

Piotr Grochowski

Piotr.Grochowski@umk.pl

<https://orcid.org/0000-0001-7333-0439>

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Gdzie świętują rodzimowiercy? Przedchrześcijańskie dziedzictwo Słowian w warunkach późnej nowoczesności

*Where do the followers of Rodzimowierstwo celebrate?
Pre-Christian heritage of the Slavs in the conditions of late modernity*

Ogólna charakterystyka środowiska i przedmiotu badań

Celem prezentowanych przeze mnie analiz jest scharakteryzowanie czynników wpływających na przestrzenne aspekty organizacji świąt dorocznych obchodzonych przez polskich rodzimowierców. Chciałbym pokazać i uzasadnić, że postulowany przez nich powrót do pewnych tradycyjnych form obrzędowości napotyka na liczne trudności i komplikacje, których podłożem są społeczno-kulturowe warunki późnej nowoczesności. Wykorzystując ten przykład, pragnę zarazem postawić szerszą tezę, że w dzisiejszych czasach sposób obchodzenia świąt religijnych jest często kształtowany przez różnego rodzaju okoliczności, które nie należą do porządku *sacrum*.

Polskie rodzimowierstwo jest współczesną religią pogańską¹, która odwołuje się do wierzeń przedchrześcijańskich Słowian, stanowiąc zarazem część szerszego ruchu

¹ Ogólną charakterystykę współczesnych religii pogańskich w Polsce przedstawia Maciej Strutyński (2014), szerzej na temat historii rodzimowierstwa piszą natomiast Remigiusz Okraska (2001) i Scott Simpson (2000).

rodzিমowierstwa słowiańskiego (zob. Aitamurto 2016; Lesiv 2013; Shizhensky 2021). Pomijając doktrynalne różnice między poszczególnymi grupami, można powiedzieć, że jest to religia politeistyczna, w której centralną rolę odgrywa kult osobowych bogów oraz kult przodków, a wierzenia i obrzędy są rekonstruowane za pomocą swoistej rewitalizacji źródeł historycznych i etnograficznych (Grochowski 2020) oraz sakralizacji wybranych elementów współczesnej rzeczywistości (Simpson 2012). Rodzımowierstwo jest prawdopodobnie największym odłamem współczesnego polskiego pogaństwa, przy czym dokładna liczba jego wyznawców jest trudna do określenia, m.in. dlatego że jest to środowisko rozproszone i nie posiadające silnych struktur organizacyjnych. Choć aktualnie istnieją w Polsce aż cztery oficjalnie zarejestrowane rodzımowiercze związki wyznaniowe², to zdecydowana większość wyznawców nie należy do żadnego z nich, tylko działa w grupach, które mają charakter nieformalny albo są zarejestrowane jako fundacje lub stowarzyszenie świeckie (Simpson 2013: 115–120). Grupy tego typu określane są zwykle jako *gromady*, a ich duchowymi liderami, pełniącymi zarazem funkcję głównych kapłanów są osoby określane mianem *żerców*. Na podstawie szacunkowych obliczeń można przypuszczać, że aktualnie na terenie Polski działa ok. 30 takich grup, które razem ze wspomnianymi związkami wyznaniowymi zrzeszają w sumie ok. 1000 stałych wyznawców.

Prezentowane w niniejszym artykule analizy i wnioski formułuję na podstawie danych zgromadzonych w trakcie badań terenowych prowadzonych przeze mnie na obszarze całej Polski w latach 2018–2021, które objęły 25 wywiadów etnograficznych z 28 osobami (głównie z liderami najbardziej aktywnych grup), obserwację uczestniczącą w organizowanych przez rodzımowierców świętach oraz liczne nieformalne rozmowy podczas spotkań towarzyskich i wspólnych podróży. Uzupelnienie stanowią źródła zastane w postaci różnego rodzaju publikacji (książki, czasopisma, blogi internetowe, filmy w serwisie YouTube), których autorami są polscy rodzımowiercy.

Zanim przejdę do rozwinięcia zasadniczej tezy moich rozważań oraz prezentacji szczegółowych analiz, chciałbym zarysować w skrócie ogólne właściwości strukturalne świąt rodzımowierczych.

W rodzımowierstwie występują dwa zasadnicze typy świąt: związane z cyklem kalendarzowym oraz związane z cyklem życia ludzkiego³. Przedmiotem moich dalszych analiz będą wyłącznie te pierwsze. Te drugie (należą do nich rodzanice, postrzyżyny/kosopleciny, swadźba oraz tryzna) mają co prawda podobne cechy strukturalne

- 2 W okresie prowadzenia badań aktywnie działały jedynie dwa z nich (Rodzimy Kościół Polski oraz Rodzima Wiara), pozostałe dwa (Polski Kościół Słowiański oraz Zachodniosłowiański Związek Wyznaniowy „Słowiańska Wiara”) od dłuższego czasu nie wykazywały zauważalnej aktywności. W 2018 r. kilka gromad złożyło wspólnie wniosek o rejestrację Związku Wyznaniowego Rodzımowierców Polskich Ród; w momencie pisania niniejszego tekstu procedura rejestracji ciągle jednak nie była zakończona.
- 3 Należy jednak dodać, że w praktykach religijnych niektórych grup rodzımowierczych pojawiają się również okazjonalnie rytuały nie związane z tymi cyklami, np. obrzędy inicjacyjne *żerców*, obrzędy sprowadzające deszcz w trakcie suszy czy obrzędy nadania nowego imienia.

oraz w znacznej mierze podlegają zbliżonym uwarunkowaniom, jednak zarazem posiadają nieco odmienną specyfikę (również jeśli chodzi o aspekty przestrzenne), tak iż nie wszystkie prezentowane tu charakterystyki i opisywane zjawiska odnoszą się do nich w pełnym zakresie.

Rodzimowierczy kalendarz świąt dorocznych oparty jest na cyklu solarnym i odwołuje się do idei momentów granicznych. Zgodnie z tym założeniem cztery główne święta to Szczodre Gody (przesilenie zimowe), Jare Gody (równonoc wiosenna), Kupała (przesilenie letnie) i Plony (równonoc jesienna). Piąte z głównych świąt to Dziady, które obchodzone są na przełomie października i listopada. Zdecydowana większość grup rodzimowierczych oprócz świąt głównych obchodzi również kilka świąt dodatkowych. Do najczęściej praktykowanych należą: Święto Welesa/Gromnica (luty), Maik/Dziady Wiosenne (początek maja), Święto Peruna (połowa lipca), Święto Mokoszy/Wieńcowe (połowa sierpnia)⁴. W przypadku tych świąt nie ma już jednak ogólnej zasady zarówno w kwestii ich zestawu oraz nazw (te same święta w różnych gromadach mogą być obchodzone pod nieco innymi nazwami), jak i sposobu wyznaczania ich terminów, chociaż te ostatnie są często skorelowane ze świętami chrześcijańskimi uważanymi za schrystianizowane formy wcześniejszych obrzędów pogańskich (np. Gromnica i Święto Mokoszy odbywają się w okolicach Ofiarowania Pańskiego i Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny).

