

Jacek Woźny

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz

## „JĘZYK” PRZESTRZENI SAKRALNEJ W POGAŃSKIEJ TRADYCJI LITWY

Romantyczne XIX-wieczne wpisy do pamiętników zawierały narzucające się ich autorom porównania między miejscami spoczynku zmarłych a sztambuchami. Tak ujmowali je romantyczni poeci:

[...] Cmentarz i sztambuchy  
To są dwa wierne schronienia,  
Gdzie śpią snem nieprzerwanym nieboszczyków duchy  
W Archiwie Niepamięci, pod godłem: wspomnienia.

Cmentarz traktowany był jako swoista księga, jak pewnego rodzaju tekst (Kolbuszewski 1996: 26–27). W konstatacji Stefana Czarnowskiego „przestrzeń jest wyobrażona jako pewien ciąg następujących po sobie obszarów, wydzielonych i objętych granicami, rozmieszczonych koncentrycznie wokół miejsca świętego. Równocześnie miejsce święte, z jednej strony, i każda granica, z drugiej, odgrywają rolę punktu i linii, gdzie przejawy świętości osiągają pełną intensywność” (Adamowski 1999: 18). Tak na cmentarzu romantycznym, jak i w antropologicznej wizji przestrzeni odnajdujemy za Władimirem Toporowem korelację przestrzeni i tekstu. Łatwo można wskazać jej dwa logiczne bieguny: tekst jest przestrzenny, czyli mieści się w „realnej” przestrzeni, co jest właściwe dla większości komunikatów, natomiast przestrzeń jest tekstem, wypełnionym miejscotwórczymi przedmiotami. Monumenty naznaczone „orientacją” (drzewa świata, świątynie, menhiry, dolmeny i inne) występują jako wygodni pośrednicy między przestrzenią absolutną (i czasem) a człowiekiem w jego dążeniu do odczytania ukrytych boskich komunikatów i uzyskania dostępu do tej przestrzeni (Toporow 2003: 15–43).

Najważniejszymi przeżyciami doznawanymi przez uwikłanego w tradycję *homo religiosus* były fascynacja i strach towarzyszące kontaktowi z siłami nadprzyrodzonymi. Odczucia te nasilały się w obrębie sakralnego krajobrazu. Wszelki święty obszar zapowiadał hierofanię, wdarcie się *sacrum* do rzeczywistego świata, co wyodrębniało dane terytorium i czyniło je jakościowo różnym od otoczenia. Hierofanie przekreślały jednorodność przestrzeni i objawiały w niej punkty stałe. Możliwość identyfikacji pradziejowych i pogańskich obiektów i miejsc z Litwy, naznaczonych niegdyś przez hierofanię, jest ograniczona. W tym względzie bazować należy na przesłankach archeologicznych,

