



Miejsca rytuałów współczesnych pogan w Krakowie

Joanna Malita-Król  <https://orcid.org/0000-0002-7668-5902>

Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: j.malita-krol@uj.edu.pl

Abstract

The Ritual Places of Contemporary Pagans in Kraków

In the following article I describe ritual places used by four Kraków Neopagan groups (Native Polish Church, Group Mir, Free Rodnovers of Kraków, and Reformed Druids of Gaia Poland). The most important locations include the surroundings of Krakus Mound (along with the Liban quarry below and the ‘sacred circle’ on the opposite site of the quarry) and Grove by the Wilga river. The used sites and their context are analysed, as well as the reasons why a particular place was chosen. I focus on the perspective of my interviewees, using Kim Knott’s spatial analysis and the combination of the three approaches by Belden C. Lane. Based on participant observation and semi-structured interviews with members of the studied groups, I distinguish three categories of reasons (physical; connected to culture and tradition; metaphysical), which show the multidimensional character of the decisions made and many perspectives in which ritual places are perceived.

Keywords: Neopaganism, rituals, spatial analysis, places, Krakow

Słowa kluczowe: neopogaństwo, rytuały, analiza przestrzenna, miejsca, Kraków

Współcześni poganie¹ najczęściej spotykają się na łonie natury, by celebrować dane święto. Aby użyć określenia emicznego: „obrzędują” w lesie, w prywatnym ogrodzie, w parku – w miejscach, w których mogą czuć łączność z przyrodą, a które zapewniają swego rodzaju prywatność. Dla przykładu: w Warszawie może to być obszar Natura 2000 na praskim brzegu Wisły, a we Wrocławiu okolice góry Ślęży. Pogańskie świątynie wybudowane w XXI wieku nadal należą do rzadkości, niemniej od kilku lat w Polsce pojawia się coraz więcej miejsc przeznaczonych na odprawianie

¹ Używam wymiennie terminów „neopogaństwo” i „współczesne pogaństwo”. Obydwa traktuję jako techniczne określenia pogańskich religii obecnych w XXI wieku.

rytuałów. Są one związane głównie z różnymi grupami rodzimowierczymi, jak sanktuarium Welesa w Wałbrzychu² czy chram mazowiecki³, ale nie tylko, jak choćby świątynia zbudowana przez lubelski wiccański kowen⁴. W Krakowie, jak dotąd, nie istnieje żadne miejsce podobne do wyżej wymienionych, a lokalne grupy i gromady wykorzystują różne lokalizacje w samym mieście, na obrzeżach i niedaleko jego granic.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie miejsc rytuałów, w których odbywają się obrzędy czterech publicznie działających neopogańskich grup w Krakowie oraz analiza przyczyn, jakie stoją za wyborem tych miejsc. Tekst stanowi część szerszej zakrojonego projektu badającego miejsca współczesnych pogańskich obrzędów w Polsce. Problem badawczy wyłonił się podczas obserwacji, które prowadziłam w Warszawie, uczestnicząc w otwartych wiccańskich obrzędach niewielkiej, eklektycznej grupy w latach 2015–2018. Zainteresował mnie proces wyboru miejsc, w których odbywały się rytuały – na łonie natury, ale jednak w granicach miasta. Pierwotna hipoteza zakładała, że na przyczynę wyboru miejsca składają się kwestie techniczne (miejsce powinno być odizolowane, ale jednak w zasięgu komunikacji miejskiej, jak również blisko czterech żywiołów, ważnych w wiccańskim rytuale). Jednak analiza danych zgromadzonych podczas badań wskazała, że poszczególne lokalizacje zostały wybrane przede wszystkim z uwagi na metafizyczną interpretację uczuć, jakie dane miejsce wzbudzało⁵. Proces wyboru miejsca i decyzja o tym, dlaczego jest ono odpowiednie dla danego rytuału, to centralne zagadnienie wywiadów, które przeprowadzałam w Krakowie.