W typowym przebiegu świąt dorocznych można wyróżnić trzy etapy: przygotowania, obrzęd i biesiadę. Etap przygotowań może niekiedy obejmować działania wykonywane wcześniej w domach uczestników (np. pieczenie obrzędowego pieczywa czy wykonywanie niektórych przedmiotów rytualnych), jego zasadniczą część rozgrywa się jednak już na miejscu obrzędu, bezpośrednio przed jego rozpoczęciem. Na ten etap składają się m.in. przyjazd poszczególnych uczestników na miejsce święta i powitania, przygotowanie przestrzeni obrzędowej (szerzej omawiam je w dalszej części tekstu), ćwiczenie pieśni, ustalanie ról pełnionych w trakcie obrzędu i szczegółów jego przebiegu. Obrzędy rodzimowiercze odbywają się prawie zawsze na wolnym powietrzu. Podobnie jak w innych współczesnych religiach pogańskich mają one troistą strukturę, na którą składa się wykreowanie świętej przestrzeni, przeprowadzenie w niej określonych działań rytualnych, a następnie opuszczenie tej przestrzeni (Magliocco 2004: 138–142). W praktykach rodzimowierczych struktura ta realizowana jest najczęściej za pomocą następujących elementów: a) oczyszczenie uczestników obrzędu i utworzenie przez nich rytualnego kręgu; b) rozpalenie ogniska obrzędowego

4 W poszczególnych gromadach obchodzone są jeszcze inne święta cyklu rocznego, np. Święto Roda, Święto Jarowita, Święto Chorsa. Prócz tego, od 2016 r. polscy rodzimowiercy obchodzą Święto Stado (koniec maja), które jest jednak świętem nietypowym, ponieważ ma charakter dużego ogólnopolskiego spotkania, w czasie którego elementy obrzędowe łączone są z elementami edukacyjnymi (wykłady, warsztaty), rozrywkowymi (koncerty, konkursy, zawody) i komercyjnymi (sprzedaż wydawnictw, rękodzieła).

w centrum utworzonego kręgu; c) modlitwy do poszczególnych bogów i składanie im ofiar zbiorowych przez *żerców* i wyznaczonych ofiarników; c) składanie ofiar indywidualnych przez pozostałych uczestników obrzędu; d) toast w kręgu (*zdrawica*) i/lub dzielenie się obrzędowym pieczywem (kołaczem); e) rozwiązanie rytualnego kręgu. Powyższa struktura jest realizowana za pomocą różnych działań słownych, muzycznych i ruchowych oraz modyfikowana w zależności od rodzaju obchodzonego święta. Etap trzeci, czyli biesiada, może się odbywać w dwóch zasadniczych wariantach: a) w tym samym miejscu co obrzęd, bezpośrednio po jego zakończeniu, b) w innym miejscu, w zamkniętym pomieszczeniu, do którego uczestnicy muszą się przemieścić po zakończeniu obrzędu. W pierwszym przypadku, ze względu na bardzo silną sakralizację i tabuizację ognia obrzędowego (określanego jako święty ogień, do którego składana jest większość ofiar), w wielu gromadach istnieje praktyka rozpalań w niewielkim oddaleniu drugiego ogniska (nazywanego ogniskiem biesiadnym), przy którym odbywa się konsumpcja przygotowanych wcześniej potraw i napojów oraz toczą się swobodne rozmowy, przeplatane niekiedy graniem na instrumentach, śpiewaniem pieśni i innymi zabawami towarzyskimi.

Bardzo ważną cechą świąt rodzimowierczych jest ich silna wariantowość. Zarówno zestaw świąt, jak i szczegółowe rozwiązania w zakresie sposobu ich obchodzenia mogą się dość mocno różnić w poszczególnych gromadach. Wynika to przede wszystkim z tego, że rodzimowierstwo przez większość wyznawców uznawane jest za religię policentryczną, tzn. taką, która ze względu na swój etniczny/lokalny charakter niejako z natury cechuje się dużym zróżnicowaniem i nie dąży się w niej do ustalenia jakiegoś jednego, sformalizowanego i obowiązującego wszystkich kanonu wierzeń oraz działań obrzędowych, te bowiem kształtowane są poprzez praktykowanie religii w obrębie poszczególnych gromad (Grochowski 2020: 219). Wariantowość świąt rodzimowierczych nie zmienia jednak faktu, że zarówno pod względem strukturalnym, jak i funkcjonalnym, a także na poziomie pewnych rozwiązań logistycznych, cechuje je zasadnicza jedność. Jedność ta oznacza także, że odmienne w szczegółach sposoby świętowania poszczególnych gromad podlegają tym samym uwarunkowaniom oraz natrafiają na bardzo podobne problemy.

Główną tezę, jaką chciałbym rozwinąć w swoich rozważaniach, można ująć następująco: w rodzimowierstwie sposób obchodzenia świąt kształtowany jest przez zróżnicowane i niejednorodne czynniki, które wchodzą ze sobą w specyficzne interakcje o charakterze konfliktowym. Ujmując rzecz najogólniej, można powiedzieć, że dążenie do odtworzenia wierzeń i praktyk charakterystycznych dla kultur przednowoczesnych (tradycyjnych) zderza się tu ze światopoglądowymi, społecznymi i organizacyjnymi realiami późnej nowoczesności. Z tego zderzenia wyłania się zaś rzeczywistość dynamiczna, niejednorodna i obfitująca w różnego rodzaju paradoksy.

Zasadnicze ramy świętowania w rodzimowierstwie wyznaczają dwie uzupełniające się idee charakterystyczne dla myślenia mityczno-magicznego. Pierwsza zakłada

niehomogeniczność kosmosu, w którym wyodrębnia się jakościowo różne segmenty sytuowane w dualistycznym układzie *sacrum* – *profanum* (Eliade 1993: 53–58). Druga polega na uznaniu owego kosmosu za swego rodzaju integralną całość, której poszczególne elementy pozostają w stałych relacjach i mogą się ze sobą komunikować (Cassirer 2020: 124–136; Pawluczuk 1972: 68–83). Zgodnie z tymi ideami rodzimowiercze święta powinny się odbywać w określonych momentach cyklu rocznego (lub cyklu ludzkiego życia) oraz w określonych miejscach, a zarazem ich podstawowym celem powinno być nawiązywanie i podtrzymywanie relacji ze sferą *sacrum*, czyli w tym przypadku z bogami i zmarłymi przodkami.

Problemem jest tu jednak wypełnienie owych podstawowych założeń konkretnym materiałem wierzeniowym, a zarazem praktyczny wymiar organizacji świąt. Brak bezpośredniego przekazu tradycji oraz fragmentaryczność i niepewność danych na temat religii przedchrześcijańskich Słowian sprawiają, że rodzimowiercy zmuszeni są rekonstruować dawne sposoby świętowania poprzez wspomnianą rewitalizację różnego rodzaju źródeł. W tym miejscu mamy do czynienia z pierwszym paradoksem. Powrót do przednowoczesnych form kultury odbywa się tu poprzez zastosowanie środków i procedur z gruntu nowoczesnych, ukształtowanych w obrębie paradygmatu scjentyistycznego, w ramach którego następuje proces rozdzielenia religii i nauki (Pigliucci 2019: 241–272). Forma i treść rodzimowierczych świąt – w odróżnieniu od świąt obchodzonych przez dawnych Słowian – nie są bowiem wynikiem bezrefleksyjnego przejmowania tradycji przodków przez kolejne pokolenia. Kształtują się one w procesie refleksyjnych wyborów, prób, dyskusji, wymiany doświadczeń, porównań i zapożyczeń, w których bardzo istotną rolę odgrywa analiza źródeł i opracowań naukowych, w tym także dostosowywanie kształtu wierzeń i praktyk religijnych do zmieniającego się stanu badań nad religią przedchrześcijańskich Słowian.

Taka sytuacja ma znaczenie fundamentalne, leży bowiem u samych podstaw myślenia i działania w procesie rekonstrukcji wierzeń i obrzędów, ale oczywiście praktyki związane ze świętowaniem są tu uwarunkowane przez wiele innych nietradycyjnych czynników. Ze względu na ograniczone rozmiary niniejszego artykułu chciałbym skupić się na analizie jedynie pewnej grupy spośród nich i pokazać, w jaki sposób kształtują one tylko jeden, ale za to bardzo istotny aspekt celebracji świąt, a mianowicie ich wymiar przestrzenny.

