

Streszczenie: Artykuł ma charakter popularnonaukowy, tak więc operuje minimalną ilością żargonu naukowego i rezygnuje ze szczegółowego wyjaśniania terminologii. Jego celem jest przedstawienie coraz popularniejszych rekonstrukcji przedchrześcijańskiego Święta Zmarłych (dziadów/zaduszek) przez polskich rodzimowierców w kontekście refleksji Bruna Latoura nad modernizmem jako projektem niekompletnym, teorii kosmopolityki Isabelle Stengers, oraz zwrotu ontologicznego w łonie antropologii kulturowej. Autor referuje w przystępny sposób stan wiedzy antropologicznej na temat przedchrześcijańskiej kosmologii Słowian, jak też wyniki najnowszych badań socjologicznych na temat religijności w Polsce. Opowiada również o historii asymilacji pogańskich tradycji obrzędowych przez chrześcijaństwo i próbuje z grubsza wyjaśnić przyczyny odradzającego się zainteresowania tymi praktykami przez rodzimowierców (neopogan), które przyciągają z roku na rok coraz więcej Polaków rozczarowanych religijnością katolicką.

Wokół rekonstrukcji starosłowiańskiego Święta Zmarłych albo o pogaństwie, które nigdy nie odeszło

Jeśli istnieje jakaś idea, która wydaje się dzisiaj wyjątkowo zabawna ze względu na swoją naiwność i zarozumiałość, jest nią wiara naszych dziadów, że rozwój technologiczny, naukowy, poznanie tajemnic kosmosu i ciała ludzkiego, ekspansja wolnego obiegu rzeczy, ludzi i idei, jak też rozpowszechnienie się czytelnictwa i państwa prawa - a więc, żeby użyć staroświeckiego słowa, progres - zakończy powszechny stan strachu, w którym żyli nasi dalecy przodkowie (lub też współcześni dzicy). Jak dobrze wiemy, żyli oni w strachu - strachu przed innymi istotami ludzkimi, strachu przed naturą, strachu przed śmiercią, strachu przed zmarłymi. Światło rozumu miało rozjaśnić mrok przesądu wraz z jego wyobrażeniowymi lękami, a nauka miała obalić impotencję ludzi w obliczu prawdziwych zagrożeń, pozwalając nam na osiągnięcie stanu pozbawionego strachu, stanu bezpieczeństwa i wiedzy. Nie mielibyśmy się czego bać, ponieważ zrozumielibyśmy wszystko - to co domagało się naprawy, zostałoby naprawione.

- Immanence and Fear, Eduardo Viveiros de Castro -

Polacy to wciąż poganie

Popularność obrzędu dziadów w Owidzu przyciągnęła w tym roku już nie tylko media regionalne, ale również te krajowe. Materiał wideo pt. *Pokazali, jak wyglądał obrzęd dziadów. "Trudno to opowiedzieć, trzeba to przeżyć"* został opublikowany przez Wirtualną Polskę. Warto

przy tym zaznaczyć, że grodzisku w Owidzu to już w tej chwili jeden z trzech punktów na Pomorzu, gdzie pod koniec października odbywa się rekonstrukcja starosłowiańskiego Święta Zmarłych; innymi są Sopot i Sławutowo. Od 2011 r. dziady odbywają się również w wielkopolskim Gieczu, skądinąd postulowanej przez archeologów kolebki dynastii Piastów.

Gdziekolwiek dziady nie byłyby organizowane (w trakcie pisania tego artykułu mogłem rzecz jasna przeoczyć inne miejsca), cieszą się one z roku na rok rosnącym zainteresowaniem, co z dużym zadowoleniem odnotowują organizatorzy. I mimo że neopogański charakter tych obrzędów nie ulega moim zdaniem wątpliwości, katolickie w teorii społeczeństwo przybywa tłumnie, aby w nich uczestniczyć. Co ich do tego skłania?

Najbardziej oczywistą odpowiedzią jest kryzys tradycyjnej religijności w Polsce, co w praktyce oznacza przede wszystkim kryzys katolicyzmu, który przez wieki był dominującym wyznaniem w podlegającej wielu historyczno-politycznym przemianom Rzeczypospolitej. Warto jednocześnie nadmienić, że teza ta nie bierze się z niczego, gdyż posiadamy wystarczającą ilość dowodów na faktyczne występowanie takiego kryzysu.

I tak, w raporcie z badania przeprowadzonego przez CBOS w 2022, czytamy że: (...) *następuje powolny spadek poziomu wiary religijnej i szybszy spadek poziomu praktykowania: od marca 1992 roku do czerwca 2022 odsetek osób dorosłych określających się jako wierzący spadł z 94% do 84%, zaś praktykujących regularnie (raz w tygodniu lub częściej) z blisko 70% do niemal 42%, a jednocześnie wzrósł odsetek niepraktykujących – z niespełna 9% do 19%* (CBOS: 1).

W tym samym raporcie postuluje się, że odpowiedzialne za spadek popularności katolicyzmu są przede wszystkim: słabnący proces transmisji religijności i wychowania religijnego w rodzinie, niska skuteczność katechezy szkolnej, postępująca sekularyzacja “wielkomiejskiego, wysoko wykształconego środowiska społecznego” (ibidem: 1). Powody odejścia od zorganizowanej religii są przy tym w kontekście badania niezwykle zróżnicowane i nie poddają się prostemu, zbiorowemu wyjaśnieniu.

Jednocześnie zwraca się uwagę na to, że katolicyzm porzucają przede wszystkim mieszkańcy wielkich miast (37%), częściej najmlodszy Polacy niż najstarsi (odpowiednio 38% wobec 13%) i nieco częściej są to osoby z wyższym wykształceniem (22%) (ibidem: 1).

Statystycznie, odchodzi zatem od religii w Polsce przede wszystkim młody mieszkaniaczek tzw. dużych ośrodków z wyższym wykształceniem, z czym trudno polemizować, gdyż potwierdzają

to również inne badania, jak choćby te zrealizowane przez pracownię IBRIS, na podstawie których napisano reportaż *Kościół jest w kryzysie*.

Wynika z niego, że aż 31% Polaków w ogóle nie chodzi do kościoła, nawet na mszę wigilijną, a 20% zaledwie kilka razy w roku. Jednocześnie, cały czas pogarsza się opinia Polaków na temat Kościoła Katolickiego, gdyż raczej złe zdanie ma na jego temat 27% badanych, a 15% zdecydowanie złe, co daje razem 42% Polaków z negatywnym stosunkiem do tej instytucji (Kapiszewski, Forreiter, Rogalski).

Potwierdza to deklaracja 50% badanych, którzy przyznają, że ich stosunek do KK zmienił się na bardziej negatywny na przestrzeni lat. Wreszcie zaś, 64% Polaków zgadza się, że KK jest w kryzysie, co przyznaje zresztą sam kler w licznych wywiadach dostępnych online (ibidem).

