

## SPIS TREŚCI

Wstęp . . . . .	7
Rozdział I	
<b>Kult świętych . . . . .</b>	<b>25</b>
Motywy pogańskie występujące w żywotach świętych . . . . .	30
Motywy pogańskie w „Żywocie św. Patryka” . . . . .	47
Motywy pogańskie w „Żywocie św. Brygidy” . . . . .	59
Znaczenie św. Patryka we współczesnym społeczeństwie irlandzkim . . . . .	72
Celtycka duchowość . . . . .	82
Znaczenie św. Brygidy we współczesnym społeczeństwie irlandzkim . . . . .	86
Inne przejawy kultu świętych we współczesnym społeczeństwie irlandzkim . . . . .	96
Rozdział II	
<b>Pielgrzymki . . . . .</b>	<b>103</b>
Croagh Patrick . . . . .	105
Lough Derg . . . . .	123
Święte studnie . . . . .	144
Ballyvourney . . . . .	162
Rozdział III	
<b>Hymny, modlitwy i pieśni religijne . . . . .</b>	<b>179</b>
Rozdział IV	
<b>Rola mitu we współczesnym społeczeństwie irlandzkim . . . . .</b>	<b>225</b>
Zakończenie . . . . .	253
Aneks. Utwory omówione w rozdziale III . . . . .	261
Bibliografia . . . . .	313
Spis fotografii . . . . .	323

## WSTĘP

Niniejsza książka ma charakter religioznawczy, jednakże odnosząc się do tradycji, która jest częścią kultury — wytworu społecznego, dotyka ważnych zagadnień socjologicznych. Częściowe potraktowanie zjawiska w wymiarze przestrzennym, podyktowane praktycznie nierozdzielnością sfery religijnej i miejsca w przypadku społeczeństwa irlandzkiego (co jest zauważalne w irlandzkich nazwach geograficznych na terenie tegoż kraju<sup>1</sup>), spowodowało automatyczne wkroczenie na obszar naukowy, będący domeną geografii religii. Książka ta nie może zostać zaklasyfikowana jako historyczna *sensu stricto*, ponieważ nie prześlędzono w niej dokładnie rozwoju i przebiegu analizowanego zjawiska na przestrzeni określonego czasu. Jednak trudno byłoby nie spojrzeć na nie z perspektywy historycznej, mówiąc o jego korzeniach oraz ukazując jego ciągłość czy też odrodzenie w zmienionych warunkach kulturowych. Ponadto wszelkie zagadnienia omawiane tu w związku ze zjawiskiem głównym są faktami historycznymi i dlatego jako takie muszą być usytuowane w czasie.

W książce tej czytelnik znajdzie elementy starożytnej tradycji celtyckiej, trwające w życiu religijnym współczesnego społeczeństwa irlandzkiego. Ze względu na rozległe obszary życia społecznego, zarówno materialnego jak i duchowego, jakie w dalszym ciągu pozostają pod wpływem tradycji celtyckiej, ograniczono się jedynie do wybranych przykładów wchodzących w zakres

---

<sup>1</sup> Zob. „Historia Miejsc” (*Dinnsenchas*). Dzieło to, pochodzące z XII w., stanowi zbiór legend pisanych prozą i wierszem, a jego celem jest wyjaśnienie nazw sławnych miejsc, rzek, jezior oraz wzgórz. M.-L. Sjoestedt (*Heroes of the Celts*, Dublin 1994, s. 1) nazywa je mitologiczną geografją kraju. Uważa, iż Irlandczycy myślą o swojej historii i geografii w kategoriach mitologicznych.

sfery religijnej. Nacisk został położony na współczesne praktyki kultowe, głównie obrzędowe.

Mimo gwałtownych zmian kulturowych, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, zachodzących we współczesnym społeczeństwie irlandzkim na skutek istotnych wydarzeń historycznych oraz najnowszych osiągnięć techniki i technologii, jak również nasilającego się w świecie procesu uniwersalizacji kultury, a co za tym idzie, odchodzenia od dawnych tradycji ludowych poszczególnych narodów, w Irlandii obserwujemy pozornie sprzeczne zjawisko jej umacniania się i „powrotu do korzeni”. Na przykładzie tego kraju możemy zobaczyć, w jaki sposób i w jakiej formie starożytna tradycja — w tym przypadku celtycka — została zaadaptowana do nowych warunków. Przejawianie się dawnej tradycji w życiu religijnym współczesnego społeczeństwa wybrano jako przedmiot rozważań z uwagi na coraz częstsze odwoływanie się do przedchrześcijańskich tradycji, które mają wpływ na różnorodne zjawiska społeczne, nie zawsze pozytywne. Irlandia posłużyła tutaj za przykład ze względu na traktowanie jej przez wielu badaczy jako głównego depozytariusza tradycji celtyckiej, a że w zasadzie jest to kraj (Republika Południowej Irlandii) jednolity pod względem wyznaniowym (kraj katolicki), ułatwia to przeprowadzenie badań.

Pozostało jeszcze ustosunkowanie się do pojęcia „tradycji”<sup>2</sup> celtyckiej. Tradycja celtycka jest związana z ludem zwanym Celtami, który zaistniał na kartach historii ok. VI w. p.n.e., a którego kultura dała podwaliny wielu kulturom europejskim. Irlandia, obok Walii, Kornwalii, Szkocji, Wyspy Man i Bretanii, zaliczana jest do tzw. „krawędzi celtyckiej” — obszaru stanowiącego „rezerwat tradycji celtyckiej”. „Celtycki/-a” odnosi się więc do regionów geograficznych. Rozwiązanie takie wydaje się najodpowiedniejsze ze względu na to, że nie istnieje czysto celtycka tradycja bez obcych wpływów. Kultura Celtów, zasiedlających poszczególne obszary, została przemieszana z kulturą autochtoniczną. Tak więc w niniejszych rozważaniach w przypadku Irlandii będziemy odnosić tradycję celtycką do tradycji przedchrześcijańskiej.

---

<sup>2</sup> Definicję tradycji analizuje A. Sawisz, *Transmisja pamięci przeszłości* [w:] B. Szacka, A. Sawisz, *Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965-1988. Studia nad świadomością historyczną*, t. 3, Warszawa 1990, s. 121-122.

