

I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2020.32.213

Piotr Grochowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska

ORCID: 0000-0001-7333-0439

e-mail: groch@umk.pl

Stado i Kupala w praktykach obrzędowych polskich rodzimowierców. O rewitalizacji źródeł etnograficznych i historycznych

The feasts of “Stado” and “Kupala Night”
in the rituals of the Polish Rodnovers.
A revival of ethnographic sources

Abstract: It is argued in this study that contemporary Rodnovers (practitioners of Slavic Native Faith, or Rodnoverry) revive ethnographic and historical sources by applying two strategies: (re)construction of pre-Christian Slavic rituals and (re)paganisation of 19th-c. folk rituals. It is a new kind of practice: source materials are not modified for the purpose of presentation to recipients from “outside” (as is the case with folklore and historical reconstruction) but function as the basic substrate of religious customs and beliefs, practiced by Rodnovers themselves. Despite appearances, this is not a continuation of folk tradition but a new religious phenomenon, whose major actors use ethnography and folk content in a creative and unorthodox manner.

Key words: new paganism; Rodnoverry; new religious movements; Slavic Native Faith; folk rituals; Kupala Night

Wstęp

Teza, którą chciałbym rozwinąć w niniejszych rozważaniach i zilustrować dwoma przykładami, jest następująca: Formy obrzędów religijnych praktykowanych przez współczesnych polskich rodzimowierców kształtują

się w wyniku procesu, który nazywam rewitalizacją źródeł etnograficznych i historycznych poprzez ich twórczą, nieortodoksyjną i wariantywną interpretację, a zarazem adaptację, czyli dostosowywanie do zrekonstruowanych wcześniej wierzeń przedchrześcijańskich Słowian oraz współczesnych warunków społeczno-kulturowych. W owej rewitalizacji źródeł stosowane są różne techniki i strategie, jednak można tu mówić o dwóch zasadniczych kierunkach działania, które określam jako:

- a) (re)konstrukcję przedchrześcijańskich obrzędów słowiańskich,
- b) (re)poganizację chrześcijańskich obrzędów ludowych.

Ujęcie prefiksu *re-* w nawias oznacza w tym przypadku, że uznanie czegoś za rekonstrukcję bądź konstrukcję może być przedmiotem dyskusji lub że proporcje między konstrukcją a rekonstrukcją w poszczególnych przypadkach mogą się kształtować rozmaicie. Podobnie problematyczna może być też chrześcijańska bądź przedchrześcijańska geneza poszczególnych elementów obrzędowości rodzimowierczej. Toczące się – zwłaszcza w nauce rosyjskiej – polemiki wokół zjawiska synkretyczności ludowej wersji chrześcijaństwa (ros. *dvoeverie*, ang. *double belief*) pokazują, że w wielu przypadkach uznanie pewnych praktyk religijnych za pozostałości pogaństwa jest dyskusyjne (Levin 2004; Rock 2007), a tym samym ich współczesne przetwarzanie i wykorzystywanie w obrzędach rodzimowierczych może być postrzegane zarówno jako przywracanie im pierwotnych znaczeń i funkcji (repoganizacja), jak i narzucanie takich, których wcześniej nie posiadały (poganizacja).

Podstawą materiałową moich rozważań są dane pozyskane w trakcie badań terenowych prowadzonych przeze mnie wraz z grupą studentów kulturoznawstwa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu w latach 2018–2019 roku¹. Badania te polegały na serii wywiadów etnograficznych z członkami różnych grup rodzimowierczych², obserwacji uczestniczącej prowadzonej w trakcie święta Stado w Owidzu (2018) i w Sulistrowicach (2019)³ oraz pod-

¹ W artykule tym wykorzystuję również badania prowadzone równolegle przez Ewelinę Wolską na potrzeby przygotowywanej pod moim kierunkiem pracy magisterskiej (Wolska 2019).

² W sumie przeprowadzono 20 wywiadów indywidualnych i zbiorowych. Grupa rozmówców była zróżnicowana zarówno pod względem wieku i płci (9 kobiet i 16 mężczyzn w wieku od ok. 25 do ok. 50 lat), jak i wykonywanych zawodów (pracownicy fizyczni, rolnicy, pracownicy sektora usług i służby zdrowia, pracownicy oświaty i kultury, studenci) oraz miejsca zamieszkania (województwa kujawsko-pomorskie, mazowieckie, wielkopolskie, śląskie, pomorskie, świętokrzyskie; wszyscy rozmówcy są lub byli w jakiś sposób związani z większymi ośrodkami miejskimi, np. poprzez pracę lub edukację, choć aktualnie nie zawsze mieszkają w dużych miastach).

³ W obu przypadkach w święcie Stado wzięło udział ok. 250–300 zarejestrowanych uczestników, którzy reprezentowali wiele środowisk i gromad rodzimowierczych z terenu całej Polski.

czas wszystkich obrzędów cyklu rocznego (w tym trzech obrzędów Kupały) organizowanych przez gromady Kaidus z Torunia i Żertwa z Bydgoszczy, a także na analizie materiałów zastanych w postaci publikacji zamieszczanych na stronach internetowych, postów oraz dyskusji znajdujących się na publicznych profilach w mediach społecznościowych, materiałów wideo dostępnych w serwisie YouTube oraz druków (czasopisma, książki), których autorami są polscy rodzimowiercy.

Współczesne rodzimowierstwo i problem rekonstrukcji obrzędów religijnych

Polskie rodzimowierstwo jest częścią ruchu określanego jako rodzimowierstwo słowiańskie, który funkcjonując w różnych odmianach etnicznych, doczekał się już dość szczegółowych analiz (Aitamurto 2016; Aitamurto, Simpson 2014; Ivakhiv 2005; Kavykin 2007). Jego podstawowym wyznacznikiem jest wiara w istnienie – a zarazem traktowanie w kategoriach *sacrum* – osobowych istot boskich (w wariacie politeistycznym lub henoteistycznym), które znane są ze źródeł odnoszących się do religii przedchrześcijańskich Słowian. Rodzimowierstwo często postrzegane bywa jako jeden z nurtów szerszego zjawiska, jakim jest neopogaństwo (Okraska 2001; Strutyński 2014), jednocześnie ujmuje się je także w kategoriach tzw. nowych ruchów religijnych. Oznacza to, że choć nawiązuje ono do wierzeń dawnych Słowian i czerpie z nich podstawowe wątki, to jednak nie stanowi ich bezpośredniej i prostej kontynuacji. Jest ono zjawiskiem (stosunkowo) nowym, pozostającym w wielorakich i ścisłych związkach z kulturą współczesną. Odwoływanie się do wiary przodków polega w tym przypadku nie tylko na różnorodnych próbach jej rekonstrukcji i przywracania, ale jednocześnie na jej adaptacji w taki sposób, by odpowiadała zarówno aktualnym realiom społecznym i technologicznym, jak i potrzebom współczesnych ludzi (Barker 1997; Simpson 2000).

Obecnie w Polsce aktywnie działają dwa oficjalnie zarejestrowane rodzimowiercze związki wyznaniowe, a mianowicie Rodzimy Kościół Polski (RKP) oraz Rodzima Wiara (RW)⁴. Prócz tego istnieje jednak jeszcze ok. 20 grup rodzimowierczych (określających się zwykle jako gromady), które nie posiadają statusu związków wyznaniowych, działając w sposób bardziej lub mniej sformalizowany, często rejestrując się jako stowarzyszenia

⁴ W wykazie kościołów i związków wyznaniowych wpisanych do rejestru Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji znajdują się jeszcze dwa inne związki rodzimowiercze (Polski Kościół Słowiański oraz Zachodniosłowiański Związek Wyznaniowy „Słowiańska Wiara”), które jednak od dłuższego czasu nie wykazują żadnej aktywności.

lub fundacje⁵. Liczba polskich rodzimowierców jest trudna do oszacowania, głównie ze względu na owo rozproszenie organizacyjne oraz z powodu tego, że w większości gromad przystąpienie do tej religii nie wymaga ani dopełnienia jakichś szczególnych obrzędów, ani formalnej rejestracji (np. zapisania się do stowarzyszenia); poza tym wiele grup oraz działań rodzimowierczych przyciąga też spore grono sympatyków, których status jako wyznawców może być niejednoznaczny i płynny. Na podstawie ilości i przeciętnej liczebności grup oraz różnych form aktywności podejmowanych przez rodzimowierców można przypuszczać, że aktualnie ich liczba w Polsce mieści się w granicach od 1000 do 2000 wyznawców⁶.