Na tym tle Krzysztof Koseła, socjolog religii oraz członek Rady Naukowej Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, a więc badacz zaangażowany politycznie po stronie KK, wygłasza opinię iż: (...) *nowoczesność cierpi na deficyt ekstazy, więc społeczeństwa miejsce religii zappełniły okultyzmem, czarownictwem, wampirami, polowaniem na zombi, szamanizmem, demonologią, horoskopami i pogaństwem w postaci religii wikki. Wśród polskiej młodzieży niczego takiego jeszcze nie widać. Sytuacja jest jednak dynamiczna* (Piegza).

Poza samo narzucającym się pytaniem, czy tak faktycznie jest, zadać trzeba obowiązkowo inne, kluczowe, wyższego rzędu, bez którego nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć prawidłowo na to pierwsze. Czy aby na pewno jesteśmy tak bardzo nowocześni, jak chciał kiedyś John S. Mill?

Na pytanie to negatywnie odpowiedział wszakże Bruno Latour w swojej klasycznej już dzisiaj książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, w której twierdzi że “nigdy nie zaczęliśmy wchodzić w erę nowocześnie”. A konsekwencje tej tezy są potężne, gdyż jeśli nigdy nie byliśmy nowocześni, nie ma pomiędzy nami (społeczeństwem współczesnym) a innymi (społeczeństwem historycznym) żadnej rzeczywistej bariery.

Jak pisze wszakże Latour: *Nigdy nie zanurzyliśmy się w homogenicznym, planetarnym przepływie, przybywającym albo z przyszłości, albo z odmętów czasu. Modernizacja nigdy nie miała miejsca. Nie ma żadnej fali, która długo wzbierała, żeby pojawić się właśnie dzisiaj. Nigdy nie było takiej fali. Możemy zająć się innymi rzeczami, tj. powrócić do wielorakich bytów, które zawsze miały nas podążając w swoją własną stronę* (Latour 1993: 76).

Innymi słowy, modernizm jest dla Latoura fikcją... potężną i wpływową, ale wciąż tylko fikcją. Nie jest to zresztą opinia odosobniona, którą podziela również autor tego artykułu, wielu

badaczy z kręgów “mrówkarskich” (Jensen & Blok 2013; Law 1994), oraz cała plejada uznanych antropologów i socjologów (Goody 2014; Ingold 2006; Shlapentokh & Woods 2011; Strathern 1999; Viveiros de Castro 2014).

Konsekwentnie, jeśli modernizm jest fikcją, nasza rzeczywistość może się spokojnie obejść bez jego mediacji. A tym samym, to co dla Kosęły jest pochodem new age'owych maszek - a w domyśle potężnym wrogiem katolickiej religijności - należy traktować jako zasadniczy przejaw ontologii niemodernistycznej, która przepływa swobodnie pomiędzy różnymi punktami, z których dokonujemy obserwacji.

Dodatkowo, trzeba podkreślić, że Kosęła dokonuje zasadniczego błędu poznawczego, traktując wiarę w wampiry, zombie i czarownice jako substytut zorganizowanej religii, który miałby się pojawić na skutek “pustki modernizmu”, podczas gdy przekonanie o egzystencji tych istot pozostaje żelaznym elementem składowym “kultury katolickiej”, w ramach której ich wizerunek był kształtowany i przekształcany od czasów późnego średniowiecza.

Jak pisał bowiem słusznie Baranowski: (...) *polską demonologię ludową XIX i pierwszej połowy XX w. traktować można jako część składową katolicyzmu ludowego tamtych czasów* (Baranowski 1981: 8). Nie jest przy tym pewne, czy przekonanie o istnieniu istot takich jak czarownice, diabły i wampiry, stanowiło część ontologii przedchrześcijańskiej. Antropolodzy nie są co do tego zgodni, a na forsowanie mocnych tez zwyczajnie brakuje im dowodów etnograficzno-historycznych.

Wiara w egzystencję istot-innych-niż-ludzkie nie ma jednak z pewnością żadnego związku z modernizmem, czy też wypełnianiem luk powstałych na skutek kryzysu KK. Wiara ta bowiem jest cały czas obecna w polskim społeczeństwie, tyle że większość naukowców zupełnie straciła ją z oczu, nie widząc na nią zwyczajnie miejsca w “nowoczesnym społeczeństwie”, a tym samym usuwając ją poza nawias własnego pola kognitywnego. Do tego prowadzą właśnie uprzedzenia badawcze i metodologia podporządkowana apriorycznie ideologii.

Jak w swoim klasycznym dziele pisze etnolog Leonard J. Pełka: *Okres po II wojnie światowej przyniósł zasadnicze przemiany w społeczno-ekonomicznym, politycznym i kulturowo-obyczajowym życiu wsi polskiej, co w konsekwencji zintensyfikowało proces zanikania wierzeń demonicznych. Jak wykazują materiały z badań terenowych, podejmowanych przez różne ośrodki etnograficzne, najsilniej jeszcze zachowały się rudymenty wierzeń w istoty*

diablologiczne. Przechowały się także liczne ślady wierzeń w czarownice i uprawiane przez nie praktyki czarodziejskie (Pełka 1987: 39).

Innymi słowy, nawet jeśli większość treści demonologicznych polskiej kultury typu ludowego zaczęła *de facto* wymierać w czasach powojennych, część z nich niezmiennie utrzymała się przy życiu, co potwierdzają również inni polscy etnolodzy (Baranowski 1981: 48).

Problemem PRL-owskich ujęć etnologicznych jest przy tym perspektywa zwrócona tylko i wyłącznie na kulturę wsi, która reprezentuje element niemodernistyczny, nieprzystający do współczesnej rzeczywistości, symultanicznie swojski i obcy. Jednocześnie, całościowe badanie społeczeństwa polskiego zostaje po II wojnie światowej oddane socjologom marksistowskim, którzy z góry odrzucają badanie demonologii ludowej, konsekwentnie odmawiając jej wszelkiej racji bytu.

A ta jest na tyle istotnym elementem polskiej mentalności, że wychodzi w najnowszych badaniach takich jak *Global Religion*, które potwierdza, że 47% Polaków wciąż wierzy w “istoty nadnaturalne”, czyli anioły, diabły, demony i duchy (IPSOS: 20). Wiara w nie utrzymuje się zresztą na całym świecie, również w Europie Zachodniej, gdzie najniższy poziom przekonań o istnieniu istot-innych-niż-ludzkie występuje w Belgii (26%) (ibidem: 20). Ale jest to wyjątkowo duży odsetek, jak na kraj prawie całkowicie ateistyczny.

Reasumując, nie możemy więc w żaden sposób potwierdzić sukcesu modernizmu w Polsce z jego racjonalizacją, ateizacją i kultem postępu jako czynnikami pierwszoplanowymi. Społeczeństwo odchodzi wprawdzie wyraźnie od religii katolickiej, ale egzystuje wciąż w sferze ontologii niemodernistycznej, którą można określić jako aprioryczną przestrzeń kształtującą przekonania i wierzenia na temat rzeczywistości, na którą praktycznie żadnego wpływu nie ma dyskursywno-racjonalno-logiczny styl myślenia.