Dlaczego rodzimowiercy nie mogą świętować tam, gdzie świętowali dawni Słowianie?

Problem miejsc kultu przedchrześcijańskich Słowian stanowi jeden z głównych przedmiotów dyskusji toczonych przez archeologów, historyków i religioznawców, którzy w tym zakresie formułują nierzadko rozbieżne koncepcje (zob. Gieysztor 2006: 215–230; Kajkowski 2017: 11–85; Łowmiański 1986: 153–156; Sikorski 2018: 170–204, 260–285;

Słupecki 2006: 63–81; Szczepanik 2020: 258–261). Z perspektywy rekonstrukcji rodzimowierczych praktyk religijnych, istotne znaczenie dla przestrzennej organizacji obrzędów mają następujące kwestie podejmowane w tego rodzaju badaniach:

1. Jakie były ogólne zasady religijnej waloryzacji przestrzeni w wierzeniach dawnych Słowian? W tym przypadku ważne są przede wszystkim ustalenia dotyczące wspomnianej idei niehomogeniczności kosmosu, zgodnie z którą szczególne znaczenie mają zwłaszcza miejsca o charakterze mediacyjnym, postrzegane jako granice lub łączniki pomiędzy różnymi typami przestrzeni (np. drogi, miedze, góry, źródła, rzeki, mokradła, wyspy). Miejsca te odgrywały istotną rolę w praktykach obrzędowych, ponieważ w świetle światopoglądu mityczno-magicznego posiadały właściwości sakralne, a tym samym podejmowane w nich działania mogły prowadzić do innych skutków, niż analogiczne czynności wykonywane w miejscach świeckich (Stomma 1986: 156–166). W tym kontekście podkreśla się też wyjątkowe znaczenie mitów kosmogonicznych fundujących strukturalny porządek świata z zasadniczym podziałem na trzy sfery (górną/niebieską, środkową/ziemską i dolną/chtowniczą) oraz punktem centralnym (*axis mundi*) umożliwiającym komunikację między tymi sferami (Szczepanik 2020: 261–272; Tomicki 1976: 74–75). Wskazuje się również na to, że na ów wertykalny trójpodział nakłada się dualistyczne myślenie w horyzontalnych kategoriach *orbis interior* – *orbis exterior* z charakterystyczną ideą lokalnej przestrzeni uznawanej za centrum świata (Zajac 2004: 153–156).
2. Jakie rodzaje miejsc świętych i miejsc kultu występowały u dawnych Słowian? Chodzi tu zwłaszcza o dominującą koncepcję, zgodnie z którą budowanie świątyń w formie zamkniętych obiektów nie było powszechne i ograniczało się w zasadzie do północno-zachodniej Słowiańszczyzny, a na pozostałym obszarze działania kultowe praktykowano na otwartej przestrzeni (trzebiszcza) i lokalizowano często w charakterystycznych miejscach, takich jak wyspy na jeziorach, góry, gaje czy źródła (Urbańczyk 1991: 71–81).
3. Jak wyglądała organizacja tych miejsc oraz ich wyposażenie? Tu istotne są zwłaszcza trzy aspekty: przestrzenne wyodrębnienie (ogrodzenia, bramy, kamienne kręgi, wały kultowe); sposób składania ofiar (paleniska obrzędowe i pozostałości ofiar) oraz przedmioty służące do sprawowania kultu, zwłaszcza posągi bogów i formy graficzne symbolizujące sferę *sacrum* (Kajkowski 2017: 57–85; Szczepanik 2020: 92–248).
4. Gdzie konkretnie te miejsca się znajdowały? W tym przypadku chodzi o ustalenie za pomocą badań archeologicznych rzeczywistych lokalizacji miejsc kultu przedchrześcijańskich Słowian.

Wszystkie wskazane powyżej kwestie mają istotne znaczenie dla ogólnych założeń związanych z przestrzenną organizacją świąt rodzimowierczych. Po pierwsze, preferuje się miejsca, które posiadają pewien potencjał mediacyjny i w jakiś sposób odzwierciedlają mityczne struktury kosmosu (brzezi rzek i jezior, wzgórze,

rozstajne drogi, miejsca pod okazałymi drzewami), a zarazem przyjmuje się założenie, że przestrzeń obrzędowa w momencie celebracji rytuału stanowi środek świata, z centralnym punktem wyznaczanym przez święty ogień, który traktowany jest jako medium łączące poszczególne sfery kosmosu i umożliwiające skuteczne przekazywanie ofiar bogom. Po drugie, preferuje się miejsca otwarte, nie tylko ze względu na możliwość rozpalenia ognia, ale również ze względu na założenie, iż kontakt z bogami jest w nich łatwiejszy, bardziej naturalny i zgodny ze słowiańską tradycją. Po trzecie, dąży się do wyraźnego wyodrębnienia świętej przestrzeni poprzez utworzenie i tabuizację obrzędowego kręgu⁵ oraz jej dodatkową sakralizację za pomocą symboli religijnych, zwłaszcza figur i posągów bogów. Po czwarte wreszcie, miejsca kultu przedchrześcijańskich Słowian (potwierdzone lub domniemane) uważa się za reguły za szczególnie korzystne, a zarazem w pewnym sensie naturalne lokalizacje dla organizacji świąt.

Podejmowane przez rodzimowierców próby odtworzenia tradycyjnych (przedchrześcijańskich) form przestrzennych relacji ze sferą *sacrum* napotykać na liczne problemy i wiążą się z różnego rodzaju dylematami, wynikającymi z aktualnych uwarunkowań społeczno-kulturowych. Szczególnie brzemienne w konsekwencje i kłopotliwe wydają się cztery rodzaje owych uwarunkowań.

Pierwszy polega na tym, że możliwości korzystania przez rodzimowierców ze znanych współcześnie miejsc kultu dawnych Słowian są zwykle w różnym stopniu ograniczone. Co więcej, ograniczenia te okazują się z zasady tym większe, im lepiej zbadany i poświęcony jest sakralny status danej lokalizacji. Stan ten dobrze oddaje sytuacja w dwóch najważniejszych w Polsce miejscach kultu przedchrześcijańskich Słowian, a mianowicie na Ślążu (Dolny Śląsk) i na Łyścu (Góry Świętokrzyskie). Poza przepisami regulującymi ich status prawny oraz obowiązujące tam warunki ochrony przyrody (park narodowy w przypadku Łyśca oraz rezerwat krajobrazowo-geologiczno-archeologiczny w przypadku Ślążu), mamy w nich do czynienia z ekspansywną działalnością Kościoła katolickiego oraz wzmożonym ruchem turystycznym. W konsekwencji sprawowanie tam rodzimowierczych praktyk religijnych jest mocno utrudnione. W tej sytuacji święta urządzone są nierzadko w pobliżu tych miejsc, a w ramach obchodów – już poza samym obrzędem religijnym – organizuje się wycieczki na Ślążę i Łyśec, które mają wymiar nie tylko krajoznawczy, ale też w jakiejś mierze duchowy czy obrzędowy, wiążą się bowiem niekiedy z podejmowaniem pewnych czynności rytualnych (np. składaniem ofiar pod drzewami). Organizowanie świąt w innych znanych lokalizacjach kultu przedchrześcijańskich Słowian również nie jest proste, wiąże się bowiem z koniecznością uzyskania zgody odpowiednich władz, te zaś z kolei domagają się zwykle przedstawienia opinii konserwatora zabytków