Jednym z podstawowych problemów współczesnego rodzimowierstwa słowiańskiego jest to, że – jak powszechnie wiadomo – dysponujemy ubogim zasobem źródeł do poznania przedchrześcijańskiej religii Słowian. Szczególnie dotkliwy jest tu brak źródeł pisanych tworzonych przez samych wyznawców. Sprawia on, że dziś możliwe są jedynie naukowe rekonstrukcje o charakterze hipotetycznym, tworzone na podstawie danych archeologicznych, lingwistycznych oraz stosunkowo nielicznych wzmianek w dokumentach średniowiecznych, których autorami były osoby spoza środowiska pogańskich Słowian. Prowadzone w tym zakresie badania historyków, archeologów i religioznawców można w uproszczeniu podzielić na dwa nurty, które na potrzeby niniejszych rozważań pozwolę sobie nazwać umownie „szkołą” Łowmiańskiego i „szkołą” Gieysztora. Pierwsza, dokonując bardzo rygorystycznej krytyki źródeł, dochodzi do wniosku, że w istocie na temat przedchrześcijańskiej religii Słowian możemy powiedzieć bardzo niewiele, a zarazem stawia tezę, że religia ta była najprawdopodobniej bardzo prosta i nie posiadała ani rozbudowanego systemu wierzeń, ani wyrazistych i bogatych form kultu (Łowmiański 1986; Sikorski 2018). Ze zrozumiałych względów takie podejście jest niewygodne dla współczesnego rodzimowierstwa i spotyka się w jego obrębie z kontestacją lub fundamentalną krytyką. „Szkoła” Gieysztora, czerpiąc inspiracje z prac

⁵ W roku 2017 część z tych grup podjęła inicjatywę wspólnego zarejestrowania nowego związku wyznaniowego o nazwie Związek Wyznaniowy Rodzimowierców Polskich Ród. W roku 2018 prowadzona była akcja zbierania podpisów pod wnioskiem o rejestrację tej organizacji w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji; w chwili obecnej (początek roku 2020) trwa proces rejestracji związku.

⁶ W kontekście informacji o rodzimowiercach w mediach pojawiają się niekiedy szacunki określające ich liczbę na 10–14 tysięcy (np. Krzemińska 2011; Chołdowski 2018). Wynika to zwykle z błędnego utożsamiania polskiego rodzimowierstwa z neopogaństwem, które w istocie jest zjawiskiem dużo szerszym i obejmuje wyznawców wielu tzw. religii etnicznych (np. celtyckich, germańskich, syberyjskich) lub współczesnych synkretycznych koncepcji rozwoju duchowego. Zawyżone szacunki mogą też brać się stąd, że jako rodzimowierców traktuje się wszystkie osoby zainteresowane kulturą i religią Słowian, które angażują się w różne formy jej propagowania i rewitalizacji (tzw. rodzimokulturowcy).

Georga Dumezila i Mircea Eliadego, mieści się w nurcie tzw. nowej komparatystyki religioznawczej, która pozwala na wykorzystanie dużo większego zasobu źródeł, a tym samym – co niezwykle istotne dla rodzimowierstwa i doceniane przez jego przedstawicieli – umożliwia tworzenie znacznie bardziej szczegółowych rekonstrukcji wierzeń, przy okazji dowartościowując religię Słowian i ukazując ją jako równie złożoną i bogatą jak inne znane religie pogańskie (Gieysztor 2006; Szyjewski 2003). Dla omawianego w tym tekście zagadnienia ważne jest podkreślenie, że w komparatystyce tej wykorzystane zostają dwie perspektywy: synchroniczna i diachroniczna. Pierwsza zakłada istnienie zasadniczego podobieństwa wierzeń i obrzędów religijnych u ludów indoeuropejskich, dopuszczając możliwość uzupełniania fragmentarycznych źródeł dotyczących jednej grupy bardziej szczegółowymi źródłami dotyczącymi innych grup⁷. Druga stanowi zmodyfikowaną wersję romantycznej koncepcji „starożytności ludowych”, pozwalając wykorzystywać XIX- i XX-wieczne źródła etnograficzne do odtwarzania hipotetycznego kształtu przedchrześcijańskiej religii Słowian. Warto w tym miejscu odnotować, że ta ostatnia perspektywa jest często stosowana w badaniach folklorystycznych (np. Tolstoj 1989; Putilov 1990; Mianecki 2010), a podobne podejście – utrzymane jednak w duchu ewolucjonizmu i dyfuzjonizmu – zaprezentował dużo wcześniej także Kazimierz Moszyński, który w swej *Kulturze ludowej Słowian*, opisując życie religijne ludu, stawiał tezę o jego „twardej zachowawczości”, a zarazem próbując odtworzyć przedchrześcijańskie formy kultu Słowian, odwoływał się do materiałów etnograficznych zanotowanych wśród ich sąsiadów (np. Czeremisów i Wotiaków), którzy – jego zdaniem – przejęli i przechowali „do ostatnich czasów” pogańskie formy słowiańskich wierzeń i obrzędów (Moszyński 1934: 231–265).

Trzeba podkreślić, że dla współczesnego polskiego rodzimowierstwa korzystającego z koncepcji Kazimierza Moszyńskiego oraz nowej komparatystyki religioznawczej niezwykle istotne jest nie tylko ustalenie, w co wierzyli dawni Słowianie, ale także jak wyglądały ich obrzędy oraz inne formy kultu. Chodzi tu bowiem o silną potrzebę wypełnienia wiary praktykami wspólnotowymi, określenie zasadniczych form rytualnych, a także stworzenie pewnych „scenariuszy” obrzędowych, pozwalających „skoordynować” religijne działania i zjednoczyć wyznawców gromadzących się z okazji różnego rodzaju świąt. W przypadku odtwarzania wierzeń rodzimowiercy zwykle odwołują się do prac historyków, archeologów oraz religioznawców, poddając wyniki ich badań intensywnym dyskusjom, krytykując je, a zarazem rozwijając istniejące

⁷ W niektórych środowiskach rodzimowierczych w rekonstrukcji przedchrześcijańskich wierzeń słowiańskich wykorzystuje się teksty wedyjskie, co łączone jest niekiedy z kontrowersyjną koncepcją pierwotnej wspólnoty Ariosłowian.

koncepcje w sposób, który niekiedy daleko wychodzi poza ich pierwotny kształt. Ze względu na brak wyraźnych autorytetów oraz sformalizowanych ośrodków opiniotwórczych i decyzyjnych jest to proces polegający na grupowej deliberacji i poszukiwaniu konsensusu (por. Simpson 2017: 29–33), jednak zarazem dynamiczny i skomplikowany, obfitujący w sytuacje o charakterze konfliktowym i wymagający od jego uczestników określonego poziomu kompetencji, zwłaszcza orientacji w naukowej krytyce materiałów źródłowych o charakterze niepewnym oraz ewidentnych falsyfikatów⁸.

W przypadku obrzędów w pewnym sensie rzecz komplikuje się jeszcze bardziej. Konieczność doprecyzowania ich kształtu, tak by „działały” one jako praktyki wspólnotowe, oraz znacznie większa fragmentaryczność źródeł historycznych i archeologicznych sprawiają, że wyznawcy rodzimej wiary są niejako skazani na korzystanie głównie z materiałów etnograficznych dokumentujących słowiańskie obrzędy i wierzenia ludowe z XIX i XX wieku. Można powiedzieć, że w tym przypadku – znajdując jedynie nikłe wsparcie i punkty odniesienia w pracach i materiałach historycznych czy archeologicznych – na własną rękę tworzą oni formy świąt i rytuałów, które tylko hipotetycznie albo pod względem strukturalnym czy ideowym mają odpowiadać obrzędowi praktykowanym przez dawnych Słowian.

