krajobraz kulturowy, przekształcony przez grupę kulturową. Dotyczy to «wplywów», «śladów», czy wytyczenia obszarów kulturowych [...] Można tu mówić o geografii kulturowej, związanej z różnymi obrazami kultury – «starej» i «nowej»,

³ A. Liberski, *Religia i kultura – razem i przeciw sobie*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2011, nr 16, s. 105.

wytyczającej typy kultury, jak i ich związki, a zwłaszcza przenikanie”⁴. Proces ewangelizacji niewolników na Haiti nie przewyciężył wierzeń tradycyjnych, ale wzbogacił je o nowe elementy, które afrykańska struktura myślowa przystosowała do własnych potrzeb. Zachowanie pierwotnych form myślenia wiąże się z „socjalizacją wierzeń religijnych (tradycyjnych)”⁵. Karen McCarthy Brown objaśnia jako naturalne moce, takie jak burza, susza czy choroba, które w efekcie straciły na znaczeniu. W związku z czym na pierwszy plan wysunęły się nowe normy społeczne, które wtopiły się w kulturę niewolników, co spowodowało ponowne skoncentrowanie się na zaadaptowaniu afrykańskich systemów religijnych do nowych warunków⁶.

1. Kult

Wierzenia afrykańskie pielęgnowane przez niewolników przetrwały w Nowym Świecie, ale zyskały nową formę. System religijny w vodou opiera się na głębokiej wierze wyznawcy, gdzie tradycje przekazuje się wyłącznie w formie ustnej. Vodou nie ma ściśle określonej doktryny, spisanej np. w formie księgi⁷, zaś językiem liturgicznym jest kreolski. Vodou jest religią o charakterze praktycznym i utylitarnym. Podkreślają to zarówno Maya Deren, jak i Alfred Metraux. Haitańczyk traktuje swoją religię jako „praktyczną metodologię, a nie jako irracjonalną nadzieję. Vodou jest zatem *la science des mystères* [nauką o tajemnicach]”⁸. Karen McCarthy Brown również potwierdza, że „nie ma rytuału vodou, który nie byłby rytuałem uzdrawiania”⁹. Wyznawcy vodou zwracają się do duchów, gdy potrzebują pomocy i wsparcia. W kulcie nie ma centralnej władzy liturgicznej, która miałaby formę wspólnotową. Vodou jest kulturą ustną, a jej

⁴ S. Sorys, *Tożsamość grup kulturowych w procesie globalizacji*, s. 160.

⁵ K. McCarthy Brown użyła sformułowania: “socialization of the cosmos”. – K. McCarthy Brown, *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogun in Haiti*, w: S.T. Barnes (red.), *Africa's Ogun*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1989, s. 67.

⁶ Tamże.

⁷ B. Walendowska, *Haitański kult vodou. Proces krystalizacji systemu wierzeniowego*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 1, s. 72; E. Bourguignon, *Ritual dissociation and possession belief in Caribbean and Negro religion*, w: N.E. Whitten Jr., J.F. Szwed (red.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, Free Press, New York 1970, s. 361–393.

⁸ A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, s. 76–77.

⁹ K. McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 10.

nauki są rozpowszechniane głównie za pomocą przekazu słownego. Sposób praktykowania kultu różni się na obszarach wiejskich i w miastach¹⁰.

1.1. *Hungan, mambo i hunfo*

Loa czci się w świątyniach vodou noszących nazwę *hunfo*, na czele których stoi kapłan (*hungan*) lub kapłanka (*mambo*). W kulcie nie ma odgórnej hierarchii duchownych. *Kapłani* przewodniczą rytuałom i inicjują praktykujących vodou. Pod ich przywództwem znajduje się grupa wyznawców, nosząca miano *société*. Termin ten oznacza wspólnotę skupioną wokół *hunfo*. Wspólnota składa się na utrzymanie *hunfo*. Każda świątynia nosi imię swojego kapłana. *Hungan* lub *mambo* organizują działalność kultu w *société*¹¹.

Hungan to znacznie więcej niż tylko kapłan, ponieważ w grupie wyznawców pełni wiele różnych funkcji społecznych. Jak pisał Alfred Métraux, „dobry *hungan* jest jednocześnie kapłanem, uzdrowicielem, wróżbitą, organizatorem publicznych zabaw i chórmistrzem. Jego funkcje nie ograniczają się bynajmniej do domeny sacrum. Jest wpływowym przewodnikiem politycznym [...] oraz pełni funkcję doradcy w kwestiach społecznych”¹². Szczególnie ważna jest jego rola jako uzdrowiciela, ponieważ, podobnie jak w wielu innych społeczeństwach, *hungan* jest specjalistą od rytuałów vodou, a także pełni podwójną funkcję medyczną i religijną¹³. Maya Deren podkreśla znaczenie wiedzy zielarskiej oraz sugeruje, że należy porzucić wizerunek ezoterycznego „szamana” i przełamać bariery między medycyną ludową a nauką. W kontekście haitańskiej społeczności *hungan* (*mambo*) jest znaną i zaufaną osobą, która w obliczu ubóstwa i braku placówek medycznych na Haiti odgrywa istotną oraz pożyteczną rolę jako uzdrowiciel i terapeuta. Haitańskie *société* to nie tylko grupy kultowe vodou, ponieważ pełnią funkcje społeczne i opiekuńcze. Warto dodać, że inicjacja do kapłaństwa jest długim i kosztownym zajęciem, *hunganie* i *mambo* często cieszą się szerokim wpływem, a także stabilnością finansową jako przywódcy *société*¹⁴.

Przy rytuałach kapłanowi asystują *hungenikon* i *la-place*, którzy przeszli inicjację. Zadanie *hungenikona* opiera się na intonowaniu pieśni

¹⁰ B. Morris, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge University Press, 2006, s. 199.

¹¹ M. Deren, *Taniec z bogami*, s. 188–189.

¹² A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 67–68.

¹³ M. Deren *Taniec z bogami*, s. 187–189.

¹⁴ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 78; B. Morris, *Religion and Anthropology*, s. 200.

we właściwym porządku podczas rytuału. *La-place* pełni funkcję mistrza ceremonii, który może wyreczyć kapłana w przygotowaniu ofiary, sprawdzeniu przed ceremonią czy ofiary zostały przeniesione do centralnego słupa w *hunfo*. W niektórych sytuacjach rysuje znak *vévé*. W sytuacji, gdy w trakcie ceremonii loa owładnie kapłana, wówczas *la-place* prowadzi zebranych.

W haitańskim kulcie szczególne miejsce zajmują czynności rytualne, związane z magią i czarami. W kontekście haitańskim czarownik może być *hunganem*, który „służy obiema rękami” (*sert des deux main*), bądź „pracuje obiema rękami” (*travaillant des deux main*). Czarownik w vodou nosi nazwę bokor (w przeciwieństwie do *hungana*) – to osoba, która praktykuje czarną magię. Powszechnie panuje przekonanie na wyspie, że bokor może sprawić krzywdę, a nawet spowodować śmierć. Bokorzy posługują się magicznymi urokami – wanga. Są to obiekty, które skupiają w sobie skondensowaną magiczną moc, używaną do złowrogich celów. Czarownicy mogą stworzyć zombie, które są „żywymi trupami”, czyli ciałami osób, którym bokor ukradł duszę¹⁵.

1.2. Ceremonie

Rytuały w vodou stanowią złożoną kwestię zarówno pod względem religijnym, jak i organizacyjnym. Ceremonie vodou odprawia się w sanktuarium, w specjalnej części zwanej *perystylem* (inaczej dziedziniec). W *perystylu* wyróżnia się dwa elementy: podłogę, najczęściej w formie klepiska, i rytualny słup – *poteau mitan*¹⁶. Słup, umiejscowiony w świątyni vodou, podtrzymuje dach. Wykonuje się go z drewna, a u podstawy umieszcza marmurowe wykończenie. Stanowi symboliczne centrum i oś w kulcie vodou. To kanał, przez który duchy przepływają z jednej rzeczywistości do drugiej, aby wziąć w posiadanie wierzchowców. Dodatkowo pełni funkcję znaku między światem duchów, Haiti a Afryką. Geneza słupa *poteau-mitan* sięga Gwinei – domu loa. Rytualne słupy przyozdabia się symbolami loa Damballi i Avidy¹⁷. Następnym ważnym elementem w *hunfo* jest ołtarz (nazywany Pe), na którym umieszcza się: świece, kwiaty, dary i wizerunki świętych chrześcijańskich. Nieodłącznymi elementami ceremonii są bębniarze, którzy wybijają odpowiedni rytm, oraz

¹⁵ A. Gößling, *Voodoo*, s. 225–228.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ N.S. Murrel, *Afro-caribbean religions*, s. 80–81; A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 77–78.

chór intonujący pieśni skierowane do loa. Nad całością obrzędu sprawuje opiekę tzw. mistrz ceremonii¹⁸.

Kapłan rozpoczyna każdą ceremonię vodou najpierw od pozdrowień, skierowanych w cztery strony świata. Następnie wita Legbę (strażnika bramy między światami), Trójkę chrześcijańską, Trójkę vodou (*Mystères*, *les Morts* oraz *les Marasa*) i na końcu litanii przywitań znajduje się loa, dla którego odprawiana jest ceremonia¹⁹. Chór *carizo* i bębniarze dbają o oprawę muzyczną ceremonii. W nauce vodou bębny stanowią ważny instrument, któremu oddaje się cześć. Dźwięk wydobywany z bębnów, jest uznawany za świętość, ponieważ rytm wybijany na bębnach ma na celu sprowadzenie loa do świata materialnego. Maya Deren określa bębny jako duchowy organizm, przy którym bębniarz jest narzędziem, za pomocą którego wyzwala się rytm²⁰. Taniec stanowi swoistą formę wyrazu w kulcie vodou. Alfred Metraux określa haitańskie vodou jako religię taneczną²¹. Natomiast według May Deren taniec w trakcie ceremonii vodou jest swoistą medytacją ciała, poprzez którą wyznawca jednocześnie czci i modli się do loa²². Najczęstszym rytuałem wykonywanym na Haiti jest „karmienie loa”, które należy do obowiązku wyznawcy, „aby zapewnić ciągły przepływ psychicznej energii oraz moralny ruch wszechświata”²³. Rodzaj pożywienia, sposób przygotowania oraz wielkość porcji zależy od rodzaju loa i celu rytuału.

W kulcie vodou ważne miejsce zajmuje inicjacja, która jest złożona i wymaga znaczących przygotowań. Od przyszłych wtajemniczonych praktyków wymaga się, aby zapamiętali dużą liczbę pieśni oraz poznali charakterystyczne cechy różnych loa²⁴. Loa w różny sposób sygnalizują adeptom ich dziedzictwo psychiczne, choć nie zawsze przedstawiają w sposób jasny i bezproblemowy²⁵.

¹⁸ M. Deren, *Taniec z bogami*, s. 271–290.

¹⁹ Tamże, s. 253–255; szerzej: A. Göbbling, *Voodoo*, s. 136.

²⁰ M. Deren, *Taniec z bogami*, s. 297–299.

²¹ A. Göbbling, *Voodoo*, s. 154.

²² M. Deren, *Taniec z bogami*, s. 192–193.

²³ Tamże, s. 259.

²⁴ A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, s. 102.

²⁵ Często Haitańczyk nie chce zgodzić się na przeznaczenie, które zapowiadają mu duchy. Loa w trakcie snu często afiszują adeptowi drogę powołania. Innym rodzajem przekazania ich woli jest ovladnięcie wyznawcy w trakcie ceremonii, który zwraca się bezpośrednio do potencjalnego adepta i oświadcza mu wolę loa. Jest to manifestacja dziedzictwa i woli ducha, który wyznawca musi zaakceptować. – A. Göbbling, *Voodoo*, s. 122–123.

Rytuał inicjacji w vodou jest procesem odtworzenia duchowego genesis. W pierwszym etapie adept zostaje wyłączony z dotychczasowych ról społecznych. Zostaje on odizolowany od dotychczasowego życia, oddaje się oczyszczeniu zarówno fizycznemu, jak i duchowemu. Etap ten rozpoczyna się spowiedzią w Kościele katolickim. Następnie kandydat pozostaje w odosobnieniu, poza swoim dotychczasowym środowiskiem. Najniższym stopniem wtajemniczenia w inicjacji jest wybranie mistrza głowy w ceremonii nazywanej loa *mèt tèt*, który to będzie duchowym przewodnikiem wyznawcy. Istotną ceremonią w trakcie inicjacji jest chrzest, który w vodou oznacza rytualne umycie głowy. Cała ceremonia trwa trzy dni, na które neofita zostaje odizolowany od społeczeństwa w specjalnie przygotowanym pomieszczeniu. W tym czasie nie kontaktuje się z nikim poza hunganem. Jeśli w pomieszczeniu są też inni neofici nie mogą ze sobą rozmawiać, jedynie mogą modlić się do loa o pozytywne zakończenie ceremonii. Do uzyskania właściwej kontroli nad loa adept musi przejść jeszcze kilka stopni wtajemniczenia. Po ceremonii umycia głowy adept otrzymuje miano hunasi bossale (dziki i nieoswojony) i zostaje przyjęty do *société*. Podczas przyjęcia hunasi bossale przyjmuje przy wspólnocie oficjalnie autorytet hungan oraz hierarchię *société*. W trakcie nauki neofita zapoznaje się z całą wiedzą, dotyczącą rytuałów, historią, zwyczajami oraz cechami charakteru loa²⁶.

Po przejściu kolejnych stopni wtajemniczenia, wyznawca zostaje poddany właściwej inicjacji, która trwa na ogół siedem dni, choć wszystko zależy od lokalnej tradycji. Podczas inicjacji adept odbywa medytacje, post oraz oczyszczenie cielesne i duchowe. Patronem oczyszczenia jest loa Ayizan, który według nauki vodou był pierwszym kapłanem. Etap odizolowania zaczyna się od śpiewu na cześć Ayizan przez hunasi. Następnie przygotowuje się wachlarz z liści ze świętego drzewa mombinu (*Spondias mombin* L.), który w procesji zostaje zanieiony do pomieszczenia, gdzie adept jest poddany inicjacji. Po upływie wyznaczonych dni neofitę poddaje się oczyszczającej kąpiei, ubiera w białą tunikę, chustę i przechodzi on do pomieszczenia z posłaniem przygotowanym z liści mombinu. Codziennie po zachodzie słońca przychodzi *hungon* albo *mambo*, aby natrzeć ciało adepta olejem i odśpiewać pieśni, mające uprosić u loa pomoc dla neofity. Inicjacja jest wymagającym procesem, który osłabia fizyczne ciało adepta, ale jego dusza zostaje otwarta na świat duchowy. Celem inicjacji są przede

²⁶ M. Deren, *Taniec z bogami*, s. 265–267.

wszystkim ponowne narodziny, które mają na celu obudzenie duchowej świadomości adepta²⁷.

Ostatnim etapem inicjacji jest *canzo* – tzw. próba ognia, która jest czymś więcej niż tylko testem. Podczas tej próby następuje weryfikacja, czy proces inicjacji odbył się prawidłowo. Ceremonia odbywa się w *hunforze*. Tam przygotowane są trzy ogniska, na których nastawiono garnki z olejem. Każdy garnek zawiera symbolikę: pierwszy jest przeznaczony patronowi ognia i wojownikowi, którym jest loa Ogun; drugi dla zmarłych; zaś trzeci dla loa *mèt tèt* adepta. Fragmenty ofiary z kurczaka wraz z placzkami kukurydzianymi zostają wrzucone do gorącego oleju przez *hungana*. Równocześnie *hunasi* przyprowadzają neofitę-*canzo*, ubranego w białe szaty do przedsionka *hunforu*. *Canzo* obchodzi trzykrotnie garnki z olejem, następnie klęka przed nimi. *Hungan* podnosi dłoń klęczącego adepta i zanurza ją w garnku z olejem przeznaczonym Ogunowi. Z garnka adept wyciąga rozgrzany placek z mąki kukurydzianej i przekazuje go kapłanowi. Następnie gołe stopy adepta *hungan* wkłada w ogień pod garnkiem. Czynności te zostają powtórzone przy pozostałych dwóch garnkach z olejem²⁸. Po zakończeniu ceremonii z rozgrzanym olejem neofita zostaje odprowadzony do swojego pomieszczenia. W tym czasie *hungan* placek z mąki kukurydzianej i oleju zawija w liść mombinu i zakopuje w ziemi, tworząc mogiłę – uznaną za symbol loa Ghede. Na koniec ceremonii *hunasi* wyrównują ziemię gołymi stopami oraz śpiewają pieśni ku czci Ghede.

Następnego dnia rano neofita zostaje przyprowadzony do przedsionka *hunforu*. *Canzo*, ubrany w białą szatę ze znakiem Legby, udaje się w procesji przez dziedziniec, a kapłan zatrzymuje się przed świętymi drzewami i przedstawia nowonarodzonego wyznawcę.

Istotną ceremonią w kulcie vodou są mistyczne zaślubiny wyznawcy z loa *mèt tèt*. Celem rytuału jest zawarcie mistycznego małżeństwo vodou, stanowiącego akt służby wyznawcy.

Kult zmarłych na Haiti odgrywa ważną rolę jako ceremonia na cześć loa. Andreas Gößling pisał, że Haitańczycy „zapewniając o swojej wierze w Tróję Świętą, mają zwykle na myśli nie boską triadę chrześcijańską, lecz trzy święte «M» vodou: *les Mystères, les Morts et les Marassas* – loa, zmarłych i bliźnięta”²⁹. Po śmierci człowieka kapłan odprawia ceremonię, nazywaną *dessounen canzo*. Jest to rytualne odprowadzenie osoby

²⁷ A. Gößling, *Voodoo*, s. 161–163.

²⁸ Tamże, s. 167–171; M. Deren, *Taniec z bogami*, s. 265–267.

²⁹ A. Gößling, *Voodoo*, s. 175.

inicjowanej ze świata żywych. Celem obrzędu pogrzebowego jest oddzielenie loa *mèt tèt* od duszy człowieka³⁰.

1.3. Owładnięcie

Stan owładnięcia kwalifikuje się do tzw. odmiennych stanów świadomości (ang. *altered states of consciousness*), poprzez które rozumie się przejawy świadomości wykraczające poza przyjętą normę, a różniącą się od stanu czuwania³¹. Odmienne stany świadomości cechują się szeroką gamą różnych praktyk, w których wyróżniamy m.in. trans, ekstazę, doświadczenie mistyczne i inne. W literaturze przedmiotu owładnięcie identyfikowane jest z nawiedzeniem, które też stanowi formę zaliczaną do odmiennych stanów świadomości. Nawiedzenie można opisać jako nadanie pewnego natchnienia poprzez wejście w człowieka sił nadnaturalnych. Termin ten zawiera pozytywny wydźwięk oraz charakteryzuje się uzyskaniem przez człowieka pewnych szczególnych łask od bóstwa. W niektórych kulturach nawiedzenie postrzega się jako wysoki poziom duchowości. Zarówno owładnięcie, jak i nawiedzenie bywają utożsamiane z opętaniem, niemniej powyższe stanowiska kolidują ze sobą, gdyż opętanie to nade wszystko częściowe lub całkowite zapanowanie nad człowiekiem przez demona w celu wyrządzenia zła. W kwestii opętania człowiek jest postawiony przed faktem dokonanym i jedynym wyjściem z sytuacji jest poddanie się egzorcyzmom, które z kolei całkowicie odcinają go od świata nadnaturalnego. Natomiast owładnięcie i nawiedzenie następują za zgodą człowieka, który staje się uległy względem bóstwa³².

Owładnięcia w vodou przybierają różną formę, która jest uzależniona od charakteru loa, np. duchy z rodu rada biorą w posiadanie swego wierchowca w sposób spokojny, zaś loa z rodu petro wręcz przeciwnie – są złośliwe, gwałtowne, a nawet dzikie. Loa w szczególnych przypadkach może owładnąć człowieka, np. w trakcie wypadku samochodowego³³.

³⁰ A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, s. 244.

³¹ S.A. Wargacki, *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos” 2007, nr 57/58, s. 123–139; tenże, *Odmienne stany świadomości*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, PWN, Warszawa 2003, s. 387–388; A. Métraux, *Dramatic elements in ritual Possession*, „Diogenes” 1955, nr 3–11, s. 18–36.

³² J.P. Olivier de Sardan, *Possession*, w: P. Bonte, M. Izard (red.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P.U.F, Paris 1991, s. 595–596.

³³ Luis Mars opisał przypadek Haitańczyka, który rozbił się w wypadku samochodowym, ale w chwili samego wypadku był owładnięty przez loa i wyszedł z niego bez uszczerbku na zdrowiu. – L. Mars, *Atak opętania przez loa*, s. 106–108.

Nauka vodou podaje, że ciało stanowi „naczynie”, za pomocą którego loa (bóstwo) afiszuje swoją obecność (owładnięcie), a także nawiązuje kontakt ze swoimi wyznawcami. Owładnięta osoba zostaje medium, poprzez które loa kontaktuje się ze swoimi wiernymi, udziela im rad, błogosławieństw, uzdrawia. Owładnięty człowiek nie bierze odpowiedzialności za swoje czyny, ani za wypowiedziane słowa. Na moment owładnięcia zaprzestaje być sobą, czyli konkretną osobą z imienia i nazwiska, a staje się loa. Duchy są symbolizowane przez dość jasno zdefiniowane stereotypy społeczne. Człowiek poprzez ciało (mimikę, gesty) wyraża osobowość danego loa. Duchy, niezależnie od płci, wcielają się w mężczyzn lub kobiety.

W vodou na osobę owładniętą przez loa mówi się „wierzchowiec loa”, ponieważ w trakcie transu człowiek zostaje „dosiadany” bądź „osiodłany” przez bóstwo. Haitańczycy owładnięcie opisują jako „taniec ducha na głowie konia”.

Rytuał owładnięcia, jak podkreśla Metraux, ma zatem aspekt teatralny. Osoba owładnięta chroniona jest przed możliwymi skutkami szału, będących w transie. Metraux sugeruje, że to właśnie ta życziwa troska wyrażana przez członków grupy tworzy „atmosferę moralnego i fizycznego bezpieczeństwa, która sprzyja całkowitemu pochłonięciu przez trans”³⁴. Przed owładnięciem człowiek musi przejść inicjację oraz wybrać loa jako opiekuna.

Loa to swoista reinterpretacja kultu przodków, których funkcją jest podtrzymanie struktury społecznej na Haiti, zaś tradycja jest utożsamiana i definiowana w kategoriach mistycznej przeszłości – Gwinei Afrykańskiej.

2. Panteon vodou

Haitański panteon loa stanowi klasyczne odzwierciedlenie afrykańskiej koncepcji strukturalnego kosmosu, opartej na odgórnej hierarchii istot duchowych. Usystematyzowanie haitańskiego panteonu powinno pozostawać w zgodzie z kategoriami metafizyki vodou, a także nawiązywać do kosmicznych i ludzkich zasad, na których bazuje. Bóstwa haitańskie „trzeba umieścić w punkcie przecięcia między obiektywną i subiektywną rzeczywistością [...] Kosmiczne zasady ustawiono w jednym kierunku, a prostopadłe do niego przedstawiono główne nanchons [narody lub rody]”³⁵. Identyfikacja loa poprzez przynależność do danej rodziny opiera się na wspólnym etosie, który jest zrozumiały dla wyznawcy.

³⁴ A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, s. 123.

³⁵ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 119–120.

Należy nadmienić, iż pierwsze próby klasyfikacji panteonu, opracowane przez , opierały się na wspólnym założeniu, w którym odrzucono możliwość metafizycznej logiki tego systemu. Lorimer Denis spisał panteon według animistycznego ujęcia³⁶. Maximilien Laroche przygotował spis bóstw haitańskich, przyjmując porządek inwokacji ceremonialnej, jednak pominął kwestię interpretacji powyższego porządku. Melville J. Herskovits stworzył katalog loa na podstawie wywiadów z respondentami, ale nie skonkretyzował go według klucza. Badacz w swoich pracach zaznaczał, że bóstwa haitańskie można podzielić na konkretne kategorie, np. loa rodzinne³⁷. Harold Courlander starannie przygotował tabelę loa według przynależności do danej rodziny, lecz już w konkretnej grupie wymienił bóstwa według kolejności alfabetycznej, bez uwzględnienia ich ważności³⁸. Również George E. Simson przygotował alfabetyczną tabelę loa³⁹, w której uwzględnił przynależność do rodziny. Ogólny chaos w próbie systematyzowania rodzin loa uniemożliwił zobrazowanie procesu formowania panteonu przez dziesięciolecia. Podjęte próby klasyfikacji nie uwzględniły cech wspólnych ani powiązań między poszczególnymi dynastiami. W konsekwencji trudno dokładnie określić, w jaki sposób dokonano się ostatecznie połączenie rodzin bóstw w dzisiejszy panteon.

W hierarchii istot nadnaturalnych najważniejsze miejsce zajmuje Bondye, który jest stwórcą i najwyższą zasadą we wszechświecie. Słowo „Bondye” wywodzi się z języka francuskiego *bon dieu*, oznaczający „dobry bóg”. Wyznawcy vodou używają też terminu *Gran Met-la* (Wielki Mistrz), w odniesieniu do Bondye. Wierni postrzegają go jako katolickiego boga-stwórcę⁴⁰, który odpowiada za uniwersalny porządek oraz działalność człowieka. Jest całością wspólnoty ludzkiej, a zarazem stanowi źródło wszelkiego życia, które ostatecznie należy do niego. Wyznawcy widzą w nim dobrego boga, choć w vodou nie ma diabła. Dobroć Boga mierzy się poprzez moc

³⁶ Tamże, s. 119; por. L. Denis, *La religion Populaire*, „Bulletin Du Bureau D’Ethnologie”, Port-au-Prince, Haiti, March 1946, 57–60; L. Danis, E.C. Paul, *Organographie Haitienne*, V. Valcin, Port-au-Prince, 1948, s. 80–87.

³⁷ M.J. Herskovits, *African Gods and catholic Saints in New World Negro Belief*, s. 641–642.

³⁸ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 119; por. H. Courlander, *Haiti Singing*, University of North Carolina Press, 1939, s. 12–18.

³⁹ G.E. Simson, *The Belief System of Haitian Vodou*, „American Anthropologist” 1945, nr 1 (47), s. 40–46.

⁴⁰ Katolicki Bóg sprawuje funkcję boga najwyższego w systemie vodou. Jednak powyższa forma nie wyłoniła się wyłącznie z wpływów katolickich, ponieważ może stanowić „zmienioną formę dahomejskiego bóstwa Mawu, które w religii Fonów pełniło funkcję podobną”. – B. Walendowska, *Haitański kult vodou*, s. 57; M. Fernandes Olmos, L. Paravisini-Gebert, *Creole Religions of the Caribbean*, New York University Press, New York 2003, s. 120–121.

Bondye działającą w świecie, w większym lub mniejszym stopniu. Wolność, dobrobyt i szczęście, które wzmacniają wspólnotę i chronią życie, są dobre, a rzeczy, które niszczą, są złe. Bondye jest istotą odległą, która znajduje się daleko poza ludzkim zrozumieniem dla bezpośredniej interwencji. Idea boga w kulcie vodou nawiązuje do koncepcji przeznaczenia. Twierdzenie to objaśnia następująco Métraux: „powszechne choroby były efektem działania złych duchów lub czarowników i dlatego nazywane były naturalnymi, zaś na Haiti nazywane są chorobami Boga. Zjawiska meteorologiczne i kataklizmy, które zdają się nie wydawać się dziełem loa, są również przypisywane Bondye”⁴¹. Bondye manifestuje swoją wolę poprzez pośredników – loa⁴². Ceremonie vodou koncentrują się na komunikacji z loa, ale nie z Bondye, ponieważ on nigdy nie manifestuje swojej obecności poprzez owładnięcie wierzchowca w trakcie rytuału⁴³.

Drugą kategorią istot nadnaturalnych są loa, które zrzeszają się w nan-chons (naród). Pogrupowanie rodzin ma przede wszystkim na celu ukazanie swoistego etosu, czytelnego dla wyznawcy vodou, gdyż „Haitańczyk pragnie takiej identyfikacji, która dla inteligentnego servitura zawierałaby rozległą charakterystykę, mającą odniesienie do innych narodów”⁴⁴. W danej dynastii wyznawca może „znaleźć odniesienie do rodów jako wskaźnika osobowości (jako pomniejszy wariant głównego charakteru czy aspektu)”⁴⁵. Wyznawca może taki podział odczytać jako zaakcentowanie bliskiej relacji z loa. Haitańczyk metaforycznie „opisuje rodzinne drzewo genealogiczne, od samych jego korzeni, poprzez główne rozgałęzienia, aż do swojej własnej rodzinnej gałęzi”⁴⁶. Sklasyfikowanie bóstw umożliwiłoby zrozumienie struktury, opartej na integracji i wymiarze wszechświata. Panteon vodou przybrał płynny charakter i dlatego też trudno odnaleźć dwa identyczne katalogi loa. Większość wielkich loa jednak ma bezpieczne i niekwestionowane pozycje w panteonie, ale inne są umieszczane raz w jednej kategorii, a raz w innej⁴⁷.

⁴¹ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 83–84.

⁴² N.S. Murrel, *Afro-caribbean religions. An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*, Temple University Press, Philadelphia 2010, s. 75.

⁴³ M. Fernandes Olmos, L. Paravisini-Gebert, *Creole Religions of the Caribbean*, s. 121.

⁴⁴ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 120.

⁴⁵ A. Zwoliński, *Świat voodoo*, s. 93.

⁴⁶ Tamże, s. 120–121.

⁴⁷ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 86.

2.1. Loa

Termin „loa” można odczytywać jako pewną interpretację „dahomejskich domowych bóstw lub duchów opiekuńczych patronujących ludziom”⁴⁸. Loa w haitańskim metafizycznym systemie religijnym pełnią rolę pośredników między światem materialnym a Bondye⁴⁹. Mają bogatą mitologię, nawiązującą do afrykańskich wierzeń oraz zawierają pewne elementy chrześcijańskiej doktryny. W każdym loa można odnaleźć siłę życiową, płodność, ochronę, ojcostwo, a także atrybuty z obydwu rzeczywistości – świata materialnego i nadnaturalnego. Poniekąd „każdy loa jest tylko aspektem jednej kosmicznej zasady, różniącej się przez nadanie większego akcentu temu, co ta centralna zasada przejawia w różnych kontekstach, w jakich działa”. Poszczególne aspekty loa ukazują odgórnie sformalizowaną konstrukcję działań i artykulacji, w najmniejszym szczególności, np. ekspresja, postawa, ton głosu. Wyznawcy wchodzi w bezpośrednie interpelacje z loa podczas owładnięcia, w trakcie ceremonii vodou. Panteon vodou stanowi manifestację jedynie w żywej formie, gdyż nie zostawia po sobie widocznie zapisanego śladu⁵⁰.

Afrykańscy przodkowie obserwowali otaczający ich świat, w tym naturę, oraz życie codzienne człowieka. Na podstawie obserwacji doszli do wniosku, że istnieją pewne podstawowe oraz powtarzające się zasady. Dokonali „rozdzielenia między zasadą rzeczy a samą rzeczą i zauważyli, że materialne przedmioty, zjawiska są przemijające, podlegają zniszczeniu i jednostkowości, podczas gdy same zasady są trwałe i wszechobecne, czyli nieśmiertelne i uniwersalne”⁵¹. Rzeczywistość opiera się na powtarzających wzorcach, takich jak cykl pór roku, cykl życia i śmierci, rotacja dni i ciał astralnych, przez które manifestują się właśnie loa. W następstwie powyższe zasady uznano za „porządek wyższy od materii i w końcu ten najwyższy porządek – zasady, którym podlega człowiek – potraktowali jako boski”⁵². Istotne jest tu wyprowadzenie ducha materii z jej manifestacji, której doświadcza człowiek. Zasady zostały wyabstrahowane ze zjawisk, w których się manifestowały, przy czym są one niematerialne

⁴⁸ B. Walendowska, *Afrochrześcijańskie religie Antyli*, s. 45.

⁴⁹ Nadnaturalna hierarchia istot w kulcie vodou składa się z kilku stopni. Najwyższe miejsce zajmuje Bondye. Na drugiej pozycji umiejscowione są loa. Trzecią kategorią są *marassa* (boskie bliźnięta) i najniżej klasyfikują się *boki* – demony.

⁵⁰ Por. L.G. Desmangles, *The Face of the Gods*, s. 92–94.

⁵¹ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 113; M. Fernandes Olmos, L. Paravisini-Gebert, *Creole Religions of the Caribbean*, s. 124–125.

⁵² M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 113.

oraz niewidzialne. Jednak są zauważalne dopiero, gdy przejawiają swoją obecność w materii. Dodatkowo człowiek też jest jednym z elementów materialnego świata. Dlatego kult loa w vodou „to oddawanie czci samej zasadzie, nie zaś materii, w której może się chwilowo lub permanentnie manifestować”⁵³.

Według nauki vodou wszechświat jest zamieszkały przez nadnaturalne byty, które „wprowadzają go na ścieżkę porządku, inteligencji i dobroci”, przez co noszą miano dusz kosmosu⁵⁴. Wszechświat przedstawia się jako kanał, który z jednej strony jest wypełniony dynamiczną mocą loa, a z drugiej jako narzędzie, przez które nadnaturalne byty mogą fizycznie oddziaływać⁵⁵. W rozumieniu koncepcji vodou, wszechświat stanowi logiczną całość, ponieważ nawet najmniejszy element kosmosu przejawia się jako wyraz większej mocy.

Metafizyczna koncepcja vodou mieści w sobie zarówno interpretację otaczającego wszechświata, jak i element edukacyjny, skupiony wokół zasad moralnych. Przede wszystkim ważne miejsce zajmuje człowiek, a dopiero potem materia. „Loa zawiera zarówno podmiot, jak i przedmiot, tak patrzącego, jak i widzianą rzecz. W vodou ani człowiek, ani materia nie jest boska. Loa jest inteligencją, związkiem człowieka z materią”⁵⁶. Relacja między loa a człowiekiem to wyraz silnej więzi, którą dziedziczy się w rodzinie. Funkcja dziedziczenia loa stanowi wyraźny przekaz wartości, ale również konieczny element, świadczący o dojrzałości samego wyznawcy⁵⁷. Teologia vodou podaje, że najważniejsze loa mieszkają w Gwinei. Jednak Gwinea nie jest odczytywana jako geograficzne miejsce, ale mistyczna kraina znajdująca się w nadnaturalnym świecie, w której loa zamieszkują w mitycznym mieście Ville-au-Camps, a opuszczają je, gdy są wzywani na ziemię⁵⁸.

2.2. Dynastie

Wyznawcy określają loa jako duchy, które porównuje się do wiatru. Haitańskie duchy czci się z reguły w obrębie rodziny bądź lokalnej

⁵³ Tamże, s. 114.

⁵⁴ Tamże, s. 111.

⁵⁵ L.G. Desmangles, *The Face of the Gods*, s. 90; L. Hurbon, *Les mystères du vaudou*, Gallimard, Paris 1993, s. 65–67.

⁵⁶ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 117.

⁵⁷ W kulcie loa pełnią funkcję opiekunów rodzin. Gdy adept vodou przejdzie proces inicjacji zakończony pozytywnie, wówczas wybiera opiekuna, który nosi nazwę loa *maît tête*.

⁵⁸ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 91.

społeczności, tylko nieliczne loa otrzymują szerokie uznanie i rytualną uwagę. Swoistą cechą vodou „jest brak ujednoliconego i ogólnego duchowego zwierchnictwa”⁵⁹, przez co panteon bóstw haitańskich jest rozbudowany oraz przejawia płynny charakter. W okresie kolonialnym szacuje się, że występowało siedemnaście tzw. narodów loa (*nanchons*), których etniczne pochodzenie nawiązywało do tradycji afrykańskiej. Wyróżniano: Wangol, Mondon, Rada, Dahomey, Kongo, Djouba, Ibo, Gede, Nago i inne⁶⁰. Początkowo Afrykanie skupiali się w grupach etnicznych, które miały podobny system wartości oraz bóstwa. Wraz z upływającym czasem potomkowie niewolników dokonali syntezy religijnej, łącząc grupy bóstw w luźne konfederacje, których wspólnym celem była walka z niewolnictwem oraz kontynuowanie religijnej tradycji⁶¹. Po wiekach wymiany religijnej rodziny bóstw zatraciły pierwotną cechę – etniczność afrykańską. Działalność kulturowa oraz tradycje dynastii loa połączono w „pojedyncze konstelacje obrzędów utrzymanych przez indywidualne kongregacje”⁶², nad którymi sprawuje pieczę kapłan (*hungan*) lub kapłanka (*mambo*). Tematyka dotycząca dynastii w vodou należy do trudnych kwestii, gdyż kult ma charakter płynny i zmienny. W vodou współcześnie funkcjonują dwie główne dynastie: rada i petro, najbardziej popularne. Na obrzeżu dwóch głównych rodzin funkcjonują podgrupy duchów, które noszą nazwy afrykańskich grup etnicznych, np. Ibo, Nago, Bambara, czy afrykańskich regionów: Kongo, Wangol (Angola). Z tej przyczyny grupy duchów w literaturze przedmiotu noszą nazwę narodów (*nanchons*), ponieważ termin ten dotyczy w równym stopniu wszystkich rodzin duchów. Ponadto wśród narodów można wyróżnić rodziny (*fanmi*). Termin stosuje się w odniesieniu do podgrup duchów, które są ze sobą spokrewnione, choć współcześnie znaczenie *fanmi* nie jest już tak precyzyjne⁶³.

⁵⁹ B. Walendowska, *Afrochrześcijańskie religie Antyli*, s. 45.

⁶⁰ L.G. Desmangles, *The Face of the Gods*, s. 94.

⁶¹ Każda grupa etniczna niewolników miała pełny system wierzeń, w którym istotną rolę ogrywał panteon. W Nowym Świecie bóstwa dominujące wchłaniały słabsze, ponieważ vodou „stanowiło wspólny twór, nie wymagało porzucenia jednego plemiennego bóstwa na korzyść innego”. Wchłonięte bóstwa nie były zapomniane, ale ich pierwotna tożsamość dalej funkcjonowała jako pewien aspekt, który w konsekwencji zintegrował się wokół głównej zasady.
– M. Deren, *Taniec z nieba i ziemi*, s. 82.

⁶² Tamże.

⁶³ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 86; L.G. Desmangles, *The Face of the Gods*, s. 94–95; K. McCarthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study*, w: C. Michel, P. Bellegarde-Smith (red.), *Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible Powers*, Palgrave Macmillan, New York 2006, s. 17–18.

2.2.1. Loa rada – łagodni patriarchowie

Dynastia rada zajmuje ważne miejsce w kulcie vodou, dlatego koniecznym jest zapoznanie się z historią terminu „rada” oraz jego znaczeniem w światopoglądzie wyznawców, aby zrozumieć charakter i naturę duchów tej rodziny. Słowo „rada” jest haitańskim, skróconym odpowiednikiem nazwy miasta Arada (Allada), znajdującym się w królestwie Dahomeju⁶⁴. Z czasem kultura dahomejska zaczęła dominować wśród ludności niewolniczej oraz skupiać wokół siebie inne afrykańskie bóstwa, dlatego rytuał rada stanowi alegorię afrykańskiej tradycji. Duchy rada ukazują „emocjonalną atmosferę miejsc ich pochodzenia”⁶⁵, ponieważ naród „był dobrze zorganizowaną monarchią absolutną, opartą na rolnictwie, z rozwiniętym systemem współpracy. Był to stabilny, hierarchicznie zorganizowany naród, w którym bóstwa odgrywały rolę ochronną. Strzegły jedności i stabilności przed tym, co mogłoby im zagrozić; zasadniczo były dobrośliwe, ojcowskie i pasywne, dopóki nie pojawiła się potrzeba obrony moralnych zasad, które reprezentowały”⁶⁶. Wyznawcy termin „Dahomej” często łączą ze słowem „rada” bądź stosują zamiennie jako synonim. Métraux zauważa, że kapłan, mówiąc o loa Afrique Guinin (Afrykańska Gwinea), ma na myśli przede wszystkim duchy rada⁶⁷. Naród rada w haitańskim kulcie funkcjonuje jako fragment zbiorowej pamięci, zachowanej przez potomków niewolników o Arada jako świętym miejscu ludzi, którzy przybyli z Nan Ginen czy Gwinei. Jednak w vodou rada nie oznacza geograficznego miejsca, a charakteryzuje konkretną zasadę pod postacią loa.

W narodzie rada znaczna część bóstw wywodzi się z wierzeń Dahomeju. Loa rada są bardziej archetypowe w manifestacji niż inne duchy. Służba rada jest dostojna, piosenki mają charakter formalny, zaś tańce oraz bębny zachowały wyraźne elementy wywodzące się z różnych grup etnicznych, które wchłonął współczesny naród. Rada pełni funkcję obrońców tradycji vodou oraz mitycznej krainy Gwinei, miejsca, w którym żyją przodkowie. Naród rada identyfikuje się z białym kolorem, a także z poczuciem czystości oraz formalnym charakterem. Podczas ceremonii duchom składa się w ofierze: kurczaki, kozy i rzadziej byki. W trakcie rytuału rada tworzona

⁶⁴ Współcześnie należy do państwa Benin. – N.S. Murrel, *Afro-caribbean religions*, s. 18–19; Mambo Chita Tannn, *Haitian Vodou. An Introduction to Haitians Indigenous Spiritual Tradition*, Llewellyn Publications, Woodburt 2012, s. 93–94; A. Gößling, *Voodoo. Bogowie, czary i rytuały*, s. 67.

⁶⁵ M. Deren, *Taniec niebia i ziemi*, s. 83.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 87.

przez bębniarzy muzyka odgrywa istotną funkcję, ponieważ umożliwia wprowadzenie servitura w trans oraz przywołuje loa, gdyż „rytm do śpiewu i tańca zapewniają trzy rytualne bębny, których membrany wykonywane są wolej skórą [...] symbolizują trzy warstwy atmosfery słońce (Legba), największy bęben (*manmam*) przedstawia chromosferę, średni (*ségond*) – fotosferę, a najmniejszy (*boulah, bula*) reprezentuje jądro Słońca”⁶⁸. Bębny należą do świętych przedmiotów, którym nadaje się imiona. W narodzie do najważniejszych loa należą: Legba, Ayizan, Damballa-Wedo, Avida-Wedo, Erzile Freda Dahome, La Sirene oraz Agwe.

2.2.2. Loa petro – gniewni wojownicy

Dynastia petro⁶⁹ narodziła się w społeczności niewolniczej i marrońów w okresie powstań na przełomie wieków XVII i XVIII. Andrzej Zwoliński w książce *Świat voodoo* podaje, że „prawdopodobnie nazwa pochodzi od nazwiska don Juana-Philipp’a Pedro, wychowanego w kulturze hiszpańskiej kapłana”⁷⁰, który „wprowadził ceremonialne tańce pełne przemocy”⁷¹. Szczegółowy opis powstania dynastii owiany jest tajemnicą i nie ma możliwości jego rekonstrukcji. Niewolnicy i marroni w okresie kwestionowania instytucji niewolnictwa „potrzebowali [...] pomocy pewnej klasy duchów bardziej ofensywnych”⁷², ponieważ rzeczywistość dnia codziennego w kolonii znacząco odbiegała od afrykańskiej. Destabilizacji uległy więzi społeczne, a także tradycyjne wzorce. Niewolnicy dążyli jednak do poczucia jedności i zrzeszenia się w grupy. Joan Dayan podaje, że bóstwa petro „noszą nazwy buntu, ślady tortur i zemsty”⁷³. Leslie Desalines zauważa, że wściekłość tej rodziny wyraźnie akcentuje się w pieśniach liturgicznych, w rytmie wybijanym na bębnach oraz w tańcu, który przybiera często obsceniczną formę.

W charakterze loa petro przejawiają się elementy kultury kreolskiej oraz rodzimych wierzeń Indian karaibskich. Wśród wyznawców słowo „petro” przywołuje wizję nieubłaganej siły, szorstkości, a także zaciekłości, które stanowią przeciwieństwo rada⁷⁴. Tam, gdzie rada zachowuje wspo-

⁶⁸ A. Zwoliński, *Świat voodoo*, s. 87–88; A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 180.

⁶⁹ Spotykana pisownia słowa w języku angielskim to petwo.

⁷⁰ A. Zwoliński, *Świat voodoo*, s. 88.

⁷¹ Tamże.

⁷² A. Gößling, *Voodoo. Bogowie, czary i rytuały*, s. 67; M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 297–299.

⁷³ N.S. Murrel, *Afro-caribbean religions*, s. 75–76.