Współczesne pogaństwo w Polsce od lat stanowi przedmiot zainteresowania badaczy, niemniej jednak jak dotąd miejsca rytuałów jako takie nie doczekały się osobnych opracowań. Warto jednak odnotować, że o świętowaniu na łonie natury pisał między innymi Scott Simpson, wymieniając sakralizację natury jako jedną ze strategii konstruujących praktyki religijne we współczesnym rodzimowierstwie: „Rytuały prawie zawsze odbywają się w miejscach, które są stosunkowo niezamieszkałe, z dala od zgiełku ruchu ulicznego i świateł miasta”⁶. Z kolei Piotr Grochowski, analizując adaptacje obrzędów ludowych w przypadku rodzimowierczej Kupały, wskazał na konieczność dostosowania do współczesnych uwarunkowań, w tym możliwości organizacyjnych. Przykładowo obrzędy kupalne często odbywają się poza miastem, w wyznaczonych miejscach biwakowych, z uwagi na zakaz rozpalania ognisk

² Powstało z inicjatywy Kompanii Zmierzchu. Por. K. Żuczkowski, *Sanktuarium Welesa w Wałbrzychu*, „Gniazdo. Rodzima wiara i kultura” 2021, nr 2 (23), s. 10.

³ Założony przez Rodzimiy Kościół Polski. Por. notatki terenowe autorki.

⁴ Postawiona w 2020 roku. Por. *Wiccianie Lublin*, <https://www.facebook.com/wiccianielublin/posts/2865723807028726> [dostęp: 26.08.2021].

⁵ Por. J. Malita-Król, *On Choosing the Place. The Open Wiccan Rituals in the City of Warsaw*, „Nova Religio” 2021, nr 25 (1), s. 108–121.

⁶ S. Simpson, *Strategies for Constructing Religious Practice in Polish Rodzimowierstwo*, [w:] *Walking the Old Ways. Studies in Contemporary European Paganism*, A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska (red.), Katowice 2012, s. 23. Cytaty z języka angielskiego w tłumaczeniu autorki, o ile nie podano inaczej.

obowiązujący w wielu miejscach i dostępność prywatnych środków transportu⁷. Zarówno konieczność dostosowania miejsc i rytuałów, jak i świętowanie na łonie natury jawią się jako istotne wątki w zgromadzonym przeze mnie materiale.

Metody badawcze i badane grupy

Aby poznać miejsca, w których odbywają się obrzędy w Krakowie, prowadziłam badania terenowe od święta Plonów (równonoc jesienna) w 2020 roku przez cały rok, aż do kolejnego święta Plonów. Brałam udział w rytuałach wszystkich publicznie działających w tym okresie grup. Poprzez „publicznie” rozumiem fakt, że obrzędy były ogłaszane *online*, poprzez stronę internetową i/lub media społecznościowe, i każdy mógł na taki obrzęd przyjść (albo zupełnie bez zapowiedzi, albo pisząc wiadomość do organizatorów z prośbą o dokładne wytyczne). Uczestniczyłam w sumie w 17 rytuałach czterech grup. Były to: Reformed Druids of Gaia Poland, krakowski oddział Gromady Mir, Wolni Rodzimowiercy Krakowa i małopolski oddział Rodzimego Kościoła Polskiego. Odwiedziłam wszystkie miejsca, wykorzystywane w tamtym czasie przez badane grupy. Oprócz obserwacji uczestniczącej podczas obrzędów przeprowadziłam także dziewięć wywiadów częściowo ustrukturyzowanych z członkami i członkiniami poszczególnych zgromadzeń. Należały do nich osoby najbardziej zaangażowane w przygotowanie i przeprowadzenie rytuałów, jak żerycy czy kapłani. Wszyscy rozmówcy zostali poinformowani o możliwości anonimizacji ich wypowiedzi. Część występuje pod własnym imieniem i nazwiskiem, część zdecydowała się na miana, pod którymi są znani w środowisku pogańskim. Podczas wywiadów pytałam przede wszystkim o miejsca rytuałów: jakie są wykorzystywane, jak i dlaczego je wybrano, jak należy dane miejsce przygotować do odprawienia w nim obrzędu i jak powinno wyglądać idealne miejsce na rytuał. Należy tutaj dodać, że w okres badań naznaczony był dwoma falami pandemii COVID-19, co przekładało się na różne formy adaptacji do nowych okoliczności. Można wyszczególnić trzy strategie: odprawianie rytuałów z zachowaniem aktualnie obowiązujących restrykcji, zawieszenie publicznie ogłaszanych rytuałów oraz przeniesienie obrzędów do internetu⁸. Świętowanie w czasie pandemii wymuszało oczywiście pewne zmiany w przebiegu rytuałów. Oprócz dystansu społecznego i noszenia maseczek badane grupy rezygnowały z niektórych elementów rytuałów, na przykład trzymanie się za ręce podczas korowodu wokół świętego ognia czy picie ze wspólnego rogu (zdrowicy) podczas wznoszenia toastów⁹.