Od pogańskiego roku obrzędowego do Wszystkich Świętych

Kult zmarłych jest być może jednym z niewielu kultów prawdziwie uniwersalnych, gdyż występuje w zasadzie wśród wszystkich społeczeństw starożytnych, średniowiecznych i nowożytnych zamieszkujące Eurazję. Występuje on również bardzo wyraźnie wśród amerykańskich, azjatyckich i afrykańskich myśliwych-zbieraczy oraz ludów pasterskich, przebadanych w XIX-XX w. przez antropologów.

Jak pisał wybitny polski etnolog Adam Fischer: *Chrześcijaństwo odnosiło się zrazu niechętnie do obrzędów ku czci zmarłych, ponieważ forma tych uroczystości przypominała bardzo żywo dawne tradycje pogańskie, które zresztą wielokrotnie przenikają instytucje chrześcijańskie w ich początkowym stadium rozwojowym. Starożytny kult herosów wywarł bardzo silny wpływ na cześć oddawaną męczennikom. Na grobach ich podobnie jak przy eucharystycznych nabożeństwach odprawiano agapy ku czci zmarłych, które rozpoczynają się już około r. 65 po Chr., ale wkrótce charakter ich tak się wykrzywia, że nie tylko zapomniano o umiarkowanym ucztowaniu, ale nawet tańczono, jak np. w kościele antjocheńskim* (Fischer 1923: 11).

Obrzędy ku czci zmarłych weszły więc do chrześcijańskiego roku obrzędowego szturmem w ramach kontynuacji pogańskich tradycji Cesarstwa Rzymskiego. Sprzeciwiali im się wprawdzie stanowczo w swoich pismach Ojcowie Kościoła, a więc św. Augustyn, św. Cyprian, św. Ambroży, Tertulian, ale skuteczność tych interwencji była nikła lub żadna.

Faktycznie, te same ostrzeżenia przed pogańskim kultem zmarłych u Galów i Franków widzimy jeszcze w napisanym gdzieś w połowie VIII w. kapitularku *Indiculus superstitionum et paganiarum*, w którym wymienia się świętokradcze zwyczaje takie jak: „De sacrilegio ad sepulchra mortuorum”, „De sacrilegio super defunctos i. e. dadsisas”, „De eo, quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos” (Pertz: 19), co jest dowodem na kontynuację przedchrześcijańskich zwyczajów obrzędowych w Europie Zachodniej we wczesnym średniowieczu.

W praktyce, trend był odwrotny, gdyż jeszcze w IV w., a więc za czasów cesarstwa, KK zaadoptował pogańskie Rosalia, które odbywały się w Rzymie 10 i 31 maja, przenosząc je początkowo na 3 maja, a w końcu na pierwszą niedzielę przed Zielonymi Świątami - nazwą tradycyjną święta, które w oficjalnej nomenklaturze zwane jest Dniem Wniebowstąpienia Pańskiego.

Była to pierwsza z wielu prób zastąpienia pogańskich tradycji “usługą paralelną” (Hutton 2011: 243). W praktyce, cały maj był dla Rzymian miesiącem poświęconym zmarłym, w połowie którego obchodzono Lemuria, trzydniowy festiwal dedykowany błakającym się duchom, tak więc KK starał się tę tradycję zastąpić swoją własną z wyjątkową stanowczością.

W kwestii najbardziej ostentacyjnych, pogańskich obrzędów, KK ugiął się jednak dopiero w 835 r., kiedy cesarz Ludwik I Pobożny przeniósł na prośbę papieża Grzegorza IV obchodzony dotychczas 13 maja Dzień Wszystkich Świętych (*Festum Omnium Sanctorum*) na 1 listopada na

terenie całego cesarstwa. Nie był to oczywiście przypadek, ale wynik presji społecznej, jako że w tym dniu Celtowie i Germanie obchodzili koniec pogańskiego roku obrzędowego, któremu towarzyszyły wielodniowe uroczystości ku czci zmarłych.

Dzień Zaduszny pojawił się z kolei w katolickim kalendarzu liturgicznym dopiero w 1008 r., zainspirowany legendą rozpowszechnioną przez Benedyktynów z klasztoru Clugny o pewnym pustelniku, który: (...) *mieszkał w pobliżu wulkanu, w którym męczono w ogniu dusze potępionych bezbożników. Świętobliwy mąż słyszał nieraz skargi uwijających się tam djabłów, że zadawanie mąk utrudniają im coraz bardziej modlitwy i jałmużny pobożnych ludzi, którzy postanowili połączonymi siłami ratować dusze cierpiące; djabły miały o to szczególną pretensję do mnichów klunjackich. Pustelnik doniósł o tem opatowi, św. Odilonowi, który tem gorliwiej zabrał się do świętobliwego dzieła i przeznaczył dzień 2-go listopada na nabożeństwa za dusze zmarłych* (Fischer 1923: 13).

To właśnie benedyktyni, przybywający licznie do piastowskiej Polski w XII-XIII w. rozpowszechnili zwyczaj obchodzenia Dnia Zadusznego wśród okolicznej ludności, który nałożył się idealnie na słowiańską tradycję późno jesiennych obrzędów ku czci zmarłych, które z czasem straciły większość ze swoich pogańskich konotacji wśród Słowian zachodnich. Treści te o wiele lepiej zachowały się jednak wśród Słowian wschodnich, którzy przeszli na prawosławie, na podstawie których antropologowie dokonują dzisiaj rekonstrukcji ich “pierwotnego kształtu”.

Jak twierdzi antropolog Andrzej Szyjewski: *Wygląda na to, że w okresie przedchrześcijańskim istniały co najmniej dwa święta szczególnie związane ze zmarłymi i przodkami, jedno wiosenne, którego echem jest ludowa oprawa Wielkiego Czwartku i Zielonych Świąt, drugie zaś jesiennie, co przechwyciło chrześcijaństwo w formie Wszystkich Świętych. „Święci spuszczają się po promieniach Słońca na Ziemię, by po właściwych miejscach porozmieszczać dusze pokutujące, po czym powracają do nieba; Bóg ustanawia na ich pamiątkę święto Wszystkich Świętych”.* Być może wyznaczały je daty równonocy lub dwóch głównych świąt celtyckich: Beltaine i Samhain (1 maja i 1 listopada) (Szyjewski 2003: 210).

Tezę tę popiera większość polskich antropologów, ale warto zwrócić uwagę, że jeszcze w XIX w. na terenie dzisiejszej Ukrainy obchodzono cztery dni zaduszne w roku. Pierwszy z nich przypadał w okolicy Bożego Narodzenia, a więc można go identyfikować z pogańskimi Godami obchodzonymi w Przesilenie Zimowe, drugi w okolicy wielkiego postu, czyli wczesną wiosną

przed nadejściem Świąt Wielkanocnych, trzeci około Dnia Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (8 września), a czwarty około Dnia św. Piotra (29 czerwca) (Fischer 1923: 31).