etnograficznych i religioznawczych. Śladów rytuałów poszukiwać można wśród różnych form krajobrazowych wyeksponowanych w terenie i sprzężonych ze sobą w charakterystyczne układy. Uwidaczniają się trzy najistotniejsze składniki sakralnego pejzażu dla społeczeństw starożytnych. Są nimi środowiska bagiennie-akwaticzne, związane z nimi święte kamienie i drzewa (Woźny 2007: 34–35). To, że bogowie przeważnie w gaju, wśród pól, nad wodami mieszkali, było na Litwie w przekonaniu ogólnym (Brückner 1984: 168). *Saxa pro diis culta* – „czcili kamienie jak bogów”, pisał Stanisław Rostowski jeszcze na początku XVII w., mówiąc o przeżytkach dawnej religii litewskiej. Problem Litwinów traktowanych z lekceważeniem jako czcicieli kamieni, ale także gwiazd, drzew czy rzek, jest współcześnie inaczej postrzegany przez mitologów, choć interpretacje, które proponują, odzwierciedlają przede wszystkim ich własną postawę wobec religijności jako zjawiska kulturowego. Podstawowa pomyłka według Algirdasa Julienu Greimasa polega na tym, że „czczenie kamieni” tłumaczy się jako fakt globalny, bez zwracania uwagi na kształt poszczególnych kamieni, ich typy, związki z różnymi bóstwami i dziedzinami *sacrum* (2007: 192). Mogły być one wielkimi ołtarzami, jak głaz w dolinie Rambynas (Woźny 2008: 23), lub małymi kamieniami pod progiem chaty, oznaczającymi miejsce, gdzie duch domowy, litewski *dim stipas*, ofiary przyjmował. W każdej niemal zagrodzie można je było znaleźć, jak pisał Aleksander Brückner. Dotykał ich gospodarz, zrzucał na nie resztki potraw i skrapiał je krwią ofiarną (Brückner 1984: 156). Najpowszechniej jednak kamienie nad wodami w świętych miejscach Litwy miały dużo poważniejsze znaczenie, wypełniając rolę stabilizatorów domen symbolicznych (Nijakowski 2006). Pierwotne ślady objawienia hierofanii pogańskich przekształcały się w miejsca pamięci i dziedzictwa, zmieniały monolity kamienne w dobro wspólne i zbiorowe skarbnice tradycyjnych treści społecznej pamięci (Ricoeur 2006: 539).

Kamienie święte jako najtrwalsze składniki przestrzeni sakralnej pogańskiej Litwy dość wcześnie trafiły na warsztat badawczy i doczekały się wielu opracowań przygotowanych przez: Karla Beckherrna, Erazma Majewskiego, Wandalina Szukiewicza, Maksymiliana Barucha, Piotra Tarasenkę, Adolfa Tautavičiusa, Vytautasa Urbanavičiusa, Broniusa Dakanisa, Rimantasa Matulisa, a ostatnio Vykontasa Vaitkevičiusa. Tradycyjnie przyjmowano, że na Litwie w spisach pomników kultury jest około 300 świętych kamieni. Najprawdopodobniej jednak rzeczywista liczba tych kamieni na Litwie sięga nie mniej niż 500 obiektów. W 1988 r., dla porównania, na Łotwie skatalogowano 328 świętych kamieni. Na Białorusi zarejestrowano ostatnio około 340 tego rodzaju zabytków. Statystyki te są dość umowne, ponieważ w opracowaniach liczba kamieni świętych zmienia się, po uściśleniu starszych i nowych danych. Oprócz tego statystyki zależą wprost od ogólnego zrozumienia pojęcia kamieni świętych, które są przez różnych badaczy dość odmiennie traktowane (Vaitkevičius 2003: 69).

P. Tarasenka uznał szeroki historyczny sens głazów sakralnych. Omawiając starożytne kamienie z Litwy, podzielił je na pomniki o cechach totemicznych, kamienie ze stopami, głazy ofiarne z zagłębieniami oraz kamienie z napisami (Tarasenka 1958). J. Urtanas sklasyfikował święte kamienie na następujące odmiany: naturalne, ze stopami, z wklęsłościami (okrągłymi lub dołkami), kamienie ze znakami, głazy słupokształtne. Naukowcy z Białorusi podzielili z kolei kamienie na dwa podstawowe zespoły: kamienie kultowe i kamienne przedmioty kultowe. Do pierwszej kategorii zaliczono: 1) kamienie fetysze, 2) kamienie antropomorficzne, 3) kamienie kultu przodków, 4) kamienie kultu bogów, 5) kamienie rytuałów wspólnotowych z wklęsłościami, znakami i napisami. Do grupy kamiennych przedmiotów kultowych wchodziły natomiast: 1) kamienne naczynia, narzędzia, 2) słupy



i stele, 3) krzyże. Próby grupowania kamieni świętych są znane i w innych krajach nadbałtyckich, ale wszystkim klasyfikacjom właściwe są większe lub mniejsze wyjątki, których nie uwzględniają (Vaitkevičius 2003: 70).