⁷ P. Grochowski, *Stado i Kupala w praktykach obrzędowych polskich rodzimowierców. O rewitalizacji źródeł etnograficznych i historycznych*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 2020, nr 32, s. 228.

⁸ Na tę ostatnią strategię zdecydował się tylko naczelny kapłan Reformed Druids of Gaia Poland, organizując niekiedy dwa rytuały na potrzeby uczczenia danego święta: jeden na miejscu, jeden *online*.

⁹ Adaptację do restrykcji pandemicznych omawiam w tekście *Strategies of Adapting to the COVID-19 Pandemic Among Contemporary Pagan Groups in Kraków, Poland*, który ukaże się w „Nova Religio” w 2023 roku.

Wszystkie badane grupy działają w Krakowie od stosunkowo niedawna. Frekwencja podczas publicznych obrzędów, w których brałam udział, oscylowała od kilku do kilkunastu osób, wliczając w to osoby obserwujące obrzęd poza rytualnym kręgiem. Trzy z badanych grup reprezentują rodzimowierstwo słowiańskie. Należy do nich małopolski oddział Rodzimego Kościoła Polskiego (RKP), który reprezentuje jeden z niewielu oficjalnie zarejestrowanych w Polsce neopogańskich związków wyznaniowych¹⁰. Jeśli chodzi o założenia konfesyjne, RKP głosi kult jednego, najwyższego bóstwa, Świętowita, a pomniejszych bogów uważa za przejawy „Jego poszczególnych aspektów”¹¹. Małopolski oddział działa od kilku lat i obecnie (stan na 2021 rok) prowadzi go Mojmira. Inne działające w Krakowie rodzimowiercze grupy to Gromada Mir i Wolni Rodzimowiercy Krakowa. Ta pierwsza została założona przez Szymona Bronimira Gilisa w 2016 roku na Śląsku, a jej krakowski oddział powstał trzy lata później¹². Mir reprezentuje wierzenia politeistyczne, oddając cześć takim słowiańskim bogom, jak Swarozyc, Weles, Perun czy Mokosz. Natomiast Wolni Rodzimowiercy Krakowa (WRK) powstał jako odłam Gromady Mir w lipcu 2020 roku. Wojśław Brożyna tak wspominał początki WRK: „W kilka osób odeszliśmy i zdecydowaliśmy o założeniu nowej gromady”. Wierzenia i praktyki rytualne tych dwóch grup pozostają podobne. Obydwie gromady wykorzystują te same miejsca obrzędowe, do czego jeszcze wrócimy.

Jedyną *stricte* nierodzimowierczą grupą ze wszystkich badanych jest Reformed Druids of Gaia Poland (RDoGP), oddział amerykańskiej organizacji Reformed Druids of Gaia. Jej naczelny kapłan, Mateusz Tomczyk, organizuje rytuały od 2015 roku. Kalendarz obrzędów jest bardzo eklektyczny, stąd pojawiają się w nim nie tylko święta szeroko pojętego Koła Roku, ale także wiele innych celebracji, poświęconych na przykład bóstwom greckim. RDoGP, wedle słów jej kapłana, reprezentuje reformowany druidyzm. Tomczyk, jak powiedział, uważa za słuszne „dostosowanie tradycji do współczesności. I przez to jest ten eklektyzm. Bo ja szukam tak jakby tych indoeuropejskich korzeni”. Warto zaznaczyć, że eklektyczny charakter obrzędów RDoGP nie znajduje uznania wśród innych badanych przeze mnie grup, zaś relacje między krakowskimi rodzimowiercami a druidami są pełne dystansu.