5 W niektórych gromadach tabuizacja ta ma formę zakazu wchodzenia do i wychodzenia z kręgu podczas trwania obrzędu i/lub nakazu obrzędowego oczyszczenia (wodą, solą, dymem lub dźwiękiem bębna) przed wejściem do kręgu.

oraz lokalnego nadleśnictwa. Biurokratyczna procedura, którą trzeba przejść przed każdym świętem bez gwarancji pozytywnego efektu (zdarza się, że konserwator zabytków lub nadleśnictwo nie zgadzają się na rozpalanie ognia w danym miejscu), sprawia, że stosunkowo niewiele gromad podejmuje wysiłek, by legalnie organizować święta w miejscach, gdzie czynili to dawni Słowianie. Warto na marginesie dodać, że w szerszej perspektywie opisywana sytuacja rodzi liczne napięcia wokół „świętych miejsc” Słowian, przeradzające się niekiedy w otwarte konflikty. Przykładem takich zdarzeń z ostatnich lat mogą być choćby protesty w związku ze zorganizowanymi na Ślęży obchodami 1050 rocznicy chrztu Polski (K 2016; AD 2016), konflikt o posąg Świętowita na Babiej Górze w okolicach Choroszczy (Bukłaha 2018) czy protesty w sprawie planów budowy kaplicy na górze Rowokół w Słowińskim Parku Narodowym (Stawikowska 2017).

Nieco inny rodzaj uwarunkowań wynika ze zderzenia pewnych właściwości strukturalnych świąt rodzimowierczych z obowiązującymi w Polsce przepisami. Jak wspomniano, jednym z zasadniczych elementów obrzędu jest rozpalenie świętego ognia (niekiedy także dodatkowo ogniska biesiadnego). W czasie niektórych świąt ważny jest również bezpośredni dostęp do zbiornika wodnego, a w przypadku Kupały możliwość dokonania w nim rytualnej kąpeli. Polskie przepisy dotyczące używania otwartego ognia są dość restrykcyjne i ograniczają możliwość rozpalania ognisk nie tylko w lasach czy przestrzeniach publicznych, ale także na prywatnych działkach⁶. Korzystanie ze zbiorników wodnych bywa również problematyczne, np. ze względu na dzierżawienie ich przez koła wędkarskie lub inne podmioty zajmujące się hodowlą ryb. Okazuje się więc, że administracyjne ograniczenia w organizacji świąt dotyczą nie tylko miejsc o statusie zabytków archeologicznych, ale wszelkich przestrzeni publicznych oraz – w pewnym zakresie – terenów prywatnych.

Trzeci rodzaj czynników, które kształtują problemy przestrzennej organizacji świąt, związany jest z warunkami wytwarzanymi przez kapitalizm i gospodarkę przemysłową. Charakterystyczne dla nowoczesności utowarowienie rozmaitych obszarów życia dotyka również ziemi i przyrody (Polanyi 2010: 213–228) i w znaczny sposób ogranicza swobodne korzystanie z przestrzeni, która co do zasady prawie zawsze ma jakiegoś właściciela. W konsekwencji dostęp do różnego rodzaju miejsc (w tym lasów, jezior, rzek) staje się coraz bardziej problematyczny i zaczyna podlegać regułom działania rynku. Sytuacja ta sprawia, że rodzimowiercy, poszukując miejsc dogodnych do organizacji swoich świąt, coraz częściej uczestniczą w kapitalistycznej grze rynkowej. Kupując lub dzierżawiąc ziemię, a także wynajmując miejsca na poszczególne święta, w istocie stają się oni jednym z graczy na rynku

⁶ Zasady te reguluje m.in. Ustawa o lasach z dnia 28 września 1991 r. (art. 30); Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 7 czerwca 2010 r. w sprawie ochrony przeciwpożarowej budynków, innych obiektów budowlanych i terenów; a także art. 144 Kodeksu cywilnego.

nieruchomości i usług, gdzie konkurują z innymi graczami o zasoby, których ceny kształtowane są przez kapitalistyczną logikę podaży i popytu. Wymuszany przez tę logikę wzrost cen nieruchomości i dzierżaw sprawia przy tym, że pozbawione silnej struktury organizacyjnej oraz niezbędnego kapitału rodzimowierstwo bardzo często nie jest w stanie uczestniczyć w tej grze na równych prawach, co znacząco komplikuje realizację projektów dotyczących organizacji własnych miejsc kultu.

Czwarty rodzaj uwarunkowań polega na tym, że pozareligijne życie rodzimowierców rozgrywa się w warunkach późnej nowoczesności z charakterystycznymi dla niej zasadami płynności i wykorzeniania relacji społecznych, które determinują zarówno zawodowe, jak i osobiste aspekty owego życia (Bauman 2006; Giddens 2010). W tych warunkach członkowie gromad rodzimowierczych nie tworzą trwałych wspólnot lokalnych, lecz bardziej lub mniej tymczasowe wspólnoty wyboru, oparte na podzieleniu tych samych przekonań i wspólnym praktykowaniu obrzędów religijnych. W konsekwencji bardzo często mieszkają w znacznym oddaleniu od siebie, a dodatkowo uczestniczą w procesach migracyjnych związanych z edukacją, zmianami miejsc pracy, domów czy partnerów życiowych. Warto dodać, że zgodnie z ogólną tendencją do prywatyzacji religii w świecie ponowoczesnym (Mariański 2010: 175–194), również tutaj dość częstym zjawiskiem są migracje wiernych pomiędzy poszczególnymi gromadami, wynikające z poszukiwania takiej grupy, której specyfika odpowiadałaby indywidualnym preferencjom poszczególnych wyznawców. W tej sytuacji gromady rodzimowiercze cechuje swoista de-organizacja przestrzenna, a zarazem znaczna mobilność. Ta ostatnia jest dodatkowo wzmocniana przez uwarunkowania technologiczne (przede wszystkim względnie łatwy dostęp do prywatnych środków transportu oraz powszechnie dostępne narzędzia komunikacji cyfrowej), które znacząco ułatwiają zarówno przemieszczanie się, jak współdziałanie na znaczne odległości podczas organizacji świąt.

Wszystkie te uwarunkowania sprawiają, że w praktyce przestrzenne aspekty świąt rodzimowierczych znacznie odbiegają od ideowych założeń charakterystycznych dla religijnego myślenia społeczności przednowoczesnych. Przede wszystkim – jak sygnalizowałem – gromady rodzimowiercze nie tworzą zakorzenionych w konkretnym miejscu wspólnot lokalnych, a tym samym nie posiadają odziedziczonej po przodkach i religijnie waloryzowanej własnej ziemi, która stanowiłaby odpowiednik mitycznego centrum świata i „naturalną” lokalizację wszelkich działań rytualnych, a jeśli nawet wskazują na przynależne im prawa do takich miejsc, nie mogą z nich swobodnie korzystać. W tej sytuacji zmuszeni są do poszukiwania i swoistego rekonstruowania przestrzeni obrzędowych w różnych miejscach, które są dla nich dostępne. Owe poszukiwania i rekonstrukcje odbywają się zaś w warunkach ponowoczesnej zmienności i niepewności oraz w ramach wspomnianego paradygmatu refleksyjnych wyborów, a więc wymagają nieustannego dokonywania analiz, podejmowania niełatwych decyzji oraz przyjmowania zróżnicowanych strategii działań.