Wśród nowych propozycji badawczych znajduje się uporządkowanie obfitości świętych kamieni w inny sposób. Każdy głąz będący w polu widzenia naukowego, w zależności od liczby danych, ma pewną liczbę różnych znaczeń, które mogą stać się pretekstem do zgrupowania zabytków według podobnych cech. Akceptując wskazane sposoby klasyfikowania, można tworzyć złożone systemy klasyfikacyjne w odmiennych zakresach czasowych. Metody te nie stawiają przed badaczami przedwczesnych żądań. Ułatwiają natomiast rozwiązywanie konkretnych zagadnień, niekrepujących inwencji badacza. Różnorodność świętych kamieni na Litwie jest nieporównywalnie większa od tradycyjnego sposobu modelowania ich w grupy. Im bardziej analizy świętych kamieni będą oparte na rzetelnych właściwościach i założeniach badawczych, tym więcej wyniknie z nich korzyści naukowych (Vaitkevičius 2003: 71–72).

Zgodnie z zaproponowanymi kryteriami V. Vaitkevičius pogrupował święte kamienie Litwy w dwojaki sposób. Pierwszy zbiór cech obejmuje wizualną charakterystykę monolitów (budowę geologiczną, kształt, osobliwości formalne – wklęśnięcia, wgłębienia, oznakowania, miejsce odnalezienia zabytków). Drugie zaś kryterium tworzą realia mityczne i religijne związane z poszczególnymi kamieniami. W świetle zebranych informacji większość świętych kamieni Litwy to granitowe głązy narzutowe. Ważnymi cechami są ich naturalne kolory. Barwnym kamieniom (białym, czarnym i innym) w mitologii Bałtów przydawano duże znaczenie, oddające mityczne realia. Ze względu na swój kształt kamienie święte nazywano na przykład domami, łaźniami, kuźniami, piecami, łóżami, żarnami, pługami itp., wykorzystywanymi w działalności istot nadprzyrodzonych. Płaskie powierzchnie głązów nosiły nazwę na przykład „stołu diabła”. Jeszcze na początku XX w. przy tych kamieniach ucztowały na Litwie wspólnoty wiejskie. Oprócz kamieni stołów są jeszcze kamienie krzesła. Święte pomniki, na których według legend siadali i odpoczywali bogowie lub inne mityczne postacie. Na Litwie jest również około 10 kamiennych łóż. Znane są obok nich głązy noszące imiona bóstw i części ciała ludzkiego, na przykład serce diabła, ogon diabła czy serce Chrystusa. Wspomina się w dokumentacjach badawczych o kamiennych słupach. W tradycji ludowej uznawane są one za przemienionych w kamień przeklętych lub bezbożnych ludzi, myśliwych czy żołnierzy. Wielkość zachowanych pomników sięga od 0,5 do 1,2 m. Przy analizach świętych kamieni w formie słupa zauważalny jest fakt dość częstego związku monolitu ze starożytnym cmentarzyskiem. Wskazany związek koreluje z ustną tradycją głoszącą, że te kamienie odzwierciedlają tradycyjne podania religijne o pośmiertnym losie duszy (Vaitkevičius 2003: 82).

Wklęśnięcia i wydrążenia w kamieniach należy rozpatrywać w związku ze „stopami”, oznaczającymi się różnym kształtem i wielkością. Mityczne traktowanie stóp jest aktualne w wypadku wszystkich tego rodzaju zniekształceń skały. Ich prawdziwe pochodzenie dla światopoglądu religijnego nie ma żadnego znaczenia. Według obliczeń V. Vaitkevičiusa na Litwie znanych jest prawie 150 kamieni z odciskami stóp, na Łotwie 90, a na Białorusi około 100. Na Litwie najwięcej kamieni ze stopami jest w borach i lasach, przy świętych źródłach, wmurowanych w ściany kościołów i podłogi kaplic. Trudno precyzyjnie określić chronologię tych zabytków. Ponieważ niekiedy znajdują się w pobliżu mogił skrzynkowych i kurhanów, datowane są na późną epokę brązu i epokę żelaza. W tradycji ludowej wklęśnięcia te uważane są w poszczególnych wypadkach