Na Podlasiu Rusini w tym samym okresie również odprawiali “uczty i modlitwy poświęcone pamięci zmarłych przodków; przyjaciół i krewnych” cztery razy do roku wg Kolberga, ale daty nieco się różnią, gdyż są to: wigilia Zielonych Świątek, zapusty przed wielkim postem, dzień Wszystkich Świętych i wielkanocna sobota, która zwie się “upominalną sobotą” (Kolberg 1890: 179).

Jak pisze z kolei Gołąbek: *W Witebszczyźnie lud święci tę uroczystość cztery razy do roku i każdą z nich nazywa inaczej, a zatem 1) pierwsze dziady, zimowe w tłustą sobotę przed rozpoczęciem wielkiego postu, 2) dziady wielkanocne, wiosenne, radounica we wtorek tygodnia drugiego po Wielkanocy, 3) troickie dziady, letnie w sobotę przed niedzielą św. Trójcy, 4) ostatnie dziady, jesienne, zmitrouka, w sobotę przed 26-tym października, dniem św. Dymitra, mniej więcej w trzy tygodnie po święcie Opieki Matki Boskiej* (Gołąbek 1926: 10).

Biorąc pod uwagę różnice pomiędzy tradycjami prawosławnymi a katolickimi wśród Słowian, daty obchodu dziadów na zachodzie i wschodzie były już odmienne w XIX w., a do dzisiaj przetrwały u obydwóch grup tylko dwa “czasy obrzędowe” naznaczone silnym charakterem kultu zmarłych. Te związane z wczesną wiosną (Zrównaniem Wiosennym/Wielkanocą) i późną jesienią (Dniem Zmarłych/Zaduszkami).

W XX w. prawie wypadły zatem ze słowiańskiej pamięci “dziady majowe” i “dziady zimowe”, które powszechnie obchodzone były jeszcze na przełomie XVIII-XIX w. W Polsce zapomniano przy tym już prawie zupełnie o “dziadach wiosennych” i przetrwał tylko kult zmarłych związany z Dniem Wszystkich Świętych, co pokazuje że wytrwałość KK w zastępowaniu pogańskich obrzędów kościelnymi faktycznie opłaciła się jako długookresowa strategia.

O długowiekowej ciągłości obrzędów ku czci zmarłych wiemy przy tym doskonale ze świadectw rozszaniach po najdawniejszych kronikach ruskich, czeskich, polskich, które występują wciąż regularnie w bardziej wiarygodnych XVIII/XIX-wiecznych pracach etnograficzno-ludoznawczych. Zwyczaje obrzędowe zmieniały się jednak dynamicznie na przestrzeni dziejów, tak więc niewiele zachowało się do dnia dzisiejszego z przedchrześcijańskich tradycji słowiańskich.

Mimo form rytualnych podlegających nieubłagany permutacjom, można - z pewnymi zastrzeżeniami - zgodzić się jednak z Eustachym Tyszkiewiczem, który tak pisał prawie dwieście lat temu o dziadach białoruskich: *Ani postęp cywilizacyi, za wpływem religii, ani zaprowadzona pewna jednostajna forma w obrzędach ludu, nie zdołały dotąd zagładzić tego zwyczaju dawnością uprawnionego. Jest w tém prawdziwie coś uroczystego: wywoływanie cieniów zmarłych, stawianie jadła i napoju, za oknem, dla dusz wędrujących, rzucanie pokarmu pod stół, dla cieniów zmarłych; w téj chacie, na ostatek stawianie żywności i napoju na mogiłkach, dla posilku tych, którzy przyjsć do domu nic chcieli; ta chęć zaspokojenia materialnych potrzeb zmarłego, dowodzi pewnego pojęcia przyszłego życia i wyobrażenia nieśmiertelności duszy, mogącej wychodzić z grobu, według upodobania* (Tyszkiewicz 1842: 5).

Istotnie, kult zmarłych jako wewnętrzna potrzeba, przetrwał do dzisiaj, nawet jeśli w mniej wyrazistej formie. Nic nie wskazuje również na to, aby miał on zupełnie zniknąć. Przeciwnie, pomorskie i wielkopolskie rekonstrukcje przedchrześcijańskiego święta zmarłych świadczą wyraźnie o tym, że czczenie przodków rezonuje wśród Polaków do tego stopnia, że pragną odzyskać z nimi bezpośredni kontakt, czego nie zapewniają w żaden sposób martwe, katolickie formy.

To nawiązanie kontaktu ze zmarłymi stanowi wszakże o performatywności rytuału. Czczenie ich w odpowiednich okresach roku przez Słowian było poprzez wieki zwyczajem usankcjonowanym przez rdzenną ontologię, która wskazywała, że wtedy właśnie powracali oni do świata żywych, co z kolei dawało ich rodzinom możliwość pocucia ich bezpośredniej obecności, ogrzania, nakarmienia, napojenia i uzyskania w zamian pomocy w swoich życiowych zmaganiach.

A to z kolei wzmacniało przekonanie o mocy zmarłych, która stanowiła najbardziej oczywisty dowód na to, że człowiek nie zostaje nigdy sam na sam z okrutnym i nieprzewidywalnym światem. Innymi słowy, okresowa, somatyczna obecność zmarłych w świecie żywych afirmowała szczęście i witalność, dając potrzebującym niebagatelne wsparcie psychologiczne, co samo w sobie tłumaczy, czemu kult przodków przetrwał wśród Słowian tak długo.

Co tak naprawdę wiemy o przedchrześcijańskim kulcie zmarłych wśród Słowian?

Kwestia słowiańskiej ontologii okresu wczesnośredniowiecznego pozostaje niezmiennie wysoce kontrowersyjna od pierwszych prób naukowego zbadania tematu na początku XIX w., które mieszały się przez sto lat z romantyczną fantazją, nadmierną łatwowiernością wykazywaną w stosunku do świadectw średniowiecznych i nierzadko też celowym fałszerstwem źródeł, co miało osłodzić nieco skąpstwo kronikarskich relacji.

Dzisiaj możemy jednak z całą stanowczością potwierdzić, że kult zmarłych był ważną częścią słowiańskiej egzystencji-w-świecie, na którą trzeba patrzeć jak na kontinuum życia i śmierci w kosmosie, który miał wprowadzić swoje punkty graniczne, liminalne, ale nie oznacza, że te stanowiły nieprzekraczalną granicę. Wprost przeciwnie, bariera oddzielająca świat żywych od świata umarłych była bardzo nieszczelna.

Tylko w ten sposób można było wszakże nawiązywać kontakt ze zmarłymi, którzy regularnie powracali „z tamtego świata”, by skorzystać z gościny swoich żyjących krewnych. Ten sposób postrzegania stosunku pomiędzy istotami żyjącymi a zmarłymi jest zresztą charakterystyczny dla wszystkich ludów indoeuropejskich i Słowianie nie są tu wyjątkiem.