Analiza przestrzenna i wieloaspektowe badanie miejsc

Zwrot przestrzenny w religioznawstwie od kilkunastu lat zyskuje coraz bardziej w znaczeniu i różni się od mającej długą tradycję geografii religii, która nie posiada swojej formalnej metodologii ani praktycznych narzędzi badawczych. Moim punktem wyjścia do analizy krakowskich miejsc rytuałów jest praca historyka religii Beldena C. Lane’a, który zaproponował połączenie trzech podejść: ontologicznego,

¹⁰ Wpisany do rejestru w 1995 r. Por. *Wyznania religijne w Polsce 2015–2018*, P. Ciecieląg (red.), GUS, Warszawa 2019, s. 293–294.

¹¹ Rodzimy Kościół Polski, *Statut*, K. Mazur (red.), [b.m.] 2013, s. 2.

¹² *Gromada Mir*, <http://mir.slask.pl/> [dostęp: 27.08.2021].

kulturowego i fenomenologicznego¹³. W podejściu ontologicznym (*ontological*) chodzi przede wszystkim o klasyczne rozdzielenie *sacrum* od *profanum* i wydzielenie świętej przestrzeni, czyli rozpoznanie miejsca jako strukturalnie odmiennego od innych i wymagającego odpowiedniego zachowania¹⁴. Drugie podejście, kulturowe (*cultural*), postrzega przestrzeń jako społecznie konstruowaną¹⁵ i przypomina nam, żeby zawsze brać po uwagę społeczne i historyczno-kulturowe zaplecze wszystkich stron zainteresowanych danym miejscem. Trzecie i ostatnie podejście, fenomenologiczne (*phenomenological*), zwraca uwagę na samo miejsce ze wszystkimi jego własnościami. Z konfesyjnego punktu widzenia święte miejsca mogą przyciągać ludzi swoją tajemniczą mocą, więcej, przemawiać w jakiś sposób, zyskując swój własny głos¹⁶. Według Lane'a dopiero połączenie tych podejść umożliwi dogłębne wyjaśnienie miejsc uważanych za święte i religijnie znaczące, a także miejsc wykorzystywanych do odprawiania rytuałów. W kontekście prowadzonych przeze mnie badań oznacza to zrozumienie po pierwsze, sposobów, w jakie dane miejsce jest wyznaczone i odróżnione od innych; po drugie, jakie zaplecze kulturowe posiadają badane grupy i jakie wymagania mają względem miejsc rytualnych; i po trzecie, w jaki sposób członkowie grup doświadczają rzeczonych miejsc i jak te doświadczenia interpretują.

O różnych perspektywach mówi także brytyjska badaczka Kim Knott: „zarówno przestrzeń, jak i konkretna lokalizacja są pojmowane społecznie, psychicznie i fizycznie”¹⁷. Knott definiuje miejsca (*places*) jako części dynamicznej i relacyjnej przestrzeni (*space*), a lokalizacje (*locations*) jako usytuowane pozycje, ułożone *vis-à-vis* innych¹⁸, zwraca także uwagę na fakt, że zarówno przestrzeń, jak i *sacrum* są doświadczane i reprezentowane przez ciało¹⁹. To istotne o tyle, że moje badania wiążą się nie tyle z mapowaniem religii (które rozumiem jako umiejscowienie, mierzenie i reprezentowanie obecności religii w ramach danego obszaru), co z analizą relacji, w jakie uczestnicy pogańskich rytuałów wchodzi z danym miejscem. Stąd skupiam się na ich perspektywie, korzystając z tzw. przestrzennej metodologii (*spatial methodology*) Knott. Badaczka, przyjmując ciało jako punkt wyjścia i źródło analizy przestrzennej, wskazuje trzy wymiary badanych przestrzeni (wspomniany już fizyczny, społeczny i psychiczny). Wymiary te składają się na pierwszą z właściwości przestrzeni, czyli konfigurację (*configuration*). Kolejne właściwości to rozciągłość

¹³ B.C. Lane, *Giving Voice to Place: Three Models for Understanding American Sacred Space*, „Religion and American Culture: A Journal of Interpretation” 2001, t. 11, nr 1, s. 53–81.