za odciski stóp, rzadziej palców lub dłoni, przydzielane Bogu, Maryi, aniołom, diabłom i innym istotom nadprzyrodzonym. Mityczna funkcja wkłęśnięcia i stóp to pomaganie zmarłym w podróży do zaświatów. W dzienniku wileńskiego kolegium jezuitów z 1723 r. opisane jest, jak czczono jeden z takich kamieni, składając przy nim ofiary, zamiast uczęszczać w niedzielę do kościoła (Vaitkevičius 2003: 89).

Wśród kamieni świętych wydzielić można grupę z prawidłowymi okrągłymi dołkami. Ich wiek szacowany jest na pierwsze tysiąclecie przed Chrystusem, co łączy je z innymi pomnikami epoki żelaza. Na Litwie obecnie według V. Vaitkevičiusa znane są 33 kamienie sakralne z dołkami. Znajdują się one obok różnych cieków wodnych, rzek, brzegów strumieni i wąwozów. Ustalono, że kamienie z podobnymi jamkami rozpowszechnione są tam, gdzie były warunki przyrodniczo-klimatyczne pozwalające na zajmowanie się rolnictwem. Wykonywanie jamek łączyło się z magią, sam zaś kamień nie był obiektem kultu (Vaitkevičius 2003: 96–97).

W połowie XX w. w związku z ruchem krajoznawczym, rejestracją pomników i pracami melioracyjnymi opisano na Litwie kilkadziesiąt kamieni świętych o kształcie cylindra, na których wierzchołku znajdowały się płaskodenne wgłębienia. Ustalenie wysokości kamieni ponad powierzchnią gruntu sprawia trudność, ponieważ większość została przewrócona lub poruszona. Miały one związek z początkami chrześcijaństwa. Były oddalone od większych skupisk ludzkich, ulokowane w lasach, błotach itp. Funkcje tych kamieni mogły być podobne do kamiennych chrzcielnic w kościołach. W niektórych miejscowościach woda z takich kamieni miała właściwości lecznicze. Według wyników badań archeologicznych obok monolitów palono ogniska. Woda na kamieniach i święty ogień tworzyły zwarty kompleks obrzędowy. Podkreśla się związki tych zabytków z litewskim kultem boga Perkuna. Przy podobnych prostopadłościennych kamieniach z misowatymi wgłębieniami budowano niekiedy kaplice. Wiek tych monumentów sięga nowożytności, jednak ich przeznaczenie pozostaje niewyczerpująco wyjaśnione. Można domniemywać, że XVIII-wieczne źródła mówią o sakralnym przeznaczeniu głazów dla konkretnej rodziny poprzez zapewnienie jej urodzaju, bezpieczeństwa zwierząt itp. (Vaitkevičius 2003: 104–105).

Decydujące oznaczenia grupujące święte kamienie mogą być zawarte i utrwalone w atrybutach mitycznej rzeczywistości. Tego typu danych jednak brakuje. Te znane, porównywane ze źródłami łotewskimi i białoruskimi najlepiej charakteryzują mityczną rzeczywistość poprzez nazwy kamieni, podania, wierzenia i przysłowia. O jednym kamieniu istnieje niekiedy kilka opowieści o jego pochodzeniu i niezwykłych właściwościach. Kamienie uważa się zazwyczaj za przeniesione, zagubione, przywleczone, zrzucone z nieba czy też świadczące o przemianie ludzi lub zwierząt. Nazwy są związane ze starożytnymi bożkami. Częste są także imiona świętych. Wierzono, że kamienie święte mówią, chodzą, nauczają itd. Woda deszczowa gromadząca się na takich głazach leczyła. Źródła wypływające spod nich miały właściwości uzdrawiające. Z tych względów kamieni świętych nie wolno było niepokoić. W niektórych wypadkach monolity te należały do miejsc kultowych i wiązały się z prahistorycznymi osiedlami i cmentarzyskami. Wśród świętych kamieni wydzielana jest duża grupa pomników nosząca nazwy Laimiu (Laima). Większość tych głazów ma związek z wodą. Dawny bałtycki wizerunek światopoglądowy „kamienia w wodzie” odwzorowuje mityczne połączenie ognia i wody. Łączy także sfery działania bóstw przeznaczenia, Ausrine (lit. *Aušrinė*) i Laimy (lit. *Laimė*), z decydującą siłą Perkunasa, wykonawcy wyroków losu, przepowiadanych przy świętych monolitach (Greimas 2007: 173).