W swej zasadniczej formie kalendarz obrzędowy polskich rodzimowierców oparty jest na cyklu solarnym. Cztery z pięciu głównych świąt przypadają na letnie i zimowe przesilenie oraz wiosenną i jesienną równonoc, piąte (Dziady) – lokowane jest na przełomie października i listopada. Analiza faktycznych praktyk obrzędowych oraz konkretnych kalendarzy rocznych publikowanych i realizowanych przez poszczególne gromady prowadzi do kilku interesujących wniosków (por. tabela nr 1). Po pierwsze, pięć podstawowych świąt, które są opisywane w tekstach programowych oficjalnie działających związków wyznaniowych (RKP i RW)⁹ oraz praktykowane przez wszystkie niezrzeszone gromady, a więc w pewnym sensie można je uznać za obowiązkowe, jest bardzo często uzupełniane kilkoma dodatkowymi świętami. Świadczy to o wyraźnej potrzebie wspólnotowych praktyk religijnych, które nie jest w stanie zaspokoić pięć świąt głównych. Po drugie, zestaw świąt dodatkowych w poszczególnych gromadach jest różny i może być modyfikowany w kolejnych latach. Po trzecie, terminy obchodzenia zarówno świąt głównych,

⁸ Przykładem tego typu konfliktowych sytuacji może być spotykana dość często wśród rodzimowierców krytyka tych osób, które uzasadniają swe przekonania religijne, odwołują się do Księgi Welesa (por. Alekseev 2004).

⁹ Teksty te są dostępne na stronach internetowych Rodzimego Kościoła Polskiego (<https://rkp.org.pl/swieta>) oraz Związku Wyznaniowego Rodzima Wiara (<https://rodzimawiara.org.pl>).

jak i dodatkowych mogą się również różnić w praktykach poszczególnych grup. Po czwarte wreszcie, sytuacja taka uznawana jest przez zdecydowaną większość rodzimowierców za naturalną i zrozumiałą, a także właściwą dla tej religii i nawet w pewnym sensie korzystną¹⁰. Współczesna obrzędowość rodzimowiercza już na poziomie podstawowym (a więc ustanawiania kalendarza świąt) cechuje się więc silną wariantywnością, charakterystyczną dla tych praktyk społecznych, które mają charakter żywej tradycji i nie podlegają instytucjonalnej kontroli. Wariantywność ta zaznacza się jeszcze wyraźniej na poziomie kształtowania konkretnych działań obrzędowych. Bez wątplenia można by wskazać kilka przyczyn takiego stanu rzeczy, jednak decydujące znaczenie zdaje się mieć fakt, że rodzimowierstwo uważane jest przez znaczną część wyznawców, w tym także żerców (osoby prowadzące obrzędy, będące zarazem nieformalnymi liderami religijnymi poszczególnych gromad) za religię policentryczną. Oznacza to brak dążenia do jakiegoś odgórnego i zasadniczego ujednoczenia wierzeń i obrzędów oraz powszechną zgodę na to, by każda gromada – zachowując podstawowe wyznaczniki słowiańskiego politeizmu – kształtowała na własną rękę i według własnych zasad życie religijne swoich członków.

Stado jako przykład strategii (re)konstrukcyjnej

W polskim rodzimowierstwie Stado jest świętem „młodym”. Zostało ono w pewnym sensie „odkryte” i z(re)konstruowane stosunkowo niedawno, a pierwszy raz obchodzono je w roku 2016. Jest to święto pod pewnym względem nietypowe, ponieważ jako jedyne jest organizowane wspólnie w jednym miejscu i czasie przez wiele gromad rodzimowierczych; zdecydowana większość gromad nie obchodzi też Stada na własną rękę¹¹. Nietypowość ta polega również na tym, że w latach 2016–2018 obrzęd ten organizowany był we współpracy z Grodziskiem Owidz (jest to samorządowa instytucja kultury, znajdująca się w pobliżu Starogardu Gdańskiego), na jego terenie, w ramach dużej, publicznej imprezy o charakterze festiwalowym, składającej się nie tylko z obrzędu, ale także z wykładów, warsztatów, pokazów filmowych, koncertów, kiermaszu rękodzieła oraz różnego rodzaju zabaw, zawodów i konkursów¹².

¹⁰ Umożliwia ona np. uprawianie tzw. turystyki obrzędowej, czyli wyjazdów na obrzędy, których nie praktykuje własna gromada, albo też odwiedzanie kilku obrzędów tego samego rodzaju organizowanych przez różne gromady w różnych terminach.

¹¹ Dlatego prawdopodobnie nie jest ono odnotowywane w kalendarzach świąt przez rodzimowiercze związki wyznaniowe oraz znaczną część gromad.

¹² Należy odnotować, że w roku 2019 Stado zostało zorganizowane w nieco innej formule

W odniesieniu do cyklu solarnego Stado jest nazywane świętem „środką wiosny”, choć w praktyce lokowane jest bliżej letniego przesilenia, w okolicy trzeciej pełni po równonocy wiosennej. Jest ono zarazem wiązane z Zielonymi Świątkami, które uznaje się za schrystianizowaną wersję wcześniejszych praktyk pogańskich. Zgodnie z przekonaniami rodzimowierców istota święta polega na tym, że para boska Łado i Leli wstępuje w ciała dwóch dziewcząt i pod ich postacią wędruje po ziemi, odwiedzając domy, gdzie jest przyjmowana przez ludzi, którzy ofiarowują jej różne dary, prosząc o zapewnienie dostatku i urodzaju. Pod względem ideowym, strukturalnym oraz funkcjonalnym obrzęd ten można więc uznać za odpowiednik kolędowania (por. Czachowski 2004: 7–21).

Całość działań obrzędowych można sprowadzić do następujących elementów strukturalnych¹³:

1. *wejście w role bóstw* – zespół działań, podczas których w ciała dwóch młodych kobiet wchodzi bogowie Łado i Leli;
2. *orszak* – wędrowka pary boskiej wraz z orszakami przez gród, w trakcie której zgromadzone na placu gromady rodzimowiercze wręczają im dary, czemu towarzyszą stosowne formuły słowne, śpiewy i tańce;
3. *zgromadzenie przy świętym ogniu* – zespół działań, na które składają się przede wszystkim rozpalenie świętego ognia, zamknięcie obrzędowego kręgu, wzywanie bogów, modlitwy i składanie darów przez zerców oraz modlitwy, rytualne toasty i wezwania wykonywane przez wszystkich uczestników stojących w obrzędowym kręgu;
4. *biesiada* – nocne zgromadzenie wszystkich uczestników święta przy ognisku biesiadnym, połączone ze śpiewami i konsumpcją jedzenia oraz alkoholu;
5. *wyjście z roli bóstw* – zespół działań wykonywanych następnego dnia w godzinach przedpołudniowych, podczas których bogowie Łado i Leli wychodzą z ciał kobiet.

Stado może być uznane za przykład rewitalizacji posługującej się strategią (re)konstrukcji z dwóch powodów. Po pierwsze, nie zachowało się ono w żywej tradycji do czasów współczesnych, a działania obrzędowe rodzimowierców nie polegają na adaptacji ludowych zwyczajów zielonoświątkowych, choć

przez samych rodzimowierców w Ośrodku Wypoczynku Świątecznego w Sulistrowicach pod Ślężą. Miało ono „skromniejszą”, mniej festiwalową oprawę, aczkolwiek prócz obrzędu w ramach spotkania odbywały się również koncerty, prelekcje, konkursy sprawnościowe, prowadzono także sprzedaż literatury rodzimowierczej oraz wyrobów rękodzielniczych.

¹³ Ze względu na ograniczoną objętość artykułu, dokonuję tu wyłącznie schematycznego opisu struktury obrzędu, który w istocie jest długi (zaczyna się ok. godz. 17, a kończy ok. godz. 12 dnia następnego) i bardzo bogaty w różnego rodzaju działania, muzykę i teksty (pieśni, przemowy, modlitwy) oraz rekwizyty (zob. Wolska 2019).

wykorzystują pewne ich elementy. Po drugie, choć rodzimowiercy „odkryli” i z(re)konstruowali Stado, kierując się wskazówkami zawartymi w pracach naukowych, to jednak w praktyce znacznie wykroczyli poza te wskazówki, wykorzystując i adaptując do swoich potrzeb wiele elementów, którymi uzupełnili ogólne i niejednoznaczne opisy zwarte w źródłach historycznych, tak by stworzyć konkretny „scenariusz” obrzędowy.