Najszerzej zakrojonej próby rekonstrukcji słowiańskiej ontologii lub mito-kosmologii podjął się jak dotychczas antropolog Andrzej Szyjewski w swojej książce *Religia Słowian*, w której sporo miejsca poświęcił rekonstrukcji wierzeń chtonicznych, a więc tych dotyczących podziemnych krain, skarbów, płodności ziemi i zmarłych.

W sferze tej dominował zaś u Słowian bóg Wołos lub Weles, o którym Szyjewski pisze tak: *Weles jest więc przede wszystkim mieszkańcem Zaświatów Nawi bądź Wyraju, opiekunem dusz zmarłych i bogiem śmierci pełniącym funkcję przewodnika dusz (psychopomposa). Zgodnie z tekstami zaklęć i zamawiań ruskich mieszka w bagnie w samym sercu Nawi, gdzie zasiada na złotym tronie u korzeni Drzewa Kosmicznego. O jego siedzibie mówi się w folklorze wschodniosłowiańskim, że mieści się „za morzem”, „za rzeką na tamtym świecie”, co w sposób oczywisty potwierdzają czeskie przekleństwa, odsyłające „do velesa za morze”. Co do analogicznych funkcji jego chrześcijańskiej hipostazy, to jeszcze do XVIII wieku w ręce zmarłego wsadzano na Rusi „list do św. Mikołaja”, który był stróżem bram Raju (Szyjewski 2003: 53).*

Welesa - pomimo bardzo słabo zachowanych mitów dotyczących jego osoby - uważać można wyjątkowo za jedno z niewielu w miarę dobrze poświadczonych bóstw słowiańskich, których kult zachował się pomimo oficjalnej chrystianizacji wśród Słowian wschodnich i południowych przynajmniej do XII w. Później został zaś zastąpiony paralelnym „bóstwem chrześcijańskim”,

św. Mikołajem, św. Błażem lub św. Własem, zależnie od regionu Słowiańszczyzny (Zaroff 1999: 60-62), którzy zachowali jednak do pewnego stopnia swój pierwotny charakter ze względu na konserwację pogańskich wątków przez religię prawosławną, które nie miały tak łatwego życia pod rządami KK.

Jak twierdzi czeski archeolog Vladimír Podborský, symbolem Welesa były rogi bydlęce symbolizujące obfitość (Podborský 1994: 150). Warto również nadmienić, że na czeskiej górze Hluboček wydobyto wisiołek wykonany z pozłacanego brązu, datowany na VIII w., który jest interpretowany jako symbol Welesa. Przedstawia on twarz, z której wyrasta sześć symetrycznych gałęzi/rogów (Kouřil 2014: 309). Rzecz jasna, interpretację tę należy traktować z pewnym dystansem, gdyż pewności nie mamy i mieć nie będziemy.

Wyczerpujące studium synkretycznego kultu Welesa-św. Mikołaja pozostawił rosyjski semiotyk i językoznawca, Borys A. Uspieński, który pisze: *Zwraca uwagę fakt, że geograficzny zasięg (przeważającego) kultu Wołosa i (przeważającego) kultu Peruna odpowiada na gruncie wschodniosłowiańskim zasięgowi kultu Mikołaja i kultu św. Jerzego* (Uspieński 1985: 58).

Uspieński tłumaczy dalej, iż utożsamienie Wołosa-Welesa ze św. Mikołajem nie wyklucza utożsamienia go również z innymi świętymi takimi jak św. Błażej, św. Bazyli, św. Florian czy św. Laur, co wyjaśnia “współdźwięcznością imienia świętego z imieniem Wołos-Weles” (ibidem: 60). Mikołaj jest przy tym tak wielbiony w Rosji, że w stosunku do Boga “występuje jako samodzielna i niemal równoprawna zasada” (ibidem: 67). Przeczy to rzecz jasna jakimkolwiek wpływom teologicznym pochodzącym z wewnątrz kościoła prawosławnego, gdyż byłaby to oczywista herezja.

Badacz dużo pisze o Welesie jako bóstwie śmierci, ale jest to tylko jeden z jego potwierdzonych atrybutów. Weles wg niego reprezentuje bowiem również bogactwo, płodność, leczenie chorób i opiekę nad bydłem, które zgodnie z tradycją chroni przed dzikimi zwierzętami, głównie przed wilkami. Nie powinniśmy jednak w tym widzieć żadnej sprzeczności, gdyż są to elementy, które w pogańskiej ontologii są ze sobą ściśle powiązane. Binarne opozycje są dziedzictwem logiki, której Słowianie w średniowieczu zwyczajnie nie znali.

Uspieński uważa ponadto, że ludowe zamawianie chorób w imię Mikołaja oddaje pogańską charakterystykę Welesa dość precyzyjnie. A zamawiania te brzmią dość bajkowo: *Na morzu-oceanie stoi złote krzesło, na złotym krześle siedzi św. Mikołaj, trzyma złoty łuk, napina jedwabną cięciwę, wkłada stalową strzałę, zacznie strzelać urzeczenia i uroki*. Lub też: *Jest złote*

morze, na złotym morzu złoty statek, na złotym statku jedzie św. Mikołaj, otwiera głębinę morską, podnosi żelazne wrota i zabiera od służki Bożego (imię) chorobę zwaną usovi w czeluści piekła (ibidem: 120).

Zgadza się one jednak bardzo dobrze z innymi wyobrażeniami na temat św. Mikołaja, który rezyduje zawsze za morzem, w krainie umarłych, która mieści się z kolei za ognistą rzeką, w głębinie lub w otchłani morskiej, pod korzeniami Kosmicznego Drzewa. Folklor przedstawia ją jako zieloną łąkę, zwaną *wyrajem* (skąd słowo *raj*), na której Weles pasie dusze zmarłych jak bydło. A to zgadza się z wielokrotnie przytaczanym przez antropologów argumentem, iż wyobrażenie to - które powielił nawet Homer - sięga czasów wspólnoty indoeuropejskiej. Grecka wizja Hadesu jest zresztą bardzo podobna, prawie że identyczna.

W rodzimej tradycji obraz zielonych łąk pojawia się jeszcze w XV-wiecznej *Skardze umierającego*, która jest przekładem czeskiej pieśni z początku tego samego stulecia. Jak twierdzi przy tym Bylina: (...) *chrześcijański kontekst "zielonej łąki" znanej z polskiego tekstu XV-wiecznego oraz z zapisów etnograficznych z terenów zachodniej Słowiańszczyzny nie pozbawia jej starej genezy. Późne nawarstwienia są tu bowiem wyraźnie czytelne, niezależnie od obecności wykazywanego niedawno wpływu średniowiecznych opisów wizji zaświatowych* (Bylina 1993: 86).

To stamtąd właśnie cztery razy do roku przybywali na ten świat umarli, którzy czczeni byli niezmiennie przez swoje rodziny odpowiednimi ofiarami. Jakimi? Z całą pewnością było to jadło i miód pitny, co było kontynuowane jeszcze długo po chrystianizacji, ale wcześniej były to również ofiary ze zwierząt, a w niektórych przypadkach nawet ludzi, które Słowianie składali okresowo przy okazji wszelkich ważniejszych obrzędów, dla których Aleksander Brückner potwierdza dwie nazwy: *žertwa* i *treba* (Brückner 1924: 58).