⁷⁴ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 88.

mnienie czasów przed okresem niewolnictwa, tak petro żyje na co dzień w Haitańczykach od roku 1492 do dziś, gdzie rzeczywistość dnia codziennego często jest wypełniona przemocą, biedą, wojną oraz bólem. *Servitur* na północy i południu Haiti nie używa słowa „petro”, w zamian zastępuje je nazwą *Lemba*. Termin obejmuje grupę loa oraz kompleks obrzędów, które w przybliżeniu odpowiadają petro⁷⁵.

Loa petro przypisuje się następujące cechy: wybuchowość, gniew, złośliwość, mściwość oraz kłamstwo⁷⁶. Imiona i tytuły nadawane loa petro są odzwierciedleniem następujących cech: siły, przemocy i złośliwości, np.: *Erzile Czerwone Oczy* (kreol. *Je-Rouge*, ang. *Red Eyed Erzili*)⁷⁷.

Ceremonie odprawiane w petro przybierają charakter widowiskowy, ponieważ wyznawcy noszą ubrania i chusty w odcieniu czerwonym, machają maczetami i głośno śpiewają. W trakcie ceremonii petro rytm wybija się na dwóch bębnach, których membrany wykonane są z koziej skóry. Większy nosi miano *manman* bądź *gros baka*, a drugi *pititt* lub *ti-baka*. Drugi bęben pełni ważniejszą rolę i jest utożsamieniem fizycznego końca świata⁷⁸. Rytm wybija się, uderzając płaską dłonią. Wydobyty z bębna rytm przybiera grobowy ton *manmana*⁷⁹. W ceremonii petro taniec zajmuje ważne miejsce. Jedną z tradycyjnych postaw, spotykaną również w tańcach w Kongo, jest postawa, gdy „tancerz vodou stawia jedną rękę przed sobą, a druga na biodrze”⁸⁰. Tańce wykonywane na cześć Guede są ekscentryczne, ponieważ mocno kołyszą biodrami i prowokują, a rytm jest energiczny i wesoły. Podczas ceremonii składa się ofiary ze świń. W petro przekazywana jest wiedza dotycząca magii oraz uzdrawiania. Z wiedzy magicznej korzystają bokorzy (czarownicy). Do najważniejszych loa w rodzinie zalicza się: *Erzile Danto*, *Ghede*, *Baron Samendi*.

Pomiędzy *rada* i petro dochodzi do pewnych powiązań, które stanowią istotną cechę loa. Cecha dotyczy przynależności duchów do obydwu dynastii, ale w każdej przejawiają inny charakter. *Servitus* w trakcie ceremonii rozpoznaje loa poprzez sposób jego zachowania w trakcie owładnięcia wierzchowca. Zwraca uwagę na intonację i zmianę barwy głosu, mimikę, specyficzne gesty czy zachowanie. Następnie rozpoznaje przynależność do dynastii.

⁷⁵ Tamże, s. 86.

⁷⁶ A. Göbbling, *Voodoo. Bogowie, czary i rytuały*, s. 65–69.

⁷⁷ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 89.

⁷⁸ A. Zwoliński, *Świat voodoo*, s. 88.

⁷⁹ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 180.

⁸⁰ Tamże, s. 191.

2.2.3. Loa Ibo i Kongo

Loa z linii ibo oraz linii kongo stanowią dalsze grupy duchów, które współcześnie nie cieszą się już tak dużą popularnością wśród wyznawców. W teologii vodou umieszczenie Ibo i Kongo w odpowiedniej kategorii nasuwa pewne trudności, ponieważ „przejawiają pewną tendencję do rozpląnięcia się w dynastii petro”⁸¹. Duchy Ibo i Kongo mają naturę wojowników i wywodzą się z wierzeń afrykańskich.

Dynastia Ibo pochodzi z wierzeń grupy etnicznej Igbo, zamieszkujących obszar współczesnej południowo-środkowej i południowo-wschodniej Nigerii. Wyznawcy postrzegają duchy Ibo zarówno jako surowe, jak i łagodne. Podczas ceremonii Ibo rytm jest wybijany na cylindrycznych bębnach, wykonanych z owczej skóry. Métraux pisał, iż na północy Haiti zamiast bębnów podczas uroczystości stosuje się duże tykwy, na których rytm wybija się palcami. Cylindryczne bębny Ibo są powiązane z petro, ale różnią się tworzywem⁸². W ofercie składa się duchowi specjalny talerz nazywany *ékuey ibo*. Również w trakcie ceremonii jest wybijany rytm specjalnym prętem na skraju bębna. Ibo przypisuje się kolor różowy lub biały⁸³.

Dynastia Kongo pochodzi z wierzeń, sprowadzonych z obszaru Konga. Dzieli się na grupy: na *congo-du-Bord-de-la-Mer* (Kongo z brzegu morskiego) i *kongo-savane* (Savannah Congo). *Congo-du-Bord-de-la-Mer* to duchy preferujące wodę, przez co posiadają jaśniejszą skórę, są bardziej inteligentne i dobrze wychowane. Z kolei *kongo-savane* często pełnią funkcję uzdrowicieli (ludowych znachorów), ponieważ mają wiedzę dotyczącą ziół leczniczych. Dynastia Kongo jeszcze dzieli się na rodziny: *kanga*, *caplau*, *bumba*, *mondongue* i *kita*. Z czego *kita* ma dwie podgrupy: prawdziwa *kita* i *kita-secs* (dry-Kita). Duchy mają charakter zaciekłych wojowników, których nie należy ignorować. W trakcie ceremonii bębniarz wybija pałeczkami rytm na trzech bębnach różnej wielkości, noszących następujące imiona: *manman*, *timebal* i *ti-congo*⁸⁴. Do bębna przymocowuje się małą tabliczkę, która służy jako instrument perkusyjny. Métraux podaje, że wyznawcy rytm Kongo odbierają jako „prawdziwą muzykę z Konga”⁸⁵. Tańce Kongo mają ekspresyjny charakter, gdzie tancerz niepostrzeżenie porusza nogami i delikatnie trzęsie ramionami. Od tego kontrolowane-

⁸¹ A. Gößling, *Voodoo. Bogowie, czary i rytuały*, s. 66; M.J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, s. 150.

⁸² A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 181–182.

⁸³ Tamże, s. 44, 86–87, 177.

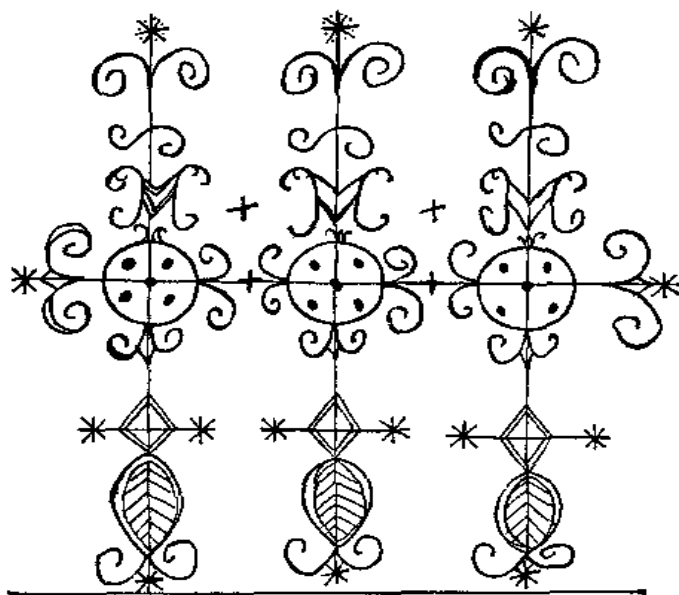
⁸⁴ Tamże, s. 87, 92, 191, 329.

⁸⁵ Tamże, s. 181.

go pulsowania nagle zmienia się w bardziej gwałtowne ruchy, podczas których dokonuje obrotu⁸⁶.

2.3. Vévé

Znak *vévé* to symbol graficzny, reprezentujący konkretnego ducha w haitańskim kulcie. Celem symbolu graficznego jest wezwanie loa ze świata nadnaturalnego do materialnej rzeczywistości. W znaku *vévé* zostaje skupiona energia kosmiczna duchów. Symbol ma magiczny charakter i może być używany jedynie przez osoby posiadające pełnomocnictwo⁸⁷.



←← Marassa - Dossou - Dossa →→

Ryc. 4. Vévé, marassa.

Źródło. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 148

Każda ceremonia w kulcie vodou rozpoczyna się od przygotowania odpowiednich znaków *vévé*. Symbol narysowany zostaje mąką kukurydzianą, pszenną bądź popiołem przed rytualnym słupem *poteau-mitan*⁸⁸,

⁸⁶ Tamże, s. 191.

⁸⁷ N.S. Murrel, *Afro-caribbean religions*, s. 80–82; por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 163–164.

⁸⁸ N.S. Murrel, *Afro-caribbean religions*, s. 80–81; A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 77–78.

który symbolizuje bramę do świata duchów. W tym samym czasie kapłan recytuje modlitwy, a następnie kropi rumem bądź innym napojem na *vévé*. Czynność zostaje powtórzona trzykrotnie. Kolejną wykonaną czynnością jest potrząsanie rytualną grzechotką po znakach oraz odmawianie rytualnych formuł, aż kapłan zapali świecę umieszczoną na *vévé*. Po czym hun-gan i inni ważni uczestnicy przychodzą i „skrapiają” wodą kontur *vévé* jako formę powitania. *Vévé* stanowi materialne uosobienie obecności ducha w konkretnej postaci. Również na znakach składane są ofiary dla loa.

W kulcie vodou każda dynastia ma własne rytmy muzyczne, tańce oraz obrzędy. Loa przejawiają własne osobowości, które wierni rozpoznają po małych akcentach, tj. intonacjach głosu czy mimice. Najpopularniejsze współcześnie dynastie rada i petro jawią się jako reprezentujące dwie stron historii haitańskiego społeczeństwa, z których żadnej nie można przypisać jednoznacznej etykiety, opisanej jako „dobra” czy „zła”. Rada jest personifikacją części historii haitańskiej, którą warto celebrować i konserwować, z kolei petro ukazują się jako czysta odwaga i siła, której Haitańczycy musieli użyć, aby wyswobodzić się z jarzma niewolnictwa.

3. Afrykańskie dziedzictwo

Afryka stanowi zróżnicowany kontynent pod względem religijnym, kulturowym, i geograficznym. Szacuje się, że tradycyjnych religii afrykańskich jest około tysiąca, przez co zawsze mówi się o nich w liczbie mnogiej. Dla Afrykanina religijność jest najważniejszym elementem tradycji, który wywiera istotny wpływ na życie oraz myślenie grup społecznych Czarnego Kontynentu. Kofi Asare Opoku akcentuje, że „w Afryce religia jest życiem, a życie – religią”⁸⁹. Z kolei historyk Joseph Ki-Zerbo przedstawia kwestię religii w następujący sposób: „jeżeli za religię uznać wiarę w byt transcendentny, z którym wierny jest związany poprzez obowiązki, ale również i prawa, przed którym zdaje rachunek, któremu składa ofiary,

⁸⁹ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, s. 9. Ciekawe jest, że Afrykanin nie zdefiniuje siebie jako osoby niewierzącej czy areligijnej, gdyż jego światopogląd religijny nie pozwala na takie stwierdzenie. W przypadku pozbawienia Afrykanina religii zostaje on pozbawiony osobowości, przynależności etnicznej oraz jest wykluczony ze społeczności, ponieważ religia jest ściśle połączona ze wspólnotą ludzi, która uczestniczy we wspólnych rytuałach czy obrzędach. Religię można ukazać jako pewną sekwencję przejawiającą płynny charakter, która towarzyszy człowiekowi zarówno przed jego narodzinami, jak i po śmierci w pamięci jego rodziny.

którego błaga o rozmaite łaski i któremu za nie dziękuje, to z pewnością należy stwierdzić, że religie są obecne w pejzażu kulturowym tradycyjnej Afryki [...]. Wyznawcy tych religii [...] wierzą w Najwyższego Boga, Najwyższy Byt będący absolutnym władcą Kosmosu i całej ludzkości, a także przyrody oraz istot żyjących, zwierząt itp. Byt ten zachowuje swego rodzaju obojętność; ludzie zwracają się do niego tylko w szczególnych sytuacjach, kiedy zwykle bóstwa są uznane za niekompetentne [...]. W zwykłych sprawach wierni zwracają się do pośredników”⁹⁰. Wszystkie aspekty życia człowieka, podporządkowane są religii, która stanowi spoiwo łączące społeczeństwo, „gdzie jest Afrykanin, tam jest jego religia; niesie on ją ze sobą w pole, gdzie sieje ziarno lub zbiera plony, gdy idzie do przyjaciół pić piwo lub wziąć udział w pogrzebie; jeśli jest wykształcony, zabiera religię ze sobą do sali egzaminacyjnej w szkole lub uniwersytecie; jeśli jest politykiem – zabiera ją ze sobą do parlamentu”⁹¹. Afrykańska religijność ma etnocentryczny charakter, polegający na koncentracji wokół własnej grupy etnicznej. Powyższy model religijności nasuwa postulat, iż wierzenia będą hermetyczne, niemniej często dochodzi do przejęć podobnych aspektów, a następnie asymilacji ich w daną społeczność⁹². Tradycyjne religie nie mają charakteru uniwersalnego, ale lokalny (plemienny), skoncentrowany na danej grupie społecznej bądź szerszej zbiorowości etnicznej⁹³.

W metafizyce wierzeń afrykańskich koncepcja rzeczywistości oscyluje wokół ontologicznej jedności kosmosu, polegającej na nierozróżnieniu świata materialnego od świata nadnaturalnego. Obydwie rzeczywistości nie wykluczają się nawzajem, ale przenikają. Z powyższej koncepcji implikuje się brak podziału na sferę sacrum i profanum⁹⁴. Religia jest jakoby instrumentem, za pomocą którego Afrykanin interpretuje zastaną rzeczywistość. Religioznawca Adebayo Adesany wskazuje, że „chodzi tu o koherencję zgodności wszystkich sposobów podchodzenia do świata: «Bóg mógł zostać usunięty z myśli greckiej bez żadnej szkody dla jej logicznej konstrukcji, w żaden sposób nie można tego dokonać w przypadku Joruba, u których wiara i rozum są od siebie wzajemnie uzależnio-

⁹⁰ Cyt. za: A. Ndaw, *Charakterystyka ogólna*, przekł. S. Piłaszewicz, w: *Encyklopedia religii świata. Historia*, t. 1, Dialog, Warszawa 2002, s. 1134.

⁹¹ J.S. Mibiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przekł. K. Wiercińska, PAX, Warszawa 1980, s. 16.

⁹² Jako przykład może posłużyć wyrocznia boga Ifa u Jorubów, której obecność można odnaleźć także u Fonów w postaci *Fa*. – A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, WAM, Kraków 2005, s. 30; por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, s. 14.

⁹³ J.S. Mibiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, s. 18.

⁹⁴ Europejska kultura przekazuje odmienną naukę.

ne». Takie zdarzenia, jak narodziny i śmierć, inicjacja i małżeństwo [...] stanowią część owego kosmosu, ale rozumiane są zawsze w perspektywie jego jedności”⁹⁵. W tradycji afrykańskiej każdy człowiek jest nosicielem religii, gdyż wierzenia przekazywane są w tradycji ustnej, rytuałach oraz w osobach sprawujących akty religijne: kapłanach, władcach, a także starszyźnie. Teologia wierzeń afrykańskich przekazuje, że bóstwa są obecne w każdym elemencie przyrody, stąd religia jawi się jako nadrzędna wartość dla człowieka.

Dotychczas naukowcy w większości skupili się na badaniach systemów noeafrykańskich na Kubie (santeria) oraz w Brazyli (Umbanda, Candomble). Haitańskie vodou i amerykańskie hoodoo nie stanowiło popularnego zagadnienia. Przedmiot dotyczy dwóch grup etnicznych: Fon i Joruba, gdyż znacząco wpłynęli na kształtującą się religię vodou w okresie kolonialnym. Na tle afrykańskich wierzeń, grupy etniczne Joruba i Fon wyróżniają się, gdyż dysponują silnie rozwiniętymi panteonami.

3.1. Grupa etniczna Fon

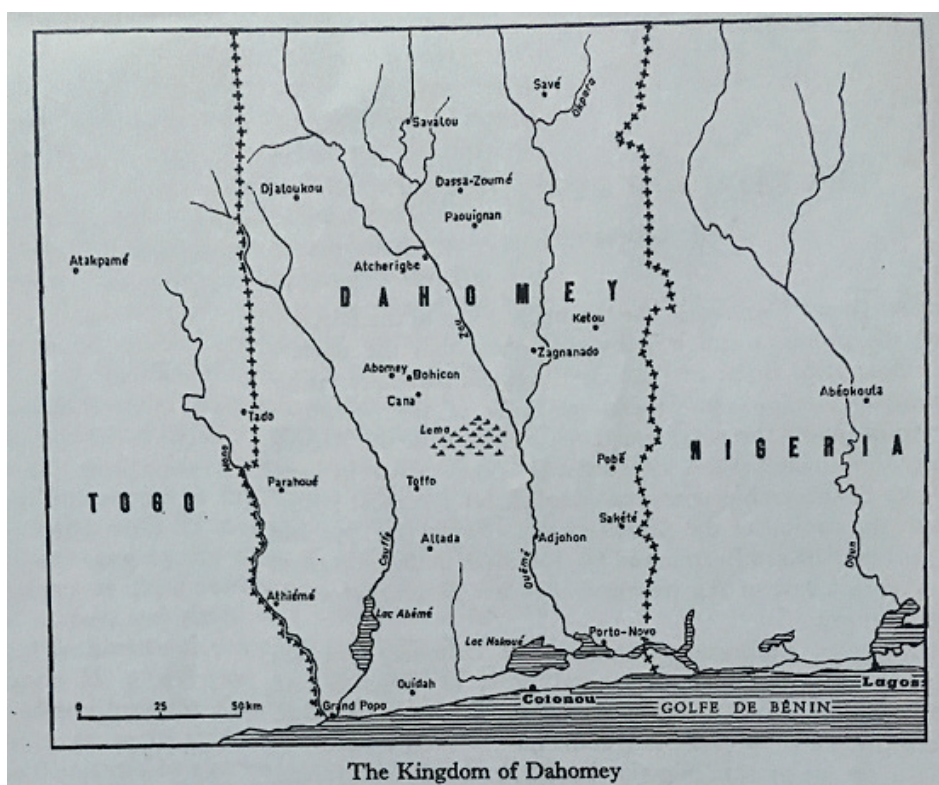
Grupa etniczna Fon zamieszkuje południowo-zachodnią część Beninu oraz południowo-zachodnie Togo i Nigerię. Tradycja ustna przekazuje, że Fonowie wywodzą się z Tado, miejscowości między Togo a Beninem. Jacek Jan Pawlik pisał, iż „wspólne pochodzenie ludów południowego Togo i południowego Beninu wyraża nie tylko tradycja ustna, ale wskazuje na nie również pokrewieństwo językowe. Język fon, gun, ewe i gen należą bowiem do grupy gbe (nazywanej czasem ewegbe), należącej do rodziny języków kwa [...] Ludzie mówiący językami z grup gbe łatwo porozumiewają się między sobą”⁹⁶. Grupa etniczna Fon przemieszczała się i w XVII wieku podbiła Alladę. Następnie w królestwie doszło do rozłamu spowodowanego sporem rodzinnym, w którym trzej bracia rywalizowali o tron ojca. Najstarszy syn wygrał spór i zasiadł na tronie, a pozostali opuścili kraj⁹⁷. W efekcie wyłoniły się mniejsze królestwa. Jacques Lombard przekazuje, że Dahomej został ustanowiony przez Agadji, który należał

⁹⁵ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 32; por. A. Adesanya, *Yoruba Metaphysical Thinking*, „Odu” 1958, nr 5, s. 38; Z. Drozdowicz, *Vodou*, w: *Zarys encyklopedyczny religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 1992, s. 198–199.

⁹⁶ J.J. Pawlik, *Kultura Fonów*, s. 2 [artykuł w druku].

⁹⁷ Jeden z braci założył królestwo Porto Novo, na wybrzeżu na wschód od Whydah. Następnie bracia złożyli hołd królowi Jorubów w Oyo. – J. Lombard, *The kingdom of Dahomey*, w: C.D. Forde, P.M. Kaberry (red.), *West African kingdoms in the nineteenth century*, Oxford University Press, Londres 1967, s. 72.

do królewskiego klanu Tado. Następcy Agadjii rozszerzyli granice państwa⁹⁸. Jacek Jan Pawlik wskazuje, że „o królestwie Dahomej możemy mówić dopiero wtedy, kiedy po włączeniu na początku XVII wieku Allady i Ouidah do Abomeju utworzył się silny związek polityczny i terytorialny, rozciągający się od rzeki Abomej do rzeki Ouémé”⁹⁹. Królestwo Dahomeju rozciągało się na prawie dwieście mil od północy na południe i sto mil od wschodu na zachód i obejmowała następujące miasta: Allada (stolica królestwa), Zagnanado, Parahouc (bądź Apiahoue) i Dassa-Zoume¹⁰⁰.



Ryc. 5. Królestwo Dahomej

Źródło: J. Lombard, *The Kingdom of Dahomey*, s. 71.

⁹⁸ Tamże, s. 72–73.

⁹⁹ Tamże, s. 73.

¹⁰⁰ Tamże, s. 70.

Królestwo Dahomej urosło w siłę, ponieważ wzbogaciło się na handlu niewolnikami, podjętym z Europejczykami, oraz na „zdobyciu królestwa Adzuda i jego głównego portu Ouidah, centrum handlu niewolnikami [...] na terytorium miasta działały forty portugalskie, francuskie i angielskie. Podczas 230 lat handlu żywym towarem, od 1641 roku do 1870 roku z Ouidah wywieziono do Ameryki 1 846 200 osób”¹⁰¹. Dahomejczycy wymieniali niewolników na broń palną, wyroby luksusowe czy muszelki kauri.

Mieszkańcy królestwa Dahomeju byli potomkami Adja oraz rdzennej grupy etnicznej Joruba. Pomimo wysokiego stopnia homogeniczności etnicznej, społeczeństwo Dahomejczyków było wysoce rozwinięte. Wyróżnić można cztery kategorie społeczne: rodzinę królewską, urzędników, wolnych mieszkańców (*anato*) i niewolników. Niewolnicy byli w większości rekrutowani z jeńców wojennych, a ich ogromna liczba wynikała z agresywnej polityki królów. Niewolnicy zawsze mieli obce pochodzenie – Dahomejczyka nie można było zniewolić – i wszyscy byli własnością prywatną króla¹⁰².

Anato było kategorią społeczną obejmującą wolnych obywateli, którzy pracowali jako rolnicy, rzemieślnicy i wojownicy. Następną grupę społeczną stanowili urzędnicy (*caboceers*). W jej skład wchodził urzędnik, wódzowie prowincji i wsi, dowódcy wojskowi oraz wysocy rangą kapłani. Na szczycie hierarchii dahomejskiej stał król, a następnie rodzina królewska, czyli potomkowie królów, przeszłości i teraźniejszości. Książętom nie wolno było piastować ważnych urzędów politycznych i administracyjnych. Stanowiło to zabezpieczenie przed buntem, skierowanym przeciw królom¹⁰³. Podbite tereny poddawano procesowi asymilacji zarówno religijnej, jak i politycznej. Lokalne kultury religijne na podbitych terenach były nadzorowane przez kapłana, a następnie „włączane do państwowego panteonu pod wielkim kultem mistycznego przodka królów Dahomejczyków, lamparta Agasu”¹⁰⁴. Podział terytorialny królestwa składał się z prowincji

¹⁰¹ R. Piątek, *Wojna w dziejach Dahomeju od XVII do XIX wieku*, Dialog, Warszawa 2001, s. 33.

¹⁰² Kategoria niewolników również miała wewnętrzne podklasy, z czego pierwsza obejmowała ofiary królewskie, składane podczas ceremonii przeprowadzanych przez króla na cześć przodków. Następną podgrupą dotyczyła niewolników, przeznaczonych jako żywy inwentarz na handel. Trzecią podklasą był niewolnik pracujący w domu lub na roli, który z czasem zostawał przyjęty jako członek rodziny swego pana. W drugim pokoleniu zyskiwał miano obywatela Dahomeju. Jednak piętno związane z pochodzeniem, nie było zapominane. – J. Lombard, *The Kingdom of Dahomey*, s. 74.

¹⁰³ M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, t. 2, J.J. Augustin, New York 1938, s. 8.

¹⁰⁴ J. Lombard, *The Kingdom of Dahomey*, s. 76.

i wsi. Władza w Królestwie Dahomeju była formą monarchii absolutnej, która osiągnęła najwyższy poziom w XIX wieku. Władza króla była zapieczętowana wielowiekowymi tradycjami. Król był absolutnym władcą o świętych atrybutach. Co więcej, stanowił symbol całego królestwa oraz inkarnacji królewskiej dynastii. Kult religijny w królestwie był nadzorowany przez króla, który również pełnił funkcję arcykapłana. Król był także naczelnym dowódcą armii¹⁰⁵.

Dahomej stanowił monarchię absolutną, w której panował hierarchiczny porządek, według którego regulowano wszystkie formy życia społecznego i ekonomicznego. Podobnie postrzegano świat nadnaturalny, gdzie panteon był zreorganizowany w domeny, którymi zarządzali bogowie. W panteonach panowała hierarchia – na szczycie mieścił się kult wielkich bóstw. Kult przodków zajmował drugie miejsce w hierarchii, zaś na samym dole umieszczono mniejsze bóstwa. Pomiędzy kultem wielkich bogów a kultem przodków mieścił się publiczny kult duchów, które były reprezentacją pierwszych potomków pozanaturalnych założycieli klanów Fonów.

W mitologii Fonów przekazywany mit stworzenia podaje, iż bóg nieba dokonał podziału nadnaturalnego świata bóstw, który był kopią porządku panującego w królestwie. Nadnaturalny świat bóstw koncentrował się wokół panteonów, połączonych z żywiołami, które zostały utworzone przez Pana Nieba. Każdy panteon miał własny kult, rytuały, mitologię oraz kapłanów. Dahomejska religia jest kultem bóstw vodou. Jacek J. Pawlik podaje następującą definicję słowa „vodoun”: „każda manifestacja siły lub inteligencji, tajemniczy obiekt wymagający kultu. Przyczynia się do dobra i zła świata. Podstawowym celem kultu jest wykorzystanie sił okazując im podziw, lęk i przywiązanie. Z drugiej strony ludzie żywią i utrzymują vodoun przez ofiary”¹⁰⁶. Z kolei Andrzej Pietrzak podaje, że vodou pochodzi od słowa vodoun, z języka Fonów oznaczający ducha, bóstwo. Bruno Gill wskazuje, że w kontekście szerokim vodou oznacza aspekty natury, np. rośliny, ogień, woda itp.¹⁰⁷ Niewątpliwie vodou jest terminem funkcjonującym jako zbiorcza nazwa dla bóstw grupy etnicznej Fon, które intepretuje się jako „pośredników między Bogiem a ludźmi [...]

¹⁰⁵ Tamże, s. 81–84; M.J. Herskovits, F.S. Herskovits, *An Outline of Dahomean Religious Belief*, American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin 1933, s. 8–10.

¹⁰⁶ J.J. Pawlik, *Kultura Fonów*, s. 7.

¹⁰⁷ B. Gilli, *Naissances humaines ou Divines? Analyse de certains type de naissances attribues au vodu*, s. 1–4; por. A. Pietrzak, *Synkretyczne religie afrykańskie w Ameryce Łacińskiej*, w: M. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, PWN, Warszawa 2009, s. 267.

należą do struktury, którą można sobie wyobrazić dokonując porównania między sprawowaniem władzy w świecie ziemskim administrowane światem niebiańskim”¹⁰⁸. Gomino Jean-Marie Botchi pisał, że „bóg rządzi światem na podobieństwo władcy ziemskiego, to znaczy za pomocą bóstw jako ministrów”¹⁰⁹. Powyższe porównanie przedstawia pewną grę wzajemnych oddziaływań, które przejawiają się zarówno w sferze religijnej, jak i politycznej. Odmiennego zdania jest z kolei badacz Montilus Guérin, który nie uznaje vodunów za pośredników, gdyż bóstwa są „powołane do ponoszenia odpowiedzialności za świat jako pełnoprawni ministrowie, zarządcy świata lub jego części”¹¹⁰. W terminie „vodou” mieści się pojęcie sił kosmosu, pewnej zasady świata, która zostaje ujęta w formie bóstwa osobowego, przybierającego postać męską, żeńską bądź obojnaczą.

Panteonowi Nieba przewodzą boscy prarodzice Mawu-Lisa, znany pod imieniem Pana Nieba. Mity przekazują różne podania dotyczące Pana Nieba. Jedne uznają prarodzców za istotę obojnaczą, inne, że Pan Nieba jest istotą o podwójnej naturze, Mawu to kobieta „której oczy to księżyc”¹¹¹, Lisa to „mężczyzna, którego oczy są słońcem”¹¹². Melville Jean Herskovits twierdzi, że słowo „Mawu” można przetłumaczyć jako podzielone ciało. Mīt stworzenia w religii Dahomeju ma płynny charakter, ale powtarza się, że Mawu zawsze symbolizuje założyciela rodziny bogów. Podstawowa wersja mitu podaje, że Mawu wydała na świat czternaścioro dzieci, z których troje najstarszych: Sagbata, Sogbo oraz Agbe założyło własne domeny vodou, w których piastują najwyższą rangę¹¹³. Panteony noszą nazwy: vodou nieba (Dzi Vodou), vodou ziemi (Ayí Vodou) oraz vodou morza/wody (To Vodou)¹¹⁴. Do poszczególnych panteonów należą następujące bóstwa: „vodun ziemi (Sagbata, Dada Zodzi, Njohwe Ananu), gromu (So, Sogbo, Hewioso, Agbe, Gbwesu, Gbade), żelaza (Gu), łowów (Age), tęczy (Dzi, Dzo, Damballah-Aido-Hewdo), drzew (Loko-Medze), wód (Adżakpa, Naete, Tokpodun, Saho, Gbejongo, Afrekete, Aden, Akolombe, Adżakata, Akele), ognia (Ajaba), oraz trickstera Legbe”¹¹⁵. Trzy

¹⁰⁸ G. J.-M. Botchi, *Wudu z Beninu*, w: *Encyklopedia Religii Świata*, t. 2, Dialog, Warszawa 2002, s. 1154.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ M.J. Herskovits, F.S. Herskovits, *An Outline of Dahomean Religious Belief*, s. 11.

¹¹² Tamże, s. 9; P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, w: D. Forde (red.), *African Words: Studies in Cosmological Ideas and Social*, Oxford University Press, New York 1968, s. 218–219.

¹¹³ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 186.

¹¹⁴ B. Gilli, *Naissances humaines ou Divines?*, s. 10.

¹¹⁵ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 186.

panteony są metafizycznym odniesieniem do struktury kosmosu, w której Mawu piastuje władzę nad niebem, Lista nad ziemią, natomiast przestrzeń znajdująca się pośrodku (powietrze, obłoki, grzmot oraz woda) jest obszarem przeznaczonym dla vodunów¹¹⁶. Jedynie Mawu ma dar stwarzania, nie przekazała go żadnemu ze swych dzieci, wobec czego ostateczne przeznaczenie wszechświata pozostaje w jej rękach. Mawu zna formułę stworzenia człowieka oraz materii. To ona przekazała człowiekowi wiedzę wróżbiarstwa, aby mógł uspokoić gniew oraz zapobiec złym intencjom vodunów¹¹⁷.

Na początku był Nana Buluku, który zajmuje najważniejszą pozycję w panteonie nieba, ale nie stanowi przedmiotu kultu, gdyż jest bogiem dalekim, nie uczestniczącym w życiu człowieka. Stworzył świat, po czym wydał na świat bliźniaki i rozdzielił go między nich. Mawu, będąca starszą kobietą, otrzymała noc, księżyc i zachód, a Lisa – młodszy mężczyzna – piastuje rządy nad dniem, słońcem i wschodem. „Gdy rządzi podczas dnia, ludzie zmuszeni są do pracy w pocie czoła, w skwarze i w spiekocie. Ale podczas nocy, kiedy rządzi Mawu, ludzie śpią i nabierają siły po dniu pracy, wtedy też ludzie doświadczają przyjemności życia: tańczą, opowiadają historie i kochają się. Mówi się, że jeśli Lisa karze, Mawu przebacza. Spokój Mawu symbolizuje mądrość, młodość Lisy siłę”¹¹⁸.

W panteonie vodou władzę sprawuje pierworodny syn Mawu-Lisa – Sagbata. Pod nazwą Sagbata mieści się bliźniacza para: Dada Zodzi i Njohwe Ananu. Ważne jest zrozumienie mitologicznego związku między panteonami Ziemi i Pioruna, w tym celu należy zapoznać się z mitem, który przekazuje, w jaki sposób Sagbata został władcą panteonu. Hevioso i Sagbata chcieli objąć zwierzchnictwo nad ziemią. „Mawu powiedziała Sagbacie, aby zabrał wszystkie posiadane rzeczy, aby po odejściu nigdy powrócił do nieba. Sagbata był chciwy i próbował zabrać wszystko. Bogactwo, które nosił, było tak wielkie, że nie mógł znaleźć miejsca dla ognia i wody. Te dwa elementy stały się domeną Hevioso. Po czym Hevioso wstrzymywał deszcz na ziemi, tak że mieszkańcy stali się niezadowoleni, ponieważ panowała na ziemi susza i plony nie rosły. Nastął głód. Zdesperowany Sagbata wezwał Legbę – ulubieńca Mawu – przebiegłe bóstwo, które w efekcie pojechało braci, a deszcz spadł na ziemię. Dwaj bracia

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, s. 12.

¹¹⁸ Tamże, s. 14; P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, s. 218–219.

rozpoczęli współpracę, aby wspomóc ludzkość¹¹⁹. Sagbata wynagradza ludzi dobrymi zbiorami, ale również każe za pomocą chorób skóry i ospy. Kult Sagbaty był najsilniej rozwinięty wśród rolników. Wśród królów nie cieszył się zbyt dużym zainteresowaniem. W dodatku ołtarz dla Sagbaty zawsze umieszczano na polu, poza terenem zamieszkałym.

Panteon Pioruna wiąże się z Hevioso, który znany jest również pod imieniem Sogbo. Hevioso jest „panem nieba, sędzią, który wydaje ostateczny wyrok. Ponieważ rozumie potrzeby świata. Posyła żar i deszcz. Zabija ludzi i niszczy domy, drzewa i pola, ale też czyni ludzi płodnymi i żywi ich pola”¹²⁰. Jednym z jego symboli jest baran. Najstarszy syn nosi imię Agbe i jest utożsamiany z Mawu, która przekazała mu władzę nad światem. Syn udał się na ziemię i następnie utworzył morze, które stało się jego domem. Agbe zstąpił na ziemię ze swoją siostrą-żoną, Naete, z którą ma sześcioro dzieci: Agbohu, Ahwangn, Saho, Gbeyongbo oraz córki Takpodun i Afrekete. Wraz ze swoimi dziećmi tworzą panteon morza¹²¹. Agbe nie utrzymuje kontaktu z Sogbo, gdyż komunikuje się z nią w miejscu, gdzie morze i niebo stykają się. Agbe i jego dzieci są zarówno w morzu, jak i na niebie. Kapłani przekazują, że „kiedy człowiek umiera, musi przyjść do morza. Spotkać się z Wielkim Mistrzem, któremu powierzono opiekę nad światem”¹²². Słońce to jego oczy, a on jest taki sam jak Lisa. Najstarszy syn Agbe – Agbohu sprawuje opiekę nad matką Naete. Kult panteonu morza mieści się w kulcie pioruna, raczej nie traktuje się go jako oddzielnej domeny. Tolerancja religijna Fonów uwidacznia się w swobodnej interpretacji mitów, gdyż kapłan w następujących słowach objaśnił antropologowi Frances Shapiro Herskovitsowi przyczynę różnych odmian jednego mitu: „bogowie nie objawiają każdemu tego samego. Każdy człowiek zna prawdziwą historię, czyli taką, jaką objawili mu bogowie”¹²³.

W kulcie vodou istotne miejsce zajmuje Fa – „los wszechświata zamierzony przez bogów”¹²⁴. Z kultem Fa wiąże się system wróżbiarstwa, wywodzący się z Nigerii. Wyrocznia Fa opiera się na odczytywaniu kombinacji z 16 orzechów palmowych, które w efekcie przekazują odpowiedź, ale poddaną interpretacji przez odpowiednią mitologię. Wróżbita jednak musi mieć solidną wiedzę dotyczącą mitologii, a także aspekt sytuacji, której

¹¹⁹ M.J. Herskovits, F.S. Herskovits, *An Outline of Dahomean Religious Belief*, s. 16–17.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Panteon morza umieszcza się w panteonie pioruna, nie stanowi on oddzielnej domeny.

¹²² M.J. Herskovits, F.S. Herskovits, *An Outline of Dahomean Religious Belief*, s. 20.

¹²³ Tamże, s. 20–21.

¹²⁴ Tamże.

ma dotyczyć wróżba. Wyrocznia Fa jest personifikacją formuły Mawu, zaś Legba pełni funkcję tłumacza, zwiastuna bogów, dlatego zawsze występują razem¹²⁵. Wyłącznie mężczyźni oddają cześć Fa. Wyrocznia nie jest vodounem.

Kult vodoun ma charakter zorganizowany i hierarchiczny. Jak już wspomniano, każdy panteon ma własnych kapłanów, a także oddzielny kult i rytuały. Kapłan nosi nazwę vodoun, towarzyszą mu zaufani członkowie kultu. Następni w klasyfikacji są adepci – voduais, „którzy niezależnie od płci nazywani są żonami vodoun”¹²⁶. U dołu hierarchii znajdują się nowicjusze, będący na różnych szczeblach inicjacji. Ceremonie vodou mają charakter prywatny bądź publiczny.

W dalszej części podrozdziału zostaną omówieni Legba, Da i Gu¹²⁷.

3.1.1. Legba

Jak wspomniano, mitologia Fonów ma charakter hierarchiczny, ale powstać trickstera – Legby – nadaje jej pewnego kolorytu. Legba jest bóstwem przewrotnym, które nieraz jest skore do pomocy, innym razem złośliwe. Natura trickstera umożliwia mu „przechytrzyć starszych i silniejszych członków panteonów”¹²⁸. Zyskanie pozytywnej uwagi Legby umożliwia obejście Losu. Jest siódmym i najmłodszym synem boskiej pary Mawu–Lisy. Mawu wyznaczyła mu funkcję pośrednika oraz rzecznika między vodounami¹²⁹. Wszelkie prośby czy modlitwy wypowiedane przez ludzi najpierw przechodzą przez Legbę, który dostarcza je Mawu–Lisie oraz wodounom. Zna wszystkie języki, dzięki czemu stał się tłumaczem między ludźmi a vodounami i boskimi rodzicami. Legba nie dokonuje wyboru kapłanów i nie ma oddzielnego kultu, mimo tego jest ważnym bóstwem w panteonach. Kult Legby ma charakter uniwersalny, indywidualny oraz ciągły. Fonowie uważają go za bóstwo inteligentne i przebiegłe o zmiennym charakterze, jego kaprysom przepisuje się klęski żywiołowe oraz ludzkie nieszczęścia¹³⁰.

¹²⁵ P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, s. 228–229.

¹²⁶ Tamże, s. 229.

¹²⁷ M.J. Herskovits, F.S. Herskovits, *An Outline of Dahomean Religious Belief*, s. 14; A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 187.

¹²⁸ Tamże, s. 8.

¹²⁹ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 188; P.A. Lynch, *Legba*, w: *African Mythology A to Z*, Chelsea House Publishers, wyd. 2, New York 2010, s. 72;

M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, s. 107, 130.

¹³⁰ S. Piłaszewicz, *Legba*, s. 145; P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, s. 228.

Według mitologii Legba jest powiązany z ogniem życia, który uwnętrzniał się w boskiej mocy stworzenia. Dzięki słońcu pierwotna energia dostała się na materialny świat i połączyła z boskim prazródłem. W Legbie mieści się ziemska prokreacja i dlatego przedstawia się go jako męczyznę w kwiecie wieku z dużym fallusem¹³¹.

3.1.2. Da/Dan

Da w mitologii Fonów łączony jest z panteonem ziemi, gdzie ukazuje się w kilku formach. Jedną z ważniejszych form jest Aido-Hwedo, odczytywany jako całe uniwersum, które istniało jeszcze przed światem. Vodoun przejawia się w dwóch naturach: żeńskiej i męskiej. Aido-Hwedo w żeńskiej formie egzystuje w niebiosach. Powiada się, że jest błyskawicą oraz tęczą. W niebiosach na jego ogonie znajdują się błyskawice, które bóstwa z panteonu pioruna wysyłają na ziemię¹³². Męska natura Aido-Hwedo manifestuje się jako wielki niebiański wąż posiadający ogromną moc, który zawiera w sobie dwa aspekty, męski i żeński, oraz stanowi symbol dynamiki życia, ruchu, energii i zmiany. Mit kosmologiczny Fonów przekazuje współpracę Mawu z Dan, podczas stwarzania ziemi w myśl zasady „Da jest życiem, a Mawu myślą”¹³³. W trakcie aktu kreacji Mawu stała na grzbiecie tęczowego węża, kierowała nim, aby na powierzchni Ziemi wyrzeźbił doliny, rzeki, jeziora oraz góry. Od tego momentu woda na ziemi zawiera pierwiastek Da. Jednak „ziemia okazała się zbyt ciężka, by utrzymać się na powierzchni kosmicznego oceanu, więc Aido-Hwedo dał światu punkt oparcia i zwinął się w kłębek u podstaw, po czym owinął się wokół Ziemi i Nieba umożliwiając im połączenie w jedną całość”¹³⁴. Aido-Hwedo jest uosobieniem nieznanymi Fonom bogów.

Karen McCarthy Brown określa Da jako „siłę życiową [...] zwinny, kręty ruch, jakim jest ruch życia [...] Wszystkie węże są nazywane Da, ale nie wszystkie węże są szanowane i łączone z vodunem. Da jest czymś więcej niż wężem. To żywa cecha wyrażona we wszystkich rzeczach, które są elastyczne, faliste i wilgotne, wszystkie rzeczy, które składają się, zwijają oraz nie poruszają się na nogach, chociaż czasami te rzeczy, które są Da przechodzą w powietrze. Powyższe cechy zawarte są w: tęczy, dymie i pepowinie, ale

¹³¹ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 123.

¹³² A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, 189; P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, s. 221.

¹³³ P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, s. 221; por. A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 189; P.A. Lynch, *Da Zodzi*, w: *African Mythology A to Z*, s. 42; M.J. Herskovits, F.S. Herskovits, *An outline of Dahmean Religious Belief*, s. 18.

¹³⁴ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 190; J.J. Pawlik, *Kultura Fonów*, s. 11.

niektórzy powiadają, że w nerwach też”¹³⁵. Zawiera w sobie zasadę ruchu, powiązaną z wężowatością, czyli wszystkim tym, co krzywe. Merville Jean Herskovits uważa, że u podstaw mocy wszystkich vodounów, w tym także Legby, zawarta jest „pierwotna moc kreacyjna Da, umożliwiająca życie i ruch, organizująca i podtrzymująca istnienie wszystkich elementów kosmosu”¹³⁶. Moc Aido-Hwedo nie wpisuje się w żaden panteon, wręcz wykracza poza jego obręb¹³⁷. Wywołuje wśród wyznawców obawę i respekt. Jednak bardziej szanowane są inne bóstwa.

Boski wąż ukazuje się ludziom w postaci czasem jako tęcza na niebie bądź Droga Mleczna widoczna w bezchmurną noc. Symbolami Aido-Hwedo są: pępowina, orbita Słońca, ukryta w głębi ziemi ruda żelaza. Wszelkie metale znajdujące się w ziemi są uznawane za jego odchody. Fonowie tłumaczą trzęsienie ziemi jako ruch węża, który się przemieszcza¹³⁸.

Indywidualnym obliczem Da jest yodan, która „staje u początku życia ludzkiego jako wąż, dan jednostki, który przynosi z nieba do łona kobiety [...] Kiedy dziecko się rodzi, dan przychodzi z nim”¹³⁹. W tym momencie łączony jest z pępowiną, którą następnie zakopuje się pod palmowym drzewem. Dziecko będzie z owym drzewem związane do końca życia. Wyznawcy uznają, że Dan mieści się w brzuchu i dlatego składają ofiarę z rumu, krwi bądź oleju. Charakter Dana jest zmienny, jednemu zabierze, a innemu da. W Ouidah znajduje się największa świątynia vodoun, założona przez króla Agadza.