Obrzęd o nazwie *stado* wzmiankowany jest bezpośrednio w dwóch źródłach historycznych. Pierwszym jest znany powszechnie fragment z *Kronik* Jana Długosza (1455), który w rozdziale poświęconym założeniu Gniezna i pogańskim bóstwom stwierdza:

Na ich cześć ustanawiane były i urządzone igrzyska w pewnych porach roku [...]. Obrządek tych igrzysk, raczej niektóre jego szczątki [istnieją] u Polaków aż do naszych czasów, mimo że wyznają oni chrześcijaństwo od 500 lat, powtarzane są co roku na Zielone Świąta i przypominają dawne zabobony pogańskie dorocznym igrzyskiem, zwanym po polsku «stado», co tłumaczy się po łacinie *grex*, kiedy to stada narodu zbierają się na nie i podzieliwszy się na gromady, czyli stadka w podnieceniu i rozjątrzeniu umysłu odprawiają igrzyska, skłonni do rozpusty, gnuśności i pijatyki (Długosz 1962: 166–167).

Drugim źródłem historycznym jest *Postylla* Łukasza z Wielkiego Koźmina (ok. 1405–1412). W jednym z kazań na Zielone Świątki autor wspomina o gromadach ludzi, „które w języku Polaków nazywają «stada»”, dodając, że w tych dniach „do naszych czasów” urządza się obrzęd, którego elementem są „tańce wykonywane przez dziewczęta z mieczami, jakby na ofiarę demonom, a nie Bogu czynione, i przez chłopców uzbrojonych w miecze i kije, które nawzajem sobie rozłupywali” (Bracha 2010: 380). Ponieważ zarówno Długosz, jak i Łukasz z Wielkiego Koźmina nazwę *stado* łączą z okresem Zielonych Świątek, w opracowaniach naukowych dotyczących tego zagadnienia przywołuje się również inne źródła historyczne, w których nie pojawia się nazwa *stado*, jednak znajdujemy tam opisy różnych pogańskich zwyczajów (tańce, śpiewy, nocne czuwanie) związanych z tym momentem cyklu rocznego (Potkański 1924; Wojciechowska 1991; Bracha 2014).

Ze względu na fragmentaryczność opisów w źródłach historycznych w (re)konstrukcji Stada rodzimowiercy wykorzystują źródła etnograficzne dowolnego rodzaju.

Po pierwsze, idąc tropem wspomnianego przez Łukasza z Wielkiego Koźmina tańca dziewcząt z mieczami, adaptują do swych potrzeb chorwacki zwyczaj *ljelje/kraljice*. W ogólnych zarysach polega on na tym, że orszak młodych dziewcząt odgrywających role królów i królowych, którym towarzyszą muzykanci oraz chłopcy z koszami (*žebracy*), obchodzi gospodarstwa i na podwórkach wykonuje specjalne pieśni oraz układy taneczne z szablami, a następnie jest podejmowany przez gospodarzy poczęstunkiem oraz

obdarowywany pieniędzmi, winem i jedzeniem. Zarówno struktura działań obrzędowych (zwłaszcza odmienny sposób przyjmowania orszaku w gospodarstwach młodych mężatek), jak i treść śpiewanych pieśni (forma życzeń dostosowanych do konkretnej sytuacji w danym gospodarstwie) wskazują wyraźnie na to, że pierwotną funkcją rytuału było zapewnienie dostatku i płodności (Predojević 2012). W (re)konstrukcji Stada zachowane zostały podstawowe elementy strukturalne chorwackiego obrzędu. Orszak młodych dziewcząt z szablami podzielony zostaje na drużynę Leli (*królowe*) oraz drużynę Łado (*królowie*) i przemieszczając się przez główny plac grodu w Owidzu, podchodzi kolejno do uczestników święta uformowanych w trzy grupy. Przy każdej grupie powtarza się następujący zespół działań: śpiew i układ taneczny z szablami wykonywany przez orszak Leli i Łado; składanie darów Leli i Łado przez poszczególne grupy; taniec wykonywany wspólnie przez wszystkich uczestników święta. Dziewczętom towarzyszą mężczyźni z koszami, do których wkłada się ofiarowane dary, oraz muzykanci grający podczas tańców, które również wzorowane są na formach *kolo* używanych w przypadku *ljelje/kraljice*. W ramach (re)konstrukcji Stada nie dążono jednak do dokładnego odtworzenia chorwackiego zwyczaju, dostosowując jego układ przestrzenny do warunków panujących w grodzisku Owidz, usuwając pewne elementy (np. poczęstunek dla orszaku) oraz wypełniając jego strukturę pasującymi do niej treściami „rodzimyimi” (np. stroje, instrumenty, pieśni, szczegóły układów tanecznych, rodzaj składanych darów). Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że już same chorwackie *ljelje/kraljice* stanowią przykład obrzędu zrekonstruowanego, który przez kilkadziesiąt lat nie był praktykowany w żywej tradycji, a obecnie – częściowo za sprawą instytucjonalnych działań spod znaku ochrony dziedzictwa niematerialnego¹⁴ – odrodził się i funkcjonuje równolegle w warunkach *in situ* oraz w formie występów scenicznych (Vitez 2006). Te ostatnie są przy tym nierzadko dokumentowane w formie wideo i udostępniane w mediach elektronicznych; wiele przykładów tego typu dokumentacji można znaleźć w serwisie YouTube. Rodzimowiercy, przygotowując „scenariusz” obrzędu Stado, mogli więc korzystać zarówno ze źródeł etnograficznych dokumentujących tańce typu *kolo* oraz dawne *ljelje/kraljice*, jak i z ich współczesnych opracowań scenicznych łatwo dostępnych w internecie. Tym samym mielibyśmy tu – przynajmniej częściowo – do czynienia z adaptacją drugiego stopnia, polegającą na przetwarzaniu nie tyle znanych z zapisów etnograficznych elementów folkloru, co dostępnych za pośrednictwem współczesnych mediów elementów folkloru-

¹⁴ W 2009 roku obchód *ljelje/kraljice* został wpisany na listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego UNESCO.

zmu. Jeden z organizatorów Stada, Tomasz „Poświst” Rogaliński tak opisuje proces „odkrywania” i (re)konstruowania obrzędu:

Już nie pamiętam w którym roku – 2013 czy którymś – znaleźliśmy zapis o tym, że ganił któryś z księży w swoich pismach, że się odbywają obrzędy do tej pory [...], gdzie między innymi jest taniec kobiet z mieczami [...]. Stwierdziliśmy, że to jest wizualnie fajne, doceniające kobiety [...]. Szukając dalej, okazało się, że obyczaj przechował się w Chorwacji. Jego było trudno odnaleźć, dlatego że obecnie funkcjonuje tam pośród antropologów pod trochę złą, mylącą nazwą: obrzęd kralewic [...]. Zaczęliśmy szukać. Okazuje się, że obrzęd w dzisiejszych czasach zaczął ginąć. Na uniwersytecie w Zagrzebiu postanowiono popracować nad tym, żeby obrzęd przystosować do wystawy scenicznej i przechować go w formie festiwalu. To się udało, trzeba było zmienić występ kobiet, które nie chodziły do domu, tylko występowały na scenie, ale obrzęd się rozwinął, także w ten sposób, że ludzie zaczęli być z niego dumni i zaczęli go wprowadzać również w swoich wsiach w formie scenicznej bądź niesceniczej, tylko tej oryginalnej. Tam zyskaliśmy najwięcej informacji. Przetłumaczyć trzeba było tę pracę [...]. W każdym bądź razie sięgnęliśmy do tego i nam się dużo rzeczy uzupełniło. Rzeczywiście tam tańczą kobiety, obecnie już nie z mieczami, ale z szablami¹⁵.