Na ich ślad natrafiamy w większości kronik średniowiecznych. Przykładowo, Kosmas w swojej *Kronice Czechów* pisze o tym, jak książę Brzetysław zwalczał pogańskie tradycje wśród swojego ludu, co pozwala nam je z grubsza poznać, choć rzecz jasna oczami mniach.

I tak dowiadujemy się o "zabobonnych zwyczajach": (...) *które wieśniacy - dotąd półpoganie - zachowywali we wtorek lub we środę Zielonych Świąt: składając ofiary zabijali nad źródłami zwierzęta ofiarne i diabłom mąkę i solą posypywali. Także pogrzeby, które odbywały się w lasach i na polach, i korowody, które odprawiali podług pogańskiego zwyczaju, na dwóch i trzech rozstajnych drogach, jakby dla spokoju dusz. Także i bezbożne gry, które wyprawiali nad swoimi*

zmarłymi, tańcząc z nałożonymi na twarz maskami i wywołując cienie umarłych. Te okropności i inne świętokradcze wymysły dobry książę wypenił, aby się więcej nie działy wśród ludu Bożego (Kosmas 2012: 165).

Tańce z maskami są przy tym ostro kontestowane przez niektórych polskich archeologów, gdyż posiadamy niewiele materialnych asambleży, które potwierdzałyby wykonywanie masek przez Słowian. Dowodzą jednak dawności tych praktyk materiały etnograficzno-historyczne, wskazujące na niezmienną tendencję do przebierania się za zwierzęta i przywdziewanie masek przez lud w okresach obrzędowych (Drabik 1990: 21-22), co w żaden sposób nie może być wynikiem oddziaływania doktryny kościelnej czy dziadowskich rymów.

Ku temu samemu wnioskowi skłaniał się zresztą znany ze swojego hiperkrytycyzmu wobec źródeł historycznych Brückner, który pisze, że żercy, czyli słowiańscy kapłani-ofiarnicy: (...) *oznaczali czas godów, na które schodzili się współplemieńcy z ofiarami z bydłat (a nawet i z ludzi-wrogów, jeńców wojennych), z napojów, piwa i miodu, a gdy bogów zaspokojo no odlewaniem napoju i upaleniem tłuszczu, aby woń dochodziła bogów na niebie, ich siedzibie, (może dlatego i zwłoki palono, aby łatwiej w zaziem przechodziły), resztę ofiar spożywano między sobą i płasami, klaskaniem w dłoń, przytupywaniem, tańcami, pieśniami obrzędowymi, igrami, t. j. przebieraniem się, odwracaniem kożuchów, naśladowaniem zwierząt, maskami, uświęcano te obchody dziękczynne i prorocze* (Brückner 1924: 59).

Podobnie sądził Tyszkiewicz (1966: 557) i podobnie sądzi też Szczepanik, który w swoim artykule przytacza dekret papieża Innocentego III z 1207 r., gdzie ten przeklina *monstris larvarum*, czyli “maski duchów” lub “maski potworów” noszone przez parafian w kościołach archidiecezji gnieźnieńskiej w trakcie obrzędów ku czci zmarłych (Szczepanik 2012: 111), które przypadały w okolicach Bożego Narodzenia, czyli w trakcie pogańskich Godów. Nie był to zresztą ostatni raz, kiedy noszenie masek przez wiernych w piastowskiej Polsce znalazło się pod ostrzałem kleru.

Summa summarum, nie mamy żadnego powodu przypuszczać, aby ubieranie się w maski w trakcie ważnych świąt słowiańskich, zostało wymyślone przez kronikarzy kościelnych. Nie jest to żadna kontrowersja, ale dobrze potwierdzony fakt. Tradycje te z czasem zmieniły oczywiście swój charakter albo przechodząc w specyficzną formę teatru zwaną po łacinie *ludi scenici*, albo w wiejskie obrzędy, które do czasów współczesnych zachowały swoje pogańskie treści tylko w formie przeżytku.

Niemniej jednak, maska jako rekwizyt o znaczeniu magicznym lub przynajmniej świątecznym przetrwała i była wciąż popularna w XVI w., kiedy wyrabiali je w Krakowie tzw. maskarnicy specjalnie na zapusty. Dysponujemy nawet cenami, które cytuje Gloger: *Maska panińska z przykrawkami kosztowała złoty jeden, białogłowska groszy 16, babska gr. 20, z brodą pół grzywny, murzyńska 20gr. i.t.d* (Gloger 1902: 198).

Ciekawy przykład użycia masek pod koniec XIX w. daje Seweryn Udziela, relacjonując ludowy obrzęd odprowadzany w powiecie ropczyckim w trakcie Ostatków, przypadających zazwyczaj w lutym, czyli na koniec zimy. Píše on: *W ostatni wtorek zapustny chłopcy i dziewczęta, mniejsi i więksi, chodzą po bekusach. Bekusami nazywają się ci, którzy się przebierają, wdziewając na twarz maszkę zrobioną z papieru, w którym powycinano otwory na oczy i na usta, nos jest też z papieru w stosowny otwór wklejony, a policzki i brwi pomalowane.*

Bekusy te chodzą po ulicach i strasznie dziwakują (wyprawiają figle), a za nimi biegnie zg"aja (zgaja) dzieci i подроstków. Wstępują do domów, a ponieważ wielu zamyka drzwi przed ich natręctwem i blaznowaniem, naprzykrzają się pod oknami, prosząc zmienionym głosem (aby uniknąć poznania), czasem zastosowanym do stroju, o jaja, lub inny jaki datek. Skoro się gdzie do domu dostaną, kradną często, co mogą, szczególnie zaś jaja.

Miedzy bekusami musi być dziad, żyd, turek, baba, panna, druciarz, cygan, djabeł i śmierć; czasem też widzieć można całe wesele żandarmów, sekwestratora, wreszcie chłopca na koniu. Dziad ma na sobie kozuch, stary kapelusz, maskę, u pasa różaniec z ziemniaków, a w ręku kaca"ę (bat pleciony ze słomy) (Udziela 1892: 63).

Panny biorące udział w tej zabawie-obrzędzie, co warto podkreślić, również nosiły maski na twarzach. Wchodząc do chaty witały się one z domownikami, po czym zaczynały tańczyć. A gdy przychodziły w porę obiadową, gospodarz kazał im zazwyczaj zostać na posiłek (ibidem: 66).

W podobny sposób powinniśmy sobie wyobrażać użycie masek w trakcie pogańskiej tryzny, czyli uroczystości towarzyszącej całopaleniu zmarłego. Przywdziewali je bądź wszyscy uczestnicy obrzędu, bądź tylko wybrani, aby upodobnić się do duchów zmarłych i zyskać w ten sposób jakąś formę ochrony, która w kontakcie ze zmarłymi była zawsze konieczna.