3.1.3. Gu

Gu jest piątym synem Mawu-Lisy, który zajmuje pierwsze miejsce w panteonie nieba. Bóg powiązany z metalem i domeną wojny. Mawu u początku stworzenia wyznaczyła Gu zadanie, aby uczynił ziemię nadającą się do zamieszkania dla człowieka. W ramach zadania nauczył ludzkość posługiwania się narzędziami, przekazał wiedzę o obróbce żelaza i do dnia dzisiejszego nadal jest z nią związany, dlatego ołtarze Gu, tak jak kuźnie, zawsze znajdują się na zewnątrz¹⁴⁰.

¹³⁵ K. McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 273.

¹³⁶ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 189.

¹³⁷ Jedną z wersji mitu Fon podaje, że Da „jest stworzony z Mawu, poprzedza ją jako pierwszy element świata, albo nawet jest reliktem pochodzącym z poprzednich światów”. – Tamże, s. 189.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ J.J. Pawlik, *Kultura Fonów*, s. 18.

¹⁴⁰ M.J. Herskovits, F.S. Herskovits, *An Outline of Dahomean Religious Belief*, s. 14; A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 187.

Kultura grupy etnicznej Fon zawiera burzliwą historię, która uwidoczniła się w zróżnicowanej oraz kompleksowej religii. Nadnaturalny świat ma charakter sztywny i zhierarchizowany. Niewolnicy z Fon przesiedleni do Nowego Świata nie zapomnieli o swoich korzeniach. Kult Dahomeju zachował silny charakter w dynastii rządy. Szczególnie Legba i Dan zajęli w kulcie szczególne miejsca. Poniżej w skróconej formie przedstawione zostaną najważniejsze aspekty Legby, Da i Gu.

Tabela 1. Bóstwa Fon

Imię	Ranga	Funkcja	Symbol	Charakter	Domena	Wizerunek
Legba	pomniejsze bóstwo	pośrednik, tłumacz	brak	złośliwy	brak	mężczyzna
Da	większe bóstwo	siła życiowa	pępowina, orbita słońca, ruda żelaza	dobry	panteon ziemi	wąż
Gu	większe bóstwo	wytwórca	żelazo	dobry	panteon żelaza	

Źródło: opracowanie własne.

3.2. Grupa etniczna Joruba

Joruba (Ọmọ Yorùbá) to grupa etniczna, zamieszkująca południowo-zachodnią Nigerię, Benin (dawny Dahomej) i Togo. Jorubowie stanowią społeczność o bogatej tradycji historycznej i kulturowej, która już około wieków XI–XII zorganizowała sieć miast-państw, powiązanych ze sobą konfederacją władców, na której czele stał król świętego miasta Ife. Miasta-państwa posiadały dobrze zorganizowane fortyfikacje. Murrel szacuje, że grupa etniczna Joruba posiada dwadzieścia pięć różnych podgrup, które różnią się elementami kulturowymi, religijnymi bądź historycznymi¹⁴¹. Joruba utrzymywała stabilne rządy w królestwie. Były to rządy pomocy tradycji, religii, rady oraz królewskiej władzy. Przekazywana ustnie historia podaje, że prekursorem i pierwszym królem Joruba był Oduduwa (bądź Odua). W niektórych mitach ukazywany jest jako bóg stwórca, który w świętym mieście Ile-Ife zapoczątkował dynastię. Jednak historia wskazuje, że mity o założeniu przez Oduduwę tronu w Ife dotyczą pod-

¹⁴¹ N.S. Murrel, *Afro-caribbean religions*, s. 14.

boju obszaru Ife przed IX wiekiem przez wschodnią grupę. Każde miasto miało zwierzchnika, który zwał się Oba (król). Potomkowie Oduduwa wzmocnili pozycję królestwa. Wśród Joruba ważne znaczenie miała czysta linia krwi¹⁴². Miasto Ile-Ife jest miejscem pierwszego aktu stworzenia, przez co jest dla społeczności Joruba świętym miastem i źródłem mocy. Ważnym elementem w społeczeństwie była Rada Dostojników – Oyo Mesi (Starsi), która dokonywała wyboru króla w świętym mieście Ile-Ife. Król pełnił funkcję zwierzchnika królestwa, duchowego przywódcy (arcykapłana) i kontynuatora tradycji przodków. Kapłan reprezentował głos ludu i doradzał królowi w sprawach ważnych dla królestwa. W XVIII wieku królestwo Joruba było pogrążone w wewnętrznych sporach, dotyczących m.in. handlu i walk z muzułmanami. Dahomej doprowadził do upadku imperium Oyo. W 1851 roku Brytyjczycy zaatakowali Lagos i w efekcie dołączyli królestwo jako kolonię¹⁴³.

Grupa etniczna Joruba ma bogatą mitologię oraz rozwinięty system wróżbiarstwa. Teologia Joruba przekazuje, iż świat dzieli się na niebiosy (*orum*) i ziemię (*aiye*). Najważniejszym bogiem jest Olorun – Pan Nieba, który znany jest też pod następującymi imionami: Elada Stwórca, Algbara gbogbo Wszechpotężny i Olodumare Wszechmocny, istnieje poza czasem i przestrzenią. Jest sędzią, który słyszy oraz widzi wszystko, co się dzieje. Olorun zna przeznaczenie. Uzdrowiciele otrzymują moc leczenia od Pana Nieba, który również może przekazać wróżbicie widzenie. Kosmiczna moc asze jest darem od Niego¹⁴⁴. Zgodnie z mitologią, z Worka Istnienia (narządów płciowych Oloruna), w którym „zakłęte są całe moce płodności”¹⁴⁵ wyłonił się świat. Olorun, mimo sprawowania funkcji głównego bóstwa w panteonie, nie ma własnego kultu powszechnego, sanktuarium czy kapłanów. Ludzie jedynie przez wstawiennictwo orissa mogą kierować do niego prośby. Obecność Oloruna podkreślana jest w modlitwach, inwokacjach, przysłowiach, błogosławieństwach oraz w teoforycznych imionach, które rodzice nadają dzieciom. Jest też stróżem etyki oraz moralności. Z kolei po śmierci Olorun staje się sędzią, który dobrych ludzi wysyła do krainy zmarłych (Ipo-Oku), a złych do tzw. podziemnego wysypiska śmieci (Orun Apadi)¹⁴⁶.

¹⁴² J. Pemberton III, *Yoruba Religion, Encyclopedia of religion*, Thomson Gale, Farmington 2005, s. 9909–9910.

¹⁴³ N.S. Murrel, *Afro-caribbean religions*, s. 14.

¹⁴⁴ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 153–154.

¹⁴⁵ Tamże, s. 153.

¹⁴⁶ Tamże, s. 153–154.

Dziećmi Oloruna są orisza (*orisha*), które otrzymały moc i funkcję pośredników między ludźmi a nim. Wskazują też drogę do nieba. Wiara w oriszów to fundament wierzeń grupy etnicznej Joruba. Tradycja ustna podaje różną liczbę oriszów, wahającą się między: 201, 401 bądź 1600. Duża liczba oriszów spowodowana jest następującymi przyczynami: odzwierciedleniem regionalnego charakteru, konsekwencją historycznego przemieszczenia narodów, które miało miejsce podczas wojen międzyplemiennych XIX wieku oraz ewoluowaniem kultu. Grupy zmuszone były do przemieszczania się z jednego obszaru do drugiego, ich orisza towarzyszyły im w nowej rzeczywistości, w której byli pocieszycielami i ostoją¹⁴⁷. Orisza powiązane są z elementami przyrody. Pan Nieba wyznaczył im funkcje posłańców, którzy komunikują się z ludźmi. W panteonie wymienienia się szesnaście najważniejszych: „Szango (bóg gromu), Ogun (żelaza), Dadaa (roślinności), Olkun (morza), Olsa (zatok), Oszowi (myśliwych), Oke (gór), Orun (słońca), Oszu (księżycy), Adże Szaluga (zdrowia), Oko (rolnictwa), Szankpa (zarazy) i patroni rzek: Oya, czyli Niger, Oszun i Owia”¹⁴⁸. Orisza narodziły się w świętym mieście Ife. Uważani są za ludzi, którzy żyli godnie na ziemi i po śmierci stali się orisza. Przekazy podają, że Szango – bóg piorunów – był legendarnym królem Oyo, a jego kapliczki stanowią ważne miejsce w miastach, które były częścią starego imperium Qyo (około 1600–1790). W Ile-Ife, na południu i wschodzie, kult Szango jest mniejszy. Pan białych szat – Obatala – to główny orisza, będący symbolem harmonii i pokoju. Przypisuje się mu biały kolor, którym są malowane jego wizerunki, świątynie i święte przedmioty. W świątyni Obatali nie może zabraknąć czystej wody, którą dostarczają dziewice bądź kobiety u jesieni życia. Jest to czynność wykonywana każdego ranka. Jest patronem albinosów. Jako ofiarę przyjmuje ślimaki, ziarna kokosa i orzeszki kola. Obatala w łonie kobiety kształtuje płód, dlatego kobiety kierują do niego prośby o potomstwo¹⁴⁹.

Onile to żeński duch, który zamieszkuje ziemię. Jest odzwierciedleniem Oloruna. Często ukazwany jest jako kobieta z dzieckiem. Patronka miłości i płodności. Nosi imię Ila, oznaczające macierz, czyli matkę wszystkiego. Natomiast matką wszystkich oriszów jest Oduduwa, małżonka Oloruna. Imię jej znaczy „władca, który stworzył wszystkie byty”¹⁵⁰. Jako

¹⁴⁷ J. Pemberton III, *Yoruba Religion*, s. 9910.

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężycy*, s. 64–66.

¹⁵⁰ Tamże.

ofiarę przekazuje się płynne dary w postaci krwi zwierząt i wina. Świątynia Oduduwy mieści się w Ado. W kosmologii grupy etnicznej Joruba ważny aspekt dotyczy uzupełniania męskich mocy przez żeńskie. W wodzie i źródłach znajduje się żeński pierwiastek mocy¹⁵¹. Ważne miejsce w panteonie zajmuje Szango, którego atrybutem jest piorun i błyskawica. Jego siostrami i małżonkami są Oszu, Oja i Owia. Ludzie oddający cześć Szango noszą wisiorki z czerwono-czarnych paciorków. Ponadto mężczyzna ma zakaz ścinania włosów. Mitologia podaje, że pałac Szango umiejscowiony jest w chmurach. Na ofiarę przekazuje mu się kury, owce bądź woły. Nieodłącznym towarzyszem oriszy jest maczeta. Ciekawe jest przekonanie, iż w sytuacji, gdy człowiek zginie od uderzenia pioruna, nie można złożyć go w grobie. Najpierw należy umieścić opłatę u kapłana Szango, który udzieli pozwolenia na pochówek¹⁵².

Szankpanna to popularny orisza, którego kult został zakazany w roku 1917. Jednak wśród ludności wiejskiej kult dalej funkcjonuje. Ukazywany jest jako starszy mężczyzna, opierający się na miotle wykonanej z liści palmowych. Należy mu się szacunek i poważanie. Za ochronę rodziny przed chorobą należy mu się zapłata¹⁵³. Opiekunem rolników jest Oko, który zapewnia żyzną ziemię oraz płodność ludziom i zwierzętom. Na cześć Oko organizuje się co roku święto obchodzone przed zbiorami pochrzynu¹⁵⁴. Powszechnie panuje przekonanie o tym, że za sprawą wstawiennictwa Oko można uleczyć malarię. Leśny orisza Aroni jest powiązany z domeną uzdrawiania. Przekazał wiedzę ludziom, dotyczącą uprawy roślin, a także przygotowywania środków leczniczych. Mitologia Joruba podaje, że Księżyc to Oszun, a słońce – Orun¹⁵⁵.

Mity opowiadają, że na początku świata było Ife i Obatala, które posiadało niewolnika o imieniu Eszu. Obatala ufał niewolnikowi i w ramach gestu wdzięczności nadał mu kawałek pola. Pewnego razu Obatala zdecydował się odwiedzić sługę. Eszu, widząc zbliżającego się Boga, postanowił zrzucić na niego duży kamień. W konsekwencji skała zgmiotła bóstwo, a następnie rozczłonkowała je na pojedyncze kawałki. Wieść o tym nieszczęściu dotarła do Ife, które zebrało boskie fragmenty i umiejscowiło

¹⁵¹ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 155.

¹⁵² S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężycu*, s. 67–68.

¹⁵³ Tamże, s. 69.

¹⁵⁴ *Pochrzyn (Dioscorea)* – jadalne pnącze, tworzące bulwiaste korzenie. Uprawiana w Afryce Zachodniej, na Karaibach oraz Azji. Inna nazwa jam lub ignam. – <http://www.food-info.net/pl/products/rt/yam.htm> [dostęp: 18.04.2018].

¹⁵⁵ S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężycu*, s. 71.

je w tykwie, a następnie nadała jej nazwę Orisza Nla (Wielkie Bóstwo). I tak tykwę należy rozpatrywać jako symbol mocy i jedności oriszów. Na rozkaz Oloruna bóstwa stały się duchami, które zamieszkały naturę, zwłaszcza drzewa, rzeki oraz kamienie. Niemniej wśród panteonu orisza można odnaleźć także wspomnienie władców, których społeczność zapamiętała i w konsekwencji zreifikowały po śmierci. Wówczas noszą nazwę ziemskich oriszów.

W kulcie Joruba ważne miejsce zajmują rytuały, w trakcie których orisza mogą nawiązać bezpośredni kontakt z wyznawcami poprzez owładnięcie – *ijaworisza*. Kobieta doświadczająca owładnięcia nazywa się żoną orisza, natomiast mężczyzna *elegun orisha* (ten, którego dosiadł orisza). W rytuałach ważne miejsce zajmuje taniec oraz rytm wybijany na bębnach. Muzyka rytualna ma kilka rodzajów rytmów. Każdy Joruba posiada osobistego patrona, nazywanego *inun* (wewnętrzna głowa). Patron wyznaczony jest przez rodowego oriszę. Opieka bóstwa ma pomóc człowiekowi w odczytaniu przeznaczenia, które wyznaczył mu Pan Nieba. Człowiek, jak się rodzi, ma przypisane przeznaczenie, którego nigdy nie można zmienić. Narodziny skutkują utratą pamięci w kwestii przeznaczenia¹⁵⁶.

W kulturze Joruba ważne miejsce zajmuje Ife – centrum świata. Podanie przekazuje, że Ife jest miejscem, w którym orisza po raz pierwszy zeszli na ziemię. Miasto posiadało duży kompleks sakralny, gaje, świątynie, a także wyznaczone miejsce do składania ofiar. W mieście mieściła się również główna wyrocznia Ifà¹⁵⁷. To system składający się z szesnastu orzechów palmowych lub muszli i łańcuszka. Możliwa liczba kombinacji Ife to 256 znaków odu. Kapłan ife nazywany jest ojcem tajemnic – *babalawo*. Odziany jest zawsze w białe szaty, natomiast jego ciało nie posiada owłosienia. Podczas wykonywania wróżby *babalawo* podrzuca orzechy do góry, gdy spadną, układają się w kombinacje, które następnie poddaje się interpretacji. Liczba szesnastu jest symboliczna i odnosi się do szesnastu wymiarów, w których zawarta jest wiedza. Każdy rytuał wymaga ofiary, bez względu czy jest to dar modlitwy, ofiara z orzecha kola czy krwi zwierzęcia. Ife jest powiązane ze śmiercią, chorobą, głodem, bezpłodnością i ubóstwem. Stanowi potwierdzenie, że ludzka egzystencja jest uwikłana

¹⁵⁶ J. Pemberton III, *Yoruba Religion*, s. 9911; A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 157.

¹⁵⁷ Tamże, s. 172.

we wzajemne relacje: życia i śmierci. Ofiara jest postrzegana jako odwrócenie sytuacji śmierci w życie¹⁵⁸.

Koncepcja człowieka w mitologii grupy etnicznej Joruba wiąże się z reinkarnacją. Człowiek składa się z materialnego ciała i pierwiastka duchowego, które mają przypisane odpowiednie funkcje. Pan Nieba wyznacza każdemu człowiekowi odpowiednie przeznaczenie (*ayanmo*). W trakcie ziemskiego życia wyznawca powinien starać się o przychyłność oriszów i przodków. Życie i śmierć to cykl istnienia w fizycznym ciele, podczas gdy dusza rozwija się w kierunku transcendencji.

3.2.1. Ogun

Ogun należy do jednych z najpopularniejszych bóstw wśród grupy etnicznej Joruba. Ogun jest patronem myśliwych, wojny i żelaza, prze co w przekazach ma kilka oblicz, powiązanych z różnymi aspektami, np.: Ogun kowal, Ogun łowca, Ogun wojownik, Ogun Onire. Jego symbolem jest ogień. Mit o stworzeniu opowiada, że Olodumare ukształtował świat, zaś Ogun często zstępował po pajęczej sieci z nieba na ziemię, aby polować na bagiennym pustkowiu. Gdy Olodumare ostatecznie ukształtował ziemię i zwierzęta, Ogun wraz z pozostałymi [orisza] udał się z nieba na ziemię, aby objąć przydzielone im funkcje. W trakcie wędrówki ścieżką, prowadzącą na ziemię, dotarli do miejsca, gdzie las stał się tak gęsty, rosły drzewa, winorośla i osty, których orisza nie mogły przeciąć, ponieważ brzegi maczet były zbyt tępe. Jedynie Ogun posiadał wystarczająco ostre narzędzie, które mogło ścinać roślinność¹⁵⁹. Wobec czego orisza zwróciły się z prośbą do Oguna, aby wyciął drogę przez leśne gęstwiny. Zgodził się pod warunkiem otrzymania godnej nagrody, gdy przybędą do miasta Ife. Po dotarciu do celu bogowie przyznali Ogunowi tytuł Osin-male (pionier wśród bogów). Miasto nie było jednak miejscem dla Oguna, który był nieokiełznanym myśliwym. Nie mógł odnaleźć się w mieście, więc podjął decyzję, że zamieszka w samotności w miejscu zwanym Ori-Oke (u szczytu góry), skąd bierze udział w wyprawach myśliwskich, wojnach w imieniu innych orisza bądź w celu zaspokojenia własnych potrzeb. Według tego mitu Ogun nie jest tylko żołnierzem. Jest tym, który oczyszcza drogę¹⁶⁰.

¹⁵⁸ S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężyca*, s. 73; A. Szyjewski, *Religie czarnej Afryki*, s. 159–160; J. Pemberton III, *Yoruba Religion*, s. 9911.

¹⁵⁹ P.A. Lynch, *Ogun*, w: *African Mythology. A to Z*, New York 2010, s. 98–99. Por. L.G. Desman-gles, *Face of the Gods*, s. 146.

¹⁶⁰ Por. K. MacCarthy Brown, *Mama Loa. A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 103; też, *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogun in Haiti*, s. 65–70.

Inny mit przekazuje, że orisza w dawnych czasach przebywał w świętym mieście Ife, gdzie pełnił funkcję przywódcy wojsk. Jednak armia pod zwierzchnictwem Oguna doznała porażki na polu bitwy, toteż orisza wpadł we wściekłość i zabił przeciwników. Ogun zinterpretował przysięgę rytualnego milczenia jako osobistą zniewagę¹⁶¹.

Ogun wyraża i kształtuje doświadczenie ludzi w odniesieniu do określonego aspektu życia. W przypadku oriszy doświadczenie wiąże się z przeemocą i kulturą. Dlatego mity i rytuały dotyczące Oguna wyrażają pewną dozę ironii, że egzystencja pociąga za sobą zniszczenie i śmierć. Trzeba zabić, aby żyć. Taka sytuacja niesie ze sobą niebezpieczeństwo, że unicestwienie wykracza poza kulturowo uzasadnioną potrzebę, niszcząc to, co powinno służyć. Aby użyć mocy Oguna, należy zdawać sobie sprawę z charakteru oriszy i zarazem mieć świadomość, że dobroczynny bóg może stać się wściekłością¹⁶².

Główną domeną Oguna jest kowalstwo, gdyż „w niebie ma swoją kuźnię, w której wykuwa pioruny w postaci rozpalonych łańcuchów”¹⁶³. Każdy element żelaza jest przeznaczony dla niego, tak jak i ziemia, w której kryje się ten metal. Ogun pracuje z żelazem, z tego powodu wszyscy ludzie pracujący z żelazem, nawet Ci pracujący na polach naftowych, również podążają za nim. Orisza uczy ludzi zrozumieć współczesny świat, dotyczy to zwłaszcza broni, maszyn, ciężarówek. Bez orisza ludzkość mogłaby zapomnieć, że rzeczy, które stworzyliśmy, mogą obrócić się przeciw nam, a nawet doprowadzić do zniszczenia¹⁶⁴. Afrykanie w Ogunie rozpoznają strażnika świętych gajów oraz strażnika wejść do świątyń. Ogun chroni niebiańską siedzibę bogów i pilnuje bramy. Toteż otrzymał przydomek „Opiekuna Domu Bogactw”. Uważa się, że jego gałki oczne są jak płomienie ognia, które rozchodzą się we wszystkich kierunkach, chroniąc dobytek orisza¹⁶⁵.

Symbolem Oguna jest topór i siekiera (czasem maczeta). Jorubowie mówią, że przygotowuje przed orisza drogę. Ta metafora ustanawia jego funkcję jako tego, który czyni drogę gładką w duchowym kontrakcie bogów z ludźmi. Jest powiązany z Elegbarą (lub Legbą), który w Nigerii pełni funkcję strażnika bram, ponieważ otwiera drogę do ludzkiego

¹⁶¹ J. Pemberton III, *Yoruba Religion*, s. 9911; P.A. Lynch, *Ogun*, s. 98.

¹⁶² Tamże, s. 98; A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 163.

¹⁶³ P.A. Lynch, *Ogun*, s. 98.

¹⁶⁴ K. MacCarthy Brown, *Mama Loa. A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 103.

¹⁶⁵ L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 146; P.A. Lynch, *Ogun*, s. 98–99.

przeznaczenia zarówno w kontekście korzyści materialnych, jak i duchowego dobrobytu.

3.2.2. Eszu

Eszu, znany również pod imieniem Elegbara lub Elegba w mitologii Jorubów, pełni funkcję trikстера, któremu „zło i dobro wypływają z tego samego źródła w różnym czasie i z różnych przyczyn i że w kosmosie musi panować równowaga sił”¹⁶⁶. Jest synem Oloruna. Eszu jest zarówno pierwszym, jak i ostatnim urodzonym, starcem i dzieckiem, przebiegłym i kapryśnym. Jest tym, który łamie zasady, więc uważa się go za najmłodszego z oriszów¹⁶⁷. Natura Eszu jest chaotyczna, złośliwa, potrafi skłócić każdego człowieka z każdym, a nawet z oriszami. Ma skłonności do siania zamętu. O aspekcie złośliwej natury Eszu opowiada mit: „pewnego dnia Eszu przechadzał się między farmami dwóch przyjaciół w wielobarwnej czapce (różnie określanej jako czerwona i biała, biała i niebieska lub czerwona). Zapalił fajkę i zawiesił laskę na plecach. Gdy przechadzał się, tam i z powrotem, przyjaciele kłócili się o jego wygląd i kierunek, w którym szedł. Spór zakończył się bójką. Później, gdy spór doprowadził Eszu przed sąd, przyznał się do sztuczki, chlubiąc się tym, że rozsiewanie niezgody jest jego wielką przyjemnością”¹⁶⁸. Ludzie postrzegają go nie tylko jako złośliwego orisza, ale też przebiegłego oraz nieustępliwego, który „obwinia za trudności w kontaktach ludzi z bytami nadnaturalnymi”¹⁶⁹. Orisza padają ofiarą intryg Eszu i wadzą się między sobą. Dodatkowo jest w konflikcie z Obatalą, gdyż „ukradł mu oczy, znęcał się nad nim i skłócił go z Szango”¹⁷⁰. Jorubowie nazywają Eszu gniewem bożym, bowiem za jego pośrednictwem orisza wymierzają ludziom kary za przewinienia. Figurki przedstawiają Eszu najczęściej nagiego, „z przesadnie uwydatnionym falusem”¹⁷¹ oraz z rękoma opartymi na kolanach.

Eszu chroni swoich wyznawców przed wszelkim niebezpieczeństwem. Sprawuje także funkcję opiekuna ogniska domowego. Afrykańscy powszechnie oddają mu cześć, ale nie ma własnych świątyń czy kapłanów.

¹⁶⁶ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 163.

¹⁶⁷ D. Cosentino, *Who is that Fellow in the Many-colored Cap? Transfirmations of Eshu in Old and New World Mythologies*, „The Journal of American Folklore” 1987, t. 100 (397), s. 262.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ Eszu znany także pod imionami Eshu, Elegba, Elegbara. – P.A. Lynch, *Eshu*, w: *African Mythology. A to Z*, New York 2010, s. 42.

¹⁷⁰ S. Piłaszewisz, *Eszu, Religie i mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa 2002, s. 87.

¹⁷¹ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 165.

W ofercie Eszu składa się orzechy kola, grzechotkę bądź dzwoneczki, które zwracają jego uwagę poprzez rozchodzący się dźwięk. Eszu przyjmuje w ofercie również psy, „gdyż zjadają ofiary z talerzy stawianych przy jego ołtarzach”¹⁷². Mit Eszu przetrwał w diasporze niewolników w Nowym Świecie, ale w zmienionej formie.

3.2.3. Oszun

Oszun jest córką Jamendży i żoną Szango. Należy do najbardziej popularnych oriszów z panteonu Jorubów. Według wierzeń Oszun jest patronką wód (rzek i strumieni) oraz opiekunką ryb i wodnego ptactwa. Jest również patronką rzeki Osun w Nigerii. W tradycji Joruba orisha jest niewidzialną boginią istniejącą wszędzie, połączoną z kosmiczną siłą wody, która jest podstawowym składnikiem życia, dlatego każdy powinien szanować Oszun. Bogini poświęcony jest święty gaj Oszun-Osogbo, położony wzdłuż rzeki Osun, w Nigerii.

Jeden z mitów przekazuje, że Oszun była kobietą „przemienioną w wodę przez zazdrosną współmałżonkę. Spowodowało to czasową bezpłodność wszystkich kobiet, która utrzymywała się do czasu, aż zaczęły oddawać jej cześć”¹⁷³. Oszun jest patronką płodności, która daje radość macierzyńskiej kobietom bezpłodnym oraz uzdrawia chorych za pomocą leczniczych możliwości wody¹⁷⁴.

Do atrybutów Oszun zalicza się biżuterię i dzban wypełniony kamieniami. Bogini kojarzona jest z kolorami złotym i żółtym. Oszun opiekuje się również samotnymi matkami i sierotami¹⁷⁵.

Podsumowując, kultura Jorubów zawiera ciekawą historię, bogatą mitologię i religię. Niewolnicy z grupy etnicznej Joruba zdecydowanie zachowali tradycję, która zakorzeniła się w vodou. Kult Joruba zawiera odzwierciedlenie w haitańskiej dynastii petro i rada. Poniżej w skróconej formie przedstawione zostaną najważniejsze aspekty Oguna, Eszu i Oszun.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ S. Piłaszewicz, *Oszun*, w: *Religia i mitologia Czarnej Afryki*, „Dialog”, Warszawa 2002, s. 190.

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 156, 161.

Tabela 2. Bóstwa Joruba

Imię	Ranga	Funkcja	Symbol	Charakter	Domena	Atrybut
Ogun	większe bóstwo	bóg wojny, żelaza i myśliwych	ogień	porywczy	wojna, myślistwo	włócznia
Eszu	pomniejsze bóstwo	pośrednik, tłumacz	brak	chaotyczny neutralny	bóg wysłanników i szansy	maczuga
Oszun		bogini płodności, wody	woda	dobry	płodność, opieka	biżuteria, dzban wypełniony kamieniami

Źródło: opracowanie własne.

4. Charakterystyka chrześcijańskich loa

Natura haitańskich loa bazuje na afrykańskich przodkach i chrześcijańskich świętych. Połączenie dwóch odmiennych religijnych kultur związane jest z procesem ewangelizacji pierwszych pokoleń niewolników oraz z czasem tzw. schizmy haitańskiej z lat 1804–1860. Loa, nazywani również świętymi, zajmują w kulcie niższe miejsce niż Bondye. *Servitur* uważa, że loa, tak jak święci, są bliżej człowieka i w dawnych czasach sami chodzili po ziemi. Są również opiekunami, którzy słuchają prośb swoich wyznawców. Zarówno święci, jak i loa są odpowiedzialni za poszczególne kompetencje.

4.1. Legba

W teologii afrykańskiej Legba stanowi barwną oraz ważną postać w panteonie. Niemniej w Nowym Świecie nie stracił na znaczeniu, jedynie jego rola została przystosowana do nowych warunków, w których znaleźli się niewolnicy. Wszystkie mitologie o powstaniu świata przejawiają wspólny element, którym jest światło, ponieważ „narodziny świata i narodziny Słońca są jednym”¹⁷⁶. W afrykańskich wierzeniach Legba był ogniem ży-

¹⁷⁶ L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 112; A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 101.

cia, w którym zmanifestowała się boska moc kreacji. Jako Słońce był medium, poprzez które pierwotna energia została doprowadzona do świata linią, która na zawsze połączyła wszechświat z jego boskim źródłem. W vodou, analogicznie do wierzeń dahomejskich, Legba pełni funkcję opiekuna i ojca wszechświata, który, po stworzeniu go przez Bondye, przejął nad nim opiekę. Legba jest również łącznikiem między Bondye a wszechświatem. Na początku każdej ceremonii *hungan* wzywa w pierwszej kolejności Legbe, gdyż to on stoi na straży między dwoma światami – jest strażnikiem bramy oddzielającej świat materialny i nadnaturalny.

Legba zajmuje najważniejszą pozycję w panteonie. Przejawia aspekty zarówno w rada, jak i petro. Wielość aspektów loa objaśnia się, nawiązując do kategorii rodziny, duchy są braćmi o odmiennych naturach. W panteonie rada Legba pełni funkcję strażnika losu, który trzyma klucze do przeznaczenia i upewnia się, że życie ludzkie podąża z góry ustalonym planem, zapieczętowanym przez Bondye w momencie stworzenia. Natomiast jako petro Maït' Carrefour (zwany Kalfu) jest panem kierunków pośrednich i demonów nocy. Wywołuje niespodziewane wypadki, aby ludzkie życie odstąpiło od planu Wszechmogącego. Carrefour jest również Panem Skrzyżowania Dróg, który po drugiej stronie bramy nadzoruje przepływ loa między światami¹⁷⁷.

Legba jest życiem symultanicznym przepełnionym światłem słońca, które promieniuje w ciągu dnia. Z kolei Carrefour ukazuje się jako śmierć wyrażona przez księżyc, tzw. wschodzące słońce nocy, którego tajemnicza natura dotyka każdego wyznawcę vodou. Legba to utożsamienie dnia, a Carrefour nocy¹⁷⁸.

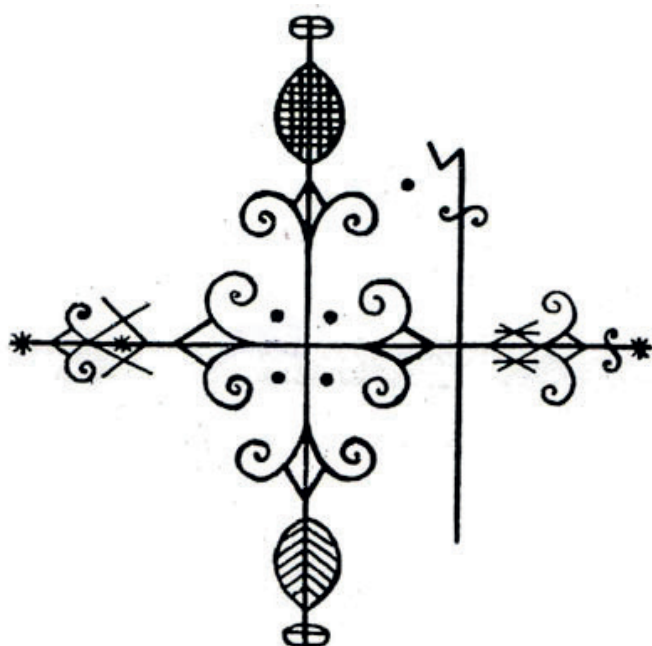
Legba ma wiedzę, dotyczącą przeszłości i przyszłości świata, ponieważ przeżył wszystkie etapy ludzkiego życia. Wyobrażenia dahomejskie przedstawiały Legbę jako młodego mężczyznę w pełni sił witalnych. W haitańskim folklorze Legba ukazany jest jako starzec u jesieni życia, oparty na lasce, która jednocześnie jest jego atrybutem. Nosi ze sobą worek

¹⁷⁷ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 101–102; M.J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, s. 174; Z.N. Hurston, *Tell my Horse. Voodoo and Life in Haiti i Jamaica*, s. 128–129.

¹⁷⁸ Według haitańskiego folkloru Carrefour może wysyłać nieszczęście, choroby oraz śmierć. Nawet jeśli w przypadku, gdy wierny zwraca się o pomoc do Legby, może nie zostać wysłuchany. Jest to zamysł Bondye, który stanowi nieuniknioną część ludzkiego życia. Jak zawarto w haitańskim przysłowiu: „Gdy nadejdzie dzień cierpienia, nawet mleko zsiadłe może rozlać ci się na głowę”. Carrefour jest panem nocy, przez co wierni powszechnie uważają, że może współdziałać z bokorami (czarownikami). – L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 112.

zawierający losy świata, gdy przemierza niebo każdego dnia. Jest świadkiem przeznaczenia ludzi i losu loa.

W Legbie umiejscowiona jest zasada życia, czyli „pierwotna prokreacyjna całość [...] był równocześnie kobietą i mężczyzną”¹⁷⁹, stąd jego *vévé* zawiera symbol seksualnej kompletności.



Ryc. 6. *Vévé*, Legba.

Źródło: M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 124

Gdy na świat przychodzi dziecko, wówczas rodzic zwraca się do loa jako pępka świata i prosi: „otwórz dla mnie wejście na drogę [...] nie pozwól, aby jakikolwiek zły duch mi ją zagroził”¹⁸⁰. Legba-życie to spoiwo między światem materialnym a światem nadnaturalnym, to kanał łączności między światami, „pionowa oś wszechświata, która biegnie między drzewami Słońca i korzeniami drzew”¹⁸¹, dlatego pełni funkcję strażnika z dostępem do obu stron kosmicznego lustra (bramy) oraz jako ten, który ma wiedzę

¹⁷⁹ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 123. Leslie G. Desmangles określa Legbe jako androgeiczne bóstwo. – L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 109.

¹⁸⁰ Tamże.

¹⁸¹ Tamże.

dotyczącą przyszłości. Słup *poteau-mitan* jest punktem, w którym dwie rzeczywistości nachodzą na siebie¹⁸². W *hunfo* przedśionek symbolizuje fallusa Legby, a otwarta przestrzeń wokół całej świątyni łono¹⁸³. Pępowina i fallus są symbolami gwarancji ciągłości ludzkich pokoleń. Rysunki na ścianach *perystylów* w *hunfo* przedstawiają ducha jako starego człowieka, palącego fajkę, trzymającego mały worek oraz z przewieszoną przez ramię opaskę. Loa opiera się na lasce znanej jako Batba Legba (Legba's cane). Laska to fallus, źródło ludzkiego życia, symbol męskości oraz wirtualny związek między ludzkimi pokoleniami. Jako symbol kosmologiczny, laska Legby również odpowiada *poteau-mitan* w *perystylu*, który jest źródłem jego mocy. Moc loa dociera do głębi Gran Chemin i wznosi się w górne regiony wszechświata, które symbolizują wirtualny dostęp do obu stron kosmicznego lustra. To właśnie Legba dzierży klucze do przejścia, jest strażnikiem sprawującym nadzór nad przejściem i kontroluje kolejność, w jakiej loa pojawiają się w trakcie ceremonii¹⁸⁴.

Legba jest bóstwem, które z jednej strony budzi szacunek, a z drugiej strach. Wierni u niego szukają porad, zwracają się o pomoc w chwilach trudnych oraz proszą o wyjaśnienie wróżb. W trakcie ceremonii, gdy owładnie wierzchowca, przybiera postawę starego człowieka o schorowanych i powykręcanych kończynach. Pełni funkcję tłumacza i pośrednika, którego można przyrównać do greckiego Hermesa¹⁸⁵. Wszelkie prośby Haitańczycy najpierw kierują do Legby, który następnie przekazuje je pozostałym loa. Symbolem i ofiarą składaną Legby podczas ceremonii jest kogut¹⁸⁶.

Postać Legby w kulcie vodou powiązana jest z katolickimi świętymi: Antonim Pustelnikiem i Piotrem. W trakcie ewangelizacji niewolników zapoznawano z opowieściami o św. Piotrze, a także ukazywano go na wizerunkach, na których trzymał klucze. Jest to obraz ukazujący postać św. Piotra jako strażnika kluczy do królestwa niebieskiego (Mt 16: 10–20)¹⁸⁷. Klucze stanowią element łączący dwie przeciwstawne religie.

¹⁸² W każdej świątyni znajduje się drzewo.

¹⁸³ L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 109; M. Laguerre, *Voodoo Heritage*, Sage Publications, Beverly Hills 1980, s. 45.

¹⁸⁴ L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 109–110; M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 124–125; A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 102.

¹⁸⁵ Tamże, s. 108; M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 123.

¹⁸⁶ Melville J. Herskovits zauważył, że w vodou zachowało się połączenie Legby z kogutem, podobnie jak u Fon. – Tamże, s. 113.

¹⁸⁷ M.J. Herskovits, *African Gods and catholic saints in New World Negro Belief*, s. 641; G.E. Simson, *The Belief System of Haitian Vodou*, s. 50.

W vodou klucze są ważnym symbolem przypisanym Legbie, który można dwojako interpretować. Bondye zapisuje ludzkie przeznaczenie, a Legba dzierży klucze do bramy między światem materialnym i duchowym, więc posiada wgląd w przeznaczenie człowieka. Legba pełni funkcję strażnika bramy, przez którą może przepuścić loa.

Drugim świętym popularnym w okresie ewangelizacji niewolników był Antoni Pustelnik, którego ikonografia katolicka przedstawiała jako mężczyznę u jesieni życia¹⁸⁸. Właśnie postać świętego, ukazywana jako stary człowiek, ubranego ubogo, opierającego się na lasce, która wspiera go w trakcie chodzenia, stanowi podstawę do połączenie go z Legbą¹⁸⁹.

Haitańczycy powiązali z Legbą również święto Wszystkich Świętych, przypadające na 1 listopada. W Dahomeju początek nowego roku wiązał się z ceremoniami religijnymi, przeznaczonymi Legbie jako Fa. W dodatku świętowanie nakładało się na okres zbiorów. W Nowym Świecie niewolnicy zmuszeni byli do przyjęcia kalendarza chrześcijańskiego, który nasunął istotne zmiany. Na Hispanioli 1 listopada przypadał na święto żniw, gdyż na wyspie są dwie pory deszczowe w roku (podobnie jest w Afryce). Pierwsza rozpoczyna się w marcu, a kończy pod koniec czerwca. Druga rozpoczyna się w połowie sierpnia, zaś kończy na przełomie października i listopada. Haitańczycy – podobnie jak Fon – wysiewają plony przed porą deszczową i zbierają po zakończeniu. Okres zbiorów przypada na lipiec, październik bądź początek listopada. Logiczne jest, że niewolnicy powiązali Dzień Wszystkich Świętych z rytuałami żniwowymi przeznaczonymi dla Legby¹⁹⁰.

4.2. Erzile

Loa Erzile¹⁹¹ w kulcie vodou jest naczelnym żeńskim bóstwem, które odmiennie niż w europejskiej mitologii Greków i Rzymian nie ma bezpośredniego związku z płodnością. Erzile w haitańskim kulcie ukazuje się jako duch, który jest wyobrażeniem pewnych marzeń, stereotypów oraz ideałów. W mitologii uważana jest za Matkę wszystkich loa i ludzi. Erzile można uznać za pewne odzwierciedlenie kreolskiej kultury, wraz z jej wy rafinowaniem, elegancją oraz rozrywkami, charakteryzującymi minioną epokę kolonialną¹⁹². To symbol kobiecości, obraz wykwintnego piękna,

¹⁸⁸ M.J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, s. 283.

¹⁸⁹ Tenże, *African Gods and catholic saints in New World Negro Belief*, s. 637.

¹⁹⁰ Tamże, s. 113–114.

¹⁹¹ W literaturze naukowej, dotyczącej haitańskiego vodou, można spotkać jeszcze następujące warianty nazwy Erzile: Erzule, Erzulie, Erzili.

¹⁹² M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 166–167.

który wypełnia sny każdego człowieka. Erzile stanowi ucieleśnienie ludzkiego pragnienia ideału, w którym ludzka fantazja przekracza ograniczenia ziemskiej rzeczywistości i wymogi niedostatku¹⁹³.

Karen McCarthy Brown podkreśla, że kultura haitańska stanowi kulturę mizogini, w której przejawia się ideologia męskiej supremacji. Przemoc domowa jest częstym zjawiskiem na Haiti, co uwidacznia się w vodou, np. niektórzy hungani są znani z tego, że w różny sposób maltretują kobiety, które stają się hounsi (rytualnymi asystentami) w ich świątyniach. Pomimo tego vodou daje kobietom większe możliwości niż ogromna większość światowych tradycji religijnych, gdyż Haitańczycy walczyli o przetrwanie i przystosowanie się zarówno w okresie niewolnictwa, jak i po nim. Kobiety otrzymały władzę na płaszczyźnie społecznej i ekonomicznej¹⁹⁴. W kulcie uzewnętrzniają się duże możliwości adaptacji innych kultur i religii. Decydującą kwestią jest tu brak przyjętego i spisane go kanonu, a także brak odgórnego zwierzchnika, który pilnowałby czystości kultu. Dodatkowo panteon loa jest obszerny, a wielość aspektów loa odzwierciedla życie wiernych. Powyższe cechy powodują, że życie kobiet jest zaakcentowane w szczególny sposób w vodou. Kult daje kobietom możliwość realistycznego i twórczego działania z duchami, które z jednej strony je definiują, a z drugiej ograniczają.

W postaci „Erzile vodou oddaje cześć kobiecie jako bóstwo ze snów, Bogini Miłości, muzie piękna”¹⁹⁵. Jest synonimem luksusu oraz bogactwa. W Erzile zawarta jest moc wyobraźni, „w której człowiek wyobraża sobie i stwarza boskość”¹⁹⁶. W mitologii vodou postać Erzile przejawia liczne i zróżnicowane manifestacje, które są blisko ludzkiej egzystencji. Kult koncentruje się wokół dwóch głównych manifestacji: Erzile Freda Dahomè i Erzile Danto¹⁹⁷ (inaczej d'en Tort – Erzili krzywd). Erzile Freda Dahomè jest częścią dynastii rada, którą wyznawcy opisują jako przykład miłości, troski i ciężkiej pracy.

Erzile Freda Dahomè jest opiekunką sztuki, kobiet, prostytutek oraz czarownic. Modlitwy i rytuały, skierowane do Erzile, odprawiane są we wtorek lub czwartek. W haitańskiej mitologii i folklorze loa przedstawiana jest jako zdumiewająco bogata kobieta (mulatka) z klasy wyższej, której

¹⁹³ L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 132.

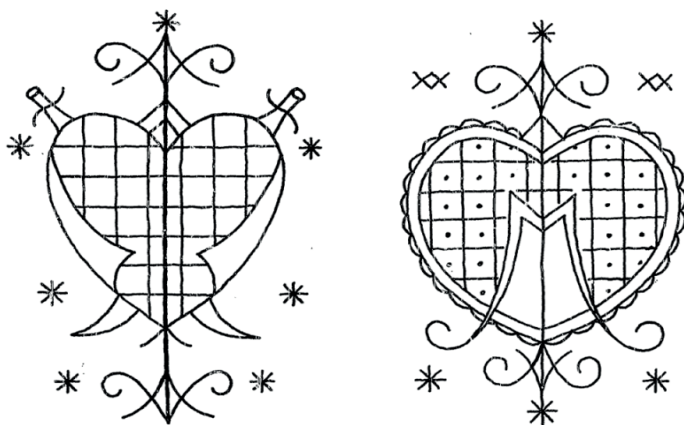
¹⁹⁴ K. McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 221.

¹⁹⁵ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 167.

¹⁹⁶ Tamże.