¹⁴ Lane odwołuje się tutaj do Eliadego i niejednorodnego charakteru przestrzeni (por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 17 i nast.), aczkolwiek Eliadego można sytuować także w tradycyjnej fenomenologii.

¹⁵ Podobną myśl można znaleźć także u Jonathana Z. Smitha (*To Take Place: Toward a Theory in Ritual*, Chicago 1987) czy Catherine Bell (*Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 2009).

¹⁶ Tę perspektywę reprezentują bardziej ekologicznie zorientowani badacze, jak James J. Gibson (*The Ecological Approach To Visual Perception*, London 2014) i Edward S. Casey (*Getting Back into Place*, Bloomington 1993).

¹⁷ K. Knott, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London 2005, s. 29–30.

¹⁸ *Ibidem*, s. 29.

¹⁹ Eadem, *Spatial Methods*, [w:] *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, M. Stausberg, S. Engler (red.), New York 2011, s. 497.

(*extension*), jednoczesność (*simultaneity*) i władza (*power*). Dane miejsce funkcjonuje bowiem w szerszym, rozciągniętym kontekście czasowym i może ujawniać różne ślady z przeszłości, ale jednocześnie na różne sposoby jest powiązane z innymi miejscami. Ujawnia się także jako arena, na której różne grupy i jednostki starają się wyrazić siebie²⁰. Knott tłumaczy poszczególne poziomy analizy przestrzennej na przykładzie zwykłej miejskiej ulicy, na którą można patrzeć diachronicznie – przez pryzmat jej historii – i synchronicznie, na przykład przez porównanie jej z sąsiednimi ulicami czy innymi miastami. W swojej analizie Knott podkreśla dynamiczny, zmienny charakter przestrzeni i odwołuje się do koncepcyjnej triady Henriego Lefebvre’a, który pisał o przestrzeni postrzeganej (*perceived*), wyobrażonej (*conceived*) i przeżywanej (*lived*)²¹. Triada ta zapewnia narzędzia do zrozumienia, jak ludzie doświadczają, używają i reprezentują przestrzenie, w których przebywają. Kontynuując przykład ulicy – jest ona postrzegana przez aktorów społecznych dzięki praktykom przestrzennym czy interakcjom międzyludzkim; wyobrażona dzięki miejskiemu planowaniu i oficjalnym dokumentom, a także przeżywana dzięki różnym tymczasowym praktykom, jak festiwal, demonstracja czy procesja²². W przypadku moich badań przekłada się to na staranne rozpatrzenie wszystkich narracji, jakie dotyczą miejsc rytuałów – zwłaszcza tych, które są w jakiś sposób bardziej znane i z których korzystają nie tylko moi rozmówcy. Perspektywa osób badanych pozostaje podstawą mojej analizy, niemniej wieloaspektowe podejście sugerowane przez przywołanych powyżej badaczy pozwala zrozumieć złożony charakter omawianych miejsc i przyczyn, dla których zostały one wybrane dla odprawiania rytuałów pogańskiej społeczności Krakowa.

Miejsca rytuałów w Krakowie

Używam terminów „miejsce/miejsca”, jako że moim zdaniem wykracza ono poza czysto geograficzną „lokalizację” i tym samym bardziej odpowiada zgromadzonemu materiałowi badawczemu. Zatem do miejsc, w których w trakcie badań „obrzędowały” badane grupy, należą przede wszystkim okolice kopca Krakusa, w tym sam kopiec, jego podnóże, tak zwany „święty krąg na Libanie” oraz polany na dnie kamieniołomu. Wśród pozostałych należy wymienić „Gaj nad Wilgą” w rejonie Białych Mórz oraz prywatny ogród pod Krakowem. Do tego dochodzą miejsca wybierane okazjonalnie, na przykład Kopiec Wandy. Żadna z badanych grup nie wykorzystuje wyłącznie jednego miejsca – niektóre święta wymagają na przykład bliskości bieżącej wody, o co trudno pod kopcem Krakusa. Można jednak określać niektóre miejsca jako „najczęściej wykorzystywane” przez daną grupę. Innymi słowy: nie każde miejsce jest odpowiednie na każde święto, ale niektóre wydają się bardziej uniwersalne niż inne.