Obrzędy te, jak dobrze wiemy, odbywały się na polach lub w gajach, oddalonych od siedzib ludzkich, zwanych uroczyskami, gdzie przed rozpowszechnieniem się pochówku cmentarnego grzebane były spopielone kości zmarłych, gdyż przed nadejściem chrześcijaństwa Słowianie

powszechnie praktykowali ekshumację (ciałopalenie), traktując grzebanie nie skremowanego ciała jako swoiste tabu.

Potwierdza to bezpośrednia relacja z tryzny, pozostawiona przez arabskiego podróżnika, Ibn Rustę, który był jej świadkiem w okolicy Nowogrodu Wielkiego na początku X w. Wg Ibn Rusty, atmosfera obrzędu był radosna, a jej uczestnicy grali na lutniach, fujarkach, fletach i pili miód, w trakcie gdy ciało było palone na stosie, prosząc boga umarłych, aby przyjął do siebie duszę zmarłego (Ibn Rusta 2012: 125).

Ważną częścią rytuałów pożegnalnych były również starania bliskich, by ułatwić zmarłemu drogę na tamten świat, która prowadziła niezmiennie przez morze lub rzekę. Jak pisze Bylina: *Wodę rozlewano za zmarłym wyprowadzanym do miejsca pochówku (aby już nie powrócił do swego dawnego domostwa), ale też przerzucano kładki nad pobliskimi strumieniami lub rowami ułatwiające zmarłym pokonywanie wody* (Bylina 1995: 13).

Brückner pisze w tym samym kontekście o “mostach z ciasta” prowadzących do “nawi Welesowej za morze”, które w okresie chrześcijańskim przekształciły się na Rusi w “schody do nieba”, wciąż wypiekane z ciasta. Dusza wchodziła po nich do nieba pod przewodnictwem popa, który służył tu jako swoisty *psychopompos* (Brückner 1918: 124). Tradycja ta sięga przynajmniej XIV w., gdyż została wymieniona w spisany wtedy *Słowie św. Grzegorza o bałwochwalcach*, ale możemy w tym przypadku postawić hipotezę, że wywodzi się ona faktycznie z czasów pogańskich.

Jak dowodzą tego wykopaliska archeologiczne, zaopatrywanie zmarłych w przedmioty codziennego użytku, było jednak wśród Słowian rzadkością, zwykle zarezerwowaną dla najbogatszych jednostek, które mogły sobie na takie wystawne spalenie dobytku pozwolić. Szczegółowej rekonstrukcji tradycyjnego słowiańskiego pochówku dokonała znana polska archeolożka, Maria Cabalska (1973: 114-120), do której pracy odsyłam wszystkich zainteresowanych.

Nad niektórymi miejscami pochówku prochów, które zagrzebywano zazwyczaj dzień po ciałopaleniu, usypywano kurhany, czyli małe wzgórki, które w trakcie dziadów służyły jako miejsca stawiania pokarmów i miodu pitnego, gdzie zmarli byli zapraszani na ucztę przez głowę rodu czy też najbliższych krewnych. Wokół toczyła się zaś uczta i zabawa z tańcami, zapasami i paleniem ognisk, zwanych gromadkami (w zapisie łacińskim *grumathky*), które miały ogrzać

przybywające z wyraju dusze, jak wierzono jeszcze w XV w. wg Michała z Janowa (Belcarzowa 1981: 57).

Dzisiaj Polacy powszechnie palą świeczki za zmarłych, co jest zwyczajem kościelnym i to zresztą późnej daty, bo we wczesnym średniowieczu świece wykonywano wyłącznie z wosku pszczelego, który był cennym produktem o bardzo małej podaży, początkowo zarezerwowanym głównie na handel, by w późniejszym okresie (XI-XII w.) stać się daniną książęcą. *Gromadka* była więc preferowaną metodą oprawy rytualnej, co przetrwało do dzisiaj w tradycji sobótkowej.

Podsumowanie

Kult zmarłych istniał wśród przodków dzisiejszych Polaków zanim zostali Słowianami i przetrwał *mutatis mutandis* długo po tym, jak Słowianie podzielili się na różne odłamy, schryścianizowali i stworzyli osobne organizmy administracyjno-państwowe, czy też zostali do nich włączeni siłą. Jest więc uzasadnione, aby traktować go jako element rdzennej ontologii, który posiada cechy “struktury długiego trwania”.

Pojęcie to pochodzi od francuskiego historyka ze Szkoły Annales, Fernanda Braudela, który definiował je jako “asamblaż, architekturę, a jeszcze bardziej rzeczywistość, którą czas pożera słabo i transmituje przez długi okres trwania” (Braudel 1958: 731). Tego typu fenomeny antropolodzy zwykli traktować w łonie rodzimych kultur typu ludowego jako “przeżytki”, ale w tym wypadku mamy raczej do czynienia z głęboko zakorzenioną potrzebą obcowania ze zmarłymi, która wypełnia kluczową funkcję duchową, psychologiczną i społeczną.

Neopogaństwo jako zespół praktyk rytualnych i przekonań kosmologicznych, a szczególnie rodzimowierstwo, które zasadza się na poszukiwaniu tożsamości etnicznej poprzez rekonstrukcję przedchrześcijańskich wierzeń związanych z własną grupą etnolingwistyczną, jest zaś szeroko otwarte na ten typ rytuałów, traktowanych jako integralna część procesu odzyskiwania “słowiańskiej duszy”, utraconej na skutek oddziaływania chrześcijaństwa.

Niezwykle ciekawe jest przy tym to, jak bardzo proces ten rezonuje w ostatnich latach wśród tych Polaków, którzy odrzucając coraz częściej katolicyzm, ale nie czując się przy tym ateistami, poszukują “żywej duchowości”, czyli takiej, która zapewniałaby bezpośrednie doświadczenie cudownego, niezwykłego, magicznego, boskiego, ale w pewnym sensie odpowiadała również na wyzwania życia codziennego, które nie jest już podporządkowane doktrynalnej hegemonii KK z

jego dogmatami wiary i teleologią Sądu Ostatecznego, jednak cierpi na skutek kapitalistycznego zawłaszczenie przestrzeni życiowej, o którym pisał Henri Lefebvre w *La production de l'espace*.

A to z kolei może być uważane za część szerszego procesu odwrotu od modernizmu, który “spłaszcza wiele światów zamieszkanych przez gajańskie istoty w jeden globalny nomos” (Viveiros de Castro 2019: 301), tym samym blokując propagację nieprzystających do siebie naturo-kultur, a więc również pluralizm, heterogeniczność i sprawczość istot-innych-niż-ludzkie, kluczowych dla praktyk neopogańskich, jak też dla tradycji rdzennych grup etnicznych, które powiązane są z nimi subtelnymi niemi wzajemnych wpływów.