¹⁹⁷ W literaturze naukowej dotyczącej haitańskiego vodou występują dwie wersje pisowni: Erzile Danto i Erzile Dantor.

wyszukany smak ujawnia się w garderobie¹⁹⁸. Gdy Erzile owładnie swego „wierzchowca” w trakcie rytuału, udaje się najpierw na „rytualną toaletę”. W oddzielnym pomieszczeniu *hungan* wcześniej przygotowuje misę z czystą wodą, mydło, ręczniki, kosmetyki, perfumy oraz sukienkę z satyny czy jedwabiu (w kolorze różowym, niebieskim ewentualnie białym), a także biżuterię. Podczas rytualnej toalety wyznawcy z chórem śpiewają odpowiednie pieśni, skierowane do Erzile¹⁹⁹. Gotowa Erzile wychodzi wolnym i dystygowanym krokiem do swoich wyznawców, aby przywitać się oraz wysłuchać ich prośb. W ofierze wierni składają Erzile Freda Dahomè ciasto, likier lub szampana²⁰⁰.



Ryc. 7. *Vèvé*, Erzile Freda Dahomè i Erzile Danto.

Źródło: K. McCarthy Brown, *The Vèvé of Haitian Vodou: A Structural Analysis of Visual Imagery*, Temple University 1975, s. 245

Loa Erzile ma nienasycone pragnienie miłości i uczucia, które uwiadaczniają się w licznych romansach z innymi duchami i ludźmi. Mitologia vodou opisuje, że Erzile Freda Dahomè posiada trzech mężów: Damballę,

¹⁹⁸ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 97.

¹⁹⁹ Tamże, s. 110:

A nú bèl fām	Ah, the lovely woman	Ach, piękne kobiety
Sè Ezile! (bis)	Who is Erzile!	Kto jest Erzile!
Erzile m'a' fè nu kado	Oh, I will give you a present	Och, dam Ci prezent
Avâ u alé, Abobo	Before you go away, Abobo	Zanim odejdę, Abobo

²⁰⁰ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 167–168; E.M. Mączka, *Matka Boska w haitańskim kulcie vodou*, w: S. Ewertowski, M. Karczewski, M. Żmudziński (red.), *Vivat Pomezania. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Wiśniewskiemu w 40-lecie święceń kapłańskich i 65 urodziny*, SQL, Olsztyn 2015, s. 443–447.

Oguna Feray i Agwe Tawoy²⁰¹, ale odrzuca zaloty Guede²⁰². Co więcej, wyznawcy mogą zawrzeć z Erzile mistyczne małżeństwo, czyli specjalną więź. Mistyczne małżeństwo często połączone jest z ceremonią zaślubin między *serviturem* a loa, która opiera się na umowie małżeńskiej i przysiędze. Mężczyzna nazywa się Mężem Erzile i zobowiązany jest do abstynencji seksualnej raz w tygodniu²⁰³. Erzile wywodzi się z różnych afrykańskich tradycji religijnych. Leslie G. Desmangles wskazuje, iż w postaci Erzile połączyły się dwa afrykańskie bóstwa Mami Wata²⁰⁴ oraz Oszun.

Popularne wizerunki katolickie wśród haitańskiej społeczności przedstawiały Mater Dolores del Monte Calvario jako mulatkę, trzymającą na lewej ręce czarne dziecko ubrane na różowo. Wokół głowy Maryi umieszczona jest korona przyozdobiona klejnotami. Wyżej znajduje się aureola, odbijająca słońce. Suknia i welon są koloru niebieskiego. Na prawym policzku Maryi znajdują się dwie równoległe blizny. Twarz ma przechyloną do przodu, a wzrok skierowany w dal, ręce składa na piersi, a między nimi trzyma sztylet wysadzany klejnotami. Interpretacja obrazu przez vodou odbiega od doktryny Kościoła, gdyż jest częścią tradycyjnych wierzeń, rytuałów i folkloru Haitańczyków²⁰⁵. Porównując Erzile i Maryję można zauważyć podobieństwa w użytych symbolach²⁰⁶. Spoiwem łączącym są szaty w kolorze niebieskim oraz biżuteria (korona, naszyjniki, bransoletki i kolczyki). Sztylet również występuje zarówno w przedstawieniu Erzile, jak i Maryi, chociaż mają różne znaczenie²⁰⁷. Biżuteria dla wyznawców vodou jest wyznacznikiem klasy wyższej, zaś niebieski kolor jest powszechnie przypisywany Erzile Feda Dahomè jako jej symbol.

Loa Erzile Danto narodziła się podczas rewolucji haitańskiej na przełomie wieków XVIII i XIX i jest częścią dynastii petro. W odróżnieniu od Erzile Freda, Danto jest mężatką, rzadko wchodzącą w relacje

²⁰¹ Agwe Tawoy – powiązany z domeną mórz.

²⁰² Geude - loa należący do rodziny petro; związany ze śmiercią.

²⁰³ L.G. Desmangles, *Faces of Gods*, s. 133; T. Ray, *Our Lady of Class Struggle*, s. 200–201; K. McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 223–224.

²⁰⁴ Przedstawiona przez Desmanglesa teza, dotycząca Wami Wata jako pierwowzoru postaci Erzile, nie jest poprawna. Jak pisał Jacek Jan Pawlik, kult Mami Wata rozwijał się około XIX wieku, a na popularności zyskał w XX. Szerzej w: J.J. Pawlik, *Ikonograficzne przedstawienie Mami Wata jako przykład spotkania kultur*, w: A. Nadolska-Styczyńska, *Kultury Afryki w świecie tradycji, przemian i znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 145–155.

²⁰⁵ G. Ferguson, *Sing and Symbols in Christian Art*, Oxford University Press, New York 1954, s. 75–76; L.G. Desmangles, *Faces of Gods*, s. 143.

²⁰⁶ Por. E. Idowu, *Oldumare: God in Yoruba Belife*, Praeger, New York 1973, s. 14, 73, 150.

²⁰⁷ L.G. Desmangles, *Faces of Gods*, s. 144.

mażeńskie z wyznawcami. Słynie z niepohamowanej złości i bojowej opiekuńczości wobec swoich wyznawców i dzieci. Dla *servitura* jest opiekunką domowego ogniska, kobiet skrzywdzonych, samotnych matek, lesbijek, a także małych dzieci. O szczególnej trosce odnoszącej się do dziećmi może świadczyć wizerunek Erzile Danto, na którym zawsze trzyma w objęciu dziecko. Loa dla wiernych jest obrazem silnej i niezależnej kobiety, która wychodzi naprzeciw trudnościom życia.

W ofierze Danto przyjmuje rum Barbancourt i wieprzowinę, zwłaszcza potrawę griota²⁰⁸. Pielgrzymi 16 lipca udają się do sanktuarium, położonego w pobliżu miejscowości The Ville-Bonheur²⁰⁹, aby celebrować święto Danto i oddają się rytualnemu oczyszczeniu w wodach wodospadu. Jak przystało na ducha petro, preferowanym kolorem jest czerwony i złoty, zaś wtorek jest dniem, w którym odprawia się rytuały, skierowane do Danto.

W kulcie vodou Erzile Danto identyfikuje się z Matką Boską Częstochowską, której obraz dotarł na Haiti na przełomie wieków XVIII i XIX za sprawą polskich legionistów z dwóch półbrygad napoleońskich²¹⁰. O ważności obrazu świadczy jego obecność w świątyniach vodou i w domach wiernych. Mater Salvatoris jest znana Haitańczykom głównie w postaci Matki Boskiej Częstochowskiej, nazywanej Polską Czarną Madonną. Jest to obraz używany najczęściej przez Haitańczyków jako reprezentacje Erzile Danto⁶⁵. Wizerunek przedstawia Maryję w koronie wysadzonej klejnotami, nad którą umiejscowiona jest aureola. NMP rzuca surowe i pewne spojrzenie prosto na obserwatora. Trzyma swoją prawą rękę na piersi. Dzieciątko siedzi w pozycji wyprostowanej, z zamkniętą księgą trzymaną na kolanach obok lewej ręki, podczas gdy prawa ręka sięga w kierunku twarzy jego matki w pedagogicznym, niemal pouczającym geście. Na głowie ma założoną koronę, a ponad nią także umieszczono aureolę.

Poniższa tabela zawiera zestawienie dwóch interpretacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej jako Erzile Danto:

²⁰⁸ *Griota* – potrawa, w skład której wchodzi wieprzowina i przyprawy, poddawana obróbce cieplnej – smażeniu.

²⁰⁹ Jedną z legend opowiadanych przez wyznawców vodou podaje, że około 150 lat temu NMP jako Erzile Danto pojawiła się między palmami w pobliżu wodospadu. Współcześnie jest to jedno z najpopularniejszych miejsc pielgrzymkowych na Haiti, do którego co roku przybywa kilka tysięcy wiernych. – L.G. Desmangles, *Faces of Gods*, s. 145.

²¹⁰ Napoleon wysłał na Haiti dwie półbrygady 113. i 114., liczące około 2570 Polaków. Szerzej w: J. Pachonński, *Polacy na Antylach i Morzu Karaibskim*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979.

Tabela 3. Interpretacje obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej jako Erzile Danto

Elementy na ikonie	Katolicyzm	Vodou
Niebieska sukienka	kolor niebieski to symbol nieba, miłość niebiańska, prawda	oznacza oddanie i miłość (naleciałość z wierzeń afrykańskiej grupy etnicznej Joruba
Szata biała lub czerwona	szata Dzieciątka Jezus	kolory flagi Haiti
Biżuteria, pierścionie i korona	Maryja jako Królowa Nieba, wieczności i zjednoczenia z Kościołem	korona to symbol 1) królewskiego pochodzenia, 2) najważniejsze miejsce wśród panteonu vodou, 3) biżuteria to symbol darów, które przekazali Erzile Danto wierni
Serce Serce przebite strzałą	odwaga, poświęcona miłość cierpienie, smutek, skrucza	1) przebite strzałą to znak złamanych męskich serc wyznawców, 2) nieukojona tęsknota
Blizny	nawiązują do cudowności ikony ⁷⁶⁶ NMP ma dwie blizny na lewym policzku ⁷⁶⁷	1) blizny i sztylet nawiązują do walki między Erzile Danto i jej Erzile Freda za romans z Ogun; 2) blizny cecha obrazująca gniewem, przymiot rodu Petro; Danto ma trzy blizny na lewym policzku.
Promienie nad głową		nadnaturalna moc i piękno
Książka	Pismo Święte	książka zawierająca zaklęcia magiczne

Źródło: opracowanie własne na podstawie wymienionych prac naukowych.

W kulcie vodou nie przyjęła się nauka o dziewictwie Maryi. Natomiast święto Wniebowstąpienia celebrowane na Haiti, ale nie ma bezpośredniego powiązania z postacią Erzile. Utożsamianie Erzile z Marią nie jest oparte na dziewictwie Marii, lecz na jej fizycznym pięknie i jej osobowości.

²¹¹ O interpretacji blizn Matki Boskiej Częstochowskiej więcej w: A. Niedźwiedź, *Rany na Obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej. Dawne i współczesne znaczenia i konteksty*, Komisja Etnograficzna, 17.01. 2003, s. 15–19; A. Różycka-Bryzek, *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Pochodzenie i dzieje średniowieczne*, „Folia Historiae Artium” 1990, t. 26, s. 12–19.

²¹² Szerzej na temat blizn NMP, w: A. Niedźwiedź, *Obraz i postać. Znaczenie wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 99–110.

Erzile przejawia różne manifestacje, dla *servitura* logiczne wydaje się, że Maryja też powinna pojawiać się na wielu różnych obrazach. Powiązanie dwóch różnych postaci – Maryi i Erzile – jest spowodowane powierzchowną ewangelizacją niewolników, brakiem przekazywania podstawowej wiedzy teologicznej w erze kolonialnej, która zakończyła się połączeniem w jedno bóstwo. W przeszłości księża stosowali wizerunki w kształceniu religijnym, ukazujące NMP w różnych rolach, jak opisano w Nowym Testamencie. Haitańczycy interpretują Maryję jako reprezentację różnych postaci Erzile, o których decydował drobny szczegół. Nastąpiła selekcja elementów nauki katolickiej, gdzie vodou zaadaptowało fragmenty bardziej zrozumiałe dla wiernych²¹³.

Bez względu na wyraźne różnice Erzile tworzą mozaikę, która na poziomie teologicznym może być uznawana za wyraz boskiej kobiecej wartości w vodou, gdyż „reprezentuje kosmiczne łono, w którym poczęte zostają boskość i człowieczeństwo”²¹⁴. Dla haitańskich kobiet postać Erzile Freda i Danto są ważne, ponieważ odzwierciedlają dwa podejścia do życia, będące możliwościami wyboru konkretnej postawy. W ten sposób Erzile przemawiają do Haitańczyków i są przez nich odczytywane jako język: „odkrycie lub stworzenie (oba są prawdziwe) imion bogów jest odkryciem i/lub stworzeniem bardzo specjalnego rodzaju języka, takiego szczególnie dostosowanego do zajmowania się egzystencjalnymi sytuacjami, do opisywania zachowań, rozumienia i oceniania ludzkich działań, do budowania samoświadomości oraz zrozumienia siebie samego i innych w przeszłości oraz do planowania przyszłości. Krótko mówiąc, bogowie wnoszą kategorie myślowe, które sprawiają, że ludzie i sytuacje, które powstają między nimi stają się możliwe”²¹⁵. Erzile pełni dwoistą funkcję w życiu Haitańczyków – jako Freda, oferuje ubogiemu fantazje, chwilowe uchwycenie normalnie nieosiągalnych luksusów i swobody. Różne manifestacje Erzile odzwierciedlają życie haitańskich kobiet, drogi, które z największym prawdopodobieństwem ukażą się tym kobietom jako egzystencjalne możliwości czy znaki ostrzegawcze przed pułapkami, pojawiającymi się na tych drogach. Jako bogini, która posiada wszystko, a jednak odczuwa wieczną tęsknotę i smutek, przekaz Erzile jest uniwersalny. Loa służy Haitańczykom zarówno jako ucieczka od bolesnej egzystencji, jak i jako przewodniczka

²¹³ Por L.G. Desmangles, *The Face of the Gods*, s. 141.

²¹⁴ T. Rey, *Our Lady of Class Struggle*, s. 202.

²¹⁵ K. McCarthy Brown, *Olina and Erzulie: A Women and a Goddess in Haitian Vodou*, „Anima” 1979, nr 5, 110–111.

w negowaniu tej egzystencji. Podobnie jak inne duchy, z którymi dzieli panteon vodou, Erzile reprezentuje siłę napędową w walce o przetrwanie.

4.3. Ogun

Dahomejski Gu i Jorubiski Ogun w Nowym Świecie złączyli się w jedno bóstwo, które zaadaptowało się do zaistniałych warunków²¹⁶. Haitański Ogun związany jest z historią państwa, a szczególnie procesami społeczno-politycznymi, zachodzącymi w strukturach kształtującego się Haiti. Roger Bastide zaznaczył, że diaspora niewolników oddzieliła „świat symboli, zbiorowe reprezentacje i wartości ze świata struktur społecznych i ich morfologicznych podstaw”²¹⁷, przez co afrykańskie systemy religijne, przeniesione do Nowego Świata, poszukiwały odpowiednich strukturalnych nisz społecznych, w których mogłyby przetrwać symboliczne wyobrażenia wywodzące się z Afryki. Był to proces trwający kilkanaście dziesięcioleci. W niektórych elementach udało się zachować pierwotną funkcję, np. relacja między Ogonem a wojskiem na Haiti. Natomiast w innych już nie. Haitański Ogun stanowi nową formę kulturową o charakterze religijnym²¹⁸.

Ciekawą kwestię stanowi próba jednoznacznego przyporządkowania Oguna do konkretnej rodziny. Ogun powiązany jest z ogniem, wierni służący loa noszą czerwony kolor, a owładnięci są agresywni i złośliwi. Dodatkowo Haitańczycy mówią, że Ogun przejawia strach przed wodą i przywołują przysłowie: „Marynarzu mówią, że jesteś szalony, gdy bywasz z dala od wody?” (*Tizo dife di li fou men li pa janm f? non chemen dlo*). Logiczne jest umieszczenie go w petro. Współcześnie Haitańczycy upatrują w Ogonie mediatora, który porozumiewa się z duchami wszystkich panteonów. Teologia vodou wieloaspektowość bóstwa wyjaśnia, poprzez metaforę, że loa może przebywać w „dwóch wodach”, czyli manifestować się zarówno w rada, jak i petro. Nie wykluczają się przy tym wzajemnie²¹⁹.

Jak wspomniano, haitański Ogun ma różne aspekty bądź natury, które powszechnie uznaje się za braci. Różnorodność natur Oguna wywodzi się z wieloaspektowości bóstwa, a także przynależności do dwóch przeciwstawnych panteonów. Jako dobroczynny loa z rodu rada jest tym, któremu poświęca się żelazo i stal oraz wszelkie wykonane z tej materii przedmioty.

²¹⁶ Domeny afrykańskiego Oguna, takie jak: myślistwo czy żelazo straciły w Nowym Świecie na znaczeniu, ponieważ gospodarka kolonii opierała się na plantacjach, w których pracowali fizycznie niewolnicy.

²¹⁷ K. McCarthy Brown, *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogun in Haiti*, s. 67.

²¹⁸ Tamże, s. 67-68.

²¹⁹ Tamże, s. 68; L.G. Desmangles, *The Faces of the Gods*, s. 147-148.

Jest patronem kapłanów i kapłanek, rolników, używających w życiu codziennym motyki i maczety, aby przygotować pola do uprawy. Natomiast Ogun w rodzinie petro jest ognistym i charyzmatycznym generałem, który manifestuje swoją siłę wyznawcom. Współcześnie przypisuje się Ogunowi patronat nad: fryzjerami, motorniczymi, kierowcami samochodów, a także pracującymi z metalem²²⁰. W miastach kult Oguna jest znacznie popularniejszy niż na terenach wiejskich. W stolicy Port-au-Prince w każdej świątyni umieszczony jest ołtarz ku czci loa²²¹.

Ogun manifestuje się w następujących aspektach:

- Ogun Badgary – związany z płodnością, mądrością oraz czarami;
- Ogun Obatala (Batala) – uzdrowiciel związany z rodem rada²²²;
- Ogun Feraille (lub Feray) – generał, należy do rodu petro²²³;
- Ogun Panama – strażnik bramy między światami.

W postaci Oguna przejawia się pewien sposób życia we współczesnym świecie, w którym nieustannie zachodzą relacje między rodziną a światem zewnętrznym, między znanym a nieznanym, tradycją a nowoczesnością itp. Ogun stanowi swoistą implikację siły i władzy, która powiązana jest z ogniem. W ofercie przyjmuje rum, nigdy wodę, która mogłaby stanowić obrazę²²⁴. Symbolem mocy Oguna jest szabla bądź maczeta²²⁵.

Siła Ogonu zakorzeniona jest w uczuciach, zwłaszcza we wściekłości, którą demonstrowuje podczas owładnięcia: „na początku ceremonialnego owładnięcia loa wykonuje rytualny taniec swoim mieczem oraz atakuje wyimaginowanego wroga: pędzi dziko po świątyni, bijąc mieczem

²²⁰ K. McCarthy Brown, *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogun in Haiti*, s. 69.

²²¹ Tamże; por. M.J. Herskovits, *Life in Haitian Valley*, s. 144.

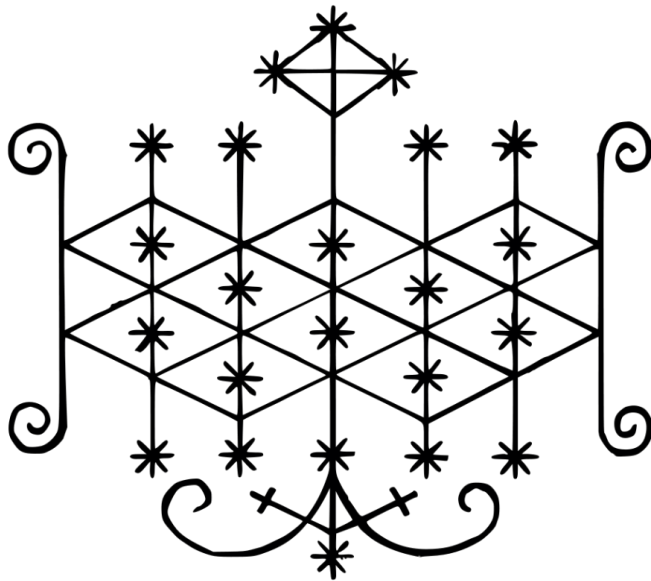
²²² Ogun Obatala lub Batala jest patronem chirurgów i lekarzy. Często przedstawia się go jako przygotowującego ziołowe medykamenty, które napelnione są płomieniem jego ognistych oczu. W ciele owładniętego sługi Ogun Batala leczy tylko tych, których uzna za godnych. Ogun Obatala rozpoczyna leczenie najpierw od oczyszczenia dłoni nad płomieniem, następnie dotyka tych części ciała, które według niego są dotknięte chorobą. W tym aspekcie loa Ogun silnie uwidaczniają się afrykańskie korzenie. – L.G. Desmangles, *The Faces of the Gods*, s. 148; M.J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, s. 321.

²²³ Ogun Feray Petro uważany jest przez Haitańczyków za bohatera narodowego, generał, któremu wierni oddają hołd. W ciele owładniętego sługi przedstawia siebie jako generała, którego podniecone chodzenie tam i z powrotem po podłodze *perystylu* daje odczuć presję bitwy lub poważnego konfliktu. W takich manifestacjach mówi się, że reaktywuje wojowniczy charakter, który przejawiali min. Toussaint, Dessalines i Christophe podczas rewolucji haitańskiej. Ogun Feray jest generałem gotowym do walki, często wymachuje maczetą i krzyczy: „Forward!” – L.G. Desmangles, *The Faces of the Gods*, s. 148; A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, s. 109.

²²⁴ A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, s. 110, 176.

²²⁵ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 161.

o framugi i wymachując nim w powietrzu. Następnie grozi uczestnikom: mniejszymi gestami zbliża miecz blisko ciał stojących w pobliżu. W końcu obraca miecz, pozuje. Ten występ polega na języku ciała, za pomocą którego wyraża siłę, którą może wyzwolić. Jest to pokaz konstruktywnych i niszczycielskich zastosowań mocy²²⁶. Jak to ujęła Karen McCarthy Brown: „Ogun uwielbia obdarowywać ludzi darami, nawet gdy jest bardzo rozgniewany, nagradza w tym samym czasie, w którym karze”²²⁷. Manifestacje Oguna nawiązują do różnych aspektów mocy, na którą jest zapotrzebowanie ze strony wyznawców.



Ryc. 8. *Vévé*, Ogun.

Źródło: M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 160

W teologii vodou Ogun Feraille jest połączony z przodkami²²⁸, zwłaszcza z wojownikami w postaci czarnych generałów i przywódców, którzy walczyli podczas rewolucji haitańskiej, a także w czasie okupacji amerykańskiej oraz w oporze wyznawców vodou przeciwko Kościołowi. W tym

²²⁶ Tamże.

²²⁷ K. McCarthy Brown, *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogun in Haiti*, s. 69.

²²⁸ L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 151.

kontekście jest on nie tylko bóstwem, które zainspirowało przywódców rebelii, ale także nosicielem historii, opowiadającym o losach bohaterów narodowych Haiti. Ogun Feraille to także patron wojskowych, ponieważ jest wytrawnym politykiem, który stanowi w pewnym sensie narodowy symbol władzy, autorytetu oraz triumfu w wojnach. Na Haiti władza utożsamiana jest z polityką²²⁹.

Współcześnie ceremonie odprowadzane ku czci Ogun Feray symbolizują nie tylko męczeństwo i śmierć, związane z dawnymi doświadczeniami, ale przede wszystkim reprezentują odrodzenie i odtworzenie życia bohaterów narodowych. Co więcej, w przypadku dzisiejszych wyznawców vodou Chrystusowa obietnica nieba została zastąpiona bardziej namacalnym ideałem – nowym porządkiem, który mieści w swoich ramach polityczną, a także religijną wolność. Obietnica Chrystusa o zwycięstwie nad nieszczęściem i śmiercią jawi się na Haiti jako wyzwolenie z politycznego ucisku²³⁰.

Popularny na Hispanioli wizerunek św. Jakuba wywodzi się z Hiszpanii, gdzie św. Jakub znany jest pod imieniem Santiago. Przedstawia Świętego w zbroi, na koniu, w środku bitwy. Ubrany jest w średniowieczną szatę, ozdobioną białym kołnierzem, na którym naszyto złote krzyże. Wokół jeźdźca na ziemi leżą ciała. Święty w jednej ręce dzierży miecz, a w drugiej biały sztandar, w środku którego znajduje się czerwony krzyż²³¹. Według legend walczył o wyzwolenie hiszpańskich chrześcijan od Maurów. Dłatego św. Jakub Wielki jest patronem wojskowych w Hiszpanii.

Teologia vodou połączyła postać Oguna Feraille ze św. Jakubem. Symbole katolickie zyskały kreolskie znaczenie. Miecz dzierzony przez św. Jakuba nie jest już symbolem odwagi w jego wysiłkach, zmierzających do wprowadzenia chrześcijaństwa z ucisku Maurów, ale to maczeta, która stała się symbolem rewolucji w haitańskim życiu politycznym²³².

Postać Oguna, wywodząca się z afrykańskiego kontekstu mitologicznego, bardzo dobrze wpisała się w ramy historii Haiti. Niemniej akcent

²²⁹ Ceremonie vodou, przeznaczone Ogunowi Feraille, jawią się jako archetypowy rytuał, podczas którego dokonuje się rekonstrukcja najważniejszych wydarzeń z historii państwa. Symbole polityczne i wojskowe są wyraźnie widoczne w większości świątyń vodou. Haitański herb z palmą, flagami i rmatami pojawia się obok wizerunków loa w malowidłach ściennych, a wiele świątyń zdobi ich sufitry strunami z malutkiej papierowej haitańskiej flagi. Do czasu upadku reżimu Duvaliera w lutym 1986 roku często pojawiały się zdjęcia rodziny panującej wraz z flagami. – Tamże, s. 152.

²³⁰ Tamże, s. 153.

²³¹ M.J. Herskovits, *African Gods and Catholic saints in New World Negro belief*, s. 641; M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 161.

²³² L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 150–151.

afrykański połączył się z komponentami europejskimi. W zasadzie Ogun stał się symbolicznym ucieleśnieniem walki o ideologiczną wolność narodu.

4.4. Damballa Wedo (Uedo)

W Dahomeju Da należy do grupy najstarszych vodounów, które były obecne w trakcie aktu kreacji świata. Niewolnicy w Nowym Świecie kulturowali kult Da, w którym zawarta była pamięć o przodkach, żyjących dawno temu, oraz o ich własnych liniach rodzinnych. Pamięć Da sięga miejsc, znajdujących się w głębokiej przeszłości Afryki.

W kulcie vodou Damballa został podniesiony do najwyższej rangi istot nadnaturalnych. W figurze loa doszło do połączenia publicznego kultu z rodowymi rytuałami, przez co upatruje się w Damballa opiekuna żywych i zmarłych²³³. Damball jest „odwieczną przeszłością i zapewnieniem istnienia przyszłości”²³⁴. W vodou jest uważany za najstarszego loa, który wspomagał Bondye w trakcie kreacji wszechświata²³⁵.

W systemie vodou – podobnie jak u Fon – Damballa przedstawia się jako personifikacja węża, który codziennie podróżuje ścieżką słońca: „wygięty w łuk na ścieżce, którą Słońce przemierza niebo”²³⁶. Jego małżonką jest Ayida Wedo, tworzą tęczę nad oceanem, w której można zobaczyć wszystkie loa. Metaforyczna tęcza i jej odbicia w wodzie przedstawiają węża.

Jedną połową łuku tęczy jest Damballa, a drugą Ayida Wedo. W wierzeniach Damballa ma jedną stopę – jeden koniec tęczy – w oceanie (w wodzie), z kolei drugą w górach Haiti. Rozmieszczenie stóp loa symbolizuje poruszanie się między przeciwnościami lądu i wody, tak jak robią to węże. Ten ruch wężowatości odnosi się do życia²³⁷.

Damballa i Ayida Wedo należą do dynastii rada i są postrzegani jako życzliwi opiekunowie. Występują zawsze razem jako boskie bliźniaki w formie splecionych węży, uosabiając niekończącą się energię kosmosu. To bóstwa prastworzenia, gdzie „Ayida jest wężem niebiańskim, zawsze obecnym i dającym się często widzieć jako tęcza; Damballa jest wężem ziemskim, symbolizowanym przez naturalne węże i przejawiającym się

²³³ K. McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 273.

²³⁴ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 143.

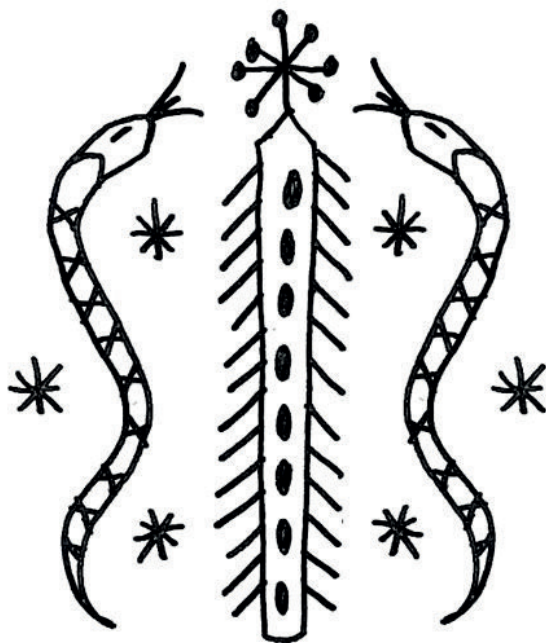
²³⁵ M.J. Herskovits, F.S. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, s. 250.

²³⁶ Podobnie jak w micie solarnym grupy etnicznej Fon.

²³⁷ K. McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 274.

w falującym ruchu wód, niewidzialnych, ale wyczuwalnych energetycznych prądach ziemi”. Stanowią pełnię, która „obejmuje kosmos jak wąż owinięty wokół świata”²³⁸.

W mitologii vodou boski wąż owija się wokół czterech filarów, podtrzymujących wszechświat, a analogię tego można odnaleźć w czterech kierunkach w *perystylu*. Powiązany jest też ze świętym słupem *poteau mitan*, będącym niejako drzwiami do świata materialnego dla loa. Słup mieści się w każdej w świątyni vodou. To symbol ścieżki, którą loa podróżuje między Gwineą a światem materialnym²³⁹.



Ryc. 9. *Vévé*, Damballa.

Źródło: A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, s. 37

W *hunfo* (świątyni) osobom starszym okazuje się opiekę i szacunek, tak jak Damballi. Loa jest tak stary, że nie może mówić. Gdy owładnie wyznawcę, czołga się po ziemi i wydaje głos jakby słyhać było niespójne syczenie: „ke-ke-ke”. Komunikacja z loa jest utrudniona, jak zauważa Maya Deren, „gdy w swej kosmicznej wspaniałości i czcigodnej mądrości

²³⁸ Por. A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, s. 92

²³⁹ K. McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 274.

ponownie łączy się z drobną precyzją ludzkiej mowy”²⁴⁰. Ofiary składane Damballi muszą być naturalne, surowe i białe. Dostaje migdały, syrop cukrowy oraz jajko, które umieszcza się w kopcu (*farina*) z oczyszczonej mąki²⁴¹. Niebiański wąż jest dobrym ojcem, od którego dzieci pragną uzyskać błogosławieństwo, napełniające spokojem. Damballa nie integruje bezpośrednio w ludzkie życie. Gdy wyznawca przychodzi do loa i okazuje mu należny szacunek i miłość, wówczas wynagradza go szczęściem.

Damballa powiązany jest z siłą życiową, która jednoczy przeszłość i teraźniejszość, ale zmienia się w przyszłość, która nie różni się od przeszłości. Wąż, który porzuca swoją skórę, aby odrodzić się i pozostać tym, czym jest, łączy Haitańczyków z afrykańskimi przodkami. To on pomógł potomkom niewolników przystosować się do nowej rzeczywistości²⁴².

W trakcie ewangelizacji pierwszych pokoleń niewolników na szczególnie znaczeniu zyskały wizerunki św. Patryka oraz Mojżesza, którzy według tradycji powiązani są z węzami. Dla niewolnika z czasów kolonialnych, który wychował się w tradycji afrykańskiej, wąż stanowił ważny element kultury religijnej.

W chromolitografii św. Patryk – preferowanej przez Haitańczyków – stoi u brzegu morza, w płataninie wijących węży, które wrzucał do wody²⁴³. Ubrany jest w liturgiczne dodatki biskupa Kościoła, trzymając pastorał w lewej ręce. Wizerunek ukazuje św. Patryka wypędzającego węże z Irlandii. Z kolei powiązanie figury Damballi z Mojżeszem opiera się na opowieści biblijnej. Mojżesz dokonał cudu przed faraonem, gdy rzucił łaskę na ziemię, a ta zmieniła się w węża.

Mitologia vodou odwołuje się do charakteru Damballi, zwłaszcza aspektu dotyczącego węzowej strony, która ukazuje sedno jego natury powiązanej z siłą życiową, opartą na węzowatości. Oprócz tego loa sprawuje władzę nad węzami, dzięki której może je poskromić²⁴⁴.

Dopasowanie obrazu kulturowego do struktury społecznej nigdy nie było doskonałe, a zatem proces, w którym dwie części spotkały się, był ciągłą relacją negocjacji, więc z biegiem czasu ich wzajemne oddziaływanie uległo zmianie.

²⁴⁰ M. Deren, *Taniec nieba i ziemi*, s. 115.

²⁴¹ A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, s. 93–95, 115.

²⁴² K. McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, s. 274–275.

²⁴³ Tamże.

²⁴⁴ L.G. Desmangles, *Face of the Gods*, s. 130.

Tabela 4. Chrześcijańskie loa

Loa	Święty	Opis	Symbol	Kolor	Ofiara	Dynastia
Legba	św. Piotr (H, M, B-S, D, Z) ²⁴⁵	strażnik bramy	laska, starzec, klucze	biały, czerwony	krzyż, tytoń	rada, petro
	św. Antoni Pustelnik (S, B-S)					
Erzile Freda Dahome	Matka Boska Bolesna, Mater Dolores (A, D, Z)	piękno, miłość	serce przebite strzałą	biały, różowy	perfumy	rada
Erzile Danto	Matka Boska Częstochowska	wojownicza, Matka	serce przebite strzałą	czerwony		petro
Ogun	św. Jakub (H, B-S, D, Z)	wojownik, polityk		czerwony	cygaro, rum	rada i petro

²⁴⁵ W tabeli inicjały wskazują na źródła, obrazujące relacje między loa a świętym:

A – A. Apter, *Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora*, w: A.M. Leopold, J.S. Jenasen (red.), *Syncretism in Religion. A Reader*, Routledge, New York 2005, s. 172–171;

H – M.J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, s. 161, 281, 283, 331; tenże, *African Gods and catholic Saint in New World Negro Belief*, s. 641; M – A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 101, 325;

B-S – *Conclusion*, w: P. Bellegarde-Smithe, C. Michel (red.), *Haitian Vodou. Spirit, Myth and Reality*, Indiana University Press, Bloomington 2006, s. 138–139; D – L.G. Desmangles, *The Face of Tge Gods*, s. 10–11, 113, 128, 138, 150–151; S – G.E. Simson, *The Belief System of Haitian Vodou*, s. 50–51; *Conclusion*, w: P. Bellegarde-Smithe, C. Michel (red.), *Haitian Vodou. Spirit, Myth and Reality*, Indiana University Press, Bloomington 2006, s. 138–139; Z – A. Zwoliński, *Świat voodoo*, s. 95–96.

ROZDZIAŁ V

RELIGIJNA GRA W HAITAŃSKIEJ RZECZYWISTOŚCI

Republika Haiti jest przykładem barwnego kalejdoskopu kulturowo-religijnego, w którym przez pięć stuleci doszło do wymieszania się elementów europejskich i afrykańskich z wierzeniami rdzennych mieszkańców. Ten długotrwały proces „euroamerykańskiej ekspansji religijnej”¹ przyniósł liczne zmiany w tradycyjnych systemach religijnych, przeszczepionych do Nowego Świata². Religijna rzeczywistość dnia codziennego na Haiti funkcjonuje w formie swoistej gry, ponieważ mieszkańcy z jednej strony deklarują się jako chrześcijanie, a z drugiej jako wyznawcy vodou³. Co więcej, obie religie wzajemnie się nie wykluczają, ale istotnie wpływają na świadomość wyznawców. Wśród Haitańczyków panuje przekonanie, że należy przyjąć wszystkie sakramenty (zwłaszcza chrzest) oraz uczestniczyć w Mszy św., aby dobrze służyć duchom vodou.

Ta religijna gra obejmuje także sztukę. Występują w niej wspólne elementy, przystosowane do kalendarza obrzędowego oraz do indywidualnego życia jednostki. Fundamentalne idee są wspólnym spoiwem, „stanowią właściwy przedmiot gry religijnej, rozumianej jako proces zachodzący w obrębie tradycji, która owe sensy zna i na nowo interpretuje”⁴. Idee są umiejscowione w tradycji, a następnie utrwalone w postaci wytworów kultury, na przykład obrazów, tekstów, figur itp.

¹ W. Kowalak, *Religie synkretyczne*, s. 3.

² Tamże.

³ Chrześcijaństwo i vodou są religiami oficjalnie wyznawanymi w Republice Haiti.

⁴ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Universitas, Kraków 2000, s. 230.

Gra, obejmująca płaszczyznę religii i sztuki, koncentruje się wokół procesu rozumienia tradycji, a także jej efektów (wytworów). Religia i sztuka wzajemnie przenikają się, ponieważ bez owych wytworów tradycja zostaje pozbawiona tożsamości. Dzieła odwzorowujące rzeczywistość jawią się jako „rezultat, który sam z kolei domaga się rozpoznania [...], zaś warunkiem owego rozpoznania jest przechodzący niespostrzeżenie moment nierozróżnialności, zrównania tego, co przedstawiające, z tym, co przedstawiane”⁵. Chrześcijańskie wytwory religijne, w tym obrazy i figury świętych, powstały na podstawie Pisma Świętego i tradycji.

1. Główne nurty badań nad religiami afrochrześcijańskimi Ameryki Łacińskiej

Termin „religie afrochrześcijańskie” obejmuje synkretyczne połączenie wierzeń, wywodzących się od rdzennych grup etnicznych afrykańskich niewolników, oraz odmiany europejskiego chrześcijaństwa, przeszczepionych na obszar Ameryki Środkowej i Południowej podczas wielkich odkryć geograficznych, doprowadzających w efekcie do wykreowania nowych form religii⁶. Należą do nich: vodou na Haiti, santeria na Kubie, szango na Trynidadzie, candomblé w Brazylii⁷.

Zjawisko przenikania i łączenia elementów, pochodzących z różnych kultur w literaturze przedmiotu nosi miano synkretyzmu religijnego⁸.

⁵ Tamże, s. 231; por. M. Lubańska, *Kategoria „sensualizmu” i „nierozróżnialności” na przykładzie kultu „cudotwórczej” ikony św. Menasa w bułgarskim monasterze w Obriadowci. Rewizja inspirowana prawosławną teologią ikony*, „Prace Etnograficzne” 2014, t. 42, s. 3–4.

⁶ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 565.

⁷ Tamże. Por. S. Kowalak, *Religie synkretyczne*, s. 73.

⁸ Pierwotnie uznawano, że słowo „synkretyzm” pochodzi z greckiego *syngkrisis* i znaczy coś szczególnego, indywidualnego. Współcześni badacze akcentują, iż pojęcie „synkretyzm” wywodzi się od XVII-wiecznego słowa *synkerannymi*, które wskazywało na mieszanie rzeczy odmiennych. Szerzej: R. Shaw, C. Stewart, *Instruction: problematizing syncretism*, w: R. Shaw, C. Stewart (red.), *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Routledge, New York 1994, s. 3; K. Rudolph, *Syncretism: From Theological Invective to a Concept in the Study of Religion*, w: A.M. Leopold, J.S. Jenasen (red.), *Syncretism in Religion A Reader*, Routledge, New York 2004, s. 69; A.M. Leopold, J.S. Jenasen, *General Introduction*, w: A.M. Leopold, J.S. Jenasen (red.), *Syncretism in Religion. A Reader*, Routledge, New York 2005, s. 14; E.M. Mączka, *Kulty synkretyczne Ameryki Środkowej – zarys wybranej formy*, w: B. Rozen, R. Kordoński (red.), *Poznać aby rozumieć – misyjny wymiar Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. dr. hab. Jackowi Janowi Pawlikowi SVD, prof. UWM z okazji 65. rocznicy urodzin, 40. lat kapłaństwa, 30-lecia*

Jest to proces powszechny, występujący od wieków. W procesie synkretyzmu na znaczeniu zyskuje charakter i rodzaj uczestniczących grup, a elementem nieodłącznym jest „silna konfrontacja połączona z dominacją jednej ze stron”⁹. W efekcie zachodzi zmiana w obrębie kultur, a przewagę zyskuje silniejsza strona. Synkretyzm religijny to termin szeroki, który w ciągu wieków zyskał różne znaczenia w zależności od przyjętego kontekstu. W *Słowniku języka polskiego* określono synkretyzm religijny jako „łączenie w jedną całość różnych, często sprzecznych, elementów; też: współistnienie takich elementów, np. w doktrynie religijnej lub w jakimś utworze”¹⁰.

W *Encyklopedii Białych Plam* Waldemar Kubolt podaje następującą definicję synkretyzmu: „zmieszanie się lub asymilacja różnych systemów religijnych lub ich poszczególnych elementów. W teologii chrześcijańskiej słowo to ma charakter wartościujący i oznacza odejście od pierwotnej, czyściej formy religii”¹¹. Władysław Kowalak pod pojęciem „synkretyzmu religijnego” rozumie „proces wzajemnego ścierania się i interferencji dwóch (nieraz więcej) przeważnie obcych sobie systemów religijnych, powodując zarówno poganizację religii chrześcijańskiej, jak i chrystianizację religii pogańskich (tradycyjnych)”¹². Przedstawione definicje synkretyzmu religijnego zgodne są w kwestii, że jest to proces przemieszania elementów, wywodzących się z różnych form kulturowych. Synkretyzm zyskał negatywny wydźwięk w dziedzinie teologii, sugerując niekompletny i nieczysty efekt kulturowy¹³.

1.1. Synkretyzm religijny Rogera Bastide’a

Roger Bastide¹⁴ był francuskim etnologiem, specjalizującym się w socjologii religii. Od 1938 roku pracował na Uniwersytecie São Paulo

pracy naukowej, SQL, Olsztyn 2017, s. 170–171; W. Kubolt, *Synkretyzm religijny*, w: A. Winiarczyk, M.R. Górniak, M. Korytowska (red.), *Encyklopedia Białych Plam*, t. 17, Radom 2006, s. 52; M. Lubańska, *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 39–41.

⁹ T. Walendziak, *Synkretyzm religijny*, w: M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, PWN, Warszawa 2009, s. 246.

¹⁰ <https://sjp.pwn.pl/sjp/synkretyzm;2576868.html> [dostęp: 01.06.2017].

¹¹ W. Kubolt, *Synkretyzm religijny*, w: A. Winiarczyk, M.R. Górniak, M. Korytowska (red.), *Encyklopedia Białych Plam*, t. 17, Radom 2006, s. 52.

¹² W. Kowalak, *Religie synkretyczne*, s. 4.

¹³ A.M. Leopold, J.S. Jensen, *Introducción to part IV*, w: A.M. Leopold, J.S. Jensen (red.), *Syncretism in Religion A Reader*, Routledge, New York 2004, s. 142.

¹⁴ Roger Bastide urodził się 1 kwietnia 1898 roku, a zmarł 10 kwietnia 1974 roku. Najważniejsze dzieła to: *Les Problèmes de la vie mystique*, PUF, Paris 1936; *Éléments de sociologie*

w Brazylii jako profesor socjologii. Prowadził pionierskie badania dotyczące synkretyzmu religijnego, obejmujące spotkania kultury afrykańskiej i europejskiej w Nowym Świecie, zwłaszcza w społeczeństwach uprzemysłowionych. Bastide akcentował, że „społeczeństwa i kultury są rzeczywistością żyjącą, a więc będącą w ciągłym ruchu”¹⁵. Głównym dziełem etnologa jest *Les Religions africaines du Brésil*, w którym problem badawczy koncentruje się wokół zagadnienia kreolizacji jako zjawiska przetworzenia kulturowego. Autor przeznaczył jedną trzecią książki zagadnieniu niewolnictwa, ponieważ „nie można zrozumieć współczesnych realiów, nie odwołując się do historii”¹⁶. Bastide podkreślał, że synkretyzm religijny przybiera różne formy, w zależności od okoliczności oraz położenia geograficznego. W *Les Religions africaines du Brésil* wyróżnił trzy poziomy synkretyzmu religijnego.