²⁰ *Ibidem*, s. 495 i nast.

²¹ H. Lefebvre, *The Production of Space*, przeł. D. Nicholson-Smith, Maiden–Oxford–Victoria 1991, s. 33.

²² K. Knott, *Spatial methods*, *op. cit.*, s. 497–498.

Legendy upatrują kopiec Krakusa (też: kopiec Kraka) jako miejsce pochówku pierwszego władcy Krakowa, zaś kopiec Wandy jako grobowiec jego córki. Pierwszy z kopców wzniesiono na wzgórzu Lasoty w dzielnicy Podgórze, drugi zaś w dzisiejszej Nowej Hucie²³. Większość polskich badaczy, w tym archeolog Leszek P. Słupecki, wskazuje początki średniowiecza (dokładniej: między VII a X wiekiem) jako najbardziej prawdopodobny czas powstania kopca Krakusa. Jego budowniczy mogli wywodzić się z pogańskiego plemienia Wiślan, powiązania kopca z legendarnym władcą miasta i jego córką to zasługa XVI-wiecznych kronikarzy²⁴. Inne zdanie wyraził na przykład Jerzy Kotlarczyk, według którego krakowskie kopce mają rodowód celtycki, a powstały nawet w I wieku n.e.²⁵. Przedchrześcijańskie dziedzictwo obecne w dyskursie dotyczącym kopców – czyli rozciągłość czasowa wśród właściwości wymienionych przez Kim Knott – okazało się ważne także dla moich rozmówców i przyczyniło się, między innymi, do wyboru kopca Krakusa i jego okolic jako jednego z najczęściej wykorzystywanych miejsc obrzędowych.

Tuż pod kopcem Krakusa znajduje się kamieniołom Liban (też: kamieniołom Libana), wyrobisko odkrywkowe zajmujące powierzchnię około 18 hektarów. Jego nazwa pochodzi od XIX-wiecznego przedsiębiorcy Bernarda Libana. Podczas II wojny światowej w kamieniołomie działał Obóz Karny Służby Budowlanej, utworzony przez hitlerowskich okupantów. Po wojnie aż do 1986 roku kontynuowano wydobywanie, niemniej potem – mimo różnych prób – nie zagospodarowano tego terenu²⁶. Pozostałości zabudowy przemysłowej czy scenografii do kręconego w kamieniołomie filmu *Lista Schindlera* z 1993 roku oraz swobodnie rosnąca roślinność nadają temu miejscu „dziki” i zapuszczony charakter. Podobne wrażenie może sprawiać tzw. „święty krąg na Libanie”, kamienny krąg umiejscowiony w ruinach dawnej prochowni z czasów Twierdzy Kraków. Zbudowano go w połowie pierwszej dekady XXI wieku – moi rozmówcy wysnuwali różne przypuszczenia co do jego twórców. Możliwe, że to dzieło osób związanych z Europejskim Stowarzyszeniem Masażystów Dźwiękiem, które miało pierwotnie stanowić „Ogród Dzwonów Pokoju w Krakowie”²⁷. Obecnie w tej lokalizacji znajdują się właściwie trzy kręgi: dwa wewnętrzne, utworzone z kamieni podobnych do brukowych, wbitych w ziemię, oraz jeden zewnętrzny, na który składa się osiem głazów. Całość ma średnicę około dziesięciu metrów. W centrum kręgów umieszczono palenisko z cegieł, dookoła zaś stoją ruiny prochowni²⁸. Z kręgu rozpościera się malowniczy widok na kopiec Krakusa i kamieniołom Liban.

²³ L.P. Słupecki, *The Krakus' and Wanda's Burial Mounds of Cracow*, „Studia Mythologica Slavica” 1999, nr 1, s. 78.

²⁴ *Ibidem*, s. 89–90.

²⁵ J. Kotlarczyk, *Celtyckie święta i kopce małopolskie*, „Z Ochlani Wieków” 1979, nr 2, t. 29, s. 62.