W poszukiwaniu miejsc kultu

Opisane powyżej zespoły czynników wpływają na to, że miejsca, w których rodzimowiercy organizują swoje święta są zróżnicowane, często się zmieniają oraz są bardziej lub mniej oddalone od miejsc zamieszkiwania wiernych. Należy dodać, że dość powszechną praktyką, zwłaszcza w sezonie wiosenno-letnim, jest również organizowanie tzw. świąt wyjazdowych, które wiążą się z kilkudniowym (najczęściej weekendowym) pobytem w lokalizacjach bardziej odległych (w przypadku niektórych osób może to być nawet kilkaset kilometrów od miejsca zamieszkania).

Wspomniane powyżej strategie działania, w zakresie przestrzennej lokalizacji świąt, służą przede wszystkim poszukiwaniu oraz uzyskiwaniu względnie pewnego i stałego dostępu do miejsc posiadających optymalne właściwości, czyli takich, które, z jednej strony, odpowiadałyby w jakimś zakresie ideowym wyznacznikom obrzędowości (np. dostęp do zbiornika wodnego, możliwość rozpalenia ognia i rytualnej kąpieli, obecność wzniesienia i/lub określonego typu drzew), z drugiej strony, spełniałyby podstawowe warunki organizacyjno-logistyczne (np. infrastruktura niezbędna do zorganizowania biesiady i noclegów, względna intymność/spokój, dobre relacje z właścicielami terenu i/lub sąsiadami, rozsądna odległość od miejsc zamieszkania członków gromady). Strategie mające na celu zminimalizowanie niepewności i uniknięcie swoistego „błąkania się” nie zawsze zmirzają przy tym do ustalenia jednego stałego miejsca organizacji świąt. Wiele gromad preferuje w tym zakresie rozwiązanie, które polega na określeniu pewnego zestawu lokalizacji wybieranych alternatywnie w zależności od typu święta i/lub bieżących okoliczności. Prezentowane poniżej wypowiedzi *żerców* oddają takie właśnie podejście do przestrzennej lokalizacji obrzędów, a zarazem ukazują pewne związane z tym niuanse i komplikacje.

Planujemy, w których miejscach to się odbędzie. (...) To nie są przypadkowe miejsca, (...) zazwyczaj są to miejsca szczególne, jeżeli chodzi o ich taką wartość duchową, albo miejsca położone blisko wody, rzeki, stawu, i też staramy się z takich miejsc korzystać (...). Na Święto Kupały korzystaliśmy akurat z miejsca ogólnie dostępnego, publicznego, gdzie też można rozpałić ognisko. Ale tutaj musieliśmy poczekać, aż wszystkie osoby korzystające z danego miejsca opuszczą je, no i dopiero wtedy... [mogliśmy zacząć obrzęd]. Na szczęście to wszystko wydarzyło się przed zachodem słońca. Kiedy rozpoczęliśmy obrzędowanie, już był taki względny spokój i można było działać (WE-R-006)⁷.
W jakich miejscach organizujecie obrzędy?

7 Numery w nawiasach oznaczają wywiady etnograficzne znajdujące się w archiwum autora. Ze względów etycznych stosuję anonimizację moich rozmówców oraz usuwam niektóre informacje odnoszące się do konkretnych miejsc, o których jest mowa w wywiadach.

Na dziko. Nie mamy chramu (...), ale mamy kilka takich swoich miejsc, w zależności od tego, pod które święto lepiej dane miejsce pasuje, no to wtedy tam organizujemy. To się zmienia dość często (WE-R-022).

Mamy kilka miejsc, z których korzystamy. I to, z którego z nich korzystamy, zależy od święta (...). Większość świąt, zwłaszcza jeśli chodzi o porę jasną, obchodzimy w takim kręgu kamiennym, który jest obok kamieniołomu Liban (...). To jest miejsce, którego nie stworzyli rodzimowiercy, tylko to stworzył ruch związany z jakimś tam guru od grania na gongach, około 15 lat temu. Natomiast lokalne środowisko rodzimowiercze czy też neopogańskie (...) często obrzęduje w tym miejscu (...). Koło Kopca Wandy obchodzimy Dziady jesienne i Święto Welesowe (...), pod Kopcem Kraka obchodzimy Szczodre Gody (WE-R-020).

Jeśli się już działa 2–3 lata, to ma się jakąś pulę miejsc (...). Mamy składki, które idą na to, żeby opłacić dane miejsce. Z reguły wybieramy takie miejsca, które dają nam prywatność, swobodę i jesteśmy, praktycznie, u siebie, a płacimy bardzo małe koszty. Czyli po prostu wynajmujemy sobie jakiś teren, na przykład kemping (...), gdzie stoi jakaś chata, gdzie możemy się schować nawet w zimę i rozpaść sobie w piecu. Albo jakieś ośrodki, gdzie jesteśmy traktowani jak przyjaciele, że nas wspierają ci różni właściciele (...) i dzięki temu mamy gdzie być (WE-R-015).

Przyjmowane przez poszczególne gromady strategie przestrzennej lokalizacji świąt obejmują najczęściej jakąś kombinację złożoną z sześciu podstawowych opcji:

- a. korzystanie z publicznych miejsc rekreacyjno-wypoczynkowych wyznaczonych i przygotowanych do rozpalania ognia (zob. fot. 2);
- b. uzyskiwanie od odpowiednich władz pozwoleń na organizowanie świąt w innych miejscach publicznych (parki, plaże, tereny leśne);
- c. organizowanie obrzędów „na dziko”, czyli w odosobnionych i mało uczęszczanych miejscach publicznych (np. miejskie nieużytki, brzegi jezior i rzek) bez zdobywania stosownych pozwoleń;
- d. wynajmowanie prywatnych obiektów rekreacyjno-wypoczynkowych (gospodarstw agroturystycznych, kempingów, ośrodków/schronisk turystycznych, obiektów organizujących imprezy rozrywkowe i integracyjne itp. – zob. fot. 1, 6);
- e. organizowanie świąt na terenie obiektów administrowanych przez instytucje publiczne (np. domy kultury, muzea, grodziska, skanseny – zob. fot. 3);
- f. bezpłatne korzystanie z prywatnych działek i obiektów użyczonych przez członków gromady lub osoby zaprzyjaźnione.

Realizacja każdej z powyższych opcji pociąga za sobą pewne problematyczne konsekwencje. Opcja a) często nie zapewnia intymności niezbędnej do komfortowego sprawowania obrzędów religijnych (obecność przypadkowych osób, możliwość zakłócania obrzędów, bałagan i/lub zły stan techniczny tych miejsc). Opcja b) wiąże się z każdorazowym uzyskiwaniem pozwoleń i omawianymi wcześniej komplikacjami



Fot. 1. Święto Peruna; gromady Kałdus i Żertwa; gospodarstwo agroturystyczne Toskania Kociewska w Bochlinie (2021). Fot. P. Grochowski.

natury biurokratycznej. Opcja c) jest ryzykowna ze względu na możliwość przerwania obrzędu przez policję lub straż miejską oraz związane z tym konsekwencje w postaci mandatów karnych za nielegalne rozpalenie ognia. Realizacja opcji d) jest ograniczona możliwościami finansowymi danej gromady oraz wspomnianymi wcześniej zmiennymi warunkami ekonomicznymi na rynku usług i nieruchomości. Opcja e) wiąże się z koniecznością dostosowania przebiegu święta do zasad funkcjonowania konkretnej instytucji (np. godziny otwarcia, bilety wstępu, przepisy BHP), a często również z koniecznością pogodzenia rozbieżnych interesów rodzimowierców i instytucji publicznych. Te ostatnie oczekują niekiedy, że organizowane święta będą miały status otwartych wydarzeń edukacyjno-kulturalnych, co prowadzi do zacierania granicy między obrzędem religijnym a działaniami grup rekonstrukcyjnych⁸. I wreszcie opcja f) – pozornie najbardziej komfortowa – w praktyce nierzadko okazuje się nie tylko trudna do realizacji, ale zarazem mało stabilna. Jest ona bowiem w oczywisty sposób uzależniona od zaangażowania i materialnego poświęcenia wyznawców lub sympatyków rodzimowierstwa. Ich sytuacja życiowa, a tym samym status prawny oraz funkcja ekonomiczna posiadanych nieruchomości, ulegają jednak zmianom. Co więcej, zmiany te dotyczyć mogą także ich zaangażowania w życie gromady, a nawet samego