1. **Synkretyzm na poziomie ekologicznym.** W świątyni na poziomie ekologicznym występują przedmioty materialne, pochodzące z katolicyzmu i *candomblé* (vodou). To pomieszanie jest jedną z charakterystycznych cech przestrzeni ekologicznej, w której materialne przedmioty (różaniec, świece, *govi*¹⁷, wizerunki świętych) współistnieją w tych samych ramach kultowych. Stopień synkretyzmu nakreślony zostaje przez względną bliskość bądź separację tego, co można nazwać zarówno katolickim, jak i afrykańskim obszarem przestrzeni w świątyni. Wyznawcy *candomblé* (bądź vodou) mogą odnaleźć się zarówno w Kościele katolickim, jak i w świątyni *candomblé*¹⁸. Teoretycznie przestrzeń katolicka i przestrzeń afrykańska mają tendencję do wzajemnego oddziaływania, choć są skrajnie odmienne. Orisza i święci spajają się całkowicie w uczuciowej świadomości czy wyobraźni wyznawców. Stopień synkretyzmu psychicznego równa się z poziomem synkretyzmu ekologicznego tak ściśle, że nie da się

religieuse, Armand Colin, Paris 1936; *Le Candomblé de Bahia, rite Nagô*, Mouton, Paris 1958; *Les Religions africaines du Brésil. Vers une sociologie des interprétations de civilisations*, PUF, Paris 1960; *Les Amériques noires, Les Civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Payot, Paris 1967. J.J. Pawlik, Bastide Roger, w: *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa 2004, s. 31.

¹⁵ Cyt. za: R. Deliége, *Historia antropologii*, przekł. K. Marczevska, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 289; por. R. Bastide, *Les Amériques noires. Les Civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Payot, Paris 1967, s. 228.

¹⁶ Tamże, s. 291.

¹⁷ *Govi* – rytualny dzban, którego używa się do przechowywania *gros-bon-ange* (przekł. duży dobry anioł) wyznawcy, po zakończeniu procesu inicjacji.

¹⁸ A. Apter, *Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora*, s. 125–126.

odróżnić przyczyny od skutku. Etnolog nazywa ten poziom synkretyzmem mozaikowym¹⁹.

2. **Synkretyzm na poziomie rytuałów i ceremonii.** Roger Bestide wyróżnił w synkretyzmie warstwę, obejmującą rytuały i zorganizowane struktury ceremonialne, określone przez konkretne ramy czasowe, w których wykonywane są ustalone działania. Ramy czasowe przedstawiają te same problemy i rozwiązania, co przestrzenne. Wyznawcy *candomblé* rozróżniają w sferze religijnej dwie ramy czasowe, które się wzajemnie nie przenikają. Badacz przywołuje przykład okresu Wielkiego Tygodnia, gdy świątynie (*terreiros*) są zamknięte, orisza (bóstwa) odesłane. W maju w ośrodkach kultowych Brazylii wierni odmawiają litanie do NMP w świątyni przed ołtarzem w sali do tańca. W stanie Bahia na zakończenie inicjacji wszyscy obecni dziękują Bogu, uczestnicząc w katolickiej Mszy św. Bastide akcentuje, że nie dochodzi do pomieszania rytuałów katolickich i afrykańskich. Zestawione są w chronologicznym czasie dokładnie tak, jak obiekty zestawione w przestrzeni. W zależności od miesiąca lub momentu, jeden przesuwają się z jednej ramy czasowej w drugą, nigdy nie łącząc tych dwóch w jednym terminie. Przeszczepianie afrykańskich ceremonii w ramy katolickich rytuałów nasuwało trudności i pytanie: jak ustawić ceremonie związane z rytmem natury i społeczeństwa w kraju, który ma przesunięte pory roku? Wielkie święta oriszów usadowiono w związku z tym, a następnie obchodzono w święto odpowiedniego katolickiego świętego. Nałożenie dwóch odmiennych kalendarzy nie spowodowało, że rytuały stały się mniej heterogeniczne ani nie ujednoliciło ich przebiegu²⁰.

3. **Synkretyzm na planie zbiorowych reprezentacji.** Synkretyzm w odniesieniu do rytuałów Bastide objaśnia przez asymilację zbiorowych reprezentacji, polegających na przejściu z jednej warstwy społecznej w drugą. Badacz przywołuje następujące przykłady: jeśli kreol uda się na Mszę św., słysząc łacińskie modlitwy, uznaje, że nie są one adresowane do Boga, lecz do jego osobistego oriszy. Gdy wierni podczas procesji idą z figurą Matki Boskiej, wówczas utożsamiają Ją z Jemandą. W Nowym Świecie Afrykanie oraz ich potomkowie uczestniczyli w katolickich rytuałach. Z biegiem czasu jednak kreole dokonali zmian w ich reinterpretacji. Poziom organizacji ceremonialnej prowadzi

¹⁹ Tamże, s. 126; L. Hurbon, *Dieu dans le Vaudou haïtien*, 101–102.

²⁰ A. Apter, *Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora*, s. 126–127.

zatem do zbiorowych reprezentacji, podobnie jak w przypadku poziomu ekologicznego²¹.

W zjawisku synkretyzmu następuje ciągle przesuwanie się między różnymi poziomami rzeczywistości społecznej, które muszą na siebie wzajemnie oddziaływać, aby funkcjonować. Wzajemne oddziaływanie nie przeszkadza żadnemu poziomowi pozostać względnie niezależnym w obrębie całego fenomenu, gdyż „każdy poziom postępuje zgodnie z własnymi prawami rozwoju. Można powiedzieć, że istnieje logika przestrzenna, która nie jest logiką działań, podobnie jak logika działań nie jest logiką idei”²². Proces synkretyzmu religijnego mieści się w domenie zbiorowych reprezentacji, ale należy w nim odróżnić religię od magii, ponieważ prawo myśli religijnej łączy w sobie symbolizm oraz analogię. Z kolei prawo myśli magicznej oscyluje wokół gromadzenia, intensyfikacji oraz dodawania. Roger Bestide zauważa, że niewolnicy przeniesieni do Brazylii mieli bardzo różne pochodzenie etniczne. W Nowym Świecie szukali analogii między ich bóstwami, dokonywali rozpoznania ich równoważności. Każda grupa etniczna zachowała własnych bogów, ale łączyły ich wszelkiego rodzaju mistyczne odpowiedniki, które przedstawiały tę samą nadprzyrodzoną rzeczywistość tylko w różnych językach. Potrzebne było jednak spoiwo łączące, które umożliwiłoby przejście z jednej religii do drugiej, wykazując w ten sposób jedność warstwy niewolniczej w odniesieniu do pochodzenia etnicznego²³. W tej kwestii Bastide akcentuje połączenie bóstw afrykańskich z katolickimi świętymi, ale zauważa, że mają oni zarówno cechy wspólne, jak i przeciwstawne. Nie wszystkie orisza posiadają odpowiedniki w katolickiej hagiografii, ponieważ afrykański panteon bóstw jest obszerniejszy. Synkretyzm religijny przyjmuje zatem różne formy w zależności od charakteru zbiorowych reprezentacji, np. kiedy przechodzimy od religii do magii i do uzdrawiania, to przechodzimy od jednej grupy zbiorowych reprezentacji do drugiej. Synkretyzm religijny nie ograniczał się jedynie do czerpania z katolicyzmu. Potomkowie niewolników szukali sposobu zintensyfikowania magicznej dynamiki, ponieważ myśl magiczna to prawo akumulacji i ciągle rosnącej komplikacji, więc wyznawcy zapożyczali m.in. ze spirytyzmu. Dostępna edukacja oraz umiejętności czytania poszerzyły zakres potencjalnego synkretyzmu. Niemniej zaczerpnięte elementy wprowadzo-

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 130.

²³ Tamże, s. 129–131.

ne do afrykańskiej magii zmieniły swój charakter i funkcję. Magiczny synkretyzm nie jest automatycznym wynikiem kontaktu między cywilizacjami ani naciskiem cywilizacji afrobrazylijskiej na cywilizację niewolników i ich potomków. Ściśle mówiąc, elementy magiczne nie były łączone z katolickimi. Afrykańska magia została uzupełniona, wzbogacona i zintensyfikowana dzięki zastosowaniu katolickiej liturgii, która w tym nowo stworzonym kompleksie nabrała magicznego wydźwięku. Afrobrazylijczyk w trakcie trwania Mszy św. nie postrzega kapłana jako księdza, ale jako potężnego czarownika²⁴.

W początkowej fazie kolonizacji Brazylii istniały dwa nieprzenikające się światy – wierzenia i kultura niewolników afrykańskich oraz wiara i kultura konkwistadorów. Dwie powyższe rzeczywistości współistniały obok siebie. Z biegiem czasu nastąpiła integracja, która spowodowała chrystianizację potomków niewolników w ich nowym środowisku i równoległą, choć na mniejszym poziomie afrykanizację konkwistadorów bądź religii katolickiej. Od czasów kolonialnych oba systemy istniały obok siebie i zintegrowały się w jedno społeczeństwo. Powyższe zjawiska nieustannie funkcjonują w sieci relacji międzyludzkich i międzyrasowych w Brazylii²⁵.

Stopień synkretyzmu czy asymilacji zależy od stopnia integracji jednostek w globalnym społeczeństwie. Mówiąc dokładniej, „oba przypadki faktycznie stanowią integrację (ponieważ indywidualna izolacja, daleka od promowania zachowania jakiejś kultury, zmierza do tego, że ludzie stają się zwierzętami zainteresowanymi wyłącznie przetrwaniem), ale w jednym przypadku jest to integracja w częściową wspólnotę w drugim do społeczeństwa jako całości”²⁶. Antropologia Rogera Bestide’a wyraźnie uwidacznia istotę kontaktu kulturowego, zachodzącą między społeczeństwami, który w efekcie może niszczyć albo tworzyć.

²⁴ Obrzędy katolickie nie są uważane za obrzędy religijne, ale za magiczne, posiadające moc. Synkretyzm przybiera różne formy zarówno w religii, jak i magii, zgodnie z różnymi prawami, które regulują struktury różnych typów zbiorowych reprezentacji. Niemniej rozbieżność między synkretyzmem religijnym (przez korespondencję) a magicznym synkretyzmem (poprzez układanie się w elementy) nie sprawia, że różnice między wierzeniami afrykańskimi a katolicyzmem w brazylijskiej religii zostały zmniejszone. Bestide podaje, że intensywność synkretyzmu zależy od stopnia uczestnictwa w zinstytucjonalizowanych grupach. – Tamże, s. 131–132.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 135.

1.2. Synkretyzm religijny Melvilla J. Herskovitsa

Melville Jean Herskovits²⁷ był uczniem Franza Boasa i należał do szkoły amerykańskiego kulturalizmu. Innowacyjność jego badań polegała na postawieniu w centrum teoretycznych wywodów afrykańskiego dziedzictwa w Nowym Świecie. W teorii badań antropologicznych stosował następujące terminy: „ognisko kulturowe” (*cultural focus*), „dyfuzja”, „zmiana kulturowa” i „reinterpretacja”.

Zanim zostanie przedstawiona koncepcja synkretyzmu religijnego w ujęciu Herskovitsa, należy zapoznać się z pojęciem „kultury”, która według antropologa „opiera się [...] na następujących założeniach dotyczących jej istoty i formy: 1) kultura jest wyuczana, 2) wywodzi się z biologicznych i środowiskowych składników życia ludzkiego, 3) jest ustrukturyzowana wewnętrznie, 4) dzieli się na aspekty, 5) jest zjawiskiem dynamicznym”²⁸, podlegającym nieustanym zmianom, gdyż „zespoły kulturowe by móc istnieć, muszą się nieuchronnie odznaczać pewną stabilnością; zmiany nie istnieją zresztą inaczej niż w odniesieniu do stabilności, co jest zjawiskiem powszechnym”²⁹. Kultura dla Herskovitsa stanowiła szczególną formę rzeczywistości psychologicznej, której człowiek uczy się zarówno samodzielnie, jak i od grupy społecznej, do jakiej przynależy³⁰.

W pojęciu „kultury” badacz zawarł też element biologiczny, który jest warunkiem koniecznym, ale nie stanowi nadrzędnego pierwiastka. Nie należy zatem redukować kultury jedynie do biologicznego wymiaru, warunkującego cechy poszczególnych grup społecznych. Kultura zawiera wewnętrzną strukturę, którą Herskovits opisywał za pomocą pojęć „wzoru kulturowego”³¹ oraz „integracji kulturowej”.

²⁷ Melville Jean Herskovits urodził się w 1895, a zmarł w 1963 roku; amerykański antropolog. Pracował jako profesor w Columbia University, Howard University i Northwestern University w Chicago. Autor licznych prac z zakresu etnologii oraz antropologii religii, m.in.: *Acculturation. The Study of Culture Contact*, Literary Licensing, New York 1938; *The Myth of the Negro Past*, Harper, New York 1941; *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, Northwestern University Press, Evanston 1967.

²⁸ Z. Gierszewski, *Kultura. Moralność. Względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2000, s. 29.

²⁹ R. Deliége, *Historia antropologii*, s. 285; por. M.J. Herskovits, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, A.A. Knopf, New York 1948; M.J. Herskovits, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1952, s. 176.

³⁰ Z. Gierszewski, *Kultura. Moralność. Względność*, s. 29–36.

³¹ Termin „wzoru kulturowego”, według Herskovitsa to „schemat przyjmowany przez element kultury, który jako konsens indywidualnych wzorów zachowania, manifestowanych przez członków społeczeństwa nadaje im spójność, ciągłość i wyróżniającą się formę”. – Tamże, s. 32–33.

Kultura przybiera dwa oblicza: pozytywne (dotyczy zmienności w czasie) i negatywne (trwałość kultury w czasie). Kultura jest pewnym procesem, w którym zachodzą zamiany. Uchwycić je można za pomocą trwałych oraz stabilnych elementów kultury. Zmiana dotyczy wyłącznie konkretnego elementu kultury, pozostałe części zachowują niezmiennność. Aby uchwycić dynamikę kultury, potrzebna jest „analiza okoliczności powodujących zarówno jej zmienność, jak i jej zachowawczość, okoliczności powodujące akceptację lub odrzucenie innowacji oraz procesu włączania zaakceptowanej innowacji w obręb kultury”³². Zmiana kulturowa może zostać wywołana przez czynnik zewnętrzny bądź wewnętrzny, który w efekcie wpływa na jej dynamikę. W przypadku pierwszym (czynnikach zewnętrznych) mieści się zapożyczenie, dyfuzja i akulturacja. W przypadku zmiany kulturowej, wywołanej czynnikiem wewnętrznym, obejmuje sferę odkryć oraz wynalazków, która wynika z potrzeby danej kultury.

Pojęcie „dyfuzji” dotyczy zapożyczania oraz przekazywania elementów kulturowych z jednej grupy etnicznej do innej³³. Zastosowanie dyfuzji „nie pozwala uchwycić przekształceń, jakim podlegała za sprawą tych zapożyczeń cała społeczność”³⁴. W związku z tym Herskovits stosował termin „akulturacji”, który „obejmuje zjawiska będące skutkiem bezpośredniego i stałego kontaktu między dwiema grupami jednostek należących do odmiennych kultur oraz wynikające z nich zmiany wzorów kulturowych jednej lub obu tych grup”³⁵. Akulturacja podejmuje tematykę dotyczącą czynnego procesu transmisji kulturowej, która obejmuje zmianę (zasięg szeroki) i asymilację (zasięg wąski). Wskazywał, że wewnętrzny rozwój kultury czy transmisja międzykulturowa to nade wszystko procesy, przybierające charakter wybiórczy oraz „zdeteterminowane przez dwa mechanizmy kulturowe: mechanizm ogniska kulturowego i mechanizm reinterpretacji”³⁶. Natomiast termin „ogniska kulturowego” (*cultural focus*) stanowi „tendencję każdej kultury do wykazywania większej złożoności, większego zróżnicowania w instytucjach składających się na pewne aspekty kulturowe w stosunku do innych aspektów”³⁷. Ogniska kulturowe

³² Tamże, s. 35.

³³ R. Deliége, *Historia antropologii*, s. 286.

³⁴ Tamże, s. 286.

³⁵ Cyt. za: tamże, s. 287.

³⁶ Transmisja międzypokoleniowa jest to proces przekazywania treści kultury między pokoleniami danej grupy społecznej. – Z. Gierszewski, *Kultura. Moralność. Względność*, s. 35–36.

³⁷ Tamże, s. 36; por. M.J. Herskovits, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, s. 542.

danej grupy społecznej są przedmiotem zainteresowania, który podlega analizie oraz zmianie.

Melville J. Herskovits określił synkretyzm jako „proces kulturowej reinterpretacji, w którym stare znaczenia są przypisywane nowym elementom bądź wartości zmieniają kulturowe znaczenia starych form”³⁸. W wąskim rozumieniu synkretyzm powstaje w sytuacjach kontaktu między kulturami, od „tendencji do identyfikowania tych elementów w nowej kulturze z podobnymi elementami w starym, umożliwiając osobom stykającym się z kontaktem przejście od jednego do drugiego i ponowne odtwarzanie, z psychologiczną łatwością”³⁹. Jak zauważa antropolog, w Nowym Świecie afrykańscy bogowie są utożsamiani ze świętymi katolickimi, podczas gdy w kościołach protestanckich relacje religijne mają charakter bardziej subtelny, a afrykańskie pamiątki kulturowe (np. żałoba czy śpiewy) mają formę mniej intensywną. Tutaj uwidacznia się silny psychologiczny nacisk na jednostkę jako czynnik synkretyczny. Identyfikacja jest procesem, który mieści w sobie funkcje synkretyczne: adaptację i integrację (tzw. łatwość psychiczną), rozciągając się wtórnie na grupy w nowej kulturze. Ten sam proces występuje, według Herskovitsa, „raczej w treści niż w formie, raczej w wartości psychologicznej niż w nazwie”⁴⁰, ponieważ podobieństwo między elementami kulturowymi jest zbyt słabe, aby pozwolić sobie na pełny synkretyczny związek, ale jest wystarczająco silny, aby umożliwić reinterpretację nowego przez stary⁴¹.

Herskovits termin „reinterpretacji” definiował jako „proces, poprzez który stare znaczenia przypisuje się nowym elementom lub w którym nowe wartości zmieniają kulturowe znaczenie starych form”⁴². Jeśli synkretyzm i reinterpretacja są głównie koncepcjami psychologicznymi, które wyjaśniają, w jaki sposób nowa kultura jest adaptowana w ramach starego porządku, koncepcja kulturowego skupienia przesuwana analizę do kultury *sui generis*. Aby wytłumaczyć, dlaczego afrykańskie przekonania religijne i praktyki w Nowym Świecie zachowały się z większą mocą niż na przykład instytucje pokrewieństwa czy sfera ekonomiczna i polityczna – Herskovits wnioskował, że religia sama w sobie stanowi kulturowy cel narodów

³⁸ M.J. Herskovits, *Man and his works: the science of cultural anthropology*, A.A. Knopf, New York 1956, s. 553–554.

³⁹ M.J. Herskovits, *The New World Negro. Selected Papers in AfroAmericans Studies*, Indiana University Press, Bloomington 1966, s. 57.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ A. Apter, *Herskovit's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora*, s. 162–165.

⁴² M.J. Herskovits, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, s. 375–376.

afrykańskich. Religia dla niewolników to najwyższy priorytet kulturowy, która stawiała największy „opór” zmianom⁴³.

Kultura poprzez swój szczególny cel odgrywa decydującą rolę w selektywnym procesie tego, co jest i nie jest zachowane, w jakiej formie, z jakim stopniem intensywności i w jakiej sferze życia społecznego⁴⁴. Według Herskovitsa, synkretyczna identyfikacja afrykańskich bogów z katolickimi świętymi została ukształtowana przez dwa główne czynniki: niewolnictwo jako dominującą instytucję życia społecznego oraz przez katolicyzm jako oficjalną religię konkwistadorów. Powyższe czynniki ukazują charakterystyczny wzorzec synkretyzmu, który występuje w haitańskim voodoo, kubańskim santerii oraz brazylijskim candomblé. Niewolnicy zostali ochrzczeni, gdy zeszli ze statków w Nowym Świecie i zostali zatrudnieni na plantacji, gdzie potajemnie oddawali cześć afrykańskim bogom „pod płaszczykiem” oficjalnego katolicyzmu. Zakazane przez władze kolonialne afrykańskie kulty zostały zepchnięte do podziemia, skąd sporadycznie afiszowały swoją obecność podczas buntów niewolników. Afrykańskie dziedzictwo w Nowym Świecie było podzielone na grupy etniczne, które były kształtowane i zdominowane przez osobowości ich przywódców⁴⁵. Antropolog zaznaczył, że kultury Afryki Zachodniej są postrzegane jako tworzące spójną całość, które w procesie kolonizacji niewolników w Nowym Świecie odcisnęły znamię w różnych sferach życia społecznego⁴⁶.

Akceptacja bądź odrzucenie elementów obcych kultur jest według Herskovitsa, zdeterminowane przez wcześniej istniejącą kulturę oraz okoliczności kontaktu. W synkretycznym paradygmacie Herskovits opracował wiele pokrewnych pojęć: „metodę etnohistoryczną”, „skalę intensywności”, „skupienie kulturowe”, „reinterpretację” oraz „niezmienny czynnik kulturowy”⁴⁷. Badacz wskazywał, że synkretyzm religijny jawi się jako swoista forma reinterpretacji danej kultury, ponieważ obydwa terminy stanowią fragmenty dialogu, zachodzącego między tym, co dawne a tym, co nowe⁴⁸. Według antropologa, katolicyzm afrykańskiej diaspory w Nowym Świecie jawi się jako generalizacja kultów afrykańskich bóstw. Ina-

⁴³ A. Apter, *Herskovit's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora*, s. 162–164.

⁴⁴ Tamże, s. 165.

⁴⁵ Tamże, s. 168.

⁴⁶ Tamże, s. 165–168.

⁴⁷ Tamże, s. 162.

⁴⁸ Antropolog suponował, że paralelne elementy kulturowe występują w religii i folklorze zarówno mieszkańców Europy, Azji, jak i Ameryki, w związku z czym mogą one być obecne w zabytkach przeszłości kulturowej afrykańskiej diaspory w Ameryce. – M.J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, s. 18.

czej jest w przypadku protestantyzmu, gdyż tutaj bóstwa indywidualne nie posiadają odpowiedników, a wierny dąży głównie do transu i owładnięcia w obrębie danego rytuału⁴⁹. W tych dwóch przypadkach proces reinterpretacji odbył się w zależności od istniejących wcześniej ram kulturowych u nowego ukierunkowania tych ram w obliczu nowej sytuacji. Aspekt psychologiczny zawiera się w fakcie, że kultura jest zjawiskiem widocznym i nabytym u konkretnych ludzi, którzy zostają zobowiązani do dostosowania się w danym miejscu. Afrykanie dostosowali się do wymogów, narzucanych przez konkwistadorów w Nowym Świecie za pomocą dostępnych środków afrykańskiego dziedzictwa.

W artykule *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief*⁵⁰ Herskovits po raz pierwszy opublikował naukowy, dotyczący synkretycznych kultów Nowego Świata, oparty na badaniach terenowych. Był jednym z pierwszych antropologów, który uznał społeczeństwa karaibskie jako obiekt badań etnograficznych, w czasach, gdy etnografia preferowała prymitywne kultury. Badania wskazały dynamikę akulturacji – tego, co utracone, zmodyfikowane lub zatrzymane przez kontakt kulturowy, a także mechanizmy rządzące tym procesem. Co więcej, połączył badania empiryczne diaspory afrykańskiej z ogólną teorią kultury. Pod tym względem Herskovits dostrzegł uniwersalne znaczenie synkretyzmu religijnego w Nowym Świecie⁵¹. Teoria zaproponowana przez M.J. Herskovitsa, dotycząca synkretyzmu religijnego w ujęciu teorii kultury, zyskała sporą krytykę w środowisku naukowym, szczególnie ze strony badaczy, zajmujących się religiami afrobrazylijskimi, w tym: Renato Ortiza⁵² czy Roberto Cardoso de Oliveira⁵³, a także osób walczących o integrację Czarnych w Ameryce. Co więcej, w teorii Herskovitsa można zauważyć pewne nieścisłości: nie zostały wytłumaczone stopnie synkretyzmu w zależności od przynależności do klasy społecznej czy w zależności od rytuału bądź zbiorowych reprezentacji; rys kulturowy jest reinterpretowany na poziomie samego znaczenia, co zmienia jego znaczenie wcześniejsze. Terminy

⁴⁹ M.J. Herskovits, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, s. 248.

⁵⁰ Tenże, *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief*, s. 635–643.

⁵¹ Por. A. Apter, *Herskovit's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora*, s. 186–187.

⁵² Szerzej w: R. Ortiz, *A Consciência fragmentada. Ensaios de cultura popular e religião*, Paz Terra, Rio de Janeiro 1980.

⁵³ Szerzej w: R. Cardoso de Oliveira, *Sociologia do Brasil Indígena*, Ub, Rio de Janeiro 1978.

„kultury własnej” oraz „kultury zapożyczonej” stają się nieaktualne podczas szczegółowej analizy⁵⁴.

1.3. Synkretyzm religijny Alfreda Métrauxa

Alfred Métraux⁵⁵, szwajcarski antropolog zajmujący się m.in. badaniem haitańskiej religii, którą opisał w dziele *Le Vaudou haïtien*, uważa, że negatywna reputacja kultu vodou spowodowana jest efektem procesu synkretyzmu religijnego, w którym niemal w równych proporcjach zmieszały się rytuały afrykańskie z chrześcijańskimi obrzędami. Wszelkie zainteresowanie kultem ukazywało głównie jego katolickie oblicze, z podkreśleniem negatywnego charakteru, w jakim narodziło się vodou. Przez lata nie została podjęta systematyczna próba określania związku i sposobu, w jaki dochodzi do integracji religijnych wartości w całym kulcie⁵⁶. Proces połączenia katolicyzmu z wierzeniami afrykańskimi przyniósł w efekcie identyfikację afrykańskich bóstw ze świętymi katolickimi. Niewolnicy włączyli jednak tylko tych świętych, którzy korespondują z najważniejszymi bóstwami. Métraux zarzuca wcześniejszym badaczom vodou brak próby określenia, w jaki sposób doszło do zjawiska identyfikacji.

Antropolog wnioskuje, że w kulcie vodou nie zaistniała prawdziwa asymilacja ani wspólna tożsamość loa/święty, gdyż równoważność bogów i świętych istnieje tylko w takim zakresie, w jakim vodou używało obrazów świętych do reprezentowania swoich własnych bogów. Podaje przykład: „ściany hunfo i sanktuarium są otynkowane plakatami drukowanymi w Niemczech, Czechosłowacji [...], przedstawiającymi różnych świętych, zaopatrzonych w atrybuty. Jedynie przez umieszczenie ich w miejscu poświęconym kultowi vodou osoby te tracą swoją tożsamość katolickich świętych i stają się loa”⁵⁷. Identyfikacja loa ze świętymi katolickimi nie dokonała się w sposób arbitralny, tylko była efektem pewnego podobieństwa, w konkretnych szczegółach – od obrazu do koncepcji – którą wykreowali wyznawcy na podstawie dostępnych informacji.

⁵⁴ Osoby walczące o integrację potomków niewolników w Ameryce sprzeciwiły się koncepcji, że afrykańska nieświadomość stanowiła inną rzeczywistość niż nieświadomość innych rdzennych grup. –L. Hurbon, *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Maisonneuve & Larose, Paris 1972, s. 112–114.

⁵⁵ Alfred Métraux urodził się 5 listopada 1902 roku w Lozannie, w Szwajcarii; zmarł 12 kwietnia 1963 roku w Paryżu. Najważniejsze dzieła to: *Handbook of South American Indians* (1946–1959) oraz *Le Vaudon haïtien* (1958). Alfred Métraux, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Alfred-Metraux> [dostęp: 01.07.2018].

⁵⁶ A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 324.

⁵⁷ Tamże.

Métraux zauważa, iż niewolnik potrzebował jedynie drobnego szczegółu, często nieistotnego dla „oczu” konkwistadora, ale ważnego w kontekście mitologii vodou, aby wybrany obraz był reprezentacją afrykańskiej boskości. Za przykład można podać węże wypędzone z Irlandii przez św. Patryka, które zasugerowały związek między nim a Damballa Wedo. W ten sam sposób Erzile Freda Dahome zaczęła reprezentować Matkę Boską Bolesną czy Matkę Boską Częstochowską, Jej biżuterię i miecz, z którą jest przedstawiana w kulcie, należą do atrybutów loa⁵⁸. Métraux wskazuje, że pod jednym obrazem katolickim wyznawcy czasem rozpoznają kilka odmiennych loa. Spowodowane jest to wspólną tożsamością, którą w trafny sposób określa Michel Leiris jako „konkretne kalambury”⁵⁹.

W pierwszym etapie ewangelizacji duchowni katolicy nie zdawali sobie sprawy, że święte obrazy i krzyże, które błogosławili, z czasem używano jako odzwierciedlenie afrykańskich bóstw. Métraux podkreśla, że do prawdziwej asymilacji loa i świętych nie doszło, ponieważ wyznawcy vodou nie dostrzegli analogii między ich funkcjami, co objaśniają słowami respondenta: „wszyscy święci są loa, co nie znaczy, że wszyscy loa są świętymi”⁶⁰. Na podstawie badań terenowych antropolog zauważa, iż na północy Haiti loa zwane są „świętymi”, co dodatkowo podkreśla homologię. Obydwie grupy współistnieją i przenikają się, ale wciąż sprawują oddzielnie funkcję, a także należą do dwóch całkowicie różnych systemów religijnych. Métraux przytacza jeszcze argument, iż loa ujawniają się w owładnięciu wierchowca, ale święci chrześcijańscy nigdy. W ten oto sposób loa pożyczają atrybuty i postaci świętych, którym mają odpowiadać, ale święci zostają jednocześnie pozbawieni osobowości.

Kolejną istotną różnicą między loa a świętymi jest w pochodzenie, które Métraux objaśnia za pomocą mitu opowiedzianego mu przez wyznawcę w Port-au-Prince: „Gdy Bóg stworzył ziemię i zwierzęta, zesłał dwunastu apostołów, którzy zachowywali się zbyt sztywno i dumnie. W swej dumie zwrócili się buntem przeciwko Bogu. On wyznaczył im karę i wysłał do Afryki, gdzie założyli rodziny i mieli potomstwo. To oni i ich potomkowie, tak jak loa, pomagają swoim sługom i pocieszają ich, gdy są nieszczęśliwi. Jeden z apostołów odmówił wyjazdu do Gwinei (Afryka) i przyjął imię Lucyfera. Później Bóg wysłał dwunastu kolejnych apostołów, którzy tym razem zachowywali się jak posłuszni synowie i głosili ewangelie.

⁵⁸ Tamże, s. 325.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 326.

Dziś ich nazywamy świętymi Kościoła”⁶¹. Inne wyjaśnienie identyfikacji loa ze świętymi brzmi następująco: „Bóg jest zbyt zajęty, aby słuchać modlitw ludzi, przeto w połowie drogi między niebem a ziemią spotykają się loa i święci. Tam loa informują świętych o modlitwach wiernych. Święci następnie przekazują prośby do Boga, który je przyjmuje bądź nie”⁶². Métraux wysuwa tezę, że asymilacja między loa a świętymi katolickimi w vodou przejawia charakter o wiele bardziej wszechstronny niż w afrochrześcijańskich kultach Brazylii. Rytuał vodou zapożyczył z katolickiej liturgii: dziękczynienie (*action de grace*), modlitwy: *Ojcze Nasz*, *Zdrowaś Mario* oraz znak Krzyża Świętego. Ceremonie ku czci najważniejszych loa rozpoczynają się od katolickich modlitw, inwokacji litanii świętych, a dopiero w późniejszej kolejności przywołuje się bóstwa vodou. Szczególne miejsce w rytuale vodou zajmuje woda święcona, w której wyznawcy upatrują magicznych właściwości. Symbioza katolicyzmu i vodou doprowadziła do bardzo bliskiego paralelizmu między kalendarzami, ponieważ ceremonie vodou często pokrywają się ze świętami, które zostały z nimi utożsamiane. W czasie Wielkiego Postu sanktuarium vodou są zamknięte i nie odprawia się ceremonii.

1.4. Synkretyzm religijny Laënneca Hurbona

Laënnec Hurbon⁶³ z wykształcenia był doktorem nauk humanistycznych w dwóch dziedzinach: teologii i socjologii religii. W *Dieu dans le Vaudou haïtien* przedstawił koncepcję boga, a także przeprowadził rozważania dotyczące synkretyzmu religijnego w kulcie vodou. Zaakcentował, iż szczególną wagę miały dla niego badania przeprowadzone przez Bestide’a, ponieważ umożliwiły mu lepsze rozumienie niniejszego problemu badawczego. Synkretyczne oblicze vodou ma charakter czysto fenomenologiczny, ponieważ kult jawi się jako zjawisko złożone, na które wpłynęły problemy społeczno-polityczne państwa.

Laënnec Hurbon wyróżnia przejawy synkretyzmu religijnego vodou w obrębie trzech głównych płaszczyzn.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 327.

⁶³ Laënnec Hurbon urodził się w 1940 roku na Haiti. Był księdzem. Jego znaczące publikacje to *Dieu dans le Vaudou haïtien* (1972) i *Le Barbare imaginaire* (1987) oraz *Les mystères du vaudou* (1993). – <https://ideas4development.org/en/auteur/laennec-hurbon-2/>.

1. **Synkretyzm religijny na płaszczyźnie historycznej.** W haitańskim kulcie istotne znaczenie odegrały uwarunkowanie historyczne, w których spotkały się dwie odmienne religie: wierzenia afrykańskie oraz katolicyzm europejski. Hurbon wyraźnie wnioskuje, że czynnikiem sprzyjającym synkretyzmowi haitańskiemu byli *pe-savān* (pseudo-księża). Instytucja *pe-savān* jawi się zatem jako pewna namiastka działalności misyjnej księży względem ludności wiejskiej, praktykującej vodou. *Pe-savān* sprawowali następujące czynności: odmawiali modlitwy katolickie, udzielali błogosławieństwa, święcili błogosławioną wodą w ramach praktyk vodou (chrzest, mistyczny ślub z loa, a także podczas pogrzebu), wykonując tym samym rodzaj szczerego mimetyzmu katolickiego księdza. W trakcie trwania tzw. schizmy haitańskiej (lata 1804–1860) na wyspie nie było księży, którzy dbaliby o czystość wiary⁶⁴. Wśród Haitańczyków panowało przekonanie, że *pe-savān* ma w swoim asortymencie „nadnaturalne skarby Kościoła katolickiego”⁶⁵, których kult vodou nie wchłonął.
2. **Synkretyzm religijny na płaszczyźnie ceremonii i zbiorowych reprezentacji.** Hurbon twierdzi, że vodou w procesie asymilacji wchłonęło wybrane elementy katolickie. Od momentu odkrycia wyspy katolicyzm stanowił religię dominującą. Asymilacja świadczy o przekroczeniu pewnych barier, odnoszących się do dominacji religii europejskiej. Granice ukazują się z jednej strony w „konflikcie między katolicyzmem a vodou, który uległ reorganizacji: innymi słowy, rzucano wyzwanie podporządkowania się katolicyzmowi w chwili, gdy ta subordynacja rozgrywała się w ramach praktyk vodou”⁶⁶. Z drugiej strony nastąpiło jednak podporządkowanie katolicyzmu, ukierunkowane do wewnątrz. Badacz podaje przykład owładnięcia wyznawcy vodou przez loa, który nazywa siebie katolickim świętym. Haitańska religia zdecydowanie włączyła treści katolickie w ramy swojego kultu.
3. **Synkretyzm religijny na płaszczyźnie społeczno-kulturowej.** Hierarchie bractw vodou oparto na wzorcu społeczeństwa laickiego, ponieważ w „ramach vodou ową strukturę można kontrolować [...] Lecz czy w rzeczywistości zniesiono stosunki klasowe? [...] zostały one

⁶⁴ Mimetyzm szczerzy jest formą naśladownictwa.

⁶⁵ W kulcie vodou ważne miejsce zajmuje kontakt ze światem nadnaturalnym, nawiązanie komunikacji z loa. Ksiądz katolicki postrzegany jest jako osoba, która może nawiązać ową komunikację, ponieważ ma dostęp do sekretów Boga. – L. Hurbon, *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Payot, Paris 2002, s. 116.

⁶⁶ Tamże, s. 117.

zamknięte we własnym kręgu. Lecz czy loa stają się mulatami, czy mówią po francusku, świadczy to jedynie o chęci zniesienia rozbieżności społecznych. Jednakże zniesienie odbywa się tylko na planie wyobrażeniowym, a alienacja społeczna jest coraz bardziej widoczna⁶⁷. W kulcie vodou nastąpiło pewne odtworzenie sytuacji haitańskiego społeczeństwa, w którym stosunki dominacji i uległości przybierają na sile i wydźwięku, ale nie są usuwane. Zapożyczanie tzw. europejskich wzorców nie powinno dotyczyć wyłącznie etapu degradowania tradycyjnych zwyczajów. Ważna jest tutaj dynamika znaczeń, którą osoba nie znająca kontekstu może sprowadzić jedynie do praktyki o charakterze alienującym, co nie odzwierciedla prawdy. Haitańczycy, jako społeczeństwo wyznające i praktykujące vodou, chęć ujrzenia nowego systemu przekładają na poziom wyobrażeniowy, w którym przewyciężone zostałyby wszelkie konflikty o podłożu społecznym i kulturowym⁶⁸.

Hurbon, analizując sytuację vodou na Haiti, podsumowuje, że „wyznawcy zostali otoczeni ze wszystkich stron przez państwo, które aktualnie używa kultu do konsolidacji swojego reżimu przez katolicyzm, który podtrzymuje pozycję dominującą względem vodou, przez amerykański protestantyzm, który oblega niższe klasy, aby lepiej je kontrolować, przez elity i mieszczaństwo zdominowane przez zachodnie ideologie, które postrzegają vodou albo jako prymitywną sytuację, która powinna zamilknąć pod wpływem nowoczesności, albo jako folklor, który można pokazać jako ciekawostkę godną atrakcji cudzoziemców”⁶⁹. Religia haitańska broni się, z tym jednak, że siła przeciwstawienia się, która była w ludzie w czasach niewolnictwa, została w konsekwencji zablokowana i przesunięta do poziomu wyobrażeń. Co więcej, Hurbon wyraźnie zaznacza, iż „pod stosowanym pojęciem synkretyzmu kryje się negacja vodou jako oryginalnej kultury i żywej religii”⁷⁰.

Kult vodou jest odpowiedzią Haitańczyków na nieszczęścia, których doświadczyli. Religia haitańska jawi się jako obraz uporządkowany oraz racjonalizujący zastaną rzeczywistość. Zdaniem Hurbona „proces rewolucyjny rozwiązania alienacji mas haitańskich będzie widoczny przede wszystkim na obszarze głębi uniwersum vodou, którego dotąd nie można

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Zapoznając się z tezą Hurbona, dotyczącą synkretyzmu religijnego, można wskazać, iż vodou spełnia założenia religii przeżywanej, gdzie na pierwszy plan wysuwa się żądanie oraz nadzieja.

⁶⁹ Tamże, s. 119.

⁷⁰ Tamże, s. 101.

zglebić z powodu rozbieżności i problemów społecznych, i politycznych w ramach kultu”⁷¹. Zapoznając się z początkiem kultu vodou, można dostrzec hermeneutykę kultu jako czysto symboliczny świat, w którym człowiek poszukuje sensu. I właśnie w ramach tego poszukiwania obecny jest problem religijny, a vodou nie powinno sprowadzać się jedynie do czystego folkloru, gdyż haitański kult jest wyrazem głębokiego doświadczenia kondycji człowieka w jego skończoności oraz w pragnieniu wykroczenia poza nią.

1.5. Synkretyzm religijny Leslieego G. Desmanglesa

Leslie G. Desmangles⁷² – profesor haitańskiego pochodzenia, zajmujący się religiami afrochrześcijańskimi. W dziele *The Face of The Gods. Vodou nad Catholicism in Haiti* opisuje m.in. historyczne wydarzenia na Haiti, które doprowadziły do powstania kultu vodou. Proces połączenia elementów wierzeń afrykańskich i europejskiego katolicyzmu często określano przez uczonych jako synkretyzm religijny. Desmangles jednak, na podstawie przeprowadzonych badań, ujmuje vodou jako relacją między różnymi komponentami religijnymi, które tworzą w efekcie symbiozę. W sensie etnologicznym „symbioza odnosi się do przestrzennego zestawienia różnych tradycji religijnych z dwóch kontynentów, które współistnieją bez łączenia się ze sobą. Tak jak małe fragmenty witrażowego okna zestawione są w całość, tak też część vodou i katolickiej tradycji są zestawione w przestrzeni i czasie, tworząc całą religię”⁷³. Podaje, że symbioza w vodou ma dwie formy: symbiozę przez ekologię i symbiozę przez identyfikację. Pierwsza z nich sugeruje zestawienie elementów religijnych, wymuszonych przez adaptację środowiskową oraz geograficzną. Desmangles twierdzi, że symbioza przez ekologię odnosi się do koncepcji synkretyzmu religijnego w mozaice Rogera Bastide’a, która przejawia się w dwóch paradygmatach: z jednej strony w przestrzennym zestawieniu elementów vodou (afrykańskie elementy wierzeń) oraz symboli katolickich w *hunfo*.

Symbiozę przez identyfikację w vodou określa jako symbiozę przez tożsamość, która jest „systemem identyfikacji lub transfiguracji, dzięki któremu na podstawie podobieństwa między afrykańskimi mitami i symbolami

⁷¹ Tamże, s. 119–120.

⁷² Leslie G. Desmangles urodził się 28 września 1941 roku w Port-au-Prince na Haiti. – <https://internet2.trincoll.edu/FacProfiles/Default.aspx?fid=1000566> [dostęp: 15.07.2018]; https://prabook.com/web/leslie_g.desmangles/80150 [dostęp: 15.07.2018].

⁷³ L.G. Desmangles, *The Face of The Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, s. 8.

świętych utożsamiano z afrykańskimi bogami”⁷⁴. Symbioza przez identyfikację uwidacznia się w rytualnej obecności loa w chrześcijańskim kalendarzu liturgicznym, a zwłaszcza w obchodach dnia świętego. W pierwszym paradygmacie geograficzna bliskość kościoła do *hunfo* stanowi przestrzenne zestawienie dwóch tradycji, które istnieją wewnątrz świątyni. Druga forma wskazuje na system, w którym na bazie podobieństwa święci katolicy zostali zidentyfikowani jako loa vodou⁷⁵.

Afrykańscy niewolnicy podczas transportu do Nowego Świata byli rozdarcymi między dwoma nie dającymi się pogodzić systemami chronologicznymi – chrześcijańskim cyklem dni świętych i powtarzającym się cyklem mistycznych czynów, wykonywanych na cześć ich afrykańskich bóstw. W obliczu katolickiej opozycji niewolnicy byli zmuszeni do odprawiania afrykańskich rytuałów w dniach, w których nie wymagano od nich pracy. Oznaczało to, że musieli dostosować swój tradycyjny kalendarz do kalendarza gregoriańskiego. Symbioza przez ekologię ukazała, że afrykańskie elementy religijne umiejscowione zostały w formie europejskiego katolicyzmu. Choć początkowo proces ten mógł powodować rozbieżności w dostosowaniu, to z czasem trudności te udało się rozwiązać. Kalendarze chrześcijański i afrykański nie były zbieżne, w związku z czym niewolnicy w Saint-Domingue zapożyczyli główne święta katolickie, aby odprawić swoje afrykańskie ceremonie. Tak oto cykl Bożonarodzeniowy aż do Objawienia Pańskiego przeznaczono do rytuałów oczyszczenia, a Wszystkich Świętych – 1 listopada – jako okazję do uczczenia duchów zmarłych przodków⁷⁶.

1.6. Synkretyzm religijny w nauce Magisterium Kościoła

Sobór Watykański II poruszył kwestię, związaną z dialogiem religijnym oraz synkretyzmem religijnym, które następnie zakorzeniły się w rozważaniach teologicznych. Fundamentalną zasadą, znajdującą się u podstaw synkretyzmu jest twierdzenie, iż wszystkie religie mają jednakową wartość⁷⁷.

⁷⁴ Tamże, s. 10.

⁷⁵ Dystans między vodou i katolicyzmem wydaje się być zniesiony, ponieważ krzyż, litografie świętych, mszałów i inne katolickie przedmioty rytualne współistnieją na tym samym ołtarzu ze świętymi grzechotkami i dekorowanymi słojami, które uważano za schronienie duchów przodków. W *hunfo* ściany są zdobione obrazami, przedstawiającymi różne sceny z mitologii vodou oraz katolickiej hagiologii. Ceremonie vodou zawierają fragmenty liturgii katolickiej. – Tamże, s. 8–9.