Na przestrzeni XX wieku odnotowuje się rosnące zainteresowanie religiami przedchrześcijańskimi. Aktywnie działają liczne ruchy neopogańskie, których wspólną cechą stanowi orientacja proekologiczna. Jednym z ich głównych zadań jest powrót do utraconej harmonii — do łączności człowieka z przyrodą, której jest on immanentną częścią<sup>3</sup>. Jako przyczynę nasilenia się tych zjawisk społecznych podaje się m.in. załamanie dotychczasowych systemów wartości, w tym utratę autorytetu Kościoła chrześcijańskiego wśród młodego pokolenia, spowodowaną nienadążaniem Kościoła i w rezultacie jego niedostosowaniem do zmieniających się wymogów cywilizacyjnych<sup>4</sup>. W latach trzydziestych chrześcijaństwu postawiono nawet zarzut zniszczenia bądź stłumienia wysoko rozwiniętych kultur antycznych<sup>5</sup>.

Wiele ruchów i organizacji neopogańskich wykazuje silne związki z polityką, głosząc hasła nacjonalistyczne<sup>6</sup>. O skrajnie nacjonalistycznym charakterze możemy mówić w przypadku neopogaństwa w Niemczech<sup>7</sup>. Ruchy kul-

---

<sup>3</sup> S. Tchervonnaya, *The Revival of Animistic Religion in the Mari El Republic* [w:] *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, I. Borowik, G. Babiński (red.), Kraków 1997, s. 369-377. Wykaz wszystkich zarejestrowanych (do 1997 r.) ruchów religijnych (i parareligijnych) działających na terenie Polski, opracowany przez S. Beźnica, znajduje się jako dodatek do książki E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997.

<sup>4</sup> M. Eliade (*Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992, s. 74, 106-107) nie sądzi jednak, by niezadowolenie z tradycji chrześcijańskiej tłumaczyło wzrost zainteresowania okultyzmem w latach 60. czy też 70.

<sup>5</sup> Zob. B. Grott, *Jan Stachniuk i neopogański ruch Zadruga. Dzieje okupacyjne i wojenne 1939-1963*, „Nomos”, 1994, nr 5/6, s. 123-143.

<sup>6</sup> B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański*, Kraków 1996; A. Kolodny, L. Philipovitch, *The Non-traditional Religiosity in the Context of the Spiritual Revival of Ukraine* [w:] *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, I. Borowik, G. Babiński (red.), Kraków 1997, s. 301-313; W. Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998; B. Grott, *Neopogańska koncepcja Lwa Sylenki i jej perspektywy na współczesnej Ukrainie* [w:] *Religie i kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, I. Borowik, A. Szyjewski (red.), Kraków 1993, s. 177-184; M. Maszkiewicz, *Neopogaństwo na Litwie*, „Nomos”, 1994, nr 5/6, s. 104-122; P. Wiench, *Neo-Paganism in Central Eastern European Countries* [w:] *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, dz. cyt., s. 284-292.

<sup>7</sup> F.-W. Haack, *Neopaganizm w Niemczech. Powrót Wotana. Religia krwi, ziemi i rasy*, Kraków 1999; L. Halban, *Religia starogermańska i jej aktualne znaczenie w Niemczech*, Lublin 1949.

towe mogą jednak spełniać także pozytywnie integrującą rolę, przyczyniając się do podtrzymywania i stabilizacji systemu społecznego<sup>8</sup>.

Trudne byłoby, a właściwie jest wręcz niemożliwe umieszczenie Irlandii wraz z analizowanymi w niniejszej książce przejawami żywotności tradycji celtyckiej w którymkolwiek z tych nurtów neopogańskich. Trudność ta jest spowodowana nie tylko odmiennością porównywanych obszarów geograficznych oraz występujących na nich tendencji, ale przede wszystkim odmiennym kierunkiem badań. Badania autorki nad tym zjawiskiem w sferze religijnej koncentrowały się głównie na życiu religijnym irlandzkiego Kościoła katolickiego.

Niewątpliwie najważniejszym źródłem wiedzy o tradycji celtyckiej jest folklor celtycki, który charakteryzuje w swoim artykule Trefor M. Owen<sup>9</sup> podkreślając, że tak znaczne różnice manifestujące się w naturze samego folkloru są zharmonizowane dzięki żywym kontrastom występującym w kontekście społecznym, w którym folklor jest osadzony w każdym z krajów celtyckich<sup>10</sup>. Sean J. Connolly zwraca uwagę, że zasięg wierzeń i praktyk z nimi związanych jest zróżnicowany w poszczególnych grupach społecznych. Jedną z przyczyn występowania takiego zjawiska jest wykorzystywanie części wierzeń ludowych w zależności od ich społecznej użyteczności<sup>11</sup>. Z przeprowadzonych badań wynika, że stopień zurbanizowania środowisk miejskich wpływa negatywnie na zachowanie wierzeń ludowych i przyczynia się do zaniku strony obrzędowej.

---

<sup>8</sup> T. Doktor, *Nowe ruchy religijne w postkomunistycznej Europie* [w:] *Religie i kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, I. Borowik, A. Szyjewski (red.), Kraków 1993, s. 166-167) wyróżnia cztery zasadnicze formy, w jakich widać tę rolę: wypełnianie próżni społecznej, powstałej po upadku systemu komunistycznego; przystosowawcza socjalizacja, dotycząca jednostek pochodzących z dewiacyjnych subkultur; zmiana kierunku form protestu, polegająca na odwróceniu uwagi społeczeństwa od spraw, z których niezadowolenie mogłoby się przerodzić w protest zagrażający panującemu ustrojowi politycznemu czy też porządkowi publicznemu.

<sup>9</sup> T. M. Owen, *Celtic Folklore* [w:] *Geschichte und Kultur der Kelten*, K. H. Schmidt (red.), Heidelberg 1986, s. 154-160.

<sup>10</sup> Tamże, s. 156.

<sup>11</sup> S. J. Connolly, *Priests and People in Pre-Famine Ireland 1780-1845*, New York 1982, s. 104 i 107.