Prócz materiałów odnoszących się do obrzędu *ljelje/kraljice* i tańców *kolo* w (re)konstrukcji Stada wykorzystano jednak wiele innych źródeł dokumentujących folklor słowiański związany z różnymi formami obrzędowości. Przykładowo, orszak Leli i Łado podczas wędrówki przez grodzisko i tańców z szablami śpiewa pieśni weselne oraz wiosenne pieśni kolędnicze (gaikowe); przed orszakiem idą dzieci sypiące kwiaty; ostatnia część obrzędu odbywa się przy ustawionym w centrum grodu słupie majowym, który po zakończeniu rytuału jest przewracany, a znajdujący się na jego szczycie wieniec jest rozrywany na kawałki zabierane przez uczestników spotkania do domów; Leli i Łado oraz wszystkie dziewczęta z ich orszaków, a także część z pozostałych kobiet uczestniczących w obrzędzie mają na głowach wianki uplecione wcześniej własnoręcznie z ziół i kwiatów.

Należy dodać, że – jak wspomniałem wcześniej – z(re)konstruowany za pomocą wskazanych powyżej typów źródeł obrzęd jest wpisany w ramę imprezy o charakterze festiwalowym, tym samym zostaje obudowany elementami zaczerpniętymi ze współczesnej kultury popularnej i funkcjonuje w ich kontekście. Kontekst ten niewątpliwie wpływa również na strukturę, znaczenia i funkcje samego obrzędu¹⁶. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że współczesna kultura popularna stanowi tu także pewnego rodzaju

¹⁵ Wywiad przeprowadzony przez Paulinę Bischof i Karolinę Likus. Grodzisko Owidz, 27 maja 2018 roku.

¹⁶ Np. poszczególne jego części muszą zostać skoordynowane z innymi wydarzeniami, takimi jak wykłady, koncerty; w trakcie obrzędowej biesiady przy wspólnym ognisku część uczestników wybiera inne formy lub miejsca aktywności.

„źródło” elementów (konwencji, treści), które w jakiś sposób – bardziej lub mniej świadomie – są wykorzystywane do (re)konstrukcji Stada.

Kupała jako przykład strategii (re)poganizacji

W przypadku rodzimowierczych praktyk obrzędowych związanych ze świętem Kupały mamy do czynienia z zasadniczo odmienną sytuacją, która sprawia, że podejmowane tu działania mogą być uznane za przykład zastosowania strategii (re)poganizacji. Jest tak z kilku powodów.

Przede wszystkim – jak wiadomo – w różnych formach zwyczajnie związane z letnim przesileniem były bardzo długo praktykowane w kulturze ludowej, dzięki czemu dysponujemy bogatą dokumentacją etnograficzną, zawierającą względnie szczegółowe opisy obrzędów kupałnych (sobótkowych) z różnych czasów i regionów słowiańszczyzny (Tolstaja 1978; Sokolova 1979; Agapkina 2002; Michałowa 2011; Rokosz 2016; Valencova 2016). Ponadto pewne elementy wierzeń i praktyk związanych z sobótką, ulegając daleko idącym transformacjom, przeniknęły do różnych form kultury współczesnej (np. literatura, film, teatr obrzędowy, masowe imprezy miejskie, a nawet szkolne programy edukacyjne), w związku z czym można powiedzieć, że w bardzo ogólnych zarysach sobótką jest obrzędem powszechnie znanym.

W konsekwencji współczesne rodzimowierstwo nie musiało „odkrywać” Kupały (tak jak to było w przypadku Stada), która – jak wspomniałem – należy do świąt głównych, a zarazem „starych”, czyli jest obchodzona od wielu lat przez wszystkie gromady rodzimowiercze. Nie trzeba było także podejmować szeroko zakrojonych i wymagających pewnego wspólnego wysiłku prac (re)konstrukcyjnych i organizacyjnych, a tym samym – znów inaczej niż w przypadku Stada – nie ma tu jednego „scenariusza” obrzędowego, każda grupa organizuje Kupałę dla swoich członków (i gości) we własnym zakresie i na „swoim” terenie, a poszczególne wersje obrzędu mogą znacznie różnić się od siebie.

Najistotniejszy jest jednak fakt, że niezależnie od owych różnic w przypadku rodzimowierczej Kupały zachowane zostają podstawowe elementy strukturalne obrzędu ludowego, czyli czas (letnie przesilenie), przestrzeń (miejsce poza wsią/miastem, nad wodą, na wzgórzu), działania (rozpalanie ognia, ruch po kole lub stanie w kręgu, skoki przez ogień, kąpiel w jeziorze/rzece, śpiewy, puszczenie wianków) oraz rekwizyty obrzędowe (ogień, woda, zioła, wianki). Kupała nie jest więc (re)konstruowana w takim sensie i w taki sposób, z jakim mamy do czynienia w przypadku Stada. Nie jest ona jednak także wariantem czy jakąś formą kontynuacji ludowej sobótki,

tylko jej adaptacją na potrzeby współczesnego rodzimowierstwa. Adaptacja ta polega przede wszystkim na dwóch typach działań.

Po pierwsze, podstawowa struktura obrzędu ludowego zostaje wypełniona licznymi elementami nawiązującymi do wierzeń przedchrześcijańskich Słowian. Przykładowo, ruch po kole uzupełniony jest działaniami oczyszczającymi i zabezpieczającymi (okadzanie uczestników, skrapianie wodą, posypywanie kręgu solą, uderzenia bębna), ogień służy do składania ofiar i palenia kukły Jaryły, niekiedy rozpalane są trzy ogniska poświęcone poszczególnym bogom lub momentom dobowego cyklu słonecznego, śpiewane pieśni i wznoszone wezwania zawierają treści odnoszące się religii rodzimowierczej, w zestawie rekwizytów obrzędowych pojawiają się takie elementy, jak posąg Świętowita, symbole solarne, róg służący do spełniania obrzędowych toastów oraz cały zestaw produktów stanowiących dary dla poszczególnych bogów (np. miód, mleko, piwo, chleb/kołacz, kości wołowe, ziarna zbóż).

Po drugie, wykorzystując elementy ludowe zaczerpnięte ze źródeł etnograficznych, dokonuje się ich „oczyszczania” z treści chrześcijańskich, które zwykle są zastępowane pasującymi do danego kontekstu treściami rodzimowierczymi. Dotyczy to zwłaszcza tych elementów, które zawierają motywy odnoszące się do postaci św. Jana, którego święto w tradycji ludowej nałożyło się na wcześniejszą sobótkę. Przykładem takiego zabiegu może być adaptacja pieśni *Oj ty Janie, sobótkowy*, wykonywana w trakcie Kupały przez niektóre gromady rodzimowiercze:

*Oj, ty Kupało sobótkowy,
ty studnię kopiesz, wody nie masz,
ty studnię kopiesz, wody nie masz.
Przybyło wody odrobina,
to ją wypita mała dziecina.
Przybyło wody okruszyna,
to ją wypita mała muszyna.
Poleciał Kupała pod niebiosa,
uczepił wiadro do pasa.
Wiadro stukato i brzękało,
ludzie na niebo spoglądali.
Ludzie na niebo spoglądali,
kupalnej wody wyglądali.
Ludzie na niebo spoglądali,
kupalnej wody wyglądali.
Oj, ty Kupało sobótkowy,
ty studnię kopiesz, wody nie masz,
ty studnię kopiesz, wody nie masz.
Przybyło wody odrobina,
to ją wypita młoda dziewczyna.
Przybyło wody okruszyna,
to ją wypita mała ptaszyna.*

*Oj, ty Kupało sobótkowy,
 ty studnię kopiesz, wody nie masz,
 ty studnię kopiesz, wody nie masz.
 Przybyło wody odrobina,
 oj to ją wypił młody chłopczyzna.
 Przybyła wody okruszyna,
 to ją wypila mała dziecina.
 Oj, ty Kupało sobótkowy,
 ty studnię kopiesz, wody nie masz,
 ty studnię kopiesz, wody nie masz¹⁷.*

Należy podkreślić, że wskazane powyżej rodzaje działań podejmowane są w przypadku wielu obrzędów, a strategia (re)poganizacji wyznacza ogólny stosunek rodzimowierców do kultury ludowej. Można powiedzieć, że jest ona przez nich eksplorowana i interpretowana zgodnie z koncepcją Kazimierza Moszyńskiego, który twierdził, że „[chrześcijański] Bóg i owi święci są nieraz tak przez lud pojmowani, że z pewnością znacznie im bliżej do dawnych bóstw pogańskich, niż do istot, które pod ich mianem czci Kościół oświecony” (Moszyński 1934: 237). Idąc tym tropem, badacz eksponował w swej pracy te elementy kultury ludowej, w których zachowało się najwięcej treści przedchrześcijańskich, poddając je zarazem interpretacji mającej na celu odczytanie ich pierwotnych form i znaczeń charakterystycznych dla pogańskich Słowian. W odróżnieniu od analiz prowadzonych przez wybitnego etnografa rodzimowiercze interpretacje materiałów źródłowych cechują się jednak podejściem, które określam jako nieortodoksyjne i twórcze. Ponieważ ich nadrzędnym celem jest ustanowienie określonych praktyk wierzeniowych i obrzędowych, a nie obiektywne i „czyste” poznanie, abstrahują one w pewnej mierze od naukowych reżimów metodologicznych, dopuszczając możliwość daleko idących przekształceń w obrębie źródeł. Twórcza inwencja jest tu usprawiedliwiona i motywowana względami pragmatycznymi i ideowymi. Zaproponowane odczytanie tradycji ludowych musi być użyteczne i mieścić się w ogólnych ramach słowiańskiego politeizmu oraz społeczno-religijnych koncepcji rodzimowierczych.