⁷⁶ Tamże, s. 10–11.

⁷⁷ J. Majewski, Z. Nosowski, *Drzwi zostały otwarte. Jan Paweł II i Benedykt XVI o innych religiach*, „Analizy Laboratorium Więzi” 2018, nr 1, w: <http://laboold.wiez>.

W rozumieniu Kościoła katolickiego synkretyzm religijny ukazuje się jako proces, oznaczający nadanie nowego oblicza tradycyjnym religiom w ich naturalnym środowisku. Synkretyzm religijny „zachodzi zawsze wtedy, gdy wyznawcy różnych dróg zbawienia nie tylko nie przestają je od siebie odróżniać (np. osobiście akceptując je po kolei) albo podporządkowywać je sobie, np. jako przygotowanie i dopełnienie, lecz uznają je także za takie same i stosownie do tego mieszają je w praktyce kultowej”⁷⁸. Z kolei Władysław Kowalak podaje, że synkretyzm religijny w misjologii katolickiej jest pewną „akceptacją procesu akulturacji w celu dokonania integracji kultury rodzimej z wybranymi komponentami kultury obcej (zachodniej), jednak z nadzieją zapewnienia wyższości własnej kultury jako narzędzia zbawienia”⁷⁹. Synkretyzm religijny to złożone zjawisko, które uwidacznia się w różnych formach oraz praktykach, np. poprzez wykorzystanie symboli bądź rytuałów, obecnych w folklorze ludowym, a także w religijności ludowej. Synkretyzm religijny często można dostrzec w zniekształconej religijności ludowej, gdzie elementy są niespójne oraz niezgodne z Magisterium Kościoła. Połączenie odmiennych fragmentów w jedną religię jawi się jako swoista manipulacja. Tematyka synkretyzmu religijnego wiąże się z tematyką dialogu międzyreligijnego, który to po Soborze Watykańskim II zyskał na znaczeniu. Rozważania dotyczące synkretyzmu religijnego były poruszane m.in. przez następujących papieży: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka oraz w dokumentach Magisterium Kościoła.

W roku 1964 papież Paweł VI opublikował encyklikę *Ecclesiam suam*, w której ukazał Kościół „jako podmiot misji przedłużania dialogu zbawienia, jaki Bóg prowadzi od wieków z ludzkością, nakreślił cztery koncentryczne kręgi tego dialogu, jeden z kręgów mieści w sobie członków innych tradycji religijnych”⁸⁰. Papież identyfikuje misję ewangelizacyjną z głoszeniem oraz przepowiadaniem Jezusa Chrystusa wyznawcom innych religii. Paweł VI akcentuje, iż badania teologiczne, przeprowadzane w przestrzeni społeczno-kulturowej danych społeczeństw, umożliwią uchronienie od „wszelkich form synkretyzmu oraz partykularyzmu tak, aby życie chrześcijańskie było połączone z istotą oraz charakterem każdej kultu-

pl/zasoby/Analizy%20Laboratorium%20Wiezi%20nr%201%202008.pdf [dostęp: 01.09.2018].

⁷⁸ K. Hoheisel, *Synkretyzm*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, Verbinum, Warszawa 1997, s. 447.

⁷⁹ W. Kowalak, *Religie synkretyczne*, s. 10.

⁸⁰ Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam” o drogach, którymi Kościół powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji*, PAX, Paryż 1967, nr 10–12 (dalej: ES).

ry”⁸¹. Głosiciele Słowa Bożego w postawie dialogu nie mogą ograniczyć się wyłącznie do dawania, ale powinni również być otwarci na branie, gdyż „pełnia Objawienia w Jezusie Chrystusie nie zwalnia ich ze słuchania. Nie mają bowiem monopolu na prawdę, lecz powinni pozwolić osiąść się przez nią. Ich partnerzy w dialogu, choć nie słyszeli jeszcze o Objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie, mogą już wcześniej być inspirowani przez Prawdę, której ciągle szukają i której promienie znajdują w swych tradycjach religijnych”⁸². Kościół poprzez dialog „spotyka się z wyznawcami innych tradycji religijnych, aby razem z nimi podążać ku prawdzie”⁸³. W *Encyklice „Evangelii Nuntiandi”* z 8 grudnia 1975 roku, Ojciec Święty wyraźnie sprzeciwia się synkretyzmowi religijnemu.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” wskazuje, że dialog religijny pełni istotną funkcję i jest on integralnym elementem misji Kościoła⁸⁴.

Pontyfikat Ojca Świętego Jana Pawła II przejawiał wyjątkowe bogactwo myśli, które można przedstawić za pomocą słów zawartych w encyklice *Redemptor hominis*: „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego» [...] – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia”⁸⁵. W dodatku był pierwszym Papieżem, który przekroczył próg synagogi w 1986 roku oraz uczestniczył w międzyreligijnym spotkaniu modlitewnym w Asyżu tegoż roku. Ojciec Święty Jan Paweł II, a następnie Benedykt XVI podkreślali, że chrześcijaństwo stanowi religię wyjątkową oraz jedyną na tle innych wyznań, „bo założoną i podtrzymywaną przez Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawiciela ludzkości. Obaj przyjmują, że chrześcijaństwo ma pełnię prawdy zbawczej i Kościół

⁸¹ Paweł VI, *Ai fedeli in occasione Della canonizzazione dei Martiri dell'Ugand*, w: F. Gioia (red.), *Pontificio consiglio per dialogo, interreligioso, Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio (Documenti 1963–1993)*, Roma 1994, s. 35.

⁸² DRN s. 333–337; Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, nr 2.

⁸³ Tamże; por. ES, nr 12–15.

⁸⁴ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 92.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”. O odkupieniu i godności rodzaju ludzkiego*, nr 14 (dalej: RH); por. P. Kaczmarek, *Jan Paweł II – kontynuator czy prekursor idei dialogu z islamem? Zestawienie dorobku papieża-Polaka w kontaktach z przedstawicielami muzułmańskiego świata*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2012, nr 12, s. 107.

ma proklamować ją całemu światu, w tym członkom innych religii, aby proponować im wejście na drogę chrześcijaństwa (ewangelizacyjna misja Kościoła)”⁸⁶. Papież upominał głosicieli Ewangelii, aby nie przekazywali wiary w pośpiechu, unikali wszelkiego rodzaju uproszczeń, które w efekcie mogły zostać zabarwione synkretyzmem religijnym. Jan Paweł II zwracał także uwagę, że zaistniały pluralizm religijny oraz synkretyzm religijny znacząco utrudniają głoszenie Ewangelii. W *Encyklice „Redemptoris missio”* czytamy, że „spotkanie międzyreligijne w Asyżu, wyłączając wszelką niejednoznaczną jego interpretację, było wyrazem mojego przekonania, że każdą autentyczną modlitwę wzbudza Duch Święty, tajemniczo obecny w sercu każdego człowieka”⁸⁷. Spotkanie w Asyżu nie miało nic związanego z synkretyzmem religijnym, ale stanowiło dla Ojca Świętego znak szczerzej postawy modlitwy do Boga, otoczonej wzajemnym szacunkiem⁸⁸. Jan Paweł II akcentował, że znaczącą rolę odgrywa prawidłowo sprawowana liturgia w Kościele, jej cel oraz wewnętrzna struktura. Papież upominał, iż w praktyce nie można dopuścić do połączenia synkretycznych form liturgii, ponieważ doprowadzi to do zniekształcenia prawdziwości rytu liturgicznego.

Nauczanie Benedykta XVI poruszało kwestię, związaną z liturgią Kościoła. Kapłani powinni dbać z troską o wierność zachowania zasad liturgii, a podczas celebracji Mszy św. wystrzegać się obcych elementów, niezwiązanych z religią katolicką. W przypadku pomieszania liturgii z elementami innych religii dojdzie do powstania synkretycznej formy liturgii, niezgodnej z nauczaniem Magisterium Kościoła.

Papież Franciszek w *Adhortacji apostolskiej „Evangelium gaudium”* przekazuje, iż „w tym dialogu, zawsze uprzejmym i serdecznym, nie można nigdy zapominać o istotnej więzi między dialogiem i przesłaniem, skłaniającym Kościół do utrzymywania i pogłębiania relacji z niechrześcijanami. Pojednawczy synkretyzm stałby się w gruncie rzeczy totalitaryzmem tych, którzy zamierzając się pojednać, nie zważają na odmienne przekonania i uzurpują sobie prawo bycia panami wartości, które reprezentują. Prawdziwe otwarcie zakłada pozostanie wiernym swoim najgłębszym przekonaniom z jasną i radosną tożsamością, ale «otwarcie na zrozumienie ich u innych» i «będąc świadomym, że dialog może wzbogacić każdego». Nie

⁸⁶ J. Majewski, Z. Nosowski, *Drzwi zostały otwarte. Jan Paweł II i Benedykt XVI o innych religiach*, s. 2.

⁸⁷ RMi, nr 29.

⁸⁸ Tamże.

służy nam otwarcie dyplomatyczne, które zgadza się ze wszystkim, aby uniknąć problemów, ponieważ byłby to sposób oszukania drugiego człowieka i odmówienia mu dobra, które otrzymaliśmy jako dar, aby się nim hojnie podzielić. Ewangelizacja i dialog międzyreligijny, dalekie od przeciwstawiania się sobie, podtrzymują się nawzajem i ożywiają”⁸⁹.

Nauka Kościoła katolickiego wskazuje na negatywne znaczenie synkretyzmu religijnego. Proces ewangelizacji na terytorium misyjnym w Nowym Świecie nie zakorzenił się odpowiednio mocno w nowe, hybrydowe społeczeństwo. W związku z tym katolicka pobożność ludowa oraz poprawna liturgia zostały narażone na wpływy zewnętrzne, pochodzące z innych grup religijnych.

Podsumowując, nasuwa się pytanie: czy kult haitańskiego vodou jest efektem synkretyzmu religijnego? Haitańskie społeczeństwo jest przykładem żywej tkanki, która ewoluowała przez cztery stulecia pod wpływem czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Na Hispanioli spotkały się trzy odmienne kultury: europejska (hiszpańska i francuska), rdzennych mieszkańców i niewolników afrykańskich, które poddane zostały procesowi akulturacji, przybierającemu charakter wieloaspektowych zmian kulturowych.

Pięciu badaczy poruszyło kwestię synkretyzmu religijnego w kultach afrochrześcijańskich Ameryki Łacińskiej: Roger Bastide, Melville J. Herskovits, Alfred Métraux, Laënnec Hurbon i Leslie G. Desmangles. Efekty ich badań można uporządkować według dwóch głównych teorii: pierwsza dotyczy syntezy (czyli dwa systemy religijne są tak prawdziwie i połączone w jedno, że tworzą trzecią oddzielną religię), druga symbiozy (afrykańskie i katolickie elementy istnieją oraz funkcjonują obok siebie jako części mozaiki, bez przejawów rzeczywistej fuzji). Roger Bastide, badając afrykańskie diaspory w Brazylii, praktykujące kultury *candomblé*, stawia nacisk na historyczny kontekst spotkania różnych systemów religijnych i kreuje teorię syntezy, która składa się z form. W okresie ewangelizacji niewolników pierwsze zajęcia między dwoma odmiennymi kulturami umożliwiły synkretyzm w mozaice. Druga forma synkretyzmu w symetrii stanowi najważniejszy przejaw synkretyzmu religijnego, gdyż elementy każdej religii istnieją obok siebie jako części tej samej mozaiki, ale bez jakiegokolwiek istotnego przenikania. Zdanie Bastide’a, katolicki światopogląd został narzucony zniewolonemu afrykańskiemu niewolnikowi, przemieszczonemu

⁸⁹ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelium gaudium”. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Wydawnictwo M, Kraków 2013, nr 251 (dalej: EG).

z Afryki do Nowego Świata. Afrykańskie duchy usunięto z tradycyjnych cykli zbiorów, które w dużym stopniu określały terminy rytuałów, z którymi były związane. W konsekwencji w Brazylii, tak jak i na Haiti, katolickie dni święte stały się dniami świątecznymi dla afrykańskich duchów w Amerykach. *Podsumowując teorię syntezy synkretyzmu religijnego Bastide'a*, afrykańskie oraz katolickie elementy wiary, symbole i liturgia rzeczywiście istnieją obok siebie, ale mają odmienne znaczenie. Identyfikacja świętych chrześcijańskich z loa jest powierzchowna, ponieważ wyznawca *rozdrażnia obydwie postacie, nie stanowią one spójnej jedności*.

Alfred Métraux rozważa kult vodou w kategoriach syntezy, w którym doszło do spojenia się wierzeń afrykańskich z katolicką liturgią i rytuałami. W dodatku Métraux akcentował, że vodou jest synkretyczną religią. Badacz również podchodzi do haitańskiego kultu od strony historycznej, akcentując, że krystalizował się on w latach 1760–1860. W tym czasie przypadł okres schizmy haitańskiej, podczas której państwo doświadczyło pustki w kwestii „oficjalnego” katolicyzmu na Haiti. Métraux wnioskuje, że vodou ukształtowało się w czasie nieobecności ortodoksyjnego katolicyzmu. Identyfikacja świętych katolickich z loa stanowi powierzchowny proces asymilacji.

Herskovits, podobnie jak Métraux, optuje przy teorii syntezy, stwierdzając, że praktykujący hybrydowe formy afrykańskich religii w Nowym Świecie uznali elementy katolickiego rytuału oraz liturgii jako religijnie potężne. W haitańskim kontekście Herskovits zwraca uwagę na utożsamienie katolickich świętych, zgodnych z wizerunkami z loa. Katolicycy misjonarze powszechnie udostępniali te litografie na całym Haiti w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. Bez znaczenia jest to, czy początkowo były symboliczne czy nie niektóre obrazy towarzyszące świętym, przedstawione na litografiach zostały utożsamione z cechami duchów, tym samym umożliwiając scalanie świętych i loa.

Desmangles uważa, że badanie afrykańskich oraz katolickich elementów haitańskiego kultu może przejawiać element kreolskości. Natomiast Hurbon twierdzi, że wykorzystanie koncepcji synkretyzmu zaprzecza vodou jako oryginalnej kulturze i żyjącej religii. Hurbon przypomina też, że katolicyzm sam w sobie jest synkretyczną religią. Sygnalizował, że w użyciu sformułowania „synkretyzm” mieści się założenie, iż vodou jest w pewien sposób zanieczyszczone, a tym samym podrzędne.

Haitańska gra w rzeczywistości religijnej opiera się na symbiozie dwóch religii – vodou i katolicyzmu. Przez wieki obydwie religie współistniały

i funkcjonowały w jednym społeczeństwie. Kult chrześcijańskich loa jest efektem procesu akulturacji, skutkującym symbiozą.

2. Religia przeżywana

Haitański kult vodou jest ciekawym fenomenem, który trudno jednoznacznie umieścić w sztywnych ramach klasycznych definicji, takich jak religijność ludowa, ponieważ ma on dość ograniczone zastosowanie oraz „podtrzymuje dychotomiczny sposób podporządkowania religijności jako wysokiej lub niskiej; głębokiej lub płytkiej, uduchowionej i intelektualnej lub magicznej”⁹⁰. Andrzej Potocki w dziele *Kultury religijne. Perspektywa socjologiczna* wskazuje charakterystyczne cechy pobożności ludowej: powiązanie rytmu życia religijnego z kalendarzem rolnym, mocna wiara w cuda oraz prywatne objawienia, elementy myślenia magicznego, rozbudowany kult świętych oraz kult maryjny, silna rola tradycji oraz rodziny, a także sensualizm, który uwidacznia się w niesymbolicznym traktowaniu przedmiotów kultu⁹¹. Formę haitańskiego vodou można rozważać w kontekście pojęć „kultura religijna” oraz „religijność przeżywana”.

Współcześnie w obrębie badań antropologicznych rozszerza się trend, w którym odchodzi się od definiowania religii wyłącznie w kategorii wiary rozumianej „jako system wierzeń i przekonań na rzecz dowartościowania sfery emotywnej i związanej z tym większej koncentracji na pozawerbalnej, materialnej i somatycznej sferze życia religijnego”⁹². Rodney Needham w *Belief, Language and Experience* postuluje, aby nie opierać badań dotyczących społeczeństw wyłącznie na kategorii wiary w rozumieniu chrześcijańskiego credo, w „których życie religijne jest zorganizowane według zupełnie innych paradygmatów, oznacza to bowiem narzucanie im własnej partykularnej perspektywy”⁹³. Co więcej, żaden naukowiec nie ma dostępu do wiary, która stanowi stan wewnętrzny człowieka. Należy zauważyć, że nawet jednostka często nie jest w stanie rozróżnić własnych

⁹⁰ A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teoria, praktyka, polityka*, Libron, Warszawa 2014, s. 334.

⁹¹ A. Potocki, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, s. 165–170.

⁹² M. Lubańska, *Kategoria „sensualizmu” i „nierozróżnialności” na przykładzie kultu „cudotwórczej” ikony św. Menasa w bułgarskim monasterze w Obriadowci. Rewizja inspirowana prawosławną teologią ikony*, „Prace Etnograficzne” 2014, t. 42, z. 1, s. 2; por. R. Needham, *Belief, Language and Experience*, Chicago 1971.

⁹³ Tamże; por. R. Needham, *Belief, Language and Experience*, s. 4–6.

stanów emocjonalnych. Kontynuując myśl nasuwa się konkluzja, że stanów emocjonalnych nie można bezpośrednio przełożyć na język werbalny, bez wcześniejszej ich redukcji⁹⁴.

Przywołując słowa Stefana Czarnowskiego, że „kultura religijna danej zbiorowości nie jest tym samym, co wyznawana przez nią religia”⁹⁵, trafnie oddaje się rzeczywistość religijnej gry w haitańskim społeczeństwie, w którym na dwóch różnych płaszczyznach funkcjonuje katolicyzm i voodoo. Kultura religijna z definicji oscyluje wokół form wyznania praktycznego wiernych, ale nie obejmuje wymiaru oficjalnego religii oraz wskazuje pewien „wzór zachowań religijnych dominujących w określonej grupie społecznej i przekształcających [religię] na swój użytek”⁹⁶. Powyższy termin umożliwia dokładniejsze poznanie religijności danego społeczeństwa niż pojęcie „religijności ludowej”. Jednak Kamila Baraniecka-Olszewska w *Ukrzyżowani. Współczesne misteria Męki Pańskiej* w Polsce wskazała, że w pojęciu „kultury religijnej”, prócz pewnego wzoru, mieści się też „życie religijne w takiej postaci, w jakiej przejawia się w kulturze włączając do niego zarówno religię w znaczeniu wyznaniowym, jak i tożsamość religijną jednostki”⁹⁷. Pojęcie to dotyczy religijności wyznawanej przez wiernych z dwojaki sposób – oficjalnie i prywatnie – przy jednoczesnym ich rozróżnieniu. Kultura religijna wiąże się tym niemniej z koncepcją religii przeżywanej⁹⁸, która obejmuje praktyki indywidualne oraz zbiorowe. Religia przeżywana ukazuje „jak przeżywają ją konkretne jednostki zbiorowości – mieści w sobie zarówno indywidualne, ulotne doświadczenie religijne, jak i zdecydowanie wspólnotowe formy przeżywania religii”⁹⁹. Badania dotyczące religii przeżywanej skupione są wokół zmienności oraz różnorodności zachowań ludzkich. Religia przeżywana zawiera dwie istotne cechy: utylitarność oraz praktyczne podejście do religii. Utylitarny charakter religii przeżywanej jest jednym z wielu jej przejawów. Należy też pamiętać, iż „samo działanie stwarza i nadaje sens ludzkim czynnościom,

⁹⁴ W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Needhman zapoczątkował dyskusję, dotyczącą antropologicznej definicji religii; kontynuowali ją m.in. Stanley Tambiah i Talal Asad.

⁹⁵ S. Czarnowski, *Dzieła. Studia z historii kultury*, s. 88.

⁹⁶ A. Niedźwiedz, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, s. 331; por. S. Czarnowski, *Dzieła. Studia z historii kultury*, s. 90–91.

⁹⁷ Tamże. Por. K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria Męki Pańskiej w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2013, s. 46.

⁹⁸ Religia przeżywana to termin popularny w pracach naukowych w językach angielskim i francuskim. Odnosi się najpierw do kategorii życia, a następnie do przeżycia – doświadczenia. – A. Niedźwiedz, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, s. 331.

⁹⁹ Tamże, s. 332.

czyniąc je utylitarnymi na wiele nieprzewidywalnych w punkcie wyjścia – i często nieuświadomionych – sposobów¹⁰⁰. Utylitaryzm stanowi istotny aspekt vodou oraz wskazuje na jego praktyczny charakter.

Istotnym elementem w koncepcji religii przeżywanej jest doświadczenie ciała, w odniesieniu do praktyk i przeżyć jednostki, gdyż na znaczeniu przybiera „fizyczne doświadczenie sacrum oraz jego materialne konceptualizacje i manifestacje”¹⁰¹. Wierny składa modlitwy „całym ciałem [...] poprzez ciało oraz w ciele”¹⁰². Z doświadczeniem ciała wiąże się koncepcja form czuciowych i formacji estetycznych, które uwidaczniają się w praktyce mediacji. Ludzie nawiązują relacje między rzeczywistością nadnaturalną, a także przedmiotami oraz ciałami innych wyznawców. Amerykański badacz Robert A. Orsi pisał, że takie relacje przybierają zawsze charakter dwutorowy oraz zwrotny, ponieważ wierny je tworzy i ustanawia, ale jednocześnie sam zostaje przez nie stworzony oraz ustanowiony, gdyż „każda relacja jest swego rodzaju mediacją, zapośredniczeniem”¹⁰³. Natomiast „formy materialności – doznania, przedmioty, przestrzenie i performanse – są matrycami, w których wierzenia się wydarzają jako dotykanie i oglądanie, słuchanie i smakowanie, czucie i emocje, jako wola i działanie, jako wyobrażenia i intuicja. Co więcej, religia nie wydarza się w przestrzeniach i performansach jako w obojętnych pojemnikach, lecz wydarza się jako one, wyrzeźbiona z nich, przytłoczona przez albo przeciwstawiająca się dominującym modom. Materialność przywołuje coś więcej niż konkretny przedmiot czy takie lub inne wrażenie. Odczuwanie jest procesem integralnym, wpłatającym różne zmysły i włączającym pamięć oraz emocje relacji, które ludzkie istoty mają ze światem fizycznym”¹⁰⁴. Religia tworzy zbiór zawierający żywe relacje o sprawczym charakterze, które potrzebują medium.

Do kręgu form czuciowych zalicza się: ciało, dotyk, dźwięk oraz przedmioty materialne, które następnie pełnią funkcję medium. I tak oto poprzez czucie zostaje ustanowione znaczenie. Tutaj można przywołać koncepcję naiwnego sensualizmu wywodzącą się z tekstu Stefana Czarnowskiego¹⁰⁵,

¹⁰⁰ A. Niedźwiedź, *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Libron, Kraków 2015, s. 333.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże, s. 371.

¹⁰³ Tamże, s. 373.

¹⁰⁴ Tamże, s. 374; por. D. Morgan, *Introduction: The Matter of Belife*, w: D. Morgan (red.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belife*, Routledge, London New York 2010, s. 8.

¹⁰⁵ Stefan Czarnowski w swojej pracy *Kultury religijne wiejskiego ludu polskiego* nie dokonuje szczegółowego omówienia naiwnego sensualizmu. Sens należy wyłapać na podstawie kontekstu, który został sformułowany.

dotyczącego kultu obrazów bądź hermeneutykę Hansa-Georga Gadamera. Czarnowski wskazuje, że wizerunki świętych postaci są czymś więcej niż tylko obrazami czy wizerunkami, ponieważ stanowią symbol w dosłownym znaczeniu, to „przedmioty mające udział w naturze wyobrażeniowej postaci i postać tę streszczającą”¹⁰⁶. Święci ukazują się oczom wiernych jako cielesne i dotykalne, przeto bliskie. Z czasem święci z obrazów rozpoczynają własne życie, gdyż „są wrażliwe i wzruszenia swoje przejawiają jako istoty żywe. Pocą się krwawym potem. Płaczą, gdy nastąpić ma klęska”¹⁰⁷. W połączeniu postaci świętego z obrazem dochodzi do utożsamienia, które jawi się jako efekt pewnej mentalności religijnej występującej w grupie społecznej, która nie potrafi rozróżnić postaci od obrazu czy czynności obrzędowej w małym stopniu bądź zupełnie. Czarnowski tę specjalną cześć, oddawaną wizerunkom świętych, nazywa naiwnym sensualizmem. Wysnuwa wniosek, iż rzeczywistość duchowa łączy się z życiem codziennym wiernych zarówno zbiorowym, jak i osobistym. Sensualizm zawiera w sobie ryt myślenia magicznego, które jest obecne w kulturze typu ludowego. Religia przeżywana ma charakter płynny, cechujący się brakiem konkretnej struktury¹⁰⁸, skupia się wokół tego w co wyznawcy naprawdę wierzą, jak sprawują praktyki i rytuały, a także „jak to ustanawia [ich] nowe tożsamości”¹⁰⁹.

Vodou wpisuje się w koncepcję religii przeżywanej, ponieważ jest odpowiedzią na potrzeby Haitańczyków, których rzeczywistość kulturowa ukazuje skomplikowane dziedzictwo, przy czym jest wewnętrznie pełna zaprzeczeń, a także paradoksów powielanych przez ludzi. Dla wyznawców kultu ważna jest praktyka oraz przeżycie, za pomocą którego doświadczają nadnaturalnego sacrum. Przeżycia kultowe wiążą się z formami czuciowymi. Nawiązuje też do dziedzictwa afrykańskiego, które na Haiti stanowi nieodłączny element rytuałów. Doświadczenie ciała w vodou powiązane jest z owładnięciem wierzchowca przez nadnaturalnego ducha (loa). Człowiek będący wierzchowcem stanowi naczynie, do którego „wlewa” się świadomość loa w trakcie owładnięcia. Tylko wybrani mogą doświadczyć obecności sacrum w ciele. Aby wyznawca stał się wierzchowcem loa,

¹⁰⁶ S. Czarnowski, *Dzieła. Studia z historii kultury*, s. 99.

¹⁰⁷ Tamże, s. 100.

¹⁰⁸ A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, s. 334. Por. D. Hervieu-Léger, *What Scripture Tells Me: Spontaneity and regulation Within the catholic Charismatic Renewal*, w: D.D. Hall (red.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton 1997, s. 22

¹⁰⁹ A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, s. 338.

musi przejść inicjację, która przygotowuje go na to mistyczne doświadczenie. Jest to swoiste nawiązanie relacji między nadnaturalną rzeczywistością a materialnym światem. Wierchowiec udostępnia duchowi swoje ciało, za pomocą którego loa kontaktuje się z wiernymi. Podsumowując – wierchowiec jest materialną manifestacją loa w fizycznym świecie, to medium. Doświadczenie ciała w vodou jest widoczne w każdym rytuale, gdyż wyznawca przeżywa religijność za pomocą ciała, które zostaje zaangażowane w sprawczą moc rytuałów.

Należy też wspomnieć o pobożności maryjnej popularnej wśród Haitańczyków, ale powiązanej z Erzile Freda. NMP jest obiektem wyboru wielu malarzy haitańskich, którzy często wzbogacają jej wizerunek o cechy Erzili. Wizerunki NMP przedstawiają różne emocje, takie jak zazdrość czy złość. Wśród ubogiej ludności kult maryjny cieszy się większą popularnością niż w klasie średniej. W dodatku klasa średnia przejawia pewne wyrażone podejście do maryjnego kultu, koncentrując się na potencjale ich pobożnych korzyści. Panuje przekonanie, że Maryja interweniuje w świecie, aby pomóc wiernym przejść przez próby, jakie napotykane są na drodze życia¹¹⁰. Ważne znaczenie w vodou ma symbolika, która uwidoczniła się także w kulcie wizerunków świętych. Atrybuty katolickich świętych przekładane są na mitologię i teologię vodou, aby zrozumiał je wyznawca.

Vodou ma dodatkowo charakter płynny, w którym brak jest wewnętrznej hierarchii i usystematyzowania wiedzy. Naukę przekazuje się wyłącznie ustnie, a hunganem (kapłanem) może zostać w zasadzie każdy, jeśli zyska przychyłność loa.

Odczytywanie wizerunków świętych łączy się z kategorią sensualizmu i nierozróżnialności. Zjawisko sensualizmu wpisuje się w hierarchię zmysłów, którą dysponuje człowiek. David Freedberg podaje, że w chrześcijańskiej hierarchii zmysłów najwyższą pozycję zajmuje intelekt. Tezę opiera na nauce greckich filozofów Platona i Plutarcha oraz nauce głoszonej przez Tertuliana¹¹¹. Paul Evdokimov twierdzi, że „to, co duchowe, i to, co cielesne są razem włączone w ekonomię Wcielenia. Liturgiczne wykorzystanie usłyszanego śpiewu, kontemplacja widzianej ikony, zapachu kadzidła, materii sakramentów pochwyconej przez zmysły lub spożytej

¹¹⁰ T. Rey, *Our Lady of Class Struggle*, s. 338.

¹¹¹ D. Freedberg, *Potęga wizerunków: reakcja i stłumienie. Studia z historii i teorii oddziaływania*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 62.

pozwała mówić o liturgicznym wzroku, słuchu, powonieniu i smaku”¹¹². Z kolei Joanna Tokarska-Bakir podkreśla uprzywilejowane miejsce wzroku i słuchu w hierarchii zmysłów, zmysł dotyku umieszcza na niższej pozycji. Autorka podaje następujący kształt hierarchii zmysłów w obrębie tradycji chrześcijańskiej:

„zmysły wyższe: wzrok (światło), słuch (wiara)

↓

zmysły niższe: dotyk (ciemność), smak + węch (dusze czyścicowe)”¹¹³

Powracając do terminu „sensualizm” należy zwrócić uwagę, że jest to kategoria opisowa, która streszcza praktyki somatyczne zarówno o charakterze kanonicznym, jak i heterodoksyjnym.

Stefan Czarnowski wyróżnił charakterystyczne cechy religijności ludowej: sensualizm religijny, doktrynalne ubóstwo, religijność przyjmującą charakter zbiorowy, później indywidualny, nacjonalizm wyznaniowy, rytualizm pomieszany z magią, połączenie religijności z codziennym życiem, obejmującym potrzeby i troski człowieka. Dalej wnioskuje, iż „przyjęta raz religia dąży do urobienia środowiska społecznego według tego wzoru, który z sobą przynosi. Środowisko nie jest jednak bierną materią, lecz zbiorowością żywą i tym samym czynną, dążącą nieprzeparcie do wyrażenia się możliwie pełnego w każdej dziedzinie, wyciska ono swoje własne piętno na religii. Wprowadza do niej także obce pierwiastki wierzeniowe i obrzędowe, łączy jej praktykę z wartościami społecznymi nie mającymi z nią wspólnego. Przekształca ją na swój użytek, na swój obraz i podobieństwo”¹¹⁴. Czarnowski tematykę sensualizmu ludowego, odnosił do kultu świętych obrazów, wpisujący się w kontekst katolicki¹¹⁵.

Później Joanna Tokarska-Bakir podjęła się aktualizacji powyższego zjawiska i nadała mu nazwę nierozróżnialności sensualistycznej, które formułuje jako „sklejenie obrazu i desygnatu, imienia i osoby, tekstu i jego znaczenia”. Badaczka podaje, iż stanowi ono „nie tylko zjawisko poboczne w stosunku do doświadczenia religijnego, ale zasadniczo funduje

¹¹² P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, s. 31.

¹¹³ Badaczka na potwierdzenie tezy przywołuje myśli Arystotelesa oraz Pawła Floreńskiego. – J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, s. 236.

¹¹⁴ S. Czarnowski, *Dzieła. Studia z historii kultury*, s. 90.

¹¹⁵ Tamże, s. 91–92.

je i umożliwia, niezależnie od tego jak zróżnicowana jest świadomość religijna, która dokonuje później refleksji nad skutkami owego nierozróżnienia¹¹⁶. Zasada nierozróżnialności umożliwi – według badaczki – pogłębienie definicji sensualizmu¹¹⁷. Sensualistyczna nierozróżnialność otwiera zarówno naukowcowi, jak i odbiorcy płaszczyznę religii przeżywanej oraz zaprasza do antropologii doświadczenia. Przedmiotem badania zostaje „relacja między ludźmi a obrazami czy też innymi przedmiotami oraz – budowane dzięki tym relacje – związki między ludźmi a postaciami świętych czy też, bardziej ogólnie, między ludźmi a sacrum”¹¹⁸. U Tokarskiej-Bakir definicja „nierozróżnialności” obejmuje utożsamienie signans i signatum. Nierozróżnialność jawi się zatem jako okoliczność onto-epistemologiczna¹¹⁹, w której zawarte jest ukazanie treści w obrazie oraz pozwala odbiorcy utożsamiać się z obrazem, w większym lub mniejszym stopniu. Utożsamienie przybiera formę „procesu rozumienia, poprzez zrozumienie prawdy, jaką komunikuje obraz”¹²⁰. W różnych sytuacjach symbol zostaje poddany interpretacji religijnej bądź kulturowej przez tzw. naiwny realizm. W szczególnych przypadkach „świętość, powaga czy inne sposoby wyrażania rangi zjawiska symbolizowanego tak dalece udzielają się materialności symbolu, że staje się on sakramentem [...] otwiera się tu całe continuum możliwości interpretacyjnych, od umownie realistycznych przez realizm umiarkowany do magicznego sakramentu”¹²¹. Poza tym Tokarska-Bakir omawia kategorię nierozróżnialności jako „patrzenie na religię od wewnątrz, gdy doświadcza się mocy nierozróżnienia”¹²², w której precyzuje doświadczenie religijne jako „zrównanie, a nawet stopienie signans i signatum”¹²³. Jednak czy rzeczywiście dochodzi do połączenia znaczącego i znaczonego w obrazie? W środowisku naukowym zaproponowana koncepcja Tokarskiej-Bakir zyskała głosy krytyczne. Magdalena Lubańska zajmuje opozycyjne stanowisko względem zaproponowanej rewizji sensualizmu Joanny Tokarskiej-Bakir. Uważa, że definicja „nierozróżnialności

¹¹⁶ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, s. 230.

¹¹⁷ M. Lubańska, *Kategoria „sensualizmu” i „nierozróżnialności”*, s. 9.

¹¹⁸ A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, s. 333.

¹¹⁹ Okoliczność onto-epistemologiczna dotyczy dwóch kontekstów: pierwszy odnosi się do sposobu bycia, natomiast drugi do pojęcia obrazu, pisma lub języka.

¹²⁰ Tamże, s. 56.

¹²¹ Tamże.

¹²² J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, s. 222.

¹²³ Tamże, s. 229.

sensualistycznej” redukuje znaczenie sensualizmu, ponieważ nie obejmuje słów „niemal” i „niemało”, które były zawarte w pojęciu Czarnowskiego. W opinii Lubańskiej brakujące słowa „oddają epistemologiczną niejednoznaczność tego doświadczenia znacznie lepiej niż kategoria nierozróżnialności”. Badaczka wskazuje, iż sensualizm dotyczy praktyk religijnych, zmysłowego kultu sacrum, ale nie decyduje o świadomości wyznawcy. Definicja Czarnowskiego – według Lubańskiej – obejmuje fakt utożsamienia obrazu świętego z samą postacią (nierozróżnialność). Ponadto święty jest w „bytowym związku z tym, co odwzorowane”.

Mariolog Stanisław Celestyn Napiórkowski w pracy naukowej przeanalizował wypowiedzi kardynała Stefana Wyszyńskiego, poruszające tematykę peregrynacji kopi obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej i zasadę nierozróżnialności wpisał jako element religijności typu ludowego. Zasada nierozróżnialności funkcjonuje na dwóch poziomach: języka i doświadczenia, gdyż „nierozróżnialność na poziomie języka stanowi typową cechę pobożności typu ludowego i jest powszechnie obecna w religijności maryjnej związanej z jasnogórskim obrazem”¹²⁴. Nierozróżnialność na poziomie doświadczenia dotyczy kategorii osobowego i osobistego kontaktu z obrazem. Obraz czy wizerunek przyjmuje funkcję miejsca, gdzie postać objawia swoją obecność. Co ciekawe, obraz z czasem zyskuje własną wolę. Na zasadzie nierozróżnialności i pozbawieniu granicy między obrazem a postacią świadczą wypowiedzi wiernych. Mechanizm nierozróżnialności widoczny jest w połączeniu pobożności z mentalnością i obyczajowością społeczeństwa¹²⁵.

Popularność hagiograficznej literatury wpłynęła na znajomość świętych, którzy byli patronami poszczególnych dni czy lat. Dawniej ludność nie posługiwała się datami, ale konkretnymi nazwami związanymi ze świętami kościelnymi (kalendarz liturgiczny). Święci połączeni zostali z okresami religijnymi np.: „Św. Katarzyna adwent rozpoczyna” czy z porami roku, np. „Od św. Marcina zima się zaczyna”. Opowieści hagiograficzne przekazywane w okresie ewangelizacji nie miały dużo wspólnego z tradycją, były wytworem pobożności ludowej. W dodatku wyobrażenia ludowa absorbowała zasłyszane historie świętych i przekładała je na własny użytek.

¹²⁴ A. Niedźwiedź, *Obraz i postać. Znaczenie wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 271.

¹²⁵ Tamże, s. 272. Por. M. Lubańska, *Kategoria „sensualizmu” i „nierozróżnialności”*, s. 10.

3. Mechanizm konstruowania świata religijnego wodou

Świat religijny skonstruowany jest z fundamentalnych struktur, składających się z symbolu/znaku, metafory oraz mitu, które łączą się za sprawą działań językowych o charakterze rytualnym. Składowe struktury świata religijnego – symbol, mit i metafora – wpisują się w religijny sposób życia wyznawcy, przez co analizowanie ich w odseparowaniu od religijności doprowadzi do zatracenia swoistego sensu. Zarówno symbol, metafora, jak i mit jawią się jako wytwory rzeczywistości sakralnej, z tym że struktury te przejawiają różne relacje, które nie są równorzędne, ponieważ między symbolem a mitem czy metaforą zachodzą pewne zależności. Zauważając, że „pojęcie działania językowego zwraca uwagę na pragmatyczny charakter języka religijnego, polegający na tym, że religijne mówienie jest w istotnym sensie tego słowa działalnością, w ramach której religia – a więc zarówno religijny obraz świata, jak i religijny sposób życia – są tworzone i reprodukowane”¹²⁶. Z pojęciem „nierozróżnialności” połączone są trzy dziedziny: religia, sztuka i tekst na zasadzie przekonania, „że rzecz i reprezentujący ją znak połączone są powinowactwem, które określa się zwykle eufemistycznie mianem związku naturalnego. Magiczny obraz, w którym signans identyczny jest z signatum i sakralny język, którego znaki, wizualne bądź dźwiękowe, uważane są za byty, wyposażone w siłę kreacji, stanowią dwa pierwotne filary religii”¹²⁷. Elementem wspólnym wszelkiego przyporządkowania było miejsce, dzięki któremu człowiek zyskiwał odpowiedni kierunek oraz orientację czasową.

3.1. Pojęcie symbolu religijnego

Symbol ukazuje się jako pojęcie trudne do jednoznacznego określenia z racji funkcjonowania różnorodnych jego definicji. Potoczne znaczenie symbolu podaje, iż jest on znakiem, który wskazuje treści bądź przedmioty. Należy jednak zaznaczyć, że nie każdy znak jest symbolem, ale już każdy symbol to znak. Symbol i znak to konfiguracje wieloelementowe. Znak obejmuje element znaczący, znaczony „oraz desygnat, w którym jest przedmiot lub jego myślowe wyobrażenie”¹²⁸. W zakresie znaku występują

¹²⁶ S. Sztajer, *Język a konstruowanie świata religijnego*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009, s. 69.

¹²⁷ Tamże, s. 57.

¹²⁸ Tamże, s. 75.

dwie relacje, pierwsza dotyczy znaczącego i znaczonego, a druga obejmuje desygnaty.

Symbol zawiera wyłącznie dwa elementy, symbolizujący oraz symbolizowany, oraz dochodzi do jednej relacji symbolizowanej. Dodatkowo między symbolem a znakiem istnieje wiele różnic. Filozof i teoretyk kultury Tzvetan Todorov zwraca uwagę na istotne różnice. Po pierwsze symbol jest przechodni, a znak nieprzechodni, powołując się na przykład krzyża, który stanowi obraz cierpienia Jezusa oraz jest symbolem religii chrześcijańskiej. Odmienne rzecz ma się w przypadku znaku, ponieważ jest wyłącznie jednowartościowy. Symbol to rzeczywistość wielowartościowa. Dodatkowo symbol jest niepoznawczy. Znak jest poznawczy i składa się z trójelementowej struktury. Symbol wiąże się ze zmysłem czucia i wzroku oraz jest przestrzenny, z kolei znak powiązany jest z mową oraz ze zmysłem słuchu i stanowi czasowe odzwierciedlenie. „Symbole mogą być indywidualne, znaki są zawsze społeczne. Znaki starają się oddzielić obiektywność od subiektywizmu”¹²⁹. Rozróżnienie między symbolem a znakiem nie świadczy o tym, że obydwa elementy nie mogą razem współdziałać oraz wpływać na siebie. Tzvetan Todorov zaznacza, że „znak i symbol są dwiema abstrakcyjnymi zasadami, nie nadają się do bezpośredniej obserwacji, ich najoczywistszymi wcieleniami, najbardziej rozpowszechnionymi są odpowiednio: mowa słowna i obraz graficzny [...] ale większość faktów ogólnie zwanych symbolicznymi można analizować jako rezultat złożonej interakcji obydwu. Na przykład pismo (w wąskim znaczeniu ortografii) polega na oddaniu obrazu (wizualności, przestrzenności) na usługi znaku. Odwrotnie – mowa może być oddana na usługi symbolu, co nas prowadzi ku różnym formom symboliki językowej”¹³⁰. Może dojść do przekształcenia znaku w symbol, jeśli w granicach danego elementu znaku zajdzie relacja symbolizowania¹³¹.

Faktem jest, że symbole działają w grupach społecznych za pomocą konkretnego języka, poprzez który symbol można odczytać. Nakreślenie dokładnych granic między symbolem a językiem potrzebne jest wyłącznie w wąskim rozumieniu języka. W przypadku szerokiego rozumienia języka zawiera on też symbole, których nie można ująć za pomocą języka ani

¹²⁹ Tamże, s. 75. Por. T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, w: M. Głowińska (red.), *Symbole i symbolika*, przekł. M. Łukasiewicz, G. Borkowska, K. Falicka, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 30–97.

¹³⁰ T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, s. 44.

¹³¹ Szerzej: tamże, s. 47–48.

mówionego, ani pisanego. Można przywołać tu następujący przykład: krzyż oraz półksiężyc stanowią symbole, „które mogą nie występować w postaci symbolizmu językowego, a mimo to składają się na szeroko rozumiany język religijny”¹³². Symbol religijny wyraża się poprzez charakterystyczne funkcje, odnoszące się do kreowania za ich udziałem „religijnych obrazów świata oraz że wywołują one pewne specyficzne religijne uczucia i nastawienia”¹³³. W symbolu religijnym mieszczą się dwie warstwy: pierwsza ugruntowująca (w niej krystalizuje się podmiotowość religijna)¹³⁴ i druga ustanowiona (dotycząca przedmiotów). Co więcej, symbol religijny przybiera strukturę na dwóch poziomach: transcendentnym (przekraczający rzeczywistość empiryczną) i immanentnym. „W symbolu pierwotna rzeczywistość przechodzi pierwotne znaczenie. Jest on ruchem dialektycznym, w którym to, co rzeczywiste, zostaje zanegowane przez umysł i podniesione na wyższy poziom. Symbol wskazuje bardziej wprzód niż wstecz [...] W sztuce na przykład symbol nie wyraża uprzednio zaistniałych przeżyć estetycznych, lecz ma udział w ich kształtowaniu”¹³⁵. Artysta, tworzący obraz, doświadcza określonych emocji, które następnie zostają odzwierciedlone w postaci symboli. Proces ten zachodzi analogicznie w religii, gdzie pewne doświadczenia religijne formują się poprzez symbol.

W nauce nowożytnej tematyka symbolu zyskała na szczególnym zainteresowaniu wśród środowiska naukowego. Szwajcarski psychoanalityk Carl Gustaw Jung, badając zagadnienie symbolu, doszedł do wniosku, że należy go przypisać do języka archetypów, ponieważ stanowi transformator energii psychicznej, która w efekcie przekształca się w obraz. Jung wskazywał, że symbol to twór pochodzący z nieświadomości, a także sfera intuicji i objawienia. Symbole stanowią skonkretyzowanie wszystkiego, co nierealne oraz nieokreślone¹³⁶.