⁸ W niektórych przypadkach mogą się tu również pojawiać problemy związane z motywowaną religijnie/ideologicznie niechęcią poszczególnych instytucji do goszczenia na swym terenie wydarzeń organizowanych przez pogan, czy w ogóle wydarzeń o charakterze religijnym. Zdarza się także, iż instytucje takie próbują się zabezpieczać przed negatywną reakcją władz samorządowych i/lub kościelnych, nazywając odbywające się u nich obrzędy rodzimowiercze pokazami rekonstruktorskimi, co z kolei stawia rodzimowierców w sytuacji etycznie niejednoznacznej, ponieważ stwarza wrażenie, iż działają w swego rodzaju konspiracji i/lub nie mają odwagi jawnie głosić swoich poglądów.



Fot. 2. Przygotowania do święta Jarych Godów; gromady Kałdus i Zertwa; miejsce rekreacyjne nad Drwęcą (2021). Fot. P. Grochowski.

świątopoglądu i przynależności do rodzimowierstwa. W konsekwencji tego typu komfortowe, a zarazem „stałe” i „własne” miejsca organizacji świąt nierzadko z dnia na dzień przestają być „własne” i „stałe”.

Wszystkie powyższe opcje w większym lub mniejszym stopniu cechują się więc tymczasowością i swego rodzaju prowizorycznością. Mam tu na myśli przede wszystkim to, że miejsca te nie są przystosowane do sprawowania tam obrzędów religijnych i zwykle nie dysponują odpowiednią infrastrukturą ściśle obrzędową, czyli np. stołem ofiarnym, paleniskiem obrzędowym, posągami bogów, pomieszczeniami pozwalającymi przechowywać drewno i przedmioty niezbędne do sprawowania kultu. Ze względu na tymczasowość owych lokalizacji (lub inne uwarunkowania) przeważnie nie ma też możliwości (albo sensu), aby taka infrastruktura została tam stworzona przez rodzimowierców⁹. Ma to dwie zasadnicze konsekwencje.

Po pierwsze, organizacja świąt w takich lokalizacjach wymaga swoistego zaimprovizowania przestrzeni obrzędowej. Oznacza to konieczność podjęcia specjalnych czynności przygotowawczych, tak by podstawowe właściwości tych miejsc były zbieżne z ideowymi i logistycznymi wymaganiami obrzędowości rodzimowierczej. Wszelkie przedmioty niezbędne do sprawowania kultu muszą być przywiezione,

⁹ Z przeprowadzonych przeze mnie rozmów, a także z doniesień medialnych (Bukłaha 2018), wynika, że próby tworzenia pewnych elementów takiej infrastruktury w miejscach publicznych (np. przygotowywanie stałego paleniska z kamieni lub ustawianie na stałe posągów kultowych) kończą się niekiedy ich dewastacją przez „nieznanych sprawców”. W niektórych przypadkach (np. na wspomnianej wcześniej Babiej Górze w okolicach Choroszczy) istnieją uzasadnione powody, by przypuszczać, że tego typu akty wandalizmu czynione są z pobudek religijnych i wynikają z niechęci lokalnych społeczności albo lokalnych instytucji do tego, by na „ich” terenie odbywały się pogańskie obrzędy.



Fot. 3. Święto Stado, Grodzisko Owidz koło Starogardu Gdańskiego (2018).
Fot. P. Grochowski.

rozpakowane, ustawione w odpowiedni sposób, a po skończonym święcie ponownie złożone, spakowane i zabrane do domów. Do czynności przygotowawczych należą więc takie działania, jak zaimprovizowanie stołu ofiarnego (zob. fot. 4–5), ustawienie rzeźb kultowych (zob. fot. 6), wyznaczenie i oczyszczenie przestrzeni rytualnej, przygotowanie miejsca oraz drewna do rozpalenia świętego ognia. Szczególne znaczenie ma zwłaszcza ta ostatnia czynność, ponieważ ze względu na silną sakralizację ognia podlega on specjalnym zabiegom ochronnym (np. w palenisku nie mogą znajdować się śmieci wrzucane często do ognisk w miejscach publicznych), poza tym jego rozmiary i jakość muszą umożliwiać spalenie w nim nierzadko dość obfitych darów ofiarnych. Prowizoryczność przestrzeni obrzędowej wpływa więc pośrednio na temporalny aspekt świąt rodzimowierczych, w znaczący sposób wydłużając etap przygotowań.

Po drugie, ze względu na brak infrastruktury umożliwiającej zorganizowanie biesiady w pomieszczeniu zamkniętym¹⁰, w okresie jesienno-zimowym bardzo często przenosi się biesiadę do innego miejsca, niekiedy znacznie oddalonego od tego, gdzie sprawowany jest obrzęd. Takie rozwiązanie jest problematyczne nie tylko w sensie logistycznym. Nie chodzi tu bowiem wyłącznie o konieczność posprzątania miejsca

¹⁰ Nie dotyczy to opcji c), ponieważ wynajmując prywatne obiekty, wybiera się te, które taką infrastrukturę mogą zapewnić.

obrzędowego i przetransportowania wszystkich uczestników do innego punktu, co w konsekwencji wywołuje swoistą przerwę w świętowaniu. Dużo ważniejszy wydaje się aspekt ideowy tej sytuacji. Zgodnie z deklarowanymi przez większość gromad założeniami biesiada stanowi integralną część obrzędu i w znacznym stopniu ma również charakter sakralny, ponieważ do wspólnej uczyty zapraszani są bogowie, przodkowie i duchy danego miejsca. Przy takim założeniu przenoszenie biesiady do innej przestrzeni o charakterze wyraźnie świeckim (np. prywatnych mieszkań, lokali gastronomicznych, wynajętych świetlic), która nie jest zwykle poddawana żadnym zabiegom sakralizacyjnym, rodzi pytanie o ciągłość i integralność obrzędu oraz sakralny status trzeciego etapu święta. Pytanie to jest tym bardziej zasadne, że w świetle założeń światopoglądu mityczno-magicznego duchy przodków związane są właśnie z konkretnym miejscem, a więc należałoby oczekiwać ich ponownego zapraszania do pomieszczenia, w którym odbywa się biesiada, co jednak prawie nigdy nie jest praktykowane¹¹.