Ostatecznie, w rodzimowierczych rekonstrukcjach rytualnych możemy zatem widzieć element “kosmopolityki” (Stengers 2005), która zawiera w sobie poszerzoną perspektywę, obejmującą również istoty-inne-niż-ludzkie, a zatem reprezentuje tendencję, aby rozciągnąć politykę poza misję postępu, gorączkowe domykanie zbioru spraw do załatwienia, który autolegitymizuje się poprzez modernistyczną ideę suwerenności, stojącą tak naprawdę ramię w ramię z ideą alienacji.

Konrad Szlendak (magivanga.com)

Bibliografia:

- “Pokazali, jak wyglądał obrzęd dziadów. ‘Trudno to opowiedzieć, trzeba to przeżyć’”. 27.10.2024. *Wirtualna Polska*.
[<https://turystyka.wp.pl/pokazali-jak-wygladal-obrzed-dziadow-trudno-to-opowiedziec-trzeba-to-przezyc-7086262321596545v>].
- Balcerzowa, Elżbieta. 1981. *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*. Wrocław: Wyd. Ossolineum.
- Baranowski, Bohdan. 1981. *W kręgu upiórów i wilkołaków*. Łódź: Wyd. Łódzkie.
- Braudel, Fernand. 1958. “Histoire et Sciences sociales: La longue durée”. *Annales*, Vol. 13, n. 4: 725-753.
- Brückner, Aleksander. 1924. *Mitologia polska*. Warszawa: Inst. Wyd. “Biblioteka Polska”.

- Brückner, Aleksander. 1918. *Mitologia słowiańska*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Cabalska, Maria. 1973. "Ze studiów nad religią pogańskich Słowian", *Materiały Archeologiczne*, T. XIV: 103-131.
- Bylina, Stanisław. 1993. "Słowiański świat zmarłych u schyłku pogaństwa. Wyobrażenia przestrzenne". *Kwartalnik Historyczny*, Vol. 4: 73-88.
- Bylina, Stanisław. 1995. "Problemy słowiańskiego świata zmarłych: kategorie przestrzeni i czasu". *Światowit*, Vol. 40: 9-25.
- CBOS. Sierpień 2022. "Dlaczego Polacy odchodzą od Kościoła?". *Komunikat z badań*, nr 105. [https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_105_22.PDF].
- Drabik, Wanda. 1990. "Cztery pory roku (O współzależności obrzędów dorocznych i rodzinnych)". *Polska Sztuka Ludowa - Konteksty*, T. 44, nr 1: 15-31.
- Fischer, Adam. 1923. *Święto Umarłych*. Lwów: Muzeum im. Dzieduszyckich.
- Gloger, Zygmunt. 1902. *Encyklopedia Staropolska Ilustrowana*. T. III. Warszawa: Piotr Laskauer i S-ka.
- Gołąbek, Józef. 1926. *Dziady białoruskie*. Lwów: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Goody, Jack. 2014. "Kinship and The Great Divide". *L'Homme*, Vol. 210: 7-15.
- Hutton, Ronald. 2011. "How Pagan Were Medieval English Peasants?". *Folklore*, Vol. 122, No 3 (December): 235-249.
- Ibn Rusta. 2012. "On The Şaqāliba 903-913". [W:] *Ibn Fadlan and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*, red. i tłum. P Lunde, C. Stone. London: Penguin Books.
- Ingold, Tim. 2006. "Against human nature". In *Evolutionary Epistemology, Language and Culture*, red. N. Gontier, J.P. Van Bendegem, D. Aerts.
- IPSOS. May 2023. *Global Religion 2023. Religious Beliefs Across The World*. [https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2023-05/Ipsos%20Global%20Advisor%20-%20Religion%202023%20Report%20-%2026%20countries%20_0.pdf].
- Jensen, Casper Bruun; Blok, Anders. 2013. "Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-network Theory, and the Enabling Powers of Non-human Agencies". *Theory, Culture & Society*, Vol. 30, Issue 2: 84-115.
- Kapiszewski, Jakub; Forreiter, Kacper; Rogalski, Michał. 01.10.2023. "Kościół jest w kryzysie. Mamy dane, które to potwierdzają [REPORTAŻ]". *Onet*.

[<https://wiadomosci.onet.pl/kraj/kosciol-jest-w-kryzysie-mamy-dane-ktore-to-potwierdza-ja/pfrby6>].

- Kolberg, Oskar. 1890. *Chełmskie. Obraz etnograficzny*. T. 1. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Kosmas. 2012. *Kronika Czechów*. Wodzisław Śląski: Wyd. Templum.
- Kouřil, Pavel (red.) 2014. *Great Moravia and the Beginnings of Christianity*. Brno: The Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of the Czech Republic.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Law, John. 1994. *Organizing Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Pełka, Leonard J. 1987. *Polska demonologia ludowa*. Warszawa: Iskry.
- Pertz, Georg Heinrich (red.) 1835. "Forma Abrenuntiationis diaboli; Indiculus superstitionum et paganiarum". *Monumenta Germaniae Historica. Capitularia regum Francorum*. T. 1. Hannover: Societatis Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi.
- Piegza, Szymon. 28.09.2024. "Kryzys w Kościele. 'To nie pedofilia. Społeczeństwo przestawiło radar na duchy i wilkołaki'". *Onet*.
[<https://wiadomosci.onet.pl/kraj/kolejne-seminaria-sa-zamykane-mlodzi-ludzie-masowo-opuszczaja-kosciol/045bkhj>].
- Podborský, Vladimír. 1994. *Náboženství našich prapředků*. Brno: Masarykova univerzita. Filozofická fakulta.
- Shlapentokh, Vladimir; Woods, Joshua. 2011. *Feudal America. Elements of the Middle Ages in Contemporary Society*. University Park: Penn State University Press.
- Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal". In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, red. B. Latour, P. Weibel. Cambridge, MA: MIT Press.
- Strathern, Marilyn. 1999. *Property, Substance & Effect*. London: The Athlone Press.
- Szczepanik, Paweł. 2012. "Maski w kulturze pogańskich Słowian Zachodnich. Atrybut rytualno-obrzędowy, czy fetysz religijny?". [W:] *Barbarzyńcy u bram. Mare integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego*, red. M. Franz, Z. Pilarczyk. Toruń: Wyd. Adam Marszałek.
- Szyjewski, Andrzej. 2003. *Religia Słowian*. Kraków: Wyd. WAM.

- Tyszkiewicz, Eustachy. 1842. *Rzut oka na źródła archeologii krajowej*. Wilno: Druk Józefa Zawadzkiego.
- Tyszkiewicz, Jan. 1966. "O schyłkowym pogaństwie na ziemiach polskich". *Kwartalnik Historyczny*, R. 73, nr 3: 549-562.
- Udziela, Seweryn. 1892. *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicyi*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Uspieński, Borys A. 1985. *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Lublin: RW KUL.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal Publishing.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2019. "On Models and Examples Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene". *Current Anthropology*, Vol. 60, Supplement 20 (August): 296-308.
- Zaroff, Roman. 1999. "Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition?". *Studia Mythologica Slavica*, Vol. 2: 47-76.