Mircea Eliade w swoich badaniach nad symbolem nawiązywał do koncepcji Junga. Symbol – według Eliade – porusza sferę, której nie można

¹³² S. Sztajer, *Język a konstruowanie świata religijnego*, s. 77.

¹³³ Tamże, s. 78.

¹³⁴ Warstwa ugruntowująca dzieli się jeszcze na trzy poziomy: istota najwyższa bądź Bóg; Bóg i jego działania: obiekty sakralne zarówno o charakterze naturalnym, jak i historycznym. – Tamże, s. 78–79.

¹³⁵ Tamże, s. 79.

¹³⁶ A. Borkowski, *Uwagi o symbolu i alegorii. Przegląd wybranych koncepcji i teorii od starożytności do współczesności*, „Conversatoria Litteraria” 2010, R. 3, s. 87; J. Prokopiuk, *Carl Gustav Jung, czyli gnoza XX wieku*, w: C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przekł. J. Prokopiuk, „Czytelnik”, Warszawa 1981, s. 22; J. Białostocki, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, PWN, Poznań 1961, s. 165.

poznać w inny sposób. Religioznawca „intuicyjnie odróżniał od siebie alegorię i symbol, przyznając temu ostatniemu większą wartość w wyrażeniu określonych wymiarów rzeczywistości”¹³⁷. Filozof Hans George Gadamer stworzył własną koncepcję symbolu w odniesieniu do sztuki. Gadamer postrzegał sztukę jako symbol, który jest otwarty na nieskończoną interpretację. Wyróżniał między symbolami trzy podstawowe grupy: symbole czysto konwencjonalne¹³⁸, symbole religijne i symbole pośrednie. Gadamer w swoich rozważaniach suponował „rozumienie symbolu w sensie metafizycznym (religijnym) ze względu na swój nieprzejeźdny agnostycyzm”¹³⁹. Filozof rozpatruje symbol z punktu widzenia hermeneutyki, zwłaszcza pojęcie „ontologii” dzieł sztuki. Gadamer uważa, że wszelkie dzieła sztuki mają uniwersalny charakter, które przedstawiają w symboliczny sposób, „to, co z punktu widzenia hermeneutyki przysługuje każdemu bytowi”¹⁴⁰. Symbol jest otwartą kompozycją, będącą jednocześnie niedopełnioną i niewyczerpaną¹⁴¹. Paul Ricoeur – francuski filozof – uwytykował, że „[...] znaki symboliczne są nieprzejrzyste, ich sens pierwotny, dosłowny, jawny wskazuje sam w trybie analogicznym sens drugi [...]”¹⁴². Ricoeur, tak jak Gadamer, rozróżniał alegorię od symbolu oraz wskazywał, że nie każdy znak jest symbolem¹⁴³.

Wśród przywołanych definicji symbolu i znaku można dostrzec pewne prawidłowości – powiązanie symbolu z czymś tajemniczym oraz ze sferą niedostępną bezpośrednio poznaniu ludzkiemu. Koncepcje symbolu

¹³⁷ A. Borkowski, *Uwagi o symbolu i alegorii*, s. 87; M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przekł. M. i P. Rodakowie, Aletheia, Warszawa 1998, s. 14–15; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przekł. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 33; A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, NOMOS, Kraków 2001, s. 40.

¹³⁸ Symbole czysto konwencjonalne dotyczą treści zebranych w matematyce logice i naukach fizycznych. – *Symbol*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych: dla studiujących filozofię chrześcijańską*, PAX, Warszawa 1983, s. 377.

¹³⁹ M. Sołtysiak, *Symbol hermeneutyczny a symboliczność dzieła sztuki według Hansa-Georga Gadamera*, „Logos i Ethos” 2014, nr 2 (37), s. 22.

¹⁴⁰ Por. H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przekł. M. Łukasiewicz, wyd. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 140–141.

¹⁴¹ Joanna Tokarska-Bakir swoje badania w znacznej mierze opiera na filozofii Hansa Georga Gadamera.

¹⁴² P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przekł. S. Cichowicz, M. Ochab, PAX, Warszawa 1986, s. 18; A. Borkowski, *Uwagi o symbolu i alegorii*, s. 8.

¹⁴³ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, przekł. S. Cichowicz, w: S. Cichowicz (oprac.), *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, PAX, Warszawa 1975, s. 11; H.G. Gadamer, *Symbol i alegoria*, w: M. Głowiński (oprac.), *Symbole i symbolika*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 98–107.

korelują ze sferą nadnaturalną. Co więcej, ukazują jego nieprzejrzyistość, a także migotliwość semantyczną, aby ostatecznie związać go z domeną przeżyć wewnętrznych wyznawcy, który jest jego odbiorcą.

3.2. Symbol a tworzenie religijnego uniwersum

Symbole uzewnętrzniają się w określonym kontekście, a także są elementem konstytutywnym świata religijnego. Na ogół odnosi się je do okoliczności rytualnej, którą powinno się „ujmować pragmatycznie, w kontekście, w którym się ich używa, nie zaś jako elementy abstrakcyjne systemu symbolicznego”¹⁴⁴. Symbole religijne stanowią ważną część rytuałów, ponieważ angażują się „w wytwarzanie świętej rzeczywistości”¹⁴⁵. Dla wyznawcy symbole religijne jawią się jako realne, gdyż „uobecniają ową rzeczywistość [nadnaturalną], czynią jednostkę częścią świętego kosmosu, umieszczają w mitycznej czasoprzestrzeni. Jednak wytworzenie poczucia realności czy prawdziwości koncepcji religijnych dokonuje się w rytualnym użyciu symboli”¹⁴⁶. Symbole religijne są elementem procesów społecznych, gdyż wiążą się z celami, dążeniami oraz działaniami wyznawców. Często to właśnie one stanowią określone czynniki społeczne. Symbol religijny wskazuje konkretną obiektywność przedmiotu, a wyobrażenie religijne nabiera swoistego charakteru. Realizuje się to za pomocą rytualnego połączenia „ze światopoglądem, moralnością i ontologią”¹⁴⁷. Symbol religijny niejako wpisuje się jako pierwiastek języka, łączący odmienne rzeczywistości, co w efekcie umożliwia przekroczenie „tu i teraz”¹⁴⁸. Komponowanie symbolu to ważna część mechanizmu ustanawiania świata religijnego, „który – z początku niestabilny i wieloznaczny – zostaje z czasem w świadomości zbiorowej utrwalony głównie poprzez instytucjonalizację znaczeń”¹⁴⁹.

3.3. Obraz jako forma symboliczna według filozofii Ernsta Cassirera

W badaniach nad tematyką symbolu w XX wieku na szczególną uwagę zasługuje filozofia niemieckiego naukowca Ernsta Cassirera, który postrzegał człowieka jako *animal symbolicum* – istotę tworzącą symbole.

¹⁴⁴ S. Sztajer, *Język a konstruowanie świata religijnego*, s. 84; por. V. Turner, *Symbolic Studies*, „Annual Review of Anthropology” 1975, vol. 4, s. 149.

¹⁴⁵ Tamże.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże, s. 85.

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ Tamże.

Dla filozofa pojęcia „człowiek” i „kultura” jawią się jako „synonimy” stosowane zamiennie, ponieważ w kulturze zostaje uzewnętrzniona aktywność ludzkiego ducha, realizująca fundamentalne zadanie idealizmu mówiąca, „że byt przedmiotów jest określony poprzez ludzką świadomość, ale zarazem jest on uchwytny tylko «w czynie»”¹⁵⁰. Nie można oddzielić pojęcia „kultury” od podstawowych form oraz „podstawowych kierunków wytwórczości duchowej «byt» jest tutaj uchwytny wyłącznie w «działaniu»”. Tylko o tyle, o ile istnieje specyficzny kierunek fantazji estetycznej i oglądu estetycznego, istnieje też dziedzina przedmiotów estetycznych – i to samo odnosi się do pozostałych energii duchowych, na mocy których powstaje dla nas forma i zarys określonej sfery przedmiotowej”¹⁵¹. Człowiek jest zanurzony w kulturze. Cassirer wyraźnie akcentuje, że nie można rozważać tematyki człowieka, bez odniesienia do kultury. Między człowiekiem a kulturą zachodzi reakcja zwrotna, w której człowiek wytwarza, a zarazem uczestniczy w wytworach kultury. Wiedzę, dotyczącą ludzkiej świadomości, uzyskuje się natomiast jedynie poprzez zapoznanie i badanie wytworów kultury.

Cassirer świat przedstawiał jako zbiór „zobiektywizowanych wytworów ludzkiej świadomości, obejmujący wszystkie formy kultury”¹⁵², a wśród pierwszoplanowych form należy szukać: naukę, język, mit, religię, sztukę oraz historię. Każdy z wymienionych elementów stanowi szczególny sposób „organizacji i manifestacji władz twórczych podmiotu”¹⁵³. Cassirer utrzymywał – jak szkoła marburska – że poznanie jest możliwe jedynie pośrednio, ponieważ nie odzwierciedla w bezpośredni sposób zastanej rzeczywistości. Wszelki przejaw aktywności ludzkiej świadomości połączony jest z używaniem znaków, co prowadzi w stronę komunikacji kulturowej. Następnie Cassirer rozważał, iż „człowiek nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może, jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz [...] zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam z sobą rozmawia. Tak bardzo owinał się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mityczne symbole lub religijne obrządku, że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej jak za pośrednictwem sztucznego środka”¹⁵⁴. Tak oto stawia postulat, że esencją

¹⁵⁰ M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, NOMOS, Kraków 1996, s. 46.

¹⁵¹ Tamże.

¹⁵² Tamże, s. 48.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971, s. 69.

kultury są symbole, które decydują o szczególnym poznaniu ludzkiej świadomości. Symbol wpisuje się w świat treści ludzkiej świadomości. Dlatego nazywał człowieka *animal symbolicum*, a nie *animal rationale*.

Poznanie pośrednie dokonuje się w granicach konkretnej syntezy, która ujawnia relacje, określone przez Cassirera jako relacje symboliczne, będące „rezultatem działania formy kształtującej pracę umysłu, tudzież jako funkcję odpowiednio ukierunkowanej aktywności umysłu syntetyzującego dane doświadczenie”¹⁵⁵. Wobec czego kulturę można przyrównać do „konglomeratu”, w którym znajdują się formy o różnym charakterze.

Nauka oparta jest na syntezach, przedstawionych za pomocą logiki, w których treści emocjonalne powiązane ze zmysłami stanowią mały punkt odniesienia. W przypadku sztuki czy mitu na znaczeniu zyskują zmysły. Cassirer klasyfikuje relacje symbolizowania według określonych funkcji. Pierwsza funkcja dotyczy wyrażania (*Ausdrucksfunktion*), gdzie meritum symbolu jest równorzędne z formą zmysłową¹⁵⁶. Na etapie wyrażeniowym ludzka świadomość nie jest w stanie rozdzielić rzeczy i właściwości. Znaczenie oraz element zmysłowy stanowią jedność, a „biegunowość tych elementów ma tutaj charakter raczej potencjalny niż faktyczny, jest stwierdzalna z zewnątrz, po przejściu na wyższy poziom. Świat ujmowany na poziomie przeżycia wyrazu jest światem fizjonomicznym, przedstawianym za pomocą takich cech emocjonalnych jak łagodność, ponurość, ożywienie czy groza”¹⁵⁷. Na znaczeniu przybiera tutaj konkretna istota, która odzwierciedla jednostkową konstatację. Przeżycie zostaje wypełnione rzeczową treścią, a integruje je wartość wyrazu, którą są jednocześnie przesiąknięte. Cassirer pisał, że „wznosimy się tu w sposób zasadniczy ponad abstrakcję samego zmysłowego wrażenia, jak je pojmuje dogmatyczny sensualizm”¹⁵⁸. Treść zmysłowa uwidacznia wewnętrzne życie, oparte na obiektywnym istnieniu oraz obiektywnym bycie. Rozpoznać je można zarówno w języku, jak i figurze mistycznej.

Funkcja przedstawienia (*Darstellungsfunktion*) jest zwana również funkcją naoczności. W warstwie tej dochodzi do istotnego rozpadu między prezentowanym a prezentującym. Cassirer utrzymywał, że „przejście od modusu wyrazu do modusu naoczności [...] widziane jest jako proces

¹⁵⁵ A.P. Kowalski, *Mit a sztuka w Ernsta Cassirera filozofii form symbolicznych*, „Filo-Sofija” 2003, nr 1 (3), s. 117.

¹⁵⁶ Tamże, s. 118.

¹⁵⁷ M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, s. 54.

¹⁵⁸ E. Cassirer, *Symbol i język*, przekł. B. Andrzejewska, Aletheia, Poznań 1995, s. 52.

stopniowego podziału i porządkowania strumienia danych zmysłowych, ich łączenia, konstatowania, oznaczenia, wyboru tego co konieczne i stałe, odrzucenia tego, co zmienne i przypadkowe”¹⁵⁹. Warstwa ta ukazuje wyselekcjonowane jądro obiektywizmu. Przywołując przykład figury boga, należy zauważyć, iż ukazuje go już z nazwy oraz poznaje po tożsamości. Świadomość rozwija poznanie, ponieważ byt (bóg) zyskał sens z nazwy, ponadto otrzymuje on podstawę w sensie. Poprzez pośrednictwo ostoï przedmiot zyskuje utwierdzenie, ponieważ warstwa dotycząca ostoï oraz trwałości przedmiotu jest „w bezpośrednim połączeniu z płynną płaszczyzną wyrazu i nie można jej pominąć”¹⁶⁰. Istotną rolę odgrywa język, a zwłaszcza zdanie, które przekracza obydwie warstwy. Zdanie mieści w sobie stanowienie (*Setzung*), przekierowujące na obiektywny stan rzeczy. Język próbuje zatrzymać przedmiot, a następnie podjąć się jego opisu, gdyż „zachodzi związek w bycie, który ma istnieć sam w sobie”¹⁶¹.

Funkcja czystego znaczenia (*Bedeutungsfunktion*) prezentuje bieżącą relację symboliczną między elementem zmysłowym a znaczeniem, ponieważ „dochodzi teraz do czegoś w rodzaju oderwania «abstrakcji», jakie nie znały jeszcze spostrzeżenia i naoczność. Poznanie wydobywa czyste odniesienie z uwikłania w konkretną i jednostkowo-określoną «rzeczywistość» rzeczy by teraz uprzytomnić je sobie jako takie w powszechności ich formy, w rodzaju ich odniesienia”¹⁶². Na pierwszy plan wysuwa się już nie przedmiot, a jego pojęcie, a zwłaszcza wspólnota między odrębnymi treściami wrażeniowymi. W warstwie czystego znaczenia wszelka treść duchowa jest odseparowana od elementu zmysłowego¹⁶³.

Doświadczenie mistyczne, obecne w micie i pierwszej funkcji wyrażania, zostaje utworzone przez formę, która nie odróżnia treści od reprezentacji symbolicznej. Co więcej, formuje się za pomocą samego aktu wyrazu, ponieważ w micie „wyraz wyraża, ale jeszcze nie wypełni symbolizuje”¹⁶⁴. To właśnie w wyrazie zostaje zawarta duchowa treść, która uwidacznia doznanie zmysłowe, oparte na emocjach.

Cassirer w *Pojęciu formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych* podjął się opisanie istoty sztuki, w odniesieniu do form symbolicznych.

¹⁵⁹ M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, s. 55.

¹⁶⁰ Tamże, s. 56.

¹⁶¹ E. Cassirer, *Symbol i język*, s. 53.

¹⁶² Cyt. za: M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, s. 56.

¹⁶³ A.P. Kowalski, *Mit a sztuka w Ernsta Cassirera filozofii form symbolicznych*, s. 118; M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, s. 56.

¹⁶⁴ Tamże, s. 118.

Nakreślił występowanie w obrębie sztuki formy artystycznej, która „powstaje i funkcjonuje wtedy, gdy ogląd uwalnia się od ograniczeń powodowanych przez wyrażenie, gdy zamierza on do osiągnięcia suwerenności w zakresie czystego wyrazu”¹⁶⁵. Funkcja wyrażania zawiera dynamikę, którą można mierzyć za pomocą natężenia odcinka mimetycznego w wytworach artystycznych. Forma artystyczna charakteryzuje się poniższymi etapami: naśladownictwo pasywne – artysta przekłada w sposób jednoznaczny emocjonalną naturę rzeczy. „W dziedzinie języka jest to wyrażenie onomatopeiczne, w dziedzinie gnozeologicznej sensualizm”¹⁶⁶. Maniera zachodzi w sytuacji, kiedy artysta pragnie wydobyć z rzeczy artystyczne rysy istotnościowe. Styl – to moment, w którym artysta uzyskuje już swobodę opisywania, przy jednoczesnym wyrażeniu obiektywności¹⁶⁷.

Jednak Cassirer nie poprzestał na powyższym opisanu istoty sztuki i podjął się dalszych rozważań. W artykule *Problem symbolu i jego miejsce w systemie filozoficznym* sięgnął do Kantowskiej koncepcji zmienności. Tak oto „wychodząc z neokantowskiego założenia o niemożliwości istnienia «chaosu wrażeń» Cassirer uznał, że już na etapie postrzegania obrazu jako struktury optycznej (w przestrzennym rozumieniu układów graficznych), nawet najprostsze partycypowanie elementów takiej struktury zawsze pozostaje w wyniku działania wyższych funkcji duchowych. Dostrzegalne związki linii, kształtów, barw i odcieni nie są wynikiem biernej recepcji przedmiotów naturalnych o stałych parametrach ontologicznych”¹⁶⁸. Przedmioty prezentują się jako szczegółowy wytwór obserwacji empirycznej. Dalej Cassirer przedstawia powstające związki w danej strukturze: związek wyrazowy typu magicznego, gdy pierwiastek zmysłowy, np. rysunek linii, zostanie przez człowieka odczytany jako znak mocy magicznej. Pierwiastek zmysłowy nie ukazuje symbolu mocy. Związek typu przedstawionego zachodzi, gdy człowiek odczytuje to jako pewną strukturę geometryczną.

Sens estetyczny pojawia się, gdy „rysunek, potraktowany jako ozdoba, ujawnia wymiar teologiczny przedstawienia, jeżeli stanowi poddaną kontemplacji formę celową, stając się tym samym przedmiotem estetycznym”¹⁶⁹. Jedną z właściwości sztuki jest poszukiwanie, ujawnienie

¹⁶⁵ Tamże, s. 119; E. Cassirer, *Symbol i język*, s. 11–43.

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Tamże, s. 15–25; E. Cassirer, *Symbol i język*, s. 23–29.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ Tamże, s. 120; E. Cassirer, *Symbol i język*, s. 49–50.

celowości form przeżycia zmysłowego, aby stworzyć wytwór kultury. W pierwszej warstwie związku wyrazowego tworzy się pewna wartość wyrazu: „nasycenie symboliczne, rodzaj formy znaczącej otwierającej możliwość podniesienia sfery czystej zmysłowości do rangi dziedziny nacechowanej aksjologicznie”¹⁷⁰. Cassirer pisał, że w świadomości mitycznej obrazowi należy się taka sama możliwość istnienia jak innej rzeczy, ponieważ „obraz jest znany i rozpoznawany nie jako taki, jako swobodny twór duchowy, lecz przysługuje mu pewna samodzielna aktywność; emanuje z niego demoniczny przymus, ukierunkowujący i opanowujący świadomość. Świadomość mityczna zostaje bez reszty określona przez to niezróżnicowanie obrazu i rzeczy: oba nie mogą oddzielić się siebie w rodzaju bytu (*Seins*), ponieważ wspólny jest im rodzaj działania”¹⁷¹. Przyczyny magicznych mocy obrazów czy słów należy doszukiwać się w braku rozróżnienia znaku od desygnatu w pierwotnym poznaniu. Dany przedmiot magiczny nie ma osobnych sfer ontologicznych. Filozof wysunął tezę świadomości profetycznej, odrealniającej obraz mityczny, w którym z kolei uwidacznia się pęknięcie w strukturze spójnej. W tym pęknięciu dochodzi do oddzielenia się dwóch płaszczyzn – pierwsza to oryginał, a druga to obraz widzialny oczami wyznawcy. Świadomość mityczna i religijna powiązana jest z sensualnością, domena zmysłowa jest silnie obecna i znacząco wpływa na odbiór rzeczywistości.

Wizerunki włączone w proces ewangelizacji niewolników miały na celu przybliżenie chrześcijańskiej nauki. Obrazy były pewną nowością dla niewolników, która rozbudziła w nich odrealnienie postaci oraz wpłynęła na proces syntezy świętych i loa.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże, s. 30.

ZAKOŃCZENIE

Inskrypcją, rozpoczynającą zakończenie niniejszej dysertacji, są słowa *servitura*, spisane przez Alferda Métrauxa – aby służyć loa, musisz być katolikiem. Zacytowane stwierdzenie ukazuje paradoksalny charakter haitańskiej kultury, w której przynależność do Kościoła katolickiego pozwala mieszkańcom stanowić część oficjalnej struktury kraju, ale jednocześnie kult vodou zapewnia im środki, za pomocą których mogą sprostać trudom dnia codziennego. Dla Haitańczyka katolicyzm i vodou są niezbędnymi elementami światopoglądu, opartego na wierze w Boga, świętych katolickich i loa.

Przeprowadzone badania, dotyczące świętych chrześcijańskich w haitańskim kulcie vodou, umożliwiło realizację postawionych we wstępie celów badawczych, choć w trakcie wystąpiły pewne trudności. Wspomniane trudnością wiążą się z trudno dostępną literaturą przedmiotu oraz niepopularnym tematem badawczym.

Religia vodou jest efektem połączenia trzech tradycji religijnych, wywodzących się z różnych rejonów geograficznych, które spotkały się i przetrwały na Haiti, tworząc kreolską kulturę i społeczeństwo. Rdzenna ludność Hispanioli i afrykańscy niewolnicy zostali włączeni w życie społeczno-religijne dwóch europejskich społeczeństw: hiszpańskiego i francuskiego, które przejawiały własną specyfikę religijną, wyrażającą się w pobożności ludowej. Było to zderzenie różnych grup społeczno-kulturowych, w których Hiszpania i Francja stanowiły dominujące społeczności, zagrażające wietrzeniom rdzennych mieszkańców i afrykańskich niewolników. Efektem dominacji był nacisk społeczno-polityczno-religijny, który wywołał w diasporze niewolniczej sprzeciw w obronie wartości afrykańskich. Niewolnicy, zdominowani przez chrześcijańską kulturę, kontynuowali tradycje swoich przodków. Proces ten nadbudował się na zbiorowej pamięci grup

etnicznych. W okresie kolonialnym na Hispanioli doszło do rewitalizacji afrykańskiej tradycji. Cecha ta jest charakterystyczna dla religii, praktykowanej przez niewolników, ponieważ podtrzymuje elementy z przeszłości zawierające symboliczną wartość. Jednocześnie w nowej rzeczywistości zyskiwały one terazniejsze znaczenie. Izolacja wyspy od wpływów kulturowych innych europejskich państw wpłynęła dodatkowo na zachowanie wielu elementów afrykańskiej kultury, opartej na różnych tradycjach grup etnicznych. Sam kształt religijnych wierzeń i rytuałów był natomiast zależny od mieszania grup etnicznych, które zostały nierównomiernie rozlokowane na wyspie. Na szczególnym znaczeniu zyskiwała również tradycja religijnych przywódców. Należy zaznaczyć, że rytuały i mitologia vodou nie są identyczne z ich afrykańskimi odpowiednikami, ale stanowią jej nieprzerwaną ciągłość. Vodou nie można zaklasyfikować jako afrykańskiej religii, ale jako wywodzącą się z Zachodniej Afryki, której to rozwój teologiczny pozwolił niewolnikom nie tylko na ożywienie wielu afrykańskich tradycji etnicznych, ale także na przekształcenie tych tradycji zgodnie z potrzebami wyznawców.

W okresie kolonialnym prowadzone prace ewangelizacyjne oddziaływały na diaspory afrykańskich niewolników, w których narodziła się specyficzna haitańska pobożność ludowa. Szczególną popularnością w niej cieszyli się następujący święci chrześcijańscy: Najświętsza Maria Panna, św. Piotr, św. Jakub, św. Patryk, św. Antoni Pustelnik i Mojżesz. Niewolnicy kontynuowali przy tym afrykańską tradycję, która zaspokajała ich potrzeby religijne i pozwalała odnaleźć się w Nowym Świecie. Wiedza religijna przekazywana przez księży ograniczała się do wizerunków i opowieści o świętych, którzy cieszyli się popularnością w ich obszarze kulturowym. Tak oto katolicyzm i afrykańska tradycja były w ciągłym kontakcie, który spowodował, iż niewolnicy i ich potomkowie włączyli imiona, tożsamości oraz symbole świętych do już istniejącego i złożonego rdzenia vodou, opartego na afrykańskich tradycjach etnicznych.

Kult świętych w vodou nie stanowi efektu synkretyzmu religijnego, ale procesu akulturacji, a szczególnie symbiozy. Zaistniała symbioza między loa a świętymi katolickimi opiera się na podobieństwie symboli między katolickimi ikonografiami a afrykańskimi bóstwami. Przede wszystkim loa i święci należące do dwóch całkowicie różnych systemów religijnych. Symbioza świętych chrześcijańskich z loa opiera się na podobieństwie symboli między katolickimi ikonografiami a afrykańskimi bóstwami. Rozpowszechniane wśród afrykańskich niewolników obrazy świętych zostały

poddane afrykańskiej interpretacji. Trudność komunikacyjna, wynikająca z nieznaności języka, wpłynęła na odbiór świata w pierwszej kolejności przez zmysły. Sensualistyczny odbiór świata był jednym z kluczowych elementów procesu symbiozy. Niewolnicy dostrzegli na obrazach symbole, które następnie przypisali jako atrybuty afrykańskich bóstw. Między świętymi a loa zachodzi relacja o naturze symbiozy, jednak nie następuje całkowita asymilacja postaci ani wspólna tożsamość. Haitańczyk w zależności od intencji skieruje prośby do loa bądź świętego. Kult haitańskich świętych jest wyrazem żywej religijności głównie obszarów wiejskich.

Ważnym argumentem za rozróżnieniem loa i świętych chrześcijańskich jest fakt, że pierwsze ujawniają się w trakcie owładnięcia. Argument ten świadczy o tym, że loa nie użyczają atrybutów od świętych, którym mają odpowiadać. Święty zostaje pozbawiony osobowości, zostaje ubrany czy „przybrany” jako loa. Relacje między świętymi katolickimi a loa w vodou mają bardziej wszechstronny charakter niż w innych afrochrześcijańskich kultach. Tytuł „święty” bywa używany w kulcie do wyrażenia animistycznych znaczeń, np.: święta ziemia czy święte słońce.

Naukowcy, którzy sporządzili listę loa utożsamianych jako świętych, nie podjęli się jednak określenia, na jakiej podstawie doszło do tego zjawiska oraz nie ustalili jego przyczyn. Między loa a świętymi nie zachodzi połączenie w jedną postać o wspólnej tożsamości. Równoważność duchów vodou i świętych istnieje wyłącznie w takim zakresie, w jakim Haitańczyk używał wizerunków do reprezentowania swoich własnych loa, np. przez umieszczenie ich w *hunfo* na ołtarzu, kiedy to święci katolicy tracą swoją tożsamość i stają się loa. Powyższa przemiana nie dokonuje się jednak w arbitralny sposób, a wynika z podobieństwa obrazu do koncepcji, mieszczącej się w mitologii vodou, obejmującej loa i ich przymioty. Wyznawca potrzebował jedynie drobnego szczegółu, nieistotnego dla oczu, ale ważnego w kontekście mitologii vodou, aby wizerunek został wybrany jako reprezentacja tej bądź innej afrykańskiej siły nadnaturalnej. Przykładowo: węże wypędzone z Irlandii przez św. Patryka i umieszczane jako jeden z elementów na obrazach to dla wyznawcy Damballi symbol oznaczający niebiańskiego węża. Podobnie Matka Boska Bolesna jest reprezentowana przez Erzile Freda Dahome, a łączącymi je elementami są kolor niebieski oraz biżuteria.

W świadomości Haitańczyków wielbiony wizerunek nie przedstawia wcale świętego, ale loa, który go zastąpił i odtąd stanowi tożsamość tego konkretnego obrazu. Tak naprawdę nie możemy mówić o prawdziwej

asymilacji loa z katolickimi świętymi. Pozostaje jednak prawdą, że Haitańczycy nie spostrzegli analogii między ich funkcjami. Kiedy chcą bronić lub wyjaśnić swoje przekonania, powiadają, że wszyscy święci są loa, co nie znaczy, że wszyscy loa są świętymi. Na północy wyspy duchy vodou często są jednak nazywane świętymi i może to wskazywać na homologię. Loa pełnią istotną funkcję w haitańskim społeczeństwie, dają wizję i nadzieję, dzięki którym wyznawcy mogą poradzić sobie z ubóstwem i głodem, spowodowanym przez klęski żywiołowe bądź niestabilną sytuację polityczną.

Haitańskie loa odpowiadają na religijne potrzeby zrodzone ze zniewolenia i ubóstwa, z których najważniejszą jest potrzeba *bourad* (kreolski: popchnięcie) do kolejnego posiłku, do dokonania kolejnej opłaty za wynajem lub naukę, do udobruchania kochanka. Vodou w swojej istocie jest religią praktycznego wsparcia w przetrwaniu na tym świecie w najlepszy możliwy sposób. Dla większości Haitańczyków życie jest walką o przetrwanie, mającą bardzo mały margines błędu. Materialny świat nie jest jednakże całkowicie oddzielny od świata duchów, co właśnie pozwala loa na rutynowe interwencje w ludzkie życie, wzmacnianie ich w walce o przetrwanie. Loa to nie *deus ex machina*, ale pewien katalizator mobilizujący wolę oraz energię człowieka. Jawią się one jako pewne odzwierciedlenie świata poprzez wszystkie jego reprezentatywne rodzaje, męskie i żeńskie, silne, a także te pozbawione siły. Loa, w swojej istocie, wyrażają powszednie opcje, z którymi mierzy się wielu Haitańczyków. Ludzie proszą je o różne porady w tym, co dla wielu jest uciążliwą egzystencją otoczoną skrajnym ubóstwem. Vodou ukazuje się jako religia przetrwania, a także doradza – za pomocą loa – jak przetrwać.

Loa są ponadto pewnym spoiwem łączącym, za pomocą którego Haitańczyk może identyfikować się zarówno z Afryką, jak i Europą. Potomkowie niewolników wykazali się dużą kreatywnością trórząc loa, w których umieścili pierwiastek katolicki i afrykański. Wytwór ten wskazuje na kulturową i religijną tożsamość Haitańczyków, ale obejmuje też kultury rdzennych mieszkańców wyspy. Proces kształtowania się społeczeństwa i równocześnie kultu vodou oddziaływał na tożsamość kulturową, a także religijną haitańskiego narodu.

Katolicyzm stanowi integralny element haitańskiej kultury. Kościół, oprócz posługi pasterskiej, świadczy wiele usług społecznych świadczonych, prowadząc szkoły i szpitale. Poprzez przynależność do Kościoła Haitańczyk jest włączony do oficjalnej kultury, z kolei sprawowane sakramenty: chrzest św., I Komunia św., małżeństwo są pewną okazją

do uczestnictwa w kontaktach społecznych. Jest to pewien środek – podobnie jak w okresie kształtowania się republiki – za pomocą którego państwo jest w relacji z otoczeniem międzynarodowym. Współcześnie praktykowanie przez Haitańczyków katolicyzmu i vodou spełnia te same funkcje, jak miało to miejsce w okresie kolonialnym. Niewolnicy i ich potomkowie traktowali katolickie obrzędy jako pewną zasłonę, pod którą sprawowali własne afrykańskie praktyki rytualne. Wątpliwe wydaje się, aby z panoramy religijnej Haiti usunięto vodou bądź katolicyzm, jednak stała relacja i oddziaływanie może spowodować zmiany w obydwu religiach. Konstytucja Haiti gwarantuje wolność religijną wszystkim jej obywatelom, a tym samym prawnie przyznaje vodou status równy statusowi Kościoła. W efekcie postanowienia konstytucji stworzyły w ostatnich latach atmosferę otwartości religijnej w całym kraju, podobnie jak za rządów Faustina Soulouque’a. Haitański Kościół musiał uznać vodou za ważny symbol w haitańskim życiu politycznym i społecznym.

Gdy społeczeństwo Haiti zyska stabilną sytuację polityczną, która będzie wolna od kryzysów i rewolucji, możliwe jest, że między religiami zostanie zainicjowany proces synkretyczny. Nie wydaje się możliwe, aby vodou kiedykolwiek zostało wykorzenione z haitańskiego społeczeństwa, gdyż rozwijało się razem z nim. Kult vodou, mimo licznych ataków i wrogości Kościoła, umiał przetrwać i odnaleźć się w niesprzyjających warunkach. Vodou jest wtopione w haitańską kulturę dużo bardziej niż katolicyzm, co było możliwe dzięki elastycznym strukturom kultu w hierarchii lokalnych *hunfo*. Zdolność do wewnętrznych lokalnych przekonań i praktyk, aby nadać miejscowy smak religijnym tradycjom – spowodowała współczesną heterogeniczną naturę vodou. Katolicyzm już nie miał natomiast tak elastycznego charakteru. Duchowieństwo starało się zachować kościelny *depositum fidei*, aby chronić religijną tradycję.

BIBLIOGRAFIA

ZRÓDŁA

- Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Sacramentum caritatis”. O Eucharystii, źródle szczycie życia i misji Kościoła*, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 2007.
- Encyklika „*Ecclesia de Eucharistia*” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnic, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o Eucharystii w życiu Kościoła, Biblios, Tarnów 2003.
- Encyklika „*Slavorum apostoli*” Ojca świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów i kapłanów, do rodzin zakonnych, do wszystkich wierzących chrześcijan w tysięczną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego, Watykan 1985.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelium gaudium”. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Wydawnictwo M, Kraków 2013.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”. O stałej aktualności posłania misyjnego*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1990.
- Jan Paweł II, *Kodeks Prawa Kanonicznego = Codex Iuris Canonici: auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Pallotinum, Poznań 1984.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Vicesimus quintus annus” w 25 rocznicę ogłoszenia konstytucji soborowej o liturgii świętej*, w: P. Ptasznik, T. Dzidek, Z.J. Kijas (red.), *Jan Paweł II. Dzieła zebrane: Listy*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 331–343.

- Jan Paweł II, *Przemówienia na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) Nowa Ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, w: P. Ptasznik, M. Mokrzycki, T. Dzidek, (red.), *Jan Paweł II. Dzieła zebrane: Homilie i Przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Wydawnictwo M, Kraków 2009, s. 829–845.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z Indianami: Czym jest autentyczna pobożność*, w: P. Ptasznik, M. Mokrzycki, T. Dzidek (red.), *Jan Paweł II. Dzieła zebrane: Homilie i Przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Wydawnictwo M, Kraków 2009, s. 687–690.
- Konferencja Episkopatu USA, *Praktyki pobożności ludowej. Podstawowe pytania i odpowiedzi*, „Salvatoris Mater” 2003, nr 4 (20), s. 341–355.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazówki*, Pallottinum, Poznań 2003.
- Nauczycielka i Matka. *Adhortacja Pawła VI „Marialis Cultus” na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, S.C. Napiórkowski (red.), TN KUL, Lublin 1991, s. 9–66.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego (Rzym 2002) oraz wskazania Episkopatu Polski, Pallottinum, Poznań 2006.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” o ewangelizacji w świecie współczesnym*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II. *Encykliki. Tekst łacińsko-polski*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1981, s. 393–394.
- Paweł VI, *Ai fedeli in occasione Della canonizzazione dei Martiri dell’Ugand*, w: F. Gioia (red.), *Pontificio consiglio per dialogo, interreligioso, Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio (Documenti 1963–1993)*, Roma 1994, s. 34–38.
- Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam” o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji*, Warszawa 1967.
- Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, przekł. J.W. Kowalski, Jedność, Kielce 1948.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.

- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, wyd. II, Wrocław 2005.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1997.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 333–337.
- Stężycki Zenon, *Atlas Hierarchicus: Descriptio geographica et statistica insuper notate historicae ecclesiae catholicae*, ST.Gabriel-Verlag, Wiedeń 1992.

LITERATURA PODSTAWOWA

- Bastide Roger, *Éléments de sociologie religieuse*, Armand Colin, Paris 1936.
- Bastide Roger, *Le Candomblé de Bahia: rite Nagô*, La Haye, Paris 1958.
- Bastide Roger, *Les Amériques noires. Les Civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Payot, Paris 1967.
- Bastide Roger, *Les Problèmes de la vie mystique*, PUF, Paris 1936.
- Bastide Roger, *Les Religions africaines du Brésil. Veres une sociologie des interpretations de civilisations*, PUF, Paris 1960.
- Bellegarde Dantès Louis, *La nation Haitienne*, J. De Gigord, Paris 1938.
- Bellegarde-Smithe Patrick, Michel Michel (red.), *Haitian Vodou. Spirit, Myth and Reality*, Indiana University Press, Blomington 2006.
- Blancpain François, *Un Siècle de Relations Financieres Entre Haiti et la France (1825–1922)*, L’Harattan, Paris 2001.
- Botchi Gomino Jean-Marie, *Wudu z Beninu*, w: *Encyklopedia Religii Świata. Historia*, t. 1, Dialog, Warszawa 2002, s. 1154–1157.
- Bourguignon Erika, *Ritual dissociation and possession belief in Caribbean and Negro Religion*, w: N.E. Whitten Jr., J.F. Szwed (red.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, Free Press, New York 1970, s. 361–393.
- Cabon Adolphe, *Notes sur l’histoire religieuse d’Haïti*, Éditeur(s): Port-au-Prince: Petit séminaire collège Saint-Martial, Port-au-Prince 1933.
- Comhaire Jean L., *The Haitian Schism: 1804–1860*, “Anthropological Quarterly” 1956, nr 1 (29), s. 1–10.

- Courlander Harold, *Haiti Singing*, The University of North Carolina Press, New York 1939.
- Curlander Harold, Bastien Remy, *Religion and Politics in Haiti; two essays*, Institute for Cross-Cultural Research, Washington 1966.
- Czerwik Stanisław, *Pojęcie liturgii według dokumentów reformy soborowej i nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: J.J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała (red.), *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego: materiały sesji naukowej zorganizowanej w Poznaniu w dniach 13–14 IX 1994 przez Sekcję Wykładowców Liturgiki przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1995, s. 15–33.
- Czerwik Stanisław, *Pojęcie liturgii w "Mediator Dei" i w Konstytucji liturgicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 1964, nr 3, s. 166–174.
- de Las Casas Bartolome, *Krótką historia o wyniszczeniu Indian*, „W drodze”, Warszawa 1956.
- Delince Kern, *Quelle armée pour Haïti?: militarisme et démocratie*, Karthala, Paris 1994.
- Délise Philippe, *La Catholisme en Haiti en XIX siècle Le rêve d'une «Bretagne noire» (1860–1915)*, Karthala, Paris 2003.
- Denis Lorimer, *La religion Populaire*, „Bulletin Du Bureau D’Ethnologie” 1946 (December), s. 16–40.
- Denis Lorimer, Paul Emmanuel C., *Essai d’organographie haïtienne*, V. Valcin, Port-au-Prince 1948.
- Denis Lorimer, Paul Emmanuel C., *Organographie Haitienne*, V. Valcin, Port-au-Prince 1948.
- Desmangles Leslie Gérard, Glazier Stephen D., Murphy Joseph M., *Religion in Caribbean*, w: R.S. Hillman, T.J. D’Agostino (red.), *Understanding the Contemporary Caribbean*, Lynne Rienner Pub 2009, s. 263–304.
- Desmangles Leslie Gérard, *The Face of The Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London 1992.
- Deren Maya, *Jak opętała mnie Ezyli*, L. Kolankiewicz, M. Tański (przekł.), „Dialog” 1989, nr 9, s. 115–125.
- Deren Maya, *Taniec nieba i ziemi. Bogowie haitańskiego Wudu*, M. Wiśniewska, Z. Zagajewski (tłum.), Wydawnictwo „A”, Kraków 2000.
- Drozdowicz Zbigniew, *Vodou*, w: *Zarys encyklopedyczny religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 1992, s. 198–199.

- Fernandes Olmos Margarite, Paravisini-Gebert Lizabeth, *Creole Religions of the Caribbean*, New York University Press, New York 2003.
- Fouchard Jean, *The Haitian Maroons. Liberty of Death*, A. Faulkner Watts (przekł.), Edward W. Blyden Press, New York 1981.
- Gilli Bruno, *Naissances humaines ou Divines? Analyse de certains type de naissances attribués au vodu*, Haho, Lome 1997.
- Göbbling Andreas, *Voodoo. Bogowie, czary, rytuały*, WAM, Kraków 2010.
- Green Anne, *The Catholic Church in Haiti: Political and Social Change*, Michigan State University Press 1993.
- Herskovits Melville Jean, *Acculturation. The Study of Culture Contact*, Literary Licensing, New York 1938.
- Herskovits Melville Jean, *African Gods and catholic Saints in New World Negro Belief*, "American Anthropologist" 1937, nr 4 (39), s. 635–643.
- Herskovits Melville Jean, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, t. 2, J.J. Augustin, New York 1938.
- Herskovits Melville Jean, Herskovits Frances Shapiro, *An Outline of Dahomean Religious Belief*, The American Anthropological Association 41, Kraus 1933.
- Herskovits Melville Jean, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris 1952.
- Herskovits Melville Jean, *Life in a Haitian Valley*, Markus Wiener Publishers, wyd. 3, Princeton 2011.
- Herskovits Melville Jean, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, A.A. Knopf, New York 1948.
- Herskovits Melville Jean, *The New Word Negro; Selected Papers in Afro-Americans Studies*, Indiana University Press, Bloomington 1966.
- Hoffman Léon-François, *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Maisonneuve & Larose, Paris 2000.
- Hoffman Léon-François, *Haïti: couleurs, croyances, créole*, H. Deschamps, Montreal 1990.
- Hoffman Léon-François, *Le Vodou sous la Colonie et pendant les Guerres de l'Indépendance*, "Conjonction. Revue Franco-Italienne" 1987, nr 137, s. 225–249.
- Hurbon Laënnec, *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Maisonneuve & Larose, Paris 1972.
- Hurbon Laënnec, *Le barbare imaginaire*, du Cerf, Paris 1988.
- Hurbon Laënnec, *Les mystères du vaudou*, Gallimard, Paris 1993.