Ogrom prac dotyczących celtyckiej warstwy wierzeniowej i obrzędowej, jakie powstały do tej pory, uniemożliwia przytoczenie wszystkich. Jedną z najważniejszych jest systematyczne studium tego zagadnienia, ujęte w formie kalendarza zwyczajów, autorstwa Kevina Danahera<sup>12</sup>. Opisy obchodów dorocznych świąt związanych z cyklicznością pór roku oraz sezonowością pracy, które do niedawna lub jeszcze dzisiaj mają miejsce w Irlandii, zostały oparte na bogatym materiale źródłowym (np. lokalne dzienniki) oraz badaniach trwających ponad 30 lat. Wiele zwyczajów i obrzędów z terenów Irlandii zostało utrwalonych przez E. Estyna Evansa w jego *Irish Heritage*<sup>13</sup> (w pracy znajdują się unikatowe ryciny). Opis zwyczajów i obrzędów z obszarów Wielkiej Brytanii można znaleźć w opracowaniach George'a Longa (*The Folklore Calendar*)<sup>14</sup>, Dorothy Gladys Spicer (*Yerbook of English Festivals*)<sup>15</sup> czy też George'a C. Williamsona (*Curious Survivals, Habits and Customs of the Past That Still Live in the Present*)<sup>16</sup>. Badania porównawcze nad celtycką spuścizną duchową, przeprowadzone przez Warda Rutherforda, zaowocowały pracami: *The Druids and Their Heritage* oraz *Celtic Lore*<sup>17</sup>. Niezmiernie żywym tematem wielu prac są utrzymujące się w dalszym ciągu przesady, mające swoje źródło w dawnych wierzeniach<sup>18</sup>. Zagadnienie śmierci, rytuał pogrzebowy oraz związane z nimi wierzenia i zwyczaje zdają się zajmować dosyć liczne grono naukowców<sup>19</sup>. Rezultaty badań w dziedzinie etnografii można śledzić na bieżąco w różnorodnych periodykach. Najpopularniejszym

<sup>12</sup> K. Danaher, *The Year in Ireland*, Dublin 1972.

<sup>13</sup> E. E. Evans, *Irish Heritage*, Dundalk 1942.

<sup>14</sup> G. Long, *The Folklore Calendar*, London 1930.

<sup>15</sup> D. G. Spicer, *Yerbook of English Festivals*, Connecticut 1972.

<sup>16</sup> G. C. Williamson, *Curious Survivals, Habits and Customs of the Past That Still Live in the Present*, London 1923.

<sup>17</sup> W. Rutherford, *The Druids and Their Heritage*, London 1978; W. Rutherford, *Celtic Lore*, London 1993.

<sup>18</sup> E. Maple, *Superstition and the Superstitious*, New Jersey 1972; P. O'Farrell, *Superstitions of the Irish Country People*, Dublin 1978.

<sup>19</sup> S. J. Connolly, dz. cyt. (rozdz. IV, *Wakes and Patterns*); G. Ó Cruaíoch, *Contest in the Cosmology and the Ritual of the Irish 'Merry Wake'*, „Cosmos”, 1990, nr 6, s. 145-160; S. Muller, *Samhain — the Dead Centre of Time*, „As Sínsear”, 1988, nr 5, s. 88-98; P. Lysaght, *Irish Banshee Traditions*, „Béaloideas”, 1977, nr 42-44, s. 94-119.

na terenie Irlandii jest „Béaloideas” („The Journal of the Folklore of Ireland Society”).

Inne prace traktujące o pozostałościach tradycji celtyckiej zostaną przywołane jeszcze przy omawianiu materiałów wykorzystanych przy pisaniu niniejszej książki, a ich dokładny wykaz znajduje się w przypisach oraz w wykazie bibliograficznym. Zamykając część związaną z przybliżeniem zagadnienia żywotności tradycji celtyckiej wspomnimy o zjawisku, jakim jest komercjalizacja „celtyckości”. Wydaje się, że wystarczy jakikolwiek wyrób opatrzyć symbolem lub też ornamentem celtyckim, a wszelkiego rodzaju hasła i slogany poprzedzić przymiotnikiem „celtycki”, aby przyciągnąć uwagę nabywcy<sup>20</sup>. O tzw. „manipulatorskich funkcjach niektórych rytuałów i legend” wspomina Antonina Kłosowska, nawiązując do opinii Erica Hobsbawma: „Fakty przeszłości, prawdziwe lub zmyślone, bywają eksploatowane dla celów komercyjnych, np. przez organizatorów turystyki, przemysł pamiątkarski, programy mediów”<sup>21</sup>.

W książce przyjęto ogólne założenia metodologiczne Émile Durkheima, Stanisława Ossowskiego i Stefana Czarnowskiego, przyznające religii doniosłą funkcję, jaką jest integrowanie społeczeństwa. Przeprowadzając analizę kultu religijnego, Durkheim poświęcił większą część swojego studium znaczeniu obrzędów religijnych, służących m.in. spajaniu zbiorowości. Według niego zadaniem ceremonii jest powiązanie jednostki ze zbiorowością, a tym samym terażniejszości z przeszłością. „Celem odprawiania obrzędu jest wierność przeszłości” — był on odprawiany przez przodków, w związku z czym ludzi łączy z nim „więź godnej wielkiego szacunku tradycji”<sup>22</sup>. Rola obrzędów polega też na kultywowaniu tradycji grupowych. Przez sam fakt zgromadzenia się ludzie doświadczają wzajemnego wsparcia, a ich wspólna wiara odradza się

<sup>20</sup> Tą problematyką, jak również miejscem tradycji celtyckiej w ruchach neopogańskich zajmuje się M. Bowman (*Reinventing the Celts*, Religion, 1993, nr 23, s. 147-156; *Religion in Bath: Beyond the Faade*, „Religion Today”, t. 9, nr 3, s. 32-37; *The Commodification of the Celt: New Age/Neo-Pagan Consumerism*, „Folklore in Use”, 1994, nr 2, s. 143-152; *Contemporary Celtic Spirituality* [w:] *New Directions in Celtic Studies*, A. Hale, P. Payton (red.), Exeter 2000, s. 69-91).

<sup>21</sup> A. Kłosowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 45.

<sup>22</sup> É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990, s. 356, 362-363.

i umacnia. Gromadzenie się sprawia, że myśli skupiają się na wspólnych wierzeniach i tradycjach. Aby wywołać takie myśli, niekoniecznie trzeba zgromadzić się w miejscu kultu (zob. rozdz. IV). W tym przypadku można odwołać się do integrującego wpływu doktryny, przedstawionego przez Joachima Wacha, który jako przykład wymienia recytację — powtarzanie mitów<sup>23</sup>.

O społecznej roli mitów etnicznych, które mogą wpływać dodatnio na spójność grupy społecznej oraz podtrzymywać przyjazne stosunki lub też antagonizmy pomiędzy grupami czy organizmami politycznymi pisze obszernie S. Ossowski<sup>24</sup>. Irlandia stanowi przykład, gdzie irlandzkie mity celtyckie wzmagają uczucia patriotyczne, konsolidując narodową kulturę, innym razem zaś są wykorzystane jako broń do walki między antagonizującymi grupami (odwoływanie się do postaci mitycznego bohatera Cú Chulainna przez zwalczające się strony w konflikcie północno-irlandzkim; zob. rozdz. IV).