Można wskazać wiele przykładów tego typu podejścia do źródeł etnograficznych. Jednym z najciekawszych i najbardziej wyrazistych jest obchodzona przez niektóre grupy Gromnica. Na uwagę zasługuje zwłaszcza charakterystyczna deklaracja organizatorów obrzędu, którzy w zaproszeniu stwierdzają, że podczas tego święta „czcić będziemy Boginię Dziewannę, w późnych

¹⁷ Wariant wykonywany przez członków gromady Żertwa podczas święta Kupały w 2018 r. Archiwum autora. Podstawą tej adaptacji jest najprawdopodobniej wariant ludowy wykonywany przez Ninę Nikolajuk, wydany na płycie CD *Suwalskie. Podlasie*. Seria „Muzyka Źródeł”, Polskie Radio SA 1997.

wierzeniach ludowych znaną jako Matka Boska Gromniczna (Wilcza lub Niedźwiedzia)¹⁸. Z nieortodoksyjną i twórczą interpretacją źródeł mamy też do czynienia w przypadku obrzędów przesilenia zimowego, do których bardzo często włącza się pewne działania zaczerpnięte z ludowego kołędowania (np. z turoniem lub kozą) oraz liczne pieśni kołędnicze oczyszczone z elementów chrześcijańskich. Przykładem takiej (re)poganizacji kołеды ludowej może być utwór *Gdy Pan Jezus we drzwi puka*:

*Gdy Pon Jezus we dźwi puka, "Oj lelu, lelu we dźwi puka.
Matka Boska mu "odmyko, "Oj lelu, lelu, mu "odmyka.
Wniǳdźe Jezu w moje progi, "Oj lelu, lelu w moje progi.
Chocioż d"om mój jest ub"ogi, "Oj lelu, lelu jest ub"ogi.
A na dachu gołomb gruka, "Oj lelu, lelu gołomb gruka.
I wygrukoł bryłę złota, "Oj lelu, lelu bryłę złota.
A chłop "odniós do złotnika, "Oj lelu, lelu do złotnika.
Złotnik ulot dwa kielichy, "Oj lelu, lelu dwa kielichy.
A ktu z nich bydzie pijot, "Oj lelu, lelu bydzie pijot.
Sum Pun Jezus i Maryja, "Oj lelu, lelu i Maryja¹⁹.*

W wersji rodzimowierczej kołęda ta przybiera następującą postać:

*Kiedy Swaróg we drzwi puka, oj lelu, lelu, we drzwi puka.
Matka Mokosz mu odmyka, Oj lelu, lelu, mu odmyka.
Wejǳ Swaróze w moje progi, Oj lelu, lelu, w moje progi.
Chociaż dom mój jest ubogi, Oj lelu, lelu, jest ubogi.
A na dachu gołqb grucha, Oj lelu, lelu, gołqb grucha.
I wygruchał bryłę złota, Oj lelu, lelu, bryłę złota.
A chłop oddał do złotnika, Oj lelu, lelu, do złotnika.
Złotnik ulat dwa kielichy, Oj lelu, lelu, dwa kielichy.
A któż z nich będzie pijał, Oj lelu, lelu, będzie pijał.
Jasny Łado i Lelija, Oj lelu, lelu, i Lelija.
Sam Jaryło z młodzieńcami, Oj lelu, lelu, z młodzieńcami.
I Dziewanna z dziewczętami, Oj lelu, lelu, z dziewczętami.
Mocny Perun z wojami, Oj lelu, lelu, z wojami.
I Pan Weles z przodkami, Oj lelu, lelu, z przodkami.
Sam Swarózyć z kowalami, Oj lelu, lelu, z kowalami.
Srogi Trygław z rybakami, Oj lelu, lelu, z rybakami.
Stary Rod z Rodzanicami, Oj lelu, lelu, z Rodzanicami.
I Świątowitz z źercami, Oj lelu, lelu, z źercami²⁰.*

¹⁸ Cytat pochodzi z „wydarzenia” umieszczonego na portalu społecznościowym Facebook przez gromadę Kałdus.

¹⁹ Wykonanie Janina Kosatka, Kliczków Mały; CD *Sieradzkie*, seria „Muzyka Źródleł”, Polskie Radio SA 1998. Nie jest jasne, czy podstawą adaptacji było właśnie to nagranie, czy też niemal identyczne pod względem tekstu, ale dużo bardziej popularne wykonanie Kapeli Brodów, nagrane na płycie Kapela Brodów, *Pieśni i melodie na rozmaite święta*, Raz Dwa 2001.

²⁰ Wariant wykonywany przez członków gromad Kałdus i Źertwa podczas Szczodrych Godów w 2018 r. Archiwum autora.

Podobne zabiegi zaobserwować można również w sytuacjach związanych z obrzędowością zaduszną, na potrzeby której adaptuje się katolickie pieśni o śmierci i wędrówce dusz (np. *Straszny termin dla człowieka/ Gdy dusza z ciała ucieka*).

Trzeba dodać, że zarówno w przypadku Kupały, jak i wielu innych świąt rodzimowierczych, adaptacja obrzędów ludowych polega nie tylko na ich (re)poganizacji, ale także na ich dostosowaniu do pewnych uwarunkowań kultury współczesnej, czyli określonych norm i oczekiwań społecznych, a także możliwości organizacyjnych i technologicznych. Przykładem tego typu zabiegów może być przesuwanie terminu obchodzenia Kupały z momentu rzeczywistego letniego przesilenia na jeden z sąsiadujących z nim weekendów, tak by umożliwić uczestnictwo w obrzędzie większej liczby osób. Innym zabiegiem jest dostosowanie miejsca obchodzenia Kupały do istniejących przepisów oraz możliwości logistycznych członków gromady. Z jednej strony obowiązujący w wielu miejscach zakaz rozpalania ognisk, z drugiej strony powszechna dostępność prywatnych środków transportu sprawiają, że obrzędy kupalne organizowane są często w znacznym oddaleniu od miast, w których mieszkają rodzimowiercy, np. w wyznaczonych przez nadleśnictwa miejscach biwakowo-ogniskowych, na prywatnych działkach rekreacyjnych czy w innych tego typu lokalizacjach. Kolejnym przykładem tego typu dostosowań jest praktykowane w okresie jesienno-zimowym i wczesnowiosennym (a więc niedotyczące Stada i Kupały) dzielenie świątecznych spotkań na dwie części i przenoszenie obrzędowej biesiady do pomieszczeń zamkniętych (kluby, puby, ośrodki turystyczne), niekiedy znacznie oddalonych od miejsca właściwego obrzędu.

Wnioski

Opisane powyżej strategie (re)konstrukcji i (re)poganizacji wspólnie składają się na praktykę, którą można nazwać rewitalizacją źródeł historycznych i etnograficznych²¹. Rewitalizacja ta polega na tym, że utrwalone w dawnych dokumentach elementy przedchrześcijańskich wierzeń Słowian oraz stworzone przez etnografów opisy XIX i XX-wiecznych obrzędów ludowych zostają poddane ponownej interpretacji, którą z punktu widzenia metodologii badań naukowych można określić jako nieortodoksyjną. W dalszej kolejności wyniki owej interpretacji podlegają przetworzeniu (oczyszczanie, uzupełnianie,

²¹ Jak wspomniałem, niekiedy są to również źródła o innym charakterze, np. wcześniejsze opracowania źródeł etnograficznych na potrzeby występów scenicznych czy szerszej praktyk artystycznych i działań związanych z ochroną dziedzictwa kulturowego.

adaptacja) i zostają wykorzystane w taki sposób, że stają się na powrót elementami żywych praktyk społecznych.