- Hurbon Laënnec, *The Catholic Church and the State in Haiti, 1804–1915*, w: A. Lampe (red.), *Christianity the Caribbean. Essays on Church History*, University of the West Indies Press, Barbados-Jamaica-Trinidad and Tobago 2001, s. 154–190.
- Hurston Zora Neala, *Tell my Horse. Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*, HarpersCollins Publishers, New York 2009.
- Kowalak Władysław, *Geneza religii synkretycznych w Ameryce Południowej*, w: Adam Wąs (red.), *Werbiści a badania religiologiczne*, Verbinum, Warszawa 2005, s. 129–142.
- Kowalak Władysław, *Religie synkretyczne*, „Nurt SVD” 1998, nr 4 (83).
- Laguerre Michel, *Voodoo and Political in Haiti*, Palgrave Macmillan, New York 1981.
- Laguerre Michel, *Voodoo Heritage, Sage Library of Social Research*, Beverly Hills 1980.
- Lombard Jacques, *The kingdom of Dahomey*, w: C.D. Forde, P.M. Kaberry (red.), *West African kingdoms in the nineteenth century*, Oxford University, Londres 1967, s. 70–92.
- Ludwik XIV, *Edykt króla, czyli Czarny kodeks na temat niewolników wysp Ameryki (édit du roi, ou Code Noir sur les esclaves des îles de l'amerique)*, w: Anna Klimaszewska, Marek Mosakowski (red.), *Code noir. U źródeł ordonansu Ludwika XIV w sprawie niewolników*, Arche, Gdańsk 2013, s. 92–133.
- Łepkowski Tadeusz, *Archipelagu dzieje niełatwe. Obrazy z przeszłości Antyli XV–XX w.*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1964.
- Łepkowski Tadeusz, *Haiti. Początki państwa i narodu*, PWN, Warszawa 1964.
- Mars Louis, *Atak opętania przez loa*, przekł. M.Z. Berwid, „Dialog” 1989, nr 9, s. 106–114.
- Mączka Ewelina Marta, *Kulty synkretyczne Ameryki Środkowej – zarys wybranej formy*, w: Barbara Rozen, Roman Kordoński (red.), *Poznać aby rozumieć – misyjny wymiar Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. dr. hab. Jackowi Janowi Pawlikowi SVD, prof. UWM z okazji 65. rocznicy urodzin, 40. lat kapłaństwa, 30-lecia pracy naukowej*, SQL, Olsztyn 2017, s. 1–169.
- Mączka Ewelina Marta, *Matka Boska w haitańskim kulcie vodou*, w: Stefan Ewertowski, Marek Karczewski, Marek Żmudziński (red.), *Vivat Pomesania. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab.*

- Janowi Wiśniewskiemu w 40-lecie święceń kapłańskich i 65 urodziny*, SQL, Olsztyn 2015, s. 443–451.
- Mączka Ewelina Marta, *Święty Jakub Starszy w haitańskim kulcie vodou*, w: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Ewelina Marta Mączka (red.), *Święty Jakub Apostoł (Większy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – perspektywa uniwersalna i lokalna*, SQL, Olsztyn 2019, s. 135–144.
- McCarthy Brown Karen, *Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study*, w: C. Michel, P. Bellegarde-Smith (red.), *Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible Powers*, Palgrave Macmillan, New York 2006, s. 1–26.
- McCarthy Brown Karen, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, University of California Press, Berkeley 2010.
- McCarthy Brown Karen, *Olin and Erzulie: A Women and a Goddess in Haitian Vodou*, „Anima” 1979, nr 5, s. 110–116.
- McCarthy Brown Karen, *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogun in Haiti*, w: S.T. Barnes (red.), *Africa's Ogun*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1989, s. 65–89.
- McCarthy Brown Karen, *The Vèvè of Haitian Vodou: A Structural Analysis of Visual Imagery*, Temple University, 1975.
- Meier Johan, *The Beginnings of the Catholic Church in the Caribbean*, w: A. Lampe (red.), *Christianity in the Caribbean. Essays on Church History*, University of the West Indies Press, Barbados–Jamaica–Trinidad and Tobago 2001, s. 1–85.
- Métraux Alfred, *Opętanie w wodu*, przekł. K. Ławniczak, „Dialog” 1987, nr 9, s. 125–137.
- Métraux Alfred, *Voodoo in Haiti*, przekł. H. Charteris, Schocken Books, New York 1972.
- Morris Brian, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge University Press, 2006.
- Murrell Nathaniel Samuel, *Afro-caribbean religions, An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*, Temple University Press, Philadelphia 2010.
- Nadolski Bogusław, *Liturgia i czas*, t. 2, Pallottinum, Poznań 1991.
- Nadolski Bogusław, *Liturgika Fundamentalna*, t. 1, Pallottinum, Poznań 1989.
- Nadolski Bogusław, *Liturgika. Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, t. 3, Pallottinum, Poznań 1992.

- Nadolski Bogusław, *Miejsce świętych w liturgii, a współczesny chrystocentryzm „Anamnesis”* 2005, nr 40, s. 65–73.
- Nadolski Bogusław, *Pobożność ludowa a liturgia*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1987, nr 6, s. 91–106.
- Nadolski Bogusław, *Teologiczne zasady odnowy pobożności ludowej*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2003, s. 39–47.
- Ndiaye Bara, *Françafrique. Stosunki francusko-afrykańskie – wczoraj i dziś*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010.
- Newella William W., *Myths of voodoo worship and child sacrifice in Haiti*, “The Journal of American Folklore” 1888, nr 1 (1), s. 16–30.
- Niedźwiedź Anna, *Obraz i postać. Znaczenie wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Niedźwiedź Anna, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teoria, praktyka, polityka*, Libron, Warszawa 2014, s. 327–338.
- Niedźwiedź Anna, *Rany na Obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej. Dawne i współczesne znaczenia i konteksty*, Komisja Etnograficzna, 17.01.2003, s. 15–19.
- Niedźwiedź Anna, *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Libron, Kraków 2015.
- Nowak Władysław, *Matka Pana w pobożności ludowej*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2003, s. 104–126.
- Pawlik Jacek Jan, *Ikonograficzne przedstawienie Mami Wata jako przykład spotkania kultur*, w: A. Nadolska-Styczyńska, *Kultury Afryki w świecie tradycji, przemian i znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 145–155.
- Pemberton III John, *Yoruba Religion*, w: *Encyclopedia of religion*, t. 15, Thomson Gale, Farmington 2005, s. 9909–9912.
- Pettinger Alasdair, *Form Vaudoux to Voodoo*, “Forum for Modern Language Studies” 2004, t. 4, s. 415–425.
- Piętek Robert, *Wojna w dziejach Dahomeju od XVII do XIX wieku*, Dialog, Warszawa 2001, s. 33.
- Potocki Andrzej, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, w: A. Wójtowicz (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, Wydawnictwo:

- Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, Warszawa–Tyczyn 2005, s. 161–180.
- Price-Mars Jean, *Ainsi parla l'oncle. Essais D'Ethnographie (Series on Haitian Classics)*, Hope Outreach Productions, Port St. Locie Florida 2016.
- Ratzinger Joseph, *Komentarz teologiczny, „Salvatoris Mater”* 2000, nr 2/3, s. 468–477.
- Rey Terry, *Our Lady of Class Struggle. The Cult of The Virgin Mary in Haiti*, Africa World Press, Trenton 1999.
- Saint-John Spenser, *Haïti au la République noire*, przekł. J. West, LEN POD, Paris 1886.
- Schmidt Hans Peter, *The United States Occupation of Haiti 1915–1934*, Rutgers University Press, New Jersey 1995.
- Simson George Eaton, *The Belief System of Haitian Vodou*, “American Anthropologist” 1945, t. 47, s. 35–59.
- Skrzypek Marian, *Wodu – „peryferyjna” religia Haiti*, „Euhemer” 1984, nr 4, s. 69–82.
- Szyska Tomasz, *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, w: M.F. Gawrycki, *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, PWN, Warszawa 2009, s. 120–130.
- Taras Piotr, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1987, nr 6, s. 14–19.
- Tokarska-Bakir Joanna, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Universitas, Kraków 2000.
- Tomicki Ryszard, *Religijność ludowa*, „Etnografia Polski” 1981, t. 11, s. 29–70.
- Trouillot D., *Equisse ethnoghique. Le Vaudoux. Apercu historique et evolution*, Impr. E. Ethéart, Port-au-Prince 1885.
- Verschueren Jan, *Echos D'Haïti. Esquisses et Récits*, t. 3, P. Lethielleux, Paris 1948.
- Verschueren Jan, *Panorama d'Haïti. Le pays et la Mission*, t. 2, P. Lethielleux, Paris 1948.
- Walendowska Barbara, *Afrochrześcijańskie religie Antyli*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1978.
- Walendowska Barbara, *Haitański kult vodou. Proces krystalizacji systemu wierzeniowego*, „Etnografia Polska” 1979, z. 1 (23), s. 55–80.
- Walendowska Barbara, *Wspólne elementy w religiach synkretycznych Antyli*, „Etnografia Polska” 1972, z. 2 (16), s. 117–132.
- Zwoliński Andrzej, *Świat voodoo*, WAM, Kraków 2012.

LITERATURA POMOCNICZA

- Adesanya Adebayo, *Yoruba Metaphysical Thinking*, "Odu" 1958, nr 5, s. 36–41.
- Apter Andrew, *Herskovit's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora*, w: A.M. Leopold, J.S. Jenasen (red.), *Syncretism in Religion. A Reader*, Routledge, New York 2005, s. 160–184.
- Araszczuk Stanisław, *Język i formy pobożności ludowej*, „Seminare” 2004, nr 20, s. 163–179.
- Araszczuk Stanisław, *Kult świętych i błogosławionych w Dyrektorium i pobożności ludowej i liturgii*, „Anamnesis” 2006, nr 2, s. 61–70.
- Atermatt Urs, *Katolicyzm a nowoczesny świat*, „Znak”, Kraków 1995.
- Baldock John, *Kobiety w Biblii*, Bellona, Warszawa 2008.
- Bal-Nowak Maria, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, NOMOS, Kraków 1996.
- Baraniecka-Olszewska Kamila, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria Męki Pańskiej w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Bartmiński Jerzy, *Folklor*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, TN KUL, Lublin 1989, kol. 368–374.
- Bartnicki Roman, Kuźmak Krystyna, *Jakub Starszy Apostoł*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, kol. 708–709.
- Białostocki Jan, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, PWN, Poznań 1961.
- Biezuńska-Małowist Izabela, Małowist Marian, *Niewolnictwo*, „Czytelnik”, Warszawa 1987.
- Bocheński Józef Maria, *Sto zabobonów. Krótki słownik zabobonów*, Instytut Literacki, Paryż 1987.
- Borkowski Andrzej, *Uwagi o symbolu i alegorii. Przegląd wybranych koncepcji i teorii od starożytności do współczesności*, „Conversatoria Litteraria” 2010, nr 3, s. 79–91.
- Borowik Irena, *Religijność*, w: Maria Libiszowska-Żółtkowska, Janusz Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Verbinum, Warszawa 2004, s. 334–335.
- Bosch David Jacobus, *Oblicza misji chrześcijańskiej: zmiany paradygmatu w teologii misji*, przekł. R. Mercz, K. Wiązowski, M. Wilkosz, Credo, Katowice 2010.
- Boutry Philippe, *Duchowość maryjna*, przekł. M. Gałuszka, w: *Encyklopedia Religii Świata. Historia*, t. 1, Dialog, Warszawa 2002, s. 667–674.

- Bukowska-Floreńska Irena, *Współczesna polska religijność ludowa – zachowania, normy obyczajowe, praktyki obrzędowe*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1999, nr 3 (3), s. 15–28.
- Caddeo Rinaldo, *Giornale di bordo di Cristoforo Colombo (1492–1493)*, Mondadori, Milano 1939.
- Cardos de Olivera Roberto, *Sociologia do Brasil Indígena*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1978.
- Cassirer Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przekł. A. Stanińska, Aletheia, Warszawa 1971.
- Cassirer Ernst, *Symbol i język*, przekł. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1995.
- Ciupak Edward, *Katolicyzm ludowy w Polsce: studia socjologiczne*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1973.
- Cosentino Donald, *Who is that Fellow in the Many-colored Cap? Transformations of Eshu in Old and New World Mythologies*, „The Journal of American Folklore” 1987, nr 397 (100), s. 261–275.
- Cunningham Lawrence S., *Krótką historia świętych*, przekł. G. Grygiel, PAX, Warszawa 2005.
- Czarnowski Stefan, *Dzieła: Publicystyka. Posłowie. Wspomnienia*, Nina Assorodobraj, Stanisław Ossowski (oprac.), t. 5, PWN, Warszawa 1956.
- Czarnowski Stefan, *Dzieła. Studia z historii myśli i ruchów społecznych*, Nina Assorodobraj i Stanisław Ossowski (oprac.), t. 2, PWN, Warszawa 1956.
- Damasceński Jan, *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy (contra imagnum caluminum caluminicantes I)*, M. Dylewska (przekł.), t. 36/37, Vox Patrum, Lublin 1999.
- Daniluk Mirosław, *Jakub Starszy Apostoł. Zakony*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, kol. 709–710.
- Daniluk Mirosław, *Las Casas*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, TN KUL, Lublin 2004, kol. 508–510.
- Daranowska-Lukaszewska Joanna, *Mojżesz. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, TN KUL, Lublin 2009, kol. 52–55.
- Datko Andrzej, *Kult maryjny – jego tradycja i znaczenie*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 1–2, s. 49–60.
- Deliège Robert, *Historia antropologii*, K. Marczeńska (przekł.), Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

- de Pinho Arnaldo, *O duszpasterstwo właściwe dla religijności ludowej*, L. Balter (przekł.), „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1987, nr 6, s. 119–125.
- Derwich Karol, *Demokratyzacja vs. upadłość państwa - czynniki destabilizujące sytuację polityczną na Haiti*, w: R. Kłosowicz, A. Mania (red.), *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 141–156.
- Derwich Karol, *Polityka administracyjna Ronalda Reagana wobec Ameryki Środkowej*, „Ameryka Łacińska” 2003, nr 2 (40), s. 110–123.
- de Voragine Jakub, *Złota legenda*, przekł. J. Plezia, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983.
- Dobrowolski Kazimierz, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, PAN, Wrocław 1966.
- Dyk Wiesław, „Zabobon” w nauce, w: J. Chabska, C. Korzec (red.), *Między wiarą a zabobonem*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2010, s. 87–102.
- Evdokimov Paul, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999.
- Fatton Robert, *Haiti's Predatory Republic: The Unending Transition to Democracy*, Lynne Rienner Publishers, Boulder–London 2002.
- Farmer Paul, *Who removed Aristide?*, „London Review of Books” 2004, nr 8 (26), s. 28–31.
- Fąs Ludwik, *Patronat misyjny*, „Nurt SVD” 2004, nr 38 (105), s. 7–48.
- Ferguson George, *Sing and Symbols in Christian Art*, Oxford University Press, New York 1954.
- Forstner Dorothea, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, W. Zakrzewska, P. Pachciak, R. Turzyński (przekł.), PAX, Warszawa 1990.
- Foster George M., *What is a folk culture?*, „American Anthropology” 1953, nr 2, s. 159–172.
- Freedberg David, *Potęga wizerunków: reakcja i stłumienie. Studia z historii i teorii oddziaływania*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Fros Henryk, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*, BIBLOS, Tarnów 1994.
- Fros Henryk, Sowa Franciszek (red.), *Księga imion i świętych*, WAM, Kraków 1997.

- Gadamer Hans-Georg, *Rozum, słowo, dzieje*, Krzysztof Michalski (oprac.), Małgorzata Łukasiewicz, Krzysztof Michalski (przekł.), wyd. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
- Gajos Leszek, *Katolicyzm ludowy*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Verbinum, Warszawa 2004, s. 182–184.
- Gierszewski Zbigniew, *Kultura. Moralność. Względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2000.
- Gotowska Stella, *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, NOMOS, Kraków 1999.
- Greger Piotr, *Kult Maryjny w Polsce jako jedna z form pobożności ludowej*, „Anamnesis” 2002, nr 4 (32), s. 95–103.
- Grodzicki Jan, *Kościół dogmatów i tradycji*, „Znaki Czasu”, Warszawa 1963.
- Grzybowski Stanisław, *Wielka historia świata. Narodziny świata nowożytnego 1453–1505*, t. 6, „Świat Książki”, Warszawa 2005.
- Hall Donald R., *Caribbean Folklore*, Greenwood Press, London 2007.
- Hałas Stanisław, *Piotr Apostoł*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin, 2011, kol. 628–629.
- Hervieu-Léger Danièle, *What Scripture Tells Me: Spontaneity and regulation Within the catholic Charismatic Renewal*, w: D.D. Hall (red.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton 1997, s. 22–40.
- Hoheisel Karl, *Synkretyzm*, w: *Leksykon religii*, Verbinum, Warszawa 1997, s. 447–448.
- Holly Grażyna, *Kult św. Michała Archaniola na pograniczu polsko-słowacko-ukraińskim*, „Peregrinus Cracoviensi” 2012, z. 23, s. 91–120.
- Idowu Bolasi E., *Oldumare: God in Yoruba Belife*, Praeger, New York 1973.
- Iwaszkiewicz-Wronowska Bożena, *Jakub Starszy Apostoł. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, kol. 709.
- Iwaszkiewicz-Wronowska Bożena, *Maryja. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, TN KUL, Lublin 2008, kol. 58–60.
- Jacniacka Maria, *Jakub Starszy. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, kol. 710–711.
- Janicka-Krzywda Urszula, *Patron – Atrybut – Symbol*, Pallottinum, Poznań 1993.
- Janiec Zbigniew, *Kult Maryi w Polsce na przestrzeni dziejów. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2013.

- Jazykowa Irina, *Świat ikony*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1998.
- Jodko Rajmund, *Święci i błogosławieni w pobożności ludowej*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2003, s. 212–221.
- Jougan Władysław Alojzy, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 1983.
- Juros Helmut, *Zabobon*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, Wydawnictwo św. Jacka, Katowice 1989, s. 662–663.
- Jusiak Oktawian Roman, *Kościół katolicki wobec wybranych kwestii społecznych i religijnych w Polsce: studium socjologiczne*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2009.
- Kaczmarek Piotr, *Jan Paweł II – kontynuator czy prekursor idei dialogu z islamem? Zestawienie dorobku papieża-Polaka w kontaktach z przedstawicielami muzułmańskiego świata*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2012, nr 12, s. 107–121.
- Kasjaniuk Elżbieta, *Maryja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, TN KUL, Lublin 2008, kol. 1.
- Kazimierczak Jerzy Grzegorz, *Święty Jakub w opowieściach apokryficznych*, w: A. Jackowski, F. Mróz (red.), *Wpływ Świętego Roku Jakubowego na rozwój kultu i Drogi św. Jakuba*, „Czuwajmy”, Kraków 2011, 69–78.
- Klimaszewska Anna, *Ordonans Ludwika XIV w sprawie niewolników*, w: A. Klimaszewska, M. Mosakowski (red.), *Code noir. U źródeł ordonansu Ludwika XIV w sprawie niewolników*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2013, s. 33–88.
- Kłockowski Jerzy, Skarbek Jan, *Zarys Kościoła katolickiego w Polsce*, Znak, Kraków 1986.
- Knapiński Ryszard, *Od Apostoła do Patrona pielgrzymów. Ikonografia św. Jakuba w sztuce polskiej*, w: R. Knapiński (red.), *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, TN KUL, Lublin 2002, s. 241–267.
- Kniaź Grzegorz, *Teologiczno-moralna analiza niektórych współczesnych form zabobonu*, w: J. Chabska, C. Korc (red.), *Między wiarą a zabobonem*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2010, s. 153–174.
- Kolankiewicz Leszek, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Wydawnictwo Instytutu im. J. Grotowskiego, Kraków 1995.

- Kopaliński Władysław, *Słownik mitów i tradycji kultury*, PWN, Warszawa 1991.
- Kopaliński Władysław, *Słownik symboli*, Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1991.
- Kopeć Jerzy Józef, *Liturgia i pobożność w świetle historii*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2003, s. 25–38.
- Kowalski Andrzej P., *Mit a sztuka w Ernsta Cassirera filozofii form symbolicznych*, „Filo-Sofija” 2003, nr 1 (3), s. 117–130.
- Kracik Jan, *Święte obrazy wśród grzesznych Sarmatów. Ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „Nasza Przyszłość” 1991, nr 76, s. 140–152.
- Krakowiak Czesław, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Najważniejsze treści „Wstępu”, „Anamnesis”* 2003, nr 2, s. 73–77.
- Krakowiak Czesław, *Idee przewodnie Wstępu do Dyrektorium o pobożności ludowej*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2003, s. 11–24.
- Kramiszewski Aneta, *Piotr Apostoł. W ikonografii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin 2011, kol. 632–635.
- Krupnik Wojciech, *„Blizny” Jasnogórskiej Madonny*, w: K. Kunz (red.), *Tyś wielką chlubą naszego narodu*, Wydawnictwo Zakonu Paulinów, Częstochowa-Jasna Góra 1991, s. 428–433.
- Krzysztofek Kazimierz, Sadowski Andrzej, *Wstęp*, w: M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, t. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 5–18.
- Kubiacyk Filip, *Kontrola siły roboczej w gospodarce kolonialnej Ameryki hiszpańskiej: encomienda, repartimiento i niewolnictwo*, „Studia Europaea Gnesnensia”, 2011, nr 4, s. 9–44.
- Kubolt Waldemar, *Synkretyzm religijny*, w: A. Winiarczyk, M.R. Górniak, M. Korytowska (red.), *Encyklopedia Białych Plam*, t. 17, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2006, s. 52–53.
- Kuchta Jakub, *Kult świętego Jakuba Apostoła. Tradycja i współczesność*, Brzeska Oficyna Wydawnicza, Brzesko 2017.
- Kuczyński Józef, *Postawy światopoglądowe chłopów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1961.

- Kumor Bolesław, *Haiti*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1993, kol. 493–495.
- Kunzler Michael, *Liturgia Kościoła*, przekł. L. Balter, Pallottinum, Poznań 1999.
- Kupiszewska Helena Teresa, *Podobizny i kopie Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*, w: J. Majdecki (red.), *Jasnogórski ołtarz Ojczyzny*, „Odpowiedzialność i Czyn”, Warszawa 1998, s. 35–44.
- Kupisz Kazimierz (red.), *Podręczny słownik francusko-polski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Kurek Antoni, *Haiti, w okresie kolonialnym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1993, kol. 493.
- Kwaśniewski Krzysztof, *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*, PWN, Warszawa 1982.
- Leopold Anita Maria, Jenasen Jeppe Sinding, *General Introduction*, w: A.M. Leopold, J.S. Jenasen (red.), *Sincretism in Religion. A Reader*, Routledge, New York 2005, s. 2–13.
- Liberski Arkadiusz, *Religia i kultura – razem i przeciw sobie*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2011, nr 16, s. 105–114.
- Lippert Peter, *Miesiące maryjne*, w: W. Beinert (red.), *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, M. Węclawski (przekł.), Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1992, s. 225–337.
- Litwiszyn Aldona, *O przesądzie: studium historyczno-filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Lubańska Magdalena, *Kategoria „sensualizmu” i „nierozróżnialności” na przykładzie kultu „cudotwórczej” ikony św. Menasa w bułgarskim monasterze w Obriadowci. Rewizja inspirowana prawosławną teologią ikony*, „Prace Etnograficzne” 2014, t. 42, nr 1, s. 1–16.
- Lubańska Magdalena, *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Lynch Patricia Ann, *Da Zodzi*, w: *African Mythology A to Z*, Chelsea House Publishers, wyd. 2, New York 2010, s. 42.
- Lynch Patricia Ann, *Eszu*, w: *African Mythology A to Z*, Chelsea House Publishers, wyd. 2, New York 2010, s. 42–43.
- Lynch Patricia Ann, *Legba*, w: *African Mythology A to Z*, Chelsea House Publishers, wyd. 2, New York 2010, s. 72.
- Lynch Patricia Ann, *Mawu–Lisa*, w: *African Mythology A to Z*, Chelsea House Publishers, wyd. 2, New York 2010, s. 81.

- Lynch Patricia Ann, *Nana-Bukulu*, w: *African Mythology A to Z*, Chelsea House Publishers, wyd. 2, New York 2010, s. 91.
- Lynch Patricia Ann, *Ogun*, w: *African Mythology A to Z*, Chelsea House Publishers, wyd. 2, New York 2010, s. 98–99.
- Lynch Patricia Ann, *Vodun Fon*, w: *African Mythology A to Z*, Chelsea House Publishers, wyd. 2, New York 2010, s. 131–132.
- Lynn John A., *The French Wars 1667–1714 – The Sun King at war*, Osprey Publishing, 2005.
- Łankowski Arkadiusz, *Religijność ludowa*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Verbinum, Warszawa 2004, s. 344–346.
- Majka Józef, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, „Chrześcijanin w świecie” 1980, nr 10 (12), s. 29–44.
- Majka Józef, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1983, s. 245–257.
- Maldonado Luis, *Religiosidad popular*, w: C. Floristàn, Y. Tamayo (red.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, s. 874–886.
- Małunowiczówna Leokadia, *Antoni Pustelnik*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, TN KUL, Lublin 1973, kol. 664–664.
- Mambo Chita Tannn, *Haitian Vodou. An Introduction to Haitns Indigenous Spiritual Trdation*, Llewellyn Publications, Woodburt 2012.
- Marecki Józef, Rotter Lucyna, *Jak czytać wizerunki świętych? Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Universitas, Kraków 2009.
- Mąkinia Franciszek, *Antoni Pustelnik. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, TN KUL, Lublin 1973, kol. 664–665.
- Mercier Paul, *The Fon of Dahomey*, w: D. Forde (red.), *African Words: Studies in Cosmological Ideas and Social*, Oxford University Press, New York 1968, s. 210–234.
- Mibiti John Samuel, *Afrykańskie religie i filozofia*, przekł. K. Wiercińska, PAX, Warszawa 1980.
- Miławicki Marek, *Pobożność ludowa w pracy duszpasterskiej na ziemiach polskich*, „Teofil” 2005, nr 2 (22), s. 55–110.
- Mircea Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przekł. M. i P. Rodakowie, Aletheia, Warszawa 1998.
- Mircea Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przekł. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

- Misztal Henryk, *Kult świętych*, „Tygodnik Katolicki Niedziela” 2010, nr 6, s. 10.
- Morgan David, *Introduction: The Matter of Belife*, w: D. Morgan (red.), *Religion and Material Culture: The Mater of Belife*, Routledge, London–New York 2010.
- Mosakowski Marek, *Filozofia francuskiego Oświecenia a niewolnictwo*, w: A. Klimaszewska, M. Mosakowski (red.), *Code noir. U źródeł ordonansu Ludwika XIV w sprawie niewolników*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2013, s. 7–32.
- Mysior Wincenty, *Antoni Pustelnik*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, PWN, Warszawa 2001, s. 255.
- Nalaskowski Jan, Bilska Elżbieta, *Kult Matki Bożej Jasnogórskiej poza granicami Polski*, „Peregrinus Cracoviensis” 1996, z. 3, s. 193–203.
- Napiórkowski Stanisław, *Kult – Maryja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, TN KUL, Lublin 2008, kol. 14–18.
- Ndaw Alassane, *Czarna Afryka. Charakterystyka ogólna*, przekł. S. Piłaszewicz, w: *Encyklopedia religii świata. Historia*, t. 1, Dialog, Warszawa 2002, s. 1131–1138.
- Needham Rodney, *Belief, Language and Experience*, Rutherford House, Chicago 1971.
- Nowak Władysław, *Wprowadzenie*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2003, s. 7–9.
- Ortiz Renato, *A Consciência fragmentada. Ensaio de cultura popular e religião*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1980.
- Pałubska Zofia, *Piotr Apostoł. Kult*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin 2011, kol. 629–630.
- Pachoński Jan, *Polacy na Antylach i Morzu Karaibskim*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979.
- Paprocki Henryk, *Jakub zw. Większym*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, Dialog, Warszawa 2002, s. 128–129.
- Paś Natalia, *Czytanie Częstochowskiej Ikony*, Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, Kraków 2007.
- Pawlik Jacek Jan, *Bastide Roger*, w: Maria Libiszowska-Żółtkowska, Janusz Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Verbinum, Warszawa 2004, s. 31–32.

- Pierskała Rudolf, *Główne założenia teologiczno-pastoralne rzymskiego Dyrektorium*, w: Rudolf Pierskała, Teresa Smolińska (red.), *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004, s. 48–59.
- Pietrzak Andrzej, *Synkretyczne religie afrykańskie w Ameryce łacińskiej*, w: Marcin Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa 2009, s. 257–269.
- Piłaszewicz Stanisław, *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.
- Piłaszewicz Stanisław, *Religie i mitologia czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Dialog, Warszawa 2002.
- Piwowski Władysław, *Katolicyzm ludowy*, w: Szostek A. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1208–1210.
- Piwowski Władysław, *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Warszawa 1983.
- Piwowski Władysław, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, NOMOS, Warszawa 1977.
- Piwowski Władysław, *Socjologia religii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.
- Piwowski Władysław, *Socjologiczna definicja religii*, w: Franciszek Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, WAM, Kraków 1984, s. 51–67.
- Piwowski Władysław, Zdaniewicz Witold (red.), *Z badań nad religijnością polską*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986.
- Plezi Marian, *Wstęp*, w: Jakub de Voragine, *Złota legenda*, przekł. Janina Pleziowa, PAX, Warszawa 1983, s. 7–59.
- Polański Edward (red.), *Nowy słownik ortograficzny PWN*, PWN, Warszawa 2017.
- Porter Joshua Roy, *Jezus Chrystus: Człowiek i Bóg*, przekł. M. Stopa, „Świat Książki”, Warszawa 2007.
- Posner-Zieliński Aleksander, *Barbara Walendowska (1939–2006)*, w: A. Spiss, J. Świętocha, *Etnografowie i ludoznawcy polscy: sylwetki, szkice biograficzne*, t. 4, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2014, s. 282–284.

- Potocki Andrzej, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, w: A. Wójtowicz (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Warszawa–Tychyn 2005, s. 161–173.
- Prejs Roland, *Patryk*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin 2011, kol. 63–65.
- Prokopiuk Jerzy, *Carl Gustav Jung, czyli gnoza XX wieku*, w: C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 5–57.
- Rega Artur, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircea Eliadego*, NOMOS, Kraków 2001.
- Ricoeur Paul, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Ewa Bieńkowska i in. (tłum.), Stanisław Cichowicz (oprac.), PAX, Warszawa 1975.
- Ricoeur Paul, *Symbolika zła*, przekł. Stanisław Cichowicz, M. Ochab, PAX, Warszawa 1986.
- Robertson Roland, *Główne zagadnienia analizy religii*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, NOMOS, Kraków 2007, s. 164–165.
- Rojewski Andrzej, *Błogosławieństwa związane z obchodami ku czci świętych*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 1995, nr 3–4, s. 135–140.
- Rostkowski Zbigniew, *Obraz Mojej Matki. Studium ikonograficzno-historyczne podobizny częstochowskiego wizerunku*, „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyń, Łomża” 1999, nr 17, s. 155–172.
- Rożen Stefan, *Miejsce i obraz*, w: Konstancjusz Kunz (red.), *Tyś wielką chlubą naszego narodu*, Wydawnictwo Zakonu Paulinów, Częstochowa–Jasna Góra 1991, s. 269–276.
- Różycka-Bryzek Anna, *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Pocho-dzenie i dzieje średniowieczne*, „Folia Historiae Artium” 1990, t. 26, s. 5–26.
- Rutkowski Andrzej, *Nabożeństwa maryjne w życiu Kościoła partykularnego*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 2013, nr 1–2 (20), s. 219–237.
- Scannone Juan Carlos, *Religijność ludowa, mądrość ludu, teologia ludowa*, przekł. G. Ostrowski, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1987, nr 6 (42), s. 33–46.
- Sinka Tarsycjusz, *Zarys liturgiki*, Gorzowskie Seminarium Duchowne, Gościkowo–Paradyż 1985.

- Siodłowska Małgorzata, *Patryk. Ikonografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin 209, kol. 65.
- Shaw Rosalind, Stewart Charles, *Instruction: problematizing syncretism*, w: R. Shaw, C. Stewart (red.), *Syncretism /Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Routledge, London–New York 1994, s. 1–24.
- Słomka Walerian, *Wizja świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, w: Marek Chmielewski (red.), *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, „POLIHYMNIA”, Lublin 1999, s. 88–89.
- Sobeczko Helmut Jan, *Liturgia – pobożność ludowa – religijność ludowa – folklor religijny*, w: Rudolf Pierskała, Teresa Smolińska (red.), *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i kulturze*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004, s. 9–20.
- Sobeczko Helmut Jan, *Relacja między pobożnością ludową i liturgią*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Olsztyn 2003, s. 48–61.
- Sołtysiak Marek, *Symbol hermeneutyczny a symboliczność dzieła sztuki według Hansa-Georga Gadamera*, „Logos i Ethos” 2014, nr 2 (37), s. 21–46.
- Sorys Stanisław, *Tożsamość grup kulturowych w procesie globalizacji*, „Zeszyty Naukowe Małopolskiej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Tarnowie” 2013, nr 1 (22), s. 155–171.
- Sprutta Justyna, *Ikona Matki Bożej Bolesnej (Nieustającej Pomocy): historia i teologia*, „Salvatoris Mater” 2011, nr 1/2 (13), s. 205–220.
- Starowieyski Marek, *Legenda św. Jakuba Większego Apostoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1995, nr 8, s. 39–96.
- Stefański Jerzy, *Liturgia w odnowie: z okazji 60-lecia urodzin ks. J. Stefańskiego, wybór artykułów*, Krzysztof Konecki (oprac.), Gaudentium, Gniezno 2000.
- Stępniaś Marek, *Religijność ludowa jako droga przekazu tradycji*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2010, nr 19, s. 266–283.
- Symbol*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych: dla studiujących filozofię chrześcijańską*, Antoni Podsiad (oprac.), PAX, Warszawa 1983, s. 377.
- Sztajer Sławomir, *Język a konstruowanie świata religijnego*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009.

- Szyjewski Andrzej, *Etnologia religii*, Nomos, Warszawa 2001.
- Szyjewski Andrzej, *Religie Czarnej Afryki*, WAM, Kraków 2005.
- Taras Piotr, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1987, nr 6 (42), s. 14–16.
- Tarczyński Andrzej, *Zderzenie międzykulturowe jako zjawisko społeczne*, „Universitas Gedanensis” 1999, nr 1–2, t. 11, s. 155–160.
- Terrin Aldo Natale, *Ricerche sulla religiosità popolare*, EDB, Bologna 1979.
- Thoms William, *Folklor*, „Literatura Ludowa”, 1975, nr 6, s. 37–39.
- Todorov Tzvetan, *Wstęp do symboliki*, Krystyna Falicka (tłum.), w: Michał Głowiński (red.), *Symbole i symbolika*, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 30–97.
- Tronin Antoni, *Mojżesz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, TN KUL, Lublin 2009, kol. 51–52.
- Turbański Stanisław, *Ameryka Łacińska. Kościół katolicki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1993, kol. 425–428.
- Turbański Stanisław, *Ameryka Północna. Kościół katolicki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1997, kol. 443–445.
- Turner Victor, *Symbolic Studies*, “Annual Review of Anthropology” 1975, vol. 4, s. 145–161.
- Vecchi Alberto, *II culto delle immagini nelle stampe popolarri*, Olschki, Firenze 1968.
- Visentin Pelagio, *Liturgia e religiosità popolare due mondi ancora lontani?*, w: F. Brovelli (red.), *Liturgia e religiosità popolare. Proposte di analisi e orientamenti*, EDB, Bolonia 1979, s. 217–246.
- Walendziak Teresa, *Synkretyzm religijny*, w: M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, PWN, Warszawa 2009, s. 246–256.
- Wąsowicz Henryk, *Kult św. Jakuba Apostoła w Polsce do połowy XVI wieku w świetle ksiąg liturgicznych*, w: R. Knapieński (red.), *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, TN KUL, Lublin 2009, s. 25–46.
- Weber Max, *Gospodarka i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 2002.
- Wojciechowski Michał, *Piotr*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, PWN, Warszawa 2003, s. 127–128.
- Wysocki Artur, *Dialogotwórcza funkcja zderzenia kultur. Przypadek kontaktu Polaków z sowieckością na ziemiach wschodnich II RP w latach 1939–1941*, „Annales I – Philosophy and Sociology” 2016, vol. 41, nr 2, s. 7–25.

- Zalewski Wincenty, *Święci na każdy dzień*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2007.
- Zieliński Chwalisław, *Sztuka sakralna*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1960.
- Zowczak Magdalena, *Między tradycją a komercją*, „Znak” 2008, nr 639, s. 31–44.

MATERIAŁY INTERNETOWE

- Agnosiewicz Mariusz, *Ewangelizacja Indian*, w: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,900> [dostęp: 12.12.2016].
- Alfred Métraux, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Alfred-Metraux> [dostęp: 01.07.2018].
- Bardel Michał, *Cud chce jak najlepiej, ale utrudnia wiarę. Rozmowa z o. Jackiem Salijem*, „Znak” 2010, nr 656, w: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6562010z-o-jackiem-salijem-o-kulcie-swietych-rozmawia-michal-bardelcud-chce-jak-najlepiej-a-utrudnia-wiare/> [dostęp: 14.04.2014].
- Bukanierzy, w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/bukanierzy;3881780.html> [dostęp: 02.04.2018].
- Dylemat religijny w kolonialnej Brazylii, w: <https://wol.jw.org/pl/wol/d/r12/lp-p/102002646> [dostęp: 03.04.2018].
- Flibustierzy, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/flibustierzy;4008268.html> [dostęp: 02.04.2018].
- Gutierrez Azopardo Ildelfonso, *Fray Francisco Josde De Jaca y fray Epifanio de Moirans avolicionistase impugnadores de la trata negrera en el siglo XVII*, w: <http://www.africafundacion.org/africaI+D2009/documentos/Jaca.pdf> [dostęp: 04.04.2018].
- Haiti – historia, w: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Haiti-Historia;4574230.html> [dostęp: 12.04.2017].
- Jean-Bertrand Aristide, w: <https://www.britannica.com/biography/Jean-Bertrand-Aristide> [dostęp: 02.04.2018].
- Joseph Martelly Michel, w: <https://www.britannica.com/biography/Michel-Martelly> [dostęp: 02.04.2018].
- Kolankiewicz Leszek, *Voodoo czy wudu?*, w: <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/voodoo-czy-wudu;10269.html>, [dostęp: 12.12.2018].
- Lewandowski Piotr, *Ministranci w liturgii*, w: <http://www.ministranci.archidiecezja.katowice.pl/?s=liturgia/minwliturgii.php> [dostęp: 14.03.2014].

- Majewski Józef, Nosowski Zbigniew, *Drzwi zostały otwarte. Jan Paweł II i Benedykt XVI o innych religiach*, „Analizy Laboratorium Więzi” 2018, nr 1, w: <http://laboold.wiez.pl/zasoby/Analizy%20Laboratorium%20Wiezi%20nr%201%202008.pdf> [dostęp: 01.09.2018].
- Military regimes and the Duvalier's*, w: <https://www.britannica.com/place/Haiti/Military-regimes-and-the-Duvaliers#ref515809> [dostęp: 02.04.2018].
- Najświętsza Maryja Panna Bolesna*, w: <http://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/09-15a.php3> [dostęp: 03.05.2018].
- Petry-Mroczkowska Joanna, *Kłopoty ze świętymi?*, „Znak” 2010, nr 656, w: http://www miesiecznik.znak.com.pl/6562010j_oanna-petry-mroczkowska-klopoty-ze-swietymi/ [dostęp: 12.04.2014].
- Przesąd*, w: *Słownik języka polskiego*, w: <http://sjp.pwn.pl/slownik/2511115/przes%C4%85d> [dostęp: 14.02.2014].
- Rudziński Jan Stanisław, *Jasnogórska Hodegetria*, „Tygodnik Katolicki Niedziela”, w: <http://www.niedziela.pl/artikul/69675/nd/Jasnogorska-Hodegetria> [dostęp: 03.04.2017].
- Sulkowski Julian, *Święci w Kościele*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/K/wam/spotkania-2-6.html> [dostęp: 11.06.2014].
- <http://www.brewiarz.katolik.pl/czytelnia/swieci/06-29.php3> [dostęp: 02.04.2018].
- <https://en.oxforddictionaries.com/definition/pla%C3%A7age> [dostęp: 13.06.2017].
- <https://history.state.gov/milestones/1914-1920/haiti> [dostęp: 12.04.2017].
- <http://www.gcatholic.org/dioceses/country/HT.htm>; <http://www.catholic-hierarchy.org/country/ht.html> [dostęp: 12.04.2017].
- <http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/paupo.htm> [dostęp: 01.04.2017].
- <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90257.html> [dostęp: 12.04.2017].
- <https://en.oxforddictionaries.com/definition/pla%C3%A7age> [dostęp: 13.06.2017].
- <http://www.gcatholic.org/dioceses/country/HT.htm>; <http://www.catholic-hierarchy.org/country/ht.html> [dostęp: 01.04.2017].
- <http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/paupo.htm> [dostęp: 01.04.2017].

-
- <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90257.htm>; <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ha.html> [dostęp: 01.04.2017].
- <https://sjp.pwn.pl/sjp/synkryzm;2576868.html> [dostęp: 01.06.2017].
- <https://ideas4development.org/en/auteur/laennec-hurbon-2/> [dostęp: 01.07.2018].
- <https://internet2.trincoll.edu/FacProfiles/Default.aspx?fid=1000566> [dostęp: 15.07.2018].
- https://prabook.com/web/leslie_g.desmangles/80150 [dostęp: 15.07.2018].
- <http://www.food-info.net/pl/products/rt/yam.htm> [dostęp: 18.04.2018].

SUMMARY

In recent years, researches on Afrochristian cults in Latin America are the subject of interest of the researchers. Conducted researches allow for a better understanding of the religious foundation, as well as borrowed religious elements, in order to understand the identity of groups formed during great geographical discoveries. In the area of the Caribbean, there are cults called the Christians' religions assigned to the category of new religious movements. There are among the Afrochristian religions: vodou in Haiti, shango in Granada, santeria in Cuba, candomblè and umbanda in Brazil. Newly emerged religions have developed in slave diasporas. In spite of the process of christianization and opposition from landowners for decades, the slave diaspora was not completely absorbed by church structures. There were numerous social divisions between the groups. Cultural distinctness emphasized clear differences, causing a lack of understanding on both sides. Difficult living conditions in the colony initiated a need for escape among the slaves, which offered a newly formed religion. The anti-Christian religions appear as a combination of African beliefs with the Christian liturgy. The slaves took from Catholicism altar, prayers, sign of the cross, candles, cross and paintings of saints. A hybrid culture was born that tried to create a new tissue based on African beliefs and Christian culture. In the formation of Haitian society, national processes and the Haitian schism played an important role.

Religion, culture and the intricate history of African slaves and their descendants are the starting point to understand the specifics of the modern vodou cult. In Haiti, official state religions are vodou and Catholicism. While vodou is practiced by the majority of the island's inhabitants, the majority are members of the Catholic church. The aim of the work is to verify whether the Haitian saints in vodou worship are Christian

saints. The subject of research in this dissertation are the Christian saints: the Blessed Virgin Mary, Saint Peter, Saint *Anthony the Hermit*, Saint Jacob, Saint Patrick and Moses, who have been absorbed in the vodou cult. The research was carried out on the basis of the documents of the Church's Magisterium, as well as studies dealing with the subject of saints and vodou cult. It should be noted that scientific publications showing the religiosity of Haitians played an important role.

Taking up the above-mentioned issue at various stages of work, research methods were used to analyze the material, constituting the basis for the theoretical elaboration and solution of the scientific problem. These include the following methods: source analysis and criticism, a comparative method, and a descriptive method. The literature of the subject and auxiliary literature are publications in the fields of theology, history and anthropology (mostly in French, English and Spanish).

The book consists of five chapters. The first chapter presents some definitions that are important for the topic under consideration, especially those that may be confusing. A pair of terms often used as synonyms are „folk devotioness” and „folk religiosity”. These terms are used in everyday life, but they are also used to refer to a specific aspect of religiosity. The analysis carried out in the chapter was based on the documents of the Magisterium of the Church and the literature on the subject.

The next part of the book deals with the cult of saints according to the teaching of the Catholic Church. In the teaching of the Catholic Church, special veneration is given to the saints and the blessed, because they embody faith in the inseparable community of the entire mystical Body of Christ. The cult of saints and blessed has a historical flavor, as the figures of saints are mentioned in the calendars of the first centuries. Worship is an expression of an active bond based on the conviction that the saints have the power to intercede with God for their earthly brothers and sisters. This shows an active bond. The Church honors the saints through prayer, works of art (songs or paintings), and also relics.

In the third chapter of the book, the author analyzes the process of the island's christianization. Undoubtedly, this is a difficult topic because the reconstruction of the process is complicated. First, the author discusses the history of the Catholic Church during the colonization of Haiti. Then it presents the history of the Church during the independence period. Finally, it shows the modern Church in the Republic of Haiti. The subject of this book implies the need to show the historical formation of the Catholic

Church in the context of the institution of slavery, as well as the birth of a Haitian society.

Chapter four presents an analysis of the Haitian ghost pantheon. The Haitian people were built on the basis of several cultures that met on the island. The beliefs of African slaves proved remarkably lively and survived in the vodou cult. Haitian religion is based on the subject of the profound faith of its followers.

The fifth chapter of the book is an attempt to determine whether the Haitian cult of saints is the result of religious syncretism or popular piety. In the first part, the author presents and analyzes the main trends of research on religious syncretism in Latin America. Then he reflects on the cult of vodou as a lived religion in which the inner experience of the individual is on the first place. In the final analysis, the cult of images of Christian saints is subjected to the philosophy of Ernst Cassirer's symbolic forms.

ANEKS

WYKAZ TABEL

Tabela 1. Bóstwa Fon	181
Tabela 2. Bóstwa Joruba	190
Tabela 3. Interpretacje obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej jako Erzile Danto	199
Tabela 4. Chrześcijańskie loa	208

WYKAZ RYCIN

Ryc. 1. Haiti.....	101
Ryc. 2. Podział Haiti na diecezje	131
Ryc. 3. Położenie grup etnicznych w Zatoce Niewolniczej	159
Ryc. 4. Vévé, marassa	168
Ryc. 5. Królestwo Dahomej	172
Ryc. 6. Vévé, Legba.....	192
Ryc. 7. Vévé, Erzile Freda Dahomè i Erzile Danto.....	196
Ryc. 8. Vévé, Ogun.....	203
Ryc. 9. Vévé, Damballa.....	206