Ilość prac dotyczących mitu, które do tej pory pojawiły się w kręgach naukowych<sup>25</sup>, świadczy o żywym zainteresowaniu tym zagadnieniem. W zależności od badanego aspektu mitu oraz funkcji mitologii znane są jego różnorodne interpretacje<sup>26</sup> (np. psychologiczna, strukturalistyczna), których z pewnością będzie jeszcze przybywać, jako że „nie ma i nigdy nie będzie takiego systemu interpretacji mitów, który można by było uznać za ostateczny, a jego wyniki za rozstrzygające”<sup>27</sup>. Potocznie wyrazu „mit” używa się nawet na określenie nieprawdy. Z mitami spotykamy się w każdej kulturze, bowiem „mit jest

<sup>23</sup> J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 64-65. W dalszej części (s. 65-70) Wach pisze także o integrującym wpływie kultu, zarówno w społeczeństwie prymitywnym, jak i na wyższych szczeblach kultury.

<sup>24</sup> S. Ossowski, *Dziela*, t. 2, Warszawa 1966.

<sup>25</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1962; C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970; C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, Toronto 1978; E. Mielietinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981; Z. Freud, *Psychopatja życia codziennego. Marzenia senne*, Warszawa 1987; C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1981; E. Fromm, *Zapomniany język*, Warszawa 1994; R. Barthes, *Mit i znak; Eseje*, Warszawa 1970; J. Campbell, *Potega mitu*, Kraków 1994.

<sup>26</sup> E. Nowicka, *Sporne problemy w badaniach nad mitem*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1984, t. 28, nr 3, s. 87-101.

<sup>27</sup> J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, Poznań 1997, s. 279.

nieodłącznym składnikiem każdej kultury” oraz w każdej epoce, jako że „stale się odradza”<sup>28</sup>. Ponieważ mity zawierają życiową mądrość i niosą pewne przesłanie, dlatego są uważane za klucze „do duchowych możliwości ludzkiego życia”, pomagając „nam odnaleźć się w nas samych”<sup>29</sup> oraz stać się świadomymi „naszego prawdziwego ja”, osiągając cel w trakcie wewnętrznej podróży, jakim jest pełnia jestestwa<sup>30</sup>. Tradycja, której integralną częścią są opowieści, jest uważana za bezcenny spadek, który może być źródłem inspiracji w naszym nowoczesnym świecie, jako że przez wiele wieków ludzie znajdowali w tych opowieściach podporę dla swojego materialnego i duchowego życia<sup>31</sup>. Wydaje się, że te właściwości mitów sprawiają, iż sięga się po nie obecnie nie tylko w psychoterapii, ale także w świecie biznesu<sup>32</sup>. Dlatego też obawy braci Rees dotyczące zagrożenia w postaci utraty na wartości tradycyjnych opowieści, które w krajach celtyckich niegdyś stanowiły fundamentalną część arystokratycznej kultury<sup>33</sup>, nie są do końca uzasadnione. John i Caitlín Matthews przypisują mitowi znaczącą rolę w samookreślaniu się jednostki ludzkiej, charakteryzując go jako „żywe jądro, w którym serce narodu bije najszybciej, które daje poczucie tożsamości, wolę walki i chęć przewyciężenia przeciwności”<sup>34</sup>. Stanowi on więc zatem siłę napędową człowieka, pobudzającą go do czynów, nierzadko patriotycznych.

Ważnym dla naszych rozważań zagadnieniem, poruszonym przez Ossowskiego, jest problem ojczyzny oraz miejsca urodzenia. Pisze on, iż „W poczuciu przynależności narodowej miejsce urodzenia odgrywa niekiedy poważniejszą rolę tam, gdzie język nie jest sprawdzianem narodowości”<sup>35</sup>. Jak najbardziej można to odnieść do narodu irlandzkiego, którego niewielka część posługuje się rodzimym językiem irlandzkim, chociaż nieustannie podejmuje się różnego

<sup>28</sup> B. Malinowski, *Dziela*, t. 7, Warszawa 1990, s. 349.

<sup>29</sup> J. Campbell, *Potega mitu*, dz. cyt., s. 23, 28-29.

<sup>30</sup> L. J. Biallas, *Myths: Gods, Heroes, and Saviours*, Connecticut 1986, s. v, iv.

<sup>31</sup> A. i B. Rees, *Celtic Heritage*, London 1994, s. 22.

<sup>32</sup> S. Dunlop, *Business Heroes*, Dublin 1997.

<sup>33</sup> A. i B. Rees, dz. cyt., s. 15-20.

<sup>34</sup> J. i C. Matthews, *Mitologia Wysp Brytyjskich*, Poznań 1997, s. 10.

<sup>35</sup> Tamże, s. 181.

rodzaju inicjatywy zmierzające do upowszechnienia tegoż języka. Należy pamiętać, że obecna sytuacja językowa w Irlandii, jak również w Walii, Szkocji, Kornwalii czy też na Wyspie Man, jest wynikiem prowadzenia wielowiekowych akcji wynarodowiania na wymienionych terenach. W związku z tym nie można odmawiać prawa do nazywania się Irlandczykiem i utożsamiania się z narodem irlandzkim osobie nie znającej języka rodzimego. Jeżeli pójdziemy dalej za rozważaniami Ossowskiego, to zobaczymy, że przynależności narodowej nie można odmówić nie tylko Irlandczykowi, który nie zna języka irlandzkiego, ale również osobie, która nie urodziła się na tej ziemi, „skoro ojczyzna jest dziedzictwem po ojcach, to dziedzictwem tym może być nie tylko ziemia, ale i państwo i wszelkie wartości kulturowe”. W gruncie rzeczy nie chodzi tutaj „o terytorium, lecz o naród, który jest z tym terytorium związany”<sup>36</sup>. Dotyczy to ogromnej liczby Irlandczyków żyjących na emigracji, a pomimo to odczuwających silną więź ze swoją ojczyzną — ziemią przodków. Więź ta jest podtrzymywana dzięki pielęgnowaniu rodzimych tradycji, obchodzeniu świąt<sup>37</sup> oraz odwiedzaniu kraju, w którym „tkwią ich korzenie”, i który jest ich ojczyzną ideologiczną. Często można spotkać się z ironicznym stwierdzeniem Irlandczyków mieszkających w Irlandii, iż „ci” na emigracji chcą być bardziej irlandzcy niż ich rodacy w kraju.