Niezwykle ważne jest przy tym, że owe praktyki mają charakter religijny. Tym samym działania rodzimowierców są istotnym *novum* w zakresie tego, co współcześnie „robi się” z elementami kultury ludowej i nie można ich interpretować w kategoriach folkloryzmu, folku czy też popularnych ostatnio różnego rodzaju przedsięwzięć rekonstrukcyjnych²², choć na pierwszy rzut oka mogą wydawać się do nich podobne. W folkloryzmie, folku czy nurcie rekonstrukcji mamy również do czynienia z wykorzystywaniem źródeł etnograficznych oraz adaptacją elementów kultury ludowej i tworzeniem nowych zjawisk przynależnych do kultury współczesnej (Burszta 1974; Rokosz 2009; Dziadowiec 2016). Fundamentalna różnica polega jednak na tym, że w przypadku rodzimowierstwa analizowane w tym tekście obrzędy nie są przygotowywane i praktykowane po to, aby pokazać je odbiorcom zewnętrznym („obcym”) wobec samych rodzimowierców. Sytuacja komunikacyjna jest tu analogiczna do tej, z jaką mamy do czynienia w obrzędach ludowych/religijnych. Ich uczestnicy są zarazem aktorami (nadawcami) i głównymi widzami (odbiorcami), a obecność osób „z zewnątrz”, choć zdarza się stosunkowo często, ma znaczenie drugorzędne i nie wpływa w jakiś istotny sposób na przebieg działań obrzędowych. Ważne jest również to, że w odróżnieniu od folkloryzmu, folku i nurtu rekonstrukcji podstawową funkcją podejmowanych działań jest tutaj funkcja religijna, a więc – mówiąc najogólniej – ustanawianie i podtrzymywanie relacji z *sacrum*, co bezpośrednio wiąże się z wiarą w moc sprawczą rytuału. Wskazują na to jednoznacznie wypowiedzi rodzimowierców, którzy mówią o motywacjach i celach swoich praktyk obrzędowych:

Na pewno jest to spostrzeganie świata poprzez pryzmat boskości. Cały świat powstał wskutek działania Bogów i za wszystkie dobre rzeczy, które mnie spotykają, staram się być wdzięczny Bogom, dziękować [...]. Uważam, że jestem jednym z nieskończonej ilości elementów składających się na świat, lecz ta wdzięczność, celebrowanie świętości, którą Bogowie przejawiają się w świecie, jest dla mnie dosyć ważna [...]. Co dzień staram się kłaniać słońcu, gdy zobaczę je pierwszy raz danego dnia. Czasem, będąc na świeżym powietrzu, śpiewam Bogom różne pieśni, w sumie też po prostu różnym istotom niematerialnym obecnym między nami, odpowiednie do danego okresu. Zapalam świeczki z intencją bądź w podziękę²³.

²² Mam tu na myśli nie tyle ruch rekonstrukcji historycznych, co raczej różne działania odnoszące się do kultury ludowej, np. warsztaty, „żywe skanseny”, prezentacje „ginących zawodów” czy nurt muzyki *in crudo*.

²³ Wywiad przeprowadzony przez Ewelinę Wolską i Sarę Orzechowską; Toruń, 23 listopada 2018 r.

Sakralny aspekt obrzędowości rodzimowierczej jest również mocno podkreślany przez młode kobiety, które w czasie święta Stado były członkiniami boskiego orszaku:

Idąc pod słup, w milczeniu, czuję jakbym pomału zostawiała za sobą świat doczesny i wszystkie związane z nim sprawy: dzieci, organizację, zabawę, problemy osobiste itd. Będąc pod słupem, staram się myśleć o Bogach, orszaku i obrzędzie, a później już tylko uwolnić umysł, oczyścić się z ziemskich spraw. Wracając spod słupa mam wrażenie, jakbym poruszała się już w zupełnie innej przestrzeni. Widzę i słyszę wszystko, ale to mnie już nie dotyczy. Już wzywam Bogów.

Uczestniczenie w obrzędzie podczas święta Stado, jako druhna królowej było doświadczeniem mocno mistycznym. I mocno ukierunkowanym na kobiecą sferę duchową, przez to, że po wezwaniu Bogini w ciało dziewczyny odgrywającej królową, czułam się mocno połączona z ziemią, wodą, kobiecą seksualnością. Sama obecność podczas rytuału przywołania wprowiła mnie w odmienny stan świadomości, moje ciało cierpło i czuło duże energie. Zdecydowanie od momentu wyciszenia się przy słupie majowym do momentu zakończenia głównego obrzędu znajdowałam się w mentalnej przestrzeni sacrum.

Podczas obrzędu przejścia prawie zemdlalam po nałożeniu wieńca, potem pamiętam jeszcze do końca obrzęd przejścia i tyle. Nie pamiętam, jak wychodziłyśmy i szłyśmy na grodzisko, mam kilka takich urywków-migawek z tego wszystkiego [...]. Miałam uczucie kompletnego odrealnienia. Nie potrafię powiedzieć, czy czułam boską obecność, ale na pewno nie czułam swojej. Moje ciało robiło to, co miało robić, a ja byłam gdzieś w środku, jakby obserwując to wszystko bez czynnego udziału [...]. Pod koniec obrzędu Bogowie podzielili się kołaczem weselnym i kiedy go rozrywałyśmy, to był ten moment, kiedy znowu poczułam się sobą, i to było bardzo gwałtowne, tzn. granica między jednym stanem a drugim była ostra jak cięcie nożem. Po prostu nagle w jednej sekundzie znowu byłam ja²⁴.

Podsumowując krótko powyższe wypowiedzi, można stwierdzić, że bez wątplenia potwierdzają one tezę, iż ostatecznym efektem opisywanych tu różnorodnych zabiegów rewitalizacyjnych jest obrzęd a nie teatr obrzędowy. Dominujące w praktykach folklorystyki, folku i nurcie rekonstrukcji funkcje estetyczne, ludyczne i edukacyjne w działaniach rodzimowierców schodzą na dalszy plan, choć bez wątplenia w różnym stopniu są cały czas obecne.

Spoglądając w szerszej perspektywie na opisywane w niniejszym tekście zjawisko, warto dodać, że mamy tu do czynienia z fenomenem, który stanowi odwrotność dobrze opisanego przez wielu badaczy procesu chrystianizacji pierwotnej kultury Słowian, porównanego przez Czesława Hernasa do wieszania „krucyfiks na pogańskim świętym drzewie” (Hernas 1965: 92). Przykład tego typu zabiegów na materiale kołęd życzących przeanalizował Jerzy Bartmiński (1986), pokazując szczegółowo, w jaki sposób kształtowały się synkretyczne formy polskiej kultury ludowej. W rodzimowierstwie kultura

²⁴ Wszystkie trzy wypowiedzi pochodzą z wywiadów przeprowadzonych przez Ewelinę Wolską na potrzeby pracy magisterskiej (Wolska 2019).

ta zostaje z kolei poddana dechrystianizacji oraz poganizacji, mających prowadzić do jej oczyszczenia z „obcych” naleciałości oraz uzgodnienia z podstawowymi treściami słowiańskiego politeizmu w jego obecnej, zrekonstruowanej postaci. Efektem tych działań nie jest jednak powrót do przedchrześcijańskiej religii Słowian, lecz powstawanie form nowych, w znacznej mierze posiadających również charakter synkretyczny. Trzeba bowiem podkreślić, że omawiane w tym szkicu działania obrzędowe są tylko częścią złożonego procesu (re)konstruowania rodzimowierczych praktyk religijnych, w którym wykorzystywane są również inne strategie, np. sakralizacja natury i przeszłości, estetyzacja pewnych elementów rzeczywistości czy indygenizacja idei i praktyk zaczerpniętych z „obcych” religii i systemów światopoglądowych (Simpson 2017). Wszystko to prowadzi do powstawania zjawiska, dla którego przedchrześcijańska kultura Słowian stanowi niewątpliwie bardzo ważny punkt odniesienia, jednak należy je określić jako współczesną kulturę rodzimowierczą.