Opisane powyżej problemy i uwarunkowania sprawiają, że wybór miejsca na organizację święta bardzo często wiąże się z kompromisem pomiędzy ideowymi założeniami obrzędowości a możliwościami organizacyjnymi konkretnej gromady oraz bieżącymi okolicznościami logistycznymi. Tego rodzaju kompromisy prowadzą zaś do pewnych ograniczeń i modyfikacji w zakresie podejmowanych czynności rytualnych. Jak zauważa jeden z *żerców*, „jeżeli jesteśmy na Żmijowiskach, to troszeczkę ogranicza nas to przestrzeni. Musimy uwzględnić, że jest tam muzeum, że... nie wiem, chałupy są obok drewniane, i przestrzegać pewnych zasad BHP. Czyli trochę zawężamy obrzęd” (WE-R-009). To swoiste napięcie pomiędzy założeniami ideowymi a czynnikami praktycznymi dobrze oddaje wypowiedź innego *żercy*:

Miejsce, podobnie jak termin obrzędu, powinno być – jak to się mówi [w] publikacjach naukowych – mediacyjne. (...) Czyli umożliwiając[ę] nawiązanie kontaktu ze światem [bogów]. Także miejsce powinno być dostosowane do obrzędu. Czyli Święto Peruna na górze. No ale różnie to bywa z tym miejscem. Bo też staramy się dopasowywać te miejsca tak, aby każdy mógł dotrzeć (...) – matka z dzieckiem, człowiek starszy. No, u nas jest też sporo osób w średnim wieku, nawet jest parę osób starszych. Więc tym bardziej staram się, żeby jakaś infrastruktura była umożliwiająca dotarcie. I aby to nie było problemem, że trzeba tam iść dwa kilometry przez las czy coś. Dlatego robimy [obrzędy] w tym [miejscu], jeśli mamy możliwość. No bo to jest miejsce już z jakimś zapleczem, z infrastrukturą. No, miejsce nie jest idealne (...), to jest miejsce stworzone do celów komercyjnych. Tam odbywają się wieczory kawalerskie, panieńskie, imprezy. Miejsce jest wynajmowane, po prostu (...) zarabia na siebie, a my jesteśmy tam gośćmi (...). To jest pewien kompromis (WE-R-017).

11 Jedynym wyjątkiem w tym zakresie, jaki spotkałem podczas badań, była biesiada w trakcie Dziadów.



Fot. 4. Stół z ofiarami i palenisko obrzędowe przygotowane na Plony; gromada Raróg (2019).
Fot. P. Grochowski.



Fot. 5. Zaimprovizowany „stół” z ofiarami; Plony, gromada Mir (2021). Fot. P. Grochowski.

Liczne dylematy, problemy oraz mało satysfakcjonujące kompromisy w zakresie lokalizacji świąt religijnych sprawiają, że w polskim rodzimowierstwie pojawia się coraz więcej inicjatyw związanych z organizacją stałych, własnych przestrzeni przeznaczonych do sprawowania kultu. W okresie prowadzonych przeze mnie badań w Polsce działało siedem tego typu miejsc. Zjawisko to jest na tyle ciekawe i złożone, że jego szczegółowy opis odkładam do osobnej publikacji. Teraz ograniczę się jedynie do wskazania trzech cech takich lokalizacji. Po pierwsze, proces ich powstawania jest powolny i związany z licznymi trudnościami wynikającymi ze scharakteryzowanych wcześniej uwarunkowań. Po drugie, jest ich mało (nawet jak na stosunkowo niewielką



Fot. 6. Posąg Świątowita, kamień z symbolem Welesa, flagi ze swargą i symbolem „ręce boga”; przygotowania do Plonów; gromada W Kręgu; kemping w okolicach Olsztyna (2021). Fot. P. Grochowski.

liczbę rodzimowierców w Polsce) i zdecydowana większość grup z różnych powodów nie ma możliwości regularnego korzystania z tych miejsc. Po trzecie, z reguły są one oddalone od miejsc, w których mieszka większość członków dysponujących nimi gromad, i póki co nie ma tam infrastruktury zapewniającej możliwość w miarę komfortowego zorganizowania noclegów i/lub biesiady w okresie jesienno-zimowym, a więc również w tym przypadku pojawiają się opisane powyżej komplikacje logistyczne.

Podsumowanie

Zaprezentowane analizy prowadzą do wniosku, iż zgodnie z postawioną na wstępie tezę podejmowane przez rodzimowierców próby powrotu do przedchrześcijańskich wierzeń i praktyk obrzędowych są uwikłane w różnego rodzaju uwarunkowania charakterystyczne dla późnej nowoczesności. Należy przy tym zaznaczyć, że uwarunkowania te nie dotyczą tylko przestrzennych aspektów organizacji świąt. Również wyraźne są one choćby w przypadku aspektów czasowych, samego przebiegu obrzędów czy wykorzystywanych przedmiotów rytualnych¹². Co ważne, omawiane przeze mnie czynniki wpływają nie tylko na czysto logistyczną sferę organizacji świąt. Jak pokazałem, pośrednio modyfikują one również ideowe zaplecze obrzędowości, kształtując sposób postrzegania relacji człowieka ze sferą *sacrum*. Trzeba bowiem podkreślić, że wszystkie te czynniki lokują się w sferze *profanum* stanowiąc elementy

¹² O uwarunkowaniach czasowych aspektów organizacji świąt piszę obszernie w artykule *Temporal aspects of annual festivals in Polish Rodzimowierstwo. Pre-Christian Slavic heritage in the age of late modernity* (Grochowski, w druku).

przepisów świeckiego prawa oraz reguł funkcjonowania społeczeństwa w warunkach kapitalizmu i gospodarki przemysłowej. Sprawiają one, iż święta odbywają się w ramach zastanego porządku społecznego, politycznego i ekonomicznego, którego nie sposób ignorować i który bardzo trudno zmienić. W konsekwencji organizatorzy i uczestnicy świąt, w większym lub mniejszym stopniu, ulegają wytwarzanej przez ów porządek swoistej przemocy strukturalnej, zmuszającej ich do kłopotliwych kompromisów i sprawiającej, że w wielu przypadkach rzeczywistość sakralna musi ustępować rzeczywistości świeckiej¹³.

Sytuację taką potęguje fakt, iż rodzimowierstwo jest stosunkowo młodą „religią wyboru”, w której wierzenia i praktyki obrzędowe nie są bezrefleksyjnie dziedziczone w procesie enkulturacji, lecz świadomie rekonstruowane przez wiernych w procesie rewitalizacji źródeł wytwarzanych przez system nauki. Oddziaływanie czynników świeckich na wyobrażenia i relacje związane ze sferą *sacrum* jest tu więc szczególnie widoczne. Wydaje się jednak, że taki wpływ jest coraz silniejszy również w przypadku innych religii, te bowiem także w większym lub mniejszym stopniu muszą dostosowywać się do zmiennych realiów społecznych, prawnych i ekonomicznych, w których odniesienia do sfery *sacrum* są coraz bardziej marginalizowane. Różnica polega tu przede wszystkim na miejscu, jakie zajmują poszczególne religie w świecie późnej nowoczesności, a dokładniej na zgromadzonym przez nie społeczno-kulturowym oraz ekonomicznym kapitale, który pozwala – niekiedy dość skutecznie – bronić się przed tymi zmianami i unikać wspomnianej powyżej przemocy strukturalnej. Analizowane przeze mnie przestrzenne aspekty świętowania przynoszą ewidentne przykłady takiej właśnie zależności. Dominujące w Polsce religie chrześcijańskie (zwłaszcza zaś katolicyzm) są w znacznym stopniu wolne od opisywanych tu dylematów związanych z poszukiwaniem miejsc kultu, tym samym nie dotyczą ich problemy ze stworzeniem i zachowaniem sakralnego statusu przestrzeni obrzędowych, którymi dysponują w szerokim zakresie, nawet jeśli nie zawsze są ich prawnymi właścicielami. Szczególnie ciekawy i wymowny może być pod tym względem przypadek Ślęzy. Maszt radiowy, rezerwat przyrody, duże schronisko oraz olbrzymi ruch turystyczny na „świętej górze” Słowian, nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że uległa ona deskralizacji i funkcjonuje obecnie na zasadach ustalanych przez państwo i rynek. W tych okolicznościach katolicy nie mają jednak najmniejszych problemów, by w zbudowanej na szczycie kaplicy sprawować swoje obrzędy i świętować 1050 rocznicę chrztu Polski, podczas gdy rodzimowiercy nie mogą tam legalnie rozpalić ogniska i złożyć ofiar swoim bogom. Aktualnie trudno sobie wyobrazić, by rodzimowierstwo, w jakiejś przewidywalnej przyszłości, wypracowało sobie w Polsce taką pozycję i zgromadziło

13 Prócz omówionych w niniejszym artykule problemów z organizacją miejsc kultu można wskazać wiele innych przykładów takiej przemocy strukturalnej, które związane są choćby z obowiązującym w Polsce rytmem pracy i dni wolnych (ściśle związanym z kalendarzem chrześcijańskim), treściami nauczania obecnymi w polskim systemie edukacji czy przepisami dotyczącymi pochówków.

tego rodzaju kapitał społeczny i ekonomiczny, jak religie chrześcijańskie. W tej sytuacji jego zmagania z uwarunkowaniami późnej nowoczesności oraz perspektywy dalszego rozwoju (również w zakresie organizacji miejsc kultu) rysują się dość mgliście.