Jak zauważyła Ewa Nowicka, „grupa narodowa jest na tyle liczna”, dodamy — rozproszona (irlandzka emigracja), że „nie mogą w niej dominować i ani jej konstytuować stosunki osobiste”, dlatego „komunikacja wewnątrz narodu musi się opierać na zbiorze wspólnych wartości, zawartych w ideologii”<sup>38</sup>. W przypadku Irlandczyków ten zbiór wspólnych wartości ma swoje źródło oraz punkt odniesienia w tradycji celtyckiej, wplecionej w tradycję chrześcijańską. O integralnych funkcjach zjawisk zaliczanych do tzw. „kultury duchowej”, której źródła tkwią w religii pisze Ludwik Stomma<sup>39</sup>, natomiast

<sup>36</sup> S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, Łódź 1946, s. 8-9.

<sup>37</sup> Interesujący jest fakt, że pierwszy pochód z okazji obchodów dnia św. Patryka miał miejsce nie w Irlandii, ale w Stanach Zjednoczonych.

<sup>38</sup> E. Nowicka, R. Wyszynski, *Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji*, Warszawa 1996, s. 95-96.

<sup>39</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 102.

Bronisław Malinowski uważa wartości duchowe za niezbędny element uzupełniający kulturę materialną<sup>40</sup>.

Kultura religijna narodu irlandzkiego jest w głównej mierze kulturą wiejską, w której zakorzenione są przedchrześcijańskie zwyczaje. Czarnowski pisze o „adaptacji wzajemnej” dwóch religii — wprowadzanej i zastanej, jako że „przyjęta raz religia dąży do urobienia środowiska społecznego według tego wzoru, który z sobą przynosi”, natomiast to środowisko wyciska swoje piętno na nowej religii, wprowadzając „do niej obce jej pierwiastki wierzeniowe i obrzędowe, łączy jej praktykę z wartościami społecznymi nic nie mającymi z nią wspólnego”<sup>41</sup>. Przeprowadzając analizę środowiska wiejskiego na przykładzie polskim Czarnowski stwierdza, iż jest ono jedynym w swoim rodzaju ze względu na wyrazistość, z jaką rysuje się w nim „oblicze społecznej religii”. Kult społeczności wiejskiej jest zorganizowany w układzie przestrzennym i czasowym (kalendarzowym), nadając jej „ramę, rytm i postać”<sup>42</sup>. Integrujące znaczenie kultu, nawet w przypadku osób o różnym poziomie kultury intelektualnej, jest bezsprzeczne. Edward Ciupak wykazuje, że czynności religijne (obrzędy i inne praktyki religijne) ze względu na swój masowy charakter pełnią funkcje więzi społecznej tak w grupach religijnych, jak i w obrębie innych grup<sup>43</sup>.

Z dotychczasowych rozważań dotyczących więzi społecznej wynika, iż łączność z przeszłością, włączanie jej do teraźniejszości stanowi o jej istocie. Nina Assorodobraj mówi o „zawłaszczaniu przeszłości” przez społeczeństwo, podkreślając znaczenie świadomości ciągłości i więzi łączącej z przeszłością, niezależnie od tego, czy jest ona merytorycznie prawdziwa<sup>44</sup>. To zbiorowe pamiętanie, zwane świadomością historyczną, ma ogromne znaczenie dla określenia tożsamości oraz podtrzymania spójności wspólnoty. Wśród różnorodnych form włączania przeszłości do teraźniejszości znajduje się kult

<sup>40</sup> B. Malinowski, *Kultura*, tłum. A. Waligórski [w:] *Malinowski*, A. K. Paluch (red.), Warszawa 1981, s. 134.

<sup>41</sup> S. Czarnowski, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1956, s. 89.

<sup>42</sup> Tamże, s. 90-91.

<sup>43</sup> E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, Warszawa 1965, s. 35-36.

<sup>44</sup> N. Assorodobraj, «Żywa historia». *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, „Studia Socjologiczne”, 1963, nr 2, s. 9.

pomników przeszłości związany z miejscami pielgrzymkowymi, formy życia i obyczajowości oraz stosunek do wielkich postaci historycznych, bohaterów i świętych. W przypadku tej ostatniej grupy ważny jest nie tylko sam fakt przechowywania wybranych postaci w pamięci społecznej, ale także określone wartości im przypisywane, które odpowiadają współczesnym treściom<sup>45</sup>.

Przedstawione powyżej integracyjne elementy odnoszą się do kultury duchowej, która nie może być rozpatrywana w oderwaniu od religii, bowiem ta stanowi źródło zarówno dla kultury materialnej, jak i duchowej.

Przedmiotem tej książki jest próba przedstawienia żywotności tradycji celtyckiej w życiu religijnym współczesnego społeczeństwa irlandzkiego. Pełni ona rolę siły integrującej cały naród irlandzki, również tych jego członków, którzy pozostają na emigracji. Ze względu na rozległy obszar oddziaływania tradycji celtyckiej rozważania ograniczono jedynie do jego części. Pod względem problemowym przedmiot tej książki skupia się na czterech grupach zagadnień. Pierwsza z nich (rozdz. I) obejmuje kult świętych, który w religijności irlandzkiej jest zjawiskiem powszechnym. Właściwe rozważania poprzedzono omówieniem literatury hagiograficznej oraz motywów pogańskich w niej zawartych, które następnie zanalizowano na przykładzie dwójki głównych świętych irlandzkich: Patryka i Brygidy. Dalsza część zawiera badania dotyczące znaczenia św. Patryka, a następnie św. Brygidy, we współczesnym społeczeństwie irlandzkim. Wyniki tych badań są zróżnicowane i mogą nawet zaskakiwać, co widać wyraźnie na przykładzie św. Patryka. Na kształtowanie się takich czy innych odczuć związanych z osobą świętego ma z pewnością wpływ przedział czasowy, z którego pochodzą analizowane tu materiały (wcześniej wspomniano o gwałtownych zmianach kulturowych, jakie zaszły w społeczeństwie irlandzkim w ostatnim trzydziestoleciu). Studia związane z postacią św. Brygidy poprzedzono krótką i ogólną charakterystyką zjawiska zwanego „celtycką duchowością”, z uwagi na to, iż wiąże się ono

---

<sup>45</sup> Szerzej na temat społecznej pamięci przeszłości oraz świadomości historycznej zob. N. Assorodobraj, *«Żywa historia»*, dz. cyt., s. 5-45; B. Szacka, *Společna pamięć polskiej przeszłości narodowej w latach 1965-1988* [w:] B. Szacka, A. Sawisz, *Czas przeszły i pamięć społeczna*, dz. cyt., s. 8-120; A. Sawisz, *Transmisja pamięci przeszłości* [w:] B. Szacka, A. Sawisz, *Czas przeszły i pamięć społeczna*, dz. cyt., s. 121-198.