²⁶ Por. J. Górecki, E. Sermet, *Kamieniołomy Krakowa – dziedzictwo niedocenione*, [w:] *Dzieje górnictwa – element europejskiego dziedzictwa kultury* 3, P.P. Zagożdżon, M. Madziarz (red.), Wrocław 2010, s. 131–133.

²⁷ Por. *Ogród Dzwonów Pokoju w Krakowie*, <http://web.archive.org/web/20070515160031/http://www.creatone.pl/stowarzyszenie/ogrod.html> [dostęp: 13.09.2021].

²⁸ Dokładniej magazynu prochu nr 3 z drugiej połowy XIX wieku. Por. E. Firlet, J. Firlet, *Wokół kopca Kraka*, Kraków 2018, s. 64–69.

Wszystkie powyżej wymienione miejsca były wykorzystywane podczas świąt przez trzy badane grupy. Gromada Mir świętowała w pobliżu kopca Krakusa oraz w kamiennym kręgu, podobnie Wolni Rodzimowiercy Krakowa i Reformed Druids of Gaia Poland. Warto jednak dodać, że druidzi wykorzystywali także, jako jedyni, miejsca znajdujące się bezpośrednio na dnie kamieniołomu. Mateusz Tomczyk (RDoGP) opisywał je następująco:

Jedno to taka duża polana [...], trzeba wiedzieć, jak dojść. Nie jest to trudna droga, ale wiele osób się gubi. A drugie [miejsce – J.M.-K.] jest trochę dalej, są takie rury betonowe [...]. Tam też się zdarzały obrzędy, jak na tej większej polanie była woda. Bo tam się zdarzało, że była woda po kostki. Na całej polanie. Więc nie dało się zrobić obrzędu, rozpalic ognia i tak dalej – szliśmy w inne miejsce.

Pozostałe grupy postrzegały kamieniołom jako miejsce „zajęte” przez druidów i w ogóle nie urządzały tam obrzędów, co dobrze obrazuje rozumienie miejsca jako dającego możliwość wyrażenia siebie – chodzi tu o czynnik władzy, wskazany przez Kim Knott. Swego czasu w kamieniołomie odbywały się także rytuały organizowane przez małopolski oddział Rodzimego Kościoła Polskiego, ale z uwagi na konflikt z druidami zrezygnowano z tego miejsca. „Nam się po prostu nie chciało kłócić”, wyjaśniał mi Miećław z RKP. W trakcie moich badań Rodzimy Kościół Polski znalazł natomiast miejsce zapowiadające się na stałą lokalizację świąt – prywatny ogród pod Krakowem. Dokładne wytyczne dotyczące tego miejsca były każdorazowo podawane w prywatnej wiadomości do osób pragnących uczestniczyć w rytuale. Wcześniej RKP organizował także obrzędy w rejonie rzeki Dłubni.

Wśród miejsc publicznie dostępnych i często wykorzystywanych trzeba wskazać jeszcze „Gaj nad Wilgą”, na terenie zielonym pełnym drzew i krzewów nad rzeką Wilgą, pomiędzy ulicą Podmokłą a IV obwodnicą. Kilka metrów od rzeki znajduje się niewielka polana, przy której rośnie imponującej wysokości dąb. Obecność dębu i bieżącej wody Sobierad z Gromady Mir ocenił jako „dwie cechy, które naprawdę idealnie się wpasowują w bardzo dobre miejsce pod obrzędy”. Na niekorzyść działa natomiast pewien konflikt interesów. Jak mówił Sobierad, „to jest po prostu miejsce znane na osiedlu jako takie miejsce imprezowe”, co generuje dużo śmieci, ale także pokazuje jednoczesny charakter Gaju, to znaczy, wykorzystywanie go przez różne, nie tylko religijne grupy (*vide* jednoczesność Kim Knott). Mimo wszystko w Gaju organizuje rytuały Gromada Mir, a także Wolni Rodzimowiercy Krakowa. Ta ostatnia gromada w trakcie moich badań odprawiła w Krakowie rytuały jeszcze w trzech innych miejscach: w okolicach kopca Wandy, w miejskim parku im. Henryka Jordana oraz na kąpielisku w Przyłasku Rusieckim.