Że bogowie przeważnie w gaju, kamieniach i w drzewach mieszkali, należało do litewskiej tradycji. Gdy gaje święte, widomy znak bóstw, wyrąbywano a kamienie rozbijano, zawadzili poganie, że odebrano im dom boży, przy którym zwykli byli błagać pomocy nadprzyrodzonej, skąd deszcze i pogodę otrzymywali (Brückner 1984, s. 168).

Dane z końca XIX i XX w. świadczą, że święte kamienie były jeszcze na Litwie odwiedzane w zależności od zapotrzebowania (np. choroby) oraz w czasie niektórych świąt (np. Wielkanocy). Być może, że daty tych świąt ogólnie odpowiadają datom starożytnych pogańskich rytuałów. Skąpe są wiadomości o ostatnich ofiarach, które składano pod świętymi kamieniami. Wiadomo, że ostatecznie przekazywano je kościołom lub rozdawano ubogim. Nieliczne ślady tradycyjnego światopoglądu i czci wobec nadprzyrodzonych sił przyrody przetrwały lokalnie na Litwie do dnia dzisiejszego (Vaitkevičius 2003: 131–133).

## ■ Bibliografia

- Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze*, Lublin.
- Baruch Maksymilian, 1907, *Boże stopki: archeologia i folklor kamieni z wyżłobionymi śladami stóp*, Warszawa.
- Brückner Aleksander, 1984, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi*, Olsztyn.
- Greimas Algirdas Julien, 2007, *O bogach i ludziach. Studia z mitologii litewskiej*, Kęty.
- Kolbuszewski Jacek, 1996, *Cmentarze*, Wrocław.
- Matulis Rimantas, 1990, *Istoriniai akmenys*, Vilnius.
- Nijakowski Lech, 2006, *Domeny symboliczne*, Warszawa.
- Ricoeur Paul, 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków.
- Tarasenka Petras, 1958, *Pėdos akmenyje. Istoriniai Lietuvos akmenys*, Vilnius.
- Toporow Władimir, 2003, *Przestrzeń i rzecz*, Kraków.
- Vaitkevičius Vyckintas, 2003, *Alkai: baltų šventviečių studija*, Vilnius.
- Woźny Jacek, 2007, *Woda, drzewa i kamienie jako składniki sakralnego krajobrazu we wczesnych epokach metali*, [w:] Z. Zyglewski (red.), *Polska w kręgu polityki, kultury i gospodarki europejskiej*, Bydgoszcz, s. 34–44.
- Woźny Jacek, 2008, *Pradzieje i średniowieczne monolity kultowe z Polski i sąsiednich obszarów*, [w:] J. Lewandowska, A. Mietz, J. Woźny, *Wiara z demonem w tle*, Toruń, s. 11–55.

## LANGUAGE OF THE SACRED SPACE IN THE PAGAN TRADITIONS OF LITHUANIA

### SUMMARY

The symbolism of space is important for the culture of Lithuania. Religious rituals were held in a natural landscape. Sacred stones, trees and lakes had the highest value. About 300 sacred stones, which constitute the remains of the cult of pagan gods, were found in Lithuania. Sacred stones existed in Lithuania for a long time, until the nineteenth century.