ściśle z kultem świętych, a w niniejszej książce jest ukazane na przykładzie tejże świętej. Odstąpiono jednak od pierwotnego zamiaru włączenia tej charakterystyki do podrozdziału o znaczeniu św. Brygidy we współczesnym społeczeństwie. Celtyckiej duchowości poświęcono w pracy jedynie tyle miejsca, aby przybliżyć zjawisko, które w znacznym stopniu rzutuje na rozważania, jednak nie stanowi głównego przedmiotu badań. Powrócimy do niego jeszcze przy okazji analizy hymnów i pieśni religijnych (rozdz. III), odsyłając do odpowiedniej literatury. Rozdział I zamykają postaci św. Gobnait (regionalny zasięg kultu) oraz św. Columille (narodowy zasięg kultu), umieszczone tutaj ze względu na pewnego rodzaju zmianę formy kultu — odejście od tradycyjnych form.

W drugiej grupie zagadnień (rozdz. II) znajdują się praktyki religijne związane z ruchem pielgrzymkowym, które pełnią funkcję więzi społecznej, wzmocnionej emocjonalnym stosunkiem do tych miejsc. Mamy tutaj do czynienia z więzią historyczną oraz terytorialną, bowiem miejsca te są uważane za szczególne ze względu na znaczące wydarzenia z nimi związane, którym przypisuje się wartość historyczną. Otaczane czcią, z uwagi na kult religijny postrzegany jako kontynuacja tradycji przodków, pełnią ogromnie ważną rolę w życiu religijnym Irlandczyków. Jako przykłady celowo wybrano takie ośrodki kultu, o zasięgu narodowym (Croagh Patrick, Lough Derg) oraz regionalnym (Ballyvourney), wokół których występuje silna koncentracja wierzeń przedchrześcijańskich, wskazująca na to, iż istniały tam wcześniej sanktuaria pogańskie. Ponieważ kult religijny występujący w Ballyvourney jest ściśle związany z kultem świętych studni, dlatego poprzedzono go opisem praktyk religijnych odprawianych w ich pobliżu. W badaniach wzięto pod uwagę zarówno środowisko geograficzne wymienionych ośrodków, jak i materiał historyczny oraz tradycję ludową.

W trzeciej grupie analizowanych zagadnień (rozdz. III) znajdują się hymny, modlitwy i pieśni religijne, będące nośnikiem tradycji celtyckiej. Kontynuację tej tradycji ukazują utwory średniowieczne zawierające „filozofię celtycką”, których motywy zostały przejęte przez współczesnych autorów — głównie modlitw. W przypadku pieśni religijnych spotykamy się z odwoływaniem się do tradycji przodków, której rola i znaczenie są nieustannie podkreślane. Mamy tutaj do czynienia z oddziaływaniem na świadomość

społeczną, zmierzającym do utrzymania pewnych treści w pamięci społecznej i przeciwdziałaniem ich zanikaniu<sup>46</sup>.

Czwarta grupa zagadnień związanych z kontynuacją tradycji celtyckiej dotyczy przekazu mitów celtyckich oraz ich miejsca w świecie współczesnym (rozdz. IV). Problematyka mitów, zwłaszcza zważywszy na ich różnorodność tematyczną, aczkolwiek nie wchodzi bezpośrednio w zakres współczesnej sfery religijnej (chodzi o religię chrześcijańską — katolicką), to wywiera na nią ogromny wpływ, przynajmniej w przypadku badanego społeczeństwa irlandzkiego. Zjawisko to zasygnalizowano w rozdziale I, omawiając motywy pogańskie w żywotach świętych, które zostały najwyraźniej zapożyczone z opowieści o bohaterach mitycznych. W tym rozdziale w głównej mierze koncentrowano się na warsztatach pt. *Exploring Celtic Myth (The Bard Summer School)*, czyli kilkudniowych spotkaniach grupy osób, która analizowała mit wybrany przez organizatorów spotkania jako temat przewodni, wykonując szereg różnorodnych zadań. Omówiono przykład funkcjonowania dawnych mitów, przekazywanych nie na poziomie rodziny, ale grupy, która składa się przeważnie z nieznanym sobie osób. A jednak w miarę upływu dosyć krótkiego czasu (2-5 dni) pomiędzy jej uczestnikami zrodziło się coś w rodzaju łączącej ich więzi. Mity analizowane w trakcie warsztatów pełniły także rolę światopoglądową, ponieważ przez ich pryzmat uczestnicy dokonywali oceny współczesnych wydarzeń politycznych i ekonomicznych, jak również odnosili je do indywidualnego życia jednostki.

Analizowane grupy zagadnieniowe są jedynie wybranymi obszarami, na które w dalszym ciągu ma wpływ tradycja celtycka. Główny problem badawczy dotyczy okresu, w jakim występuje analizowane zjawisko. Większość naukowców podkreśla jego „świeżość” — brak perspektywy czasu, pozwalającej ująć zjawisko obiektywnie i w miarę całościowo, a tym samym trudność w zdystansowaniu się do badanego zjawiska.

Niniejsza książka powstała w wyniku kilkuletnich studiów nad literaturą przedmiotu oraz badań socjologicznych prowadzonych podczas czterokrotnych wyjazdów stypendialnych autorki do Irlandii. Wśród materiałów wyko-

<sup>46</sup> N. Assorodobraj, «Żywa historia». *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, dz. cyt., s. 32.

rzystanych przy opracowywaniu zagadnienia tradycji celtyckiej w życiu religijnym współczesnego społeczeństwa irlandzkiego znajdują się: literatura hagiograficzna; literatura dotycząca utworów religijnych; zbiory hymnów, modlitw i pieśni religijnych; prace historyczne dotyczące starożytnej Irlandii, dziejów Kościoła celtyckiego oraz wybranych miejsc pielgrzymkowych w Irlandii; literatura dotycząca zagadnienia duchowości celtyckiej; prace traktujące o ruchu pielgrzymkowym; materiały archeologiczne dotyczące badań prowadzonych w analizowanych ośrodkach kultu; materiały archiwalne pochodzące z ośrodków pielgrzymkowych, zawierające dane statystyczne, zapisy autobiograficzne oraz wszelkiego rodzaju informacje pielgrzymkowe; materiały publicystyczne, na które składają się zarówno artykuły prasowe, jak i literatura autobiograficzna; szeroko rozumiane materiały folklorystyczne, od opracowań naukowych, po swobodne przekazy ludowe; prace z dziedziny socjologii, antropologii i psychologii; materiały dźwiękowe typu kasety i płyty kompaktowe; materiały socjograficzne pochodzące z badań terenowych oraz materiały informacyjne uzyskane drogą korespondencyjną lub też dzięki kontaktom prywatnym.