Literatura

- Agapkina Tatiana, 2002, *Mifopoètičeskie osnovy slavianskogo narodnogo kalendarja. Vesennie-letnij cykl*, Moskwa.
- Aitamurto Kaarina, 2016, *Paganism, traditionalism, nationalism. Narratives of Russian rodnoverie*, New York.
- Aitamurto Kaarina, Simpson Scott (red.), 2014, *Modern pagan and native faith movements in central and eastern Europe*, London.
- Alekseev Anatolij A. (red.), 2004, *Čto dumajut učenyje o „Velesovoj knige”*. *Sbornik statej*, Sankt-Peterburg.
- Barker Eileen, 1997, *Nowe ruchy religijne*, Kraków.
- Bartmiński Jerzy, 1986, „Bóg się szerzy”. *Przykład chrystianizacji noworocznej kolędy ludowej*, [w:] *Biblia a literatura*, red. Stefan Sawicki, Jan Gotfryd, Lublin, s. 479–497.
- Bracha Krzysztof, 2010, *Tria ydola Polonorum na Zielone Świątki w krytyce kaznodziejskiej późnego średniowiecza*, [w:] *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. Krzysztof Bracha, Czesław Hadamik, Warszawa, s. 373–404.
- Bracha Krzysztof, 2014, *Słowiańskie święto wiosenne „stado”. Rekonstrukcja obrzędu*, [w:] *Targi, jarmarki i odpusty*, red. Michał Brzostowicz, Jacek Wrześniński, Maciej Przybył, Poznań-Ląd, s. 52–67.
- Burszta Józef, 1974, *Kultura ludowa wartości narodową*, [w:] Józef Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa, s. 241–314.
- Chołodowski Maciej, 2018, *Neopoganie zaprotestowali przeciwko zniknięciu Światowida*, „Wyborcza.pl/Białystok” (20 stycznia 2018).
- Czachowski Hubert, 2004, *Geneza i funkcje kolędowania*, [w:] *Akwizytorzy szczęścia. O dawnych i współczesnych kolędnikach*, red. Hubert Czachowski, Agnieszka Kostrzewa-Majoch, Hanna M. Łopatyńska, Toruń, s. 7–21.

- Długosz Jan, 1962, *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 1–2, Warszawa.
- Dziadowiec Joanna, 2016, *Festum folkloricum. Performatywność folkloru w kulturze współczesnej. Rzec o międzykulturowych festiwalach folklorystycznych*, Warszawa.
- Gieysztor Aleksander, 2006, *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Hernas Czesław, 1965, *W kalinowym lesie*, t. 1, *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa.
- Ivakhiv Adrian, 2005, *In search of deeper identities. Neopaganism and "Native Faith" in contemporary Ukraine*, „Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions” vol. 8, no. 3, pp. 7–38, DOI: 10.1525/nr.2005.8.3.7.
- Kavykin Oleg I., 2007, *Rodnovery. Samoidentifikacija neojazyčnikov v sovremennoj Rossii*, Moskwa.
- Krzemińska Agnieszka, 2011, *Modlą się do Słońca, ziemi i piorunów. Neopaganie wracają do Polski*, „Polityka” (28 maja 2011).
- Levin Eve, 2004, *Dvoeverie i narodnaja religia v istorii Rossii*, Moskwa.
- Łowmiański Henryk, 1986, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa.
- Michajłowa Katia, 2011, *Obchody świętojańskie w Bułgarii*, [w:] *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje*, red. Halina Rusek, Agnieszka Pieńczak, Cieszyn–Katowice, s. 352–357.
- Mianecki Adrian, 2010, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń.
- Moszyński Kazimierz, 1934, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, z. 1, Kraków.
- Okrasa Remigiusz, 2001, *W kręgu Odyna i Tryglawa. Neopaganizm w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*, Biała Podlaska.
- Potkański Karol, 1924, *Święto wiosenne „Stado”*, [w:] tegoż, *Pisma pośmiertne Karola Potkańskiego*, t. 2, Kraków, s. 3–43.
- Predojević Željko, 2013, *Kraljički ophodi i pjesme u južnoj Baranji*, [w:] *XI međunarodni znanstveni kroatistički skup*, red. Stjepan Blažetin, Pecz, s. 347–361.
- Putilov Boris N. (red.), 1990, *Folklor’ i etnografija. Problemy rekonstrukcii faktov tradicijonnoj kultury*, Leningrad.
- Rock Stella, 2007, *Popular religion in Russia. Double belief and the making of an academic myth*, New York.
- Rokosz Tomasz, 2009, *Od folkloru do folku. Metamorfozy pieśni tradycyjnych we współczesnej kulturze*, Siedlce.
- Rokosz Tomasz, 2016, *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etnokulturowe)*, Wrocław–Siedlce.
- Sikorski Dariusz A., 2018, *Religie dawnych Słowian. Przewodnik dla zdezorientowanych*, Poznań.
- Simpson Scott, 2000, *Native faith. Polish Neo-Paganism at the brink of the 21st century*, Kraków.
- Simpson Scott, 2017, *Strategies for constructing religious practice in Polish rodzimowierstwo*, [w:] *Walking the old ways in a new world. Contemporary paganism as lived religion*, red. Joanna Malita-Król, Adam Anczyk, Katowice, s. 11–36.
- Sokolova Vera K., 1979, *Vesenno-letnie kalendarnye obrjady Russkich, Ukraincev i Belorusov (XIX- načalo XX v.)*, Moskwa.
- Strutyński Maciej, 2014, *Neopogaństwo*, Kraków.
- Szyjewski Andrzej, 2003, *Religia Słowian*, Kraków.
- Tolstoj Nikita I. (red.), 1989, *Slavjanskij i balkanskij fol’klor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duhovnoj kul’tury. Istočniki i metody*, Moskwa.

- Tolstaja Svetlana M., 1978, *Materialy k opisaniu polesskovo kupal'skovo obrjada*, [w:] *Slavjanskij i balkanskij folklor. Genesis, arhaika tradicii*, red. I. M. Šeptunov, Moskva, s. 131–142.
- Valencova Marina M., 2016, *Narodnyj kalendar Čehov i Slovakov. Ètnolingvističeskij aspekt*, Moskva.
- Vitez Zorica, 2006, *Kraljice. Između seoskih djevojačkih ophoda i folklorne pozornice*, „Etnološka tribina” vol. 36, no. 29, s. 23–51.
- Wojciechowska Beata, 1991, *Tradycja igrzyska „Stado” na Łysej Górze*, [w:] *Pamiętnik Świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej*, red. Longin Kaczanowski, Kielce, s. 97–105.
- Wolska Ewelina, 2019, *Święto Stado. Między festiwalem a obrzędem religijnym* [praca magisterska], Archiwum Prac Dyplomowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Streszczenie: W artykule zaprezentowana została teza, że współcześni wyznawcy rodzimowierstwa dokonują rewitalizacji źródeł etnograficznych i historycznych, posługując się dwiema strategiami: (re)konstrukcji przedchrześcijańskich obrzędów Słowian oraz (re)poganizacji XIX-wiecznych obrzędów ludowych. Jest to nowy rodzaj praktyk polegający na tym, że materiały źródłowe nie są przetwarzane i stylizowane w celu zaprezentowania ich w nowym kontekście odbiorcom „z zewnątrz” (jak w przypadku folklorystyki czy rekonstrukcji historycznych), ale stają się podstawowym substratem wierzeń i obrzędów religijnych, których „użytkownikami” są sami rodzimowiercy. Nie mamy tu jednak do czynienia z kontynuacją tradycji ludowych (choć na pierwszy rzut oka tak to może wyglądać), lecz z nowym zjawiskiem religijnym, którego główni aktorzy posługują się etnografią i folklorystyką w sposób twórczy i nieortodoksyjny.

Słowa kluczowe: neopoganizm; rodzimowierstwo; nowe ruchy religijne; religia Słowian; obrzędy ludowe; sobótką; kupała