Bibliografia

- AD. (2016). Prezydent Duda: Ślęza to miejsce chrześcijańskie. *Gazeta Wyborcza/Wrocław* [wydanie internetowe z 9 września]. Pozyskano z: <https://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/7,35771,20667943,prezydent-duda-sleza-to-miejsce-chrzescijanskie-zdjecia.html>.
- Aitamurto, K. (2016). *Paganism, traditionalism, nationalism: Narratives of Russian rodnoverie*. London, New York: Routledge.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność* (przeł. T. Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bukłaha, Z. (2018). Neopoganie szukają Światowida. *Gazeta Wyborcza/Duży Format* [wydanie internetowe z 12 marca]. Pozyskano z: <https://wyborcza.pl/duzyformat/7,127290,23119393,neopoganie-szukaja-swiatowida-wazacy-280-kg-posag-znikl-czy.html>.
- Cassirer, E. (2020). *Filozofia form symbolicznych. Cz. 2: Myślenie mityczne* (przeł. P. Parszutowicz). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eliade, M. (1993). *Sacrum, mit, historia: Wybór esejów* (przeł. A. Tatarkiewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Giddens, A. (2010). *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (przeł. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grochowski, P. (2020). Stado i Kupała w praktykach obrzędowych polskich rodzimowierców: O rewitalizacji źródeł etnograficznych i historycznych. *Etnolingwistyka*, 32, 213–233. Pozyskano z: <https://doi.org/10.17951/et.2020.32.213>.
- Grochowski, P. (w druku). Temporal aspects of annual festivals in Polish Rodzimowierstwo: Pre-Christian Slavic heritage in the age of late modernity. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*.
- K. (2016). Poganie chcą przywitać Andrzeja Dudę na „świętej górze” Ślęzy. *Gazeta Wyborcza/Wrocław* [wydanie internetowe z 4 września]. Pozyskano z: <https://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/7,35771,20642942,poganie-chca-przywitalac-andrzeja-dude-na-swietej-gorze-slezy.html>.
- Kajkowski, K. (2017). *Mity, kult i rytuał: O duchowości nadbałtyckich Słowian*. Szczecin: Triglav.
- Lesiv, M. (2013). *The return of ancestral gods: Modern Ukrainian Paganism as an alternative vision for a nation*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Łowmiański, H. (1986). *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Magliocco, S. (2004). *Witching culture: Folklore and neo-paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mariański, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym: Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Okraska, R. (2001). *W kręgu Odyna i Trygława: Neopaganizm w Polsce i na świecie, zarys problematyki*. Białą Podlaską: Rekonkwista.

- Pawluczuk, W. (1972). *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pigliucci, M. (2019). *Bujda na resorach: Jak odróżnić naukę od bredni* (przeł. P. Kawalec). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Polanyi, K. (2010). *Wielka transformacja: Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów* (przeł. M. Zawadzka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Shizhensky, R. (2021). *Slavic paganism today: Between ideas and practice*. Milton Keynes: Prav Publishing.
- Sikorski, D.A. (2018). *Religie dawnych Słowian: Przewodnik dla zdezorientowanych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Simpson, S. (2000). *Native faith: Polish Neo-Paganism at the brink of the 21st century*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Simpson, S. (2012). Strategies for constructing religious practice in Polish Rodzimowierstwo. In: A. Anczyk & H. Grzymała-Moszczyńska (eds.), *Walking the old ways: Studies in contemporary European paganism* (p. 11–36). Katowice: Sacrum Publishing House.
- Simpson, S. (2013). Polish Rodzimowierstwo: Strategies for (Re)constructing a Movement. In: S. Simpson & K. Aitamurto (eds.), *Modern Pagan and native faith movements in central and eastern Europe* (p. 122–137). Durham, Bristol: Acumen.
- Słupecki, L.P. (2006). Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian. W: W. Chudziak, S. Moździoch (red.), *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później* (s. 63–81). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Stawikowska, E. (2017). W parku narodowym ma stanąć kaplica: Protestują słowiańscy poganie. *Gazeta Wyborcza/Trójmiasto* [wydanie internetowe z 27 marca]. Pożyczono z: <https://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/7,35612,21416397,w-parku-narodowym-ma-stanac-kaplica-protestuja-przeciwko-niej.html>.
- Stomma, L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Strutyński, M. (2014). *Neopogaństwo*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szczepanik, P. (2020). *Rzeczywistość mityczna Słowian Północno-Zachodnich i jej materialne wyobrażenia: Studium z zakresu etnoarcheologii religii*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Tomicki, R. (1976). Słowiański mit kosmogoniczny. *Etnografia Polska*, 20 (1), 47–96.
- Urbańczyk, S. (1991). *Dawni Słowianie: Wiara i kult*. Wrocław: Ossolineum, Wydawnictwo PAN.
- Zajęc, P. (2004). *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych: „nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Streszczenie

W artykule scharakteryzowano uwarunkowania wpływające na przestrzenne aspekty organizacji świąt dorocznych w polskim rodzimowierstwie, które jest współczesną religią pogańską odwołującą się do wierzeń przedchrześcijańskich Słowian. Na podstawie analizy danych pozyskanych w trakcie badań terenowych prowadzonych w latach 2018–2021 autor stawia tezę, że będący istotą rodzimowierstwa powrót do tradycyjnych form obrzędowości napotyka na liczne trudności i komplikacje, których podłożem są społeczno-kulturowe warunki późnej nowoczesności. Na skutek oddziaływania różnorodnych czynników społecznych, politycznych

i ekonomicznych rodzimowiercy zmuszeni są do stosowania w swych praktykach religijnych rozwiązań kompromisowych, a tym samym rzeczywistość świecka w znaczący sposób kształtuje sposób ich świętowania oraz relacje ze sferą *sacrum*.

Słowa kluczowe: neopoganizm, obrzędy religijne, Słowianie, rodzimowierstwo

Summary

The article characterizes the conditions influencing the spatial aspects of annual holidays in Polish Rodzimowierstwo, which is one of the branches of contemporary paganism, referring to the pre-Christian beliefs of the Slavs. Based on the analysis of data obtained during field research conducted in 2018–2021, the author argues that the return to traditional forms of rituals, which is the essence of Rodzimowierstwo, encounters numerous difficulties and complications arising from the socio-cultural conditions of late modernity. As a result of the influence of various social, political and economic factors, the Rodzimowierstwo believers are forced to use compromise solutions in their religious practices and thus the secular reality significantly shapes the way they celebrate annual festivals and their relationship with the sacred sphere.

Keywords: contemporary paganism, religious rites, Slavs, Native faith

Translated by Author