Wykorzystanie wielostronnych źródeł informacji było niezbędne do przeprowadzenia w miarę rzetelnych badań dotyczących tak złożonego zjawiska, jakim jest tradycja celtycka. Złożoność tego zjawiska polega przede wszystkim na jego oddziaływaniu na różnorodne dziedziny oraz sfery życia i działalności człowieka.

Przy opracowywaniu materiałów posłużono się metodą analizy historyczno-porównawczej (opis faktów i wydarzeń, analiza treści publikowanych prac i materiałów, zarówno archiwalnych jak i bieżących, dane statystyczne konieczne dla zaakcentowania zjawiska, obserwacja socjologiczna oraz psychologiczna).

Na literaturze hagiograficznej opiera się trzon rozdziału I, dotyczący kultu świętych. Jednym ze znaczących w tym zbiorze jest dwutomowe dzieło Charlesa Plummera (1968), *Vitae Sanctorum Hiberniae*, do którego odwołują się wszyscy naukowcy prowadzący badania w tej dziedzinie. Inną ważną pracą jest *The Sources for the Early History of Ireland* (1929) Jamesa F. Kenneya, które ponadto dostarcza pełnej informacji na temat początków Kościoła w Irlandii oraz wszystkich irlandzkich manuskryptów. Wykaz literatury hagiograficznej znajduje się w odpowiednich przypisach. W roz-

dziale I przy okazji omawiania legend o świętych został częściowo wykorzystany materiał folklorystyczny. Tutaj na uwagę zasługuje niewątpliwie praca Williama G. Wood-Martina (1895), *Pagan Ireland. An Archaeological Sketch, A Handbook of Irish Pre-Christian Antiquities*, której poprawione wydanie ukazało się siedemdziesiąt lat później w dwutomowej edycji, tym razem pod tytułem *Traces of the Elder Faithes of Ireland* (1970).

W podrozdziale dotyczącym znaczenia św. Patryka we współczesnym społeczeństwie wykorzystano autobiograficzną książkę Olivera St. J. Gogarty'ego, *I Follow Saint Patrick* (1938) oraz pracę Alannah Hopkin, *The Living Legend of St Patrick* (1990), a także artykuły pochodzące z irlandzkiej prasy codziennej. Odwołano się do literatury związanej z duchowością celtycką, a przechodząc do znaczenia św. Brygidy dla współczesnych Irlandczyków ponownie skorzystano z artykułów prasowych. Przeprowadzono też badania terenowe w centrum jej kultu — Kildare, by na miejscu zebrać dalsze informacje. Autorka wzięła także udział w obchodach święta Brygidy (zarówno świętej, jak i pogańskiej bogini). Aby dopełnić obrazu kultu świętych, dokonano przeglądu współczesnej literatury dotyczącej postaci świętych oraz przeprowadzono rozmowy na temat zainteresowania czytelników ową literaturą.

Przy opracowywaniu rozdziału II posłużono się pracami historycznymi dotyczącymi starożytnej Irlandii oraz wybranych miejsc pielgrzymkowych, materiałami archeologicznymi obrazującymi wyniki badań prowadzonych w analizowanych ośrodkach kultu, materiałami archiwalnymi pochodzącymi z ośrodków pielgrzymkowych, materiałami autobiograficznymi, obszernym materiałem folklorystycznym, np. Máire MacNeill (1982), *The Festival of Lughnasa*, Patric Logan (1992), *The Holy Wells of Ireland*, oraz pracami w języku polskim, będącymi studiami nad ruchem pielgrzymkowym. Do opracowania tej części pracy wykorzystano także liczne materiały zdobyte w trakcie badań terenowych (rozmowy z pielgrzymami i mieszkańcami miejsc pielgrzymkowych, fotografie załączone na końcu pracy).

Rozdział III, traktujący o utworach religijnych, powstał na bazie literatury kościelnej oraz przy wykorzystaniu zbiorów hymnów, modlitw i pieśni religijnych. Głównymi pozycjami są tutaj: *Saltair* i *The Religious Songs of Connacht*, zawierające utwory w języku irlandzkim oraz ich tłumaczenia na język angielski. Wprawdzie *Religious Songs of Connacht* zostały zebrane przez Douglasa Hyde'a pod koniec XIX w., a opublikowane na początku

XX w., ale z naszych badań wynika, że wiele z nich jest w dalszym ciągu w użyciu, głównie w środowisku wiejskim. Edycja tego zbioru została wznowiona w 1972 r. *Ár bPaidreacha Dúchais*, jak głosi tytuł, jest zbiorem rodzimych modlitw napisanych wyłącznie w języku irlandzkim. Kolejnym zbiorem modlitw, będącym typowym przykładem modlitw współczesnych, a jednak wzorowanych na dawnych modlitwach celtyckich, jest książeczka *Tides and Seasons* Davida Adama (1996). Chociaż Adam jest wikarym mieszkającym i piszącym w Anglii, to jego utwory cieszą się ogromną popularnością w Irlandii. Innym źródłem wykorzystanym przy pisaniu tego rozdziału są kasyety i płyty kompaktowe z pieśniami religijnymi, w większości opatrzone tekstami (w paru miejscach nagrania odtworzone ze słuchu). W tej części książki również konieczne było odwołanie się do literatury dotyczącej duchowości celtyckiej z uwagi na to, że nawiązuje do niej treść analizowanych utworów religijnych. Pełne teksty utworów religijnych, według kolejności ich omawiania, z tłumaczeniami własnymi załączono w aneksie.

Materiały wykorzystane przy pisaniu rozdziału IV zostały zgromadzone w trakcie wielokrotnego uczestnictwa w warsztatach *Exploring Celtic Myth (The Bard Summer School)* oraz dzięki prywatnej korespondencji.

Tradycję celtycką łączy się obecnie najczęściej ze współczesnym ruchem druidycznym, który jest przedmiotem wielu dyskusji. Chociaż od V do XVIII w. n.e. faktycznie nie słychać nic o praktykowaniu druidyzmu<sup>47</sup>, to tradycja ta nie wymarła zupełnie, ponieważ była podtrzymywana przez bardów. Pomimo różnych kolei losu, jakie spotykały bardów<sup>48</sup>, udało im się przetrwać lub ponownie zaistnieć w życiu kulturalnym. Przykładem tego jest z pewnością doroczny festiwal Eisteddfod, zwany „festiwalem wiersza i piosenki”. W języku walijskim *Eisteddfod* oznacza posiedzenie uczonych mężów. Jednym z jego celów jest promowanie rodzimego języka, literatury, muzyki

<sup>47</sup> Na temat pochodzenia starożytnego druidyzmu i prób jego rekonstrukcji zob. m.in. L. Spence, *The History and Origins of Druidism*, London 1971; S. Piggott, *The Druids*, London 1975; F. le Roux, Ch.-J. Guyonvarc'h, *Les Druides*, Rennes 1978.

<sup>48</sup> A. Hughes, *A Great Cymric Bard*, „The Celtic Review”, 1906-1907, t. 3, s. 194; B. L. Jones, *The Welsh Bardic Tradition* [w:] *Proceedings of the Seventh International Congress of Celtic Studies*, D. E. Evans, J. G. Griffith, E. M. Jope (red.), Oxford 1986, s. 134-135; M. Caball, *Notes on an Elizabethan Kerry Family*, „Ériu”, 1992, t. 43, s. 186.

i zwyczajów. Jako oficjalne daty pierwszych organizowanych festiwali podaje się: 1860 r. dla Walii, 1899 r. dla Bretanii oraz 1928 r. dla Kornwalii.

Na terenie Wielkiej Brytanii, głównie Anglii, działają prężnie liczne ugrupowania druidyczne. Obok zakonu zwanego Kościołem Uniwersalnej Więzy (An Druidh Uileach Braithrachs), którego członkowie organizują obchody świąt na terenie Stonehenge, jedną z najważniejszych grup druidycznych jest Zakon Bardów, Ovatów i Druidów (The Order of Bards, Ovates and Druids). Ten ostatni wyodrębnił się ze Starożytnego Zakonu Druidów (Ancient Druid Order) w 1717 r., a ukonstytuował w 1964 r. Zakon stawia sobie za zadanie prezentowanie tradycji druidycznej w sposób, „który zupełnie odpowiada potrzebom naszych czasów, a do tego jest ściśle zakorzeniony w spuściźnie przodków”. Nawołuje do harmonii „z duchem naszych czasów, ponieważ bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy uduchowienia, które jest zakorzenione w miłości do natury i do kraju”<sup>49</sup>. Harmonia z „Boskością i światem naturalnym” ma być także drogą życia dla druidów irlandzkich, uważających się za „następców Ścieżki Głównego Druidyzmu”. Zakon Druidów w Irlandii twierdzi, iż reprezentuje „autentyczny głos starożytnego druidyzmu irlandzkiego”<sup>50</sup>. W tym miejscu dotykamy bardzo ważnego problemu, jakim jest pytanie o pochodzenie współczesnego druidyzmu i jego ewentualne powiązania z celtyckim druidyzmem starożytnym. Część współczesnych druidów (m.in. właśnie wspomniany Zakon Druidów w Irlandii oraz Kościół Uniwersalnej Więzy w Anglii) utrzymuje, iż tradycja druidyczna jest kultywowana nieprzerwanie od czasów starożytnych, chociaż w pewnym okresie nic nie było wiadomo o działalności druidów. Wtedy to ze względu na prześladowania ze strony Kościoła chrześcijańskiego ruch druidyczny miał istnieć jako zakon tajemny. Philip Carr-Gomm, przywódca Zakonu Bardów, Ovatów i Druidów, zdaje się potwierdzać tę teorię, mówiąc o żywej tradycji druidycznej przekazywanej przez stulecia drogą „fizyczną” i „nie-fizyczną”. Do tej pierwszej zalicza nauki zachowane w tradycji bardów, przekazywanie mądrości i praktyk przez jednostki oraz rodziny kolejnym pokoleniom, a także

<sup>49</sup> Z drukowanej informacji dotyczącej zasad głoszonych przez The Order of Bards, Ovates and Druids oraz jego działalności, pochodzącej od tegoż Zakonu.

<sup>50</sup> Z listu Michaela McGrath (nazywającego się arcydruidem Zakonu Druidów w Irlandii) do autorki niniejszej książki, nadesłanego w 1996 r.

zwyczaje ludowe. Druga kontynuacja ma być możliwa dzięki „wewnętrznemu strumieniowi tradycji druidycznej, który płynie bez względu na zewnętrzne zakłócenia czy też restrykcje w stosunku do praktyk druidów”. Wybrane jednostki mogą otrzymywać mądrość druidów „ze środka”, a także nią kierować”<sup>51</sup>. Ten sam autor w innym miejscu pisze o odrodzonych grupach neodruidycznych, które nie prezentują „autentycznej praktyki druidów — jeśli taka rzecz może być ustalona (sic!)”<sup>52</sup>. Tym jego ostatnim słowem wtóruje Christian-J. Guyonvarc’h z bretońskiego wydawnictwa Ogam — Tradition Celtique, pisząc iż „druidzi czasów obecnych nie mają nic wspólnego z autentycznymi druidami celtyckiej starożytności”<sup>53</sup>. Brytyjski Zakon Druidów (The British Druid Order), który powstał w 1979 r., otwarcie przyznaje, że nie pragnie odtworzyć druidyzmu, który mógł istnieć 5000, 2000, 200 lub 50 lat temu. Postrzega go raczej jako „proces stałych zmian oraz odnowę, podczas gdy tradycja jest nieustannie odtwarzana, aby odpowiedzieć potrzebom każdego pokolenia”<sup>54</sup>.

Powyżej przedstawiono jedynie krótki zarys problematyki, jaką stanowi tradycja druidyczna. Jest to osobne zagadnienie, wymagające odrębnego potraktowania i dalszych studiów.

<sup>51</sup> P. Carr-Gomm, *The Druid Tradition*, Dorset 1993, s. 20-21.

<sup>52</sup> Tamże, s. XII.

<sup>53</sup> Z listu Ch.-J. Guyonvarc’ha do autorki niniejszej książki, nadesłanego w 1996 r.

<sup>54</sup> Z drukowanych informacji dotyczących zasad i działalności The British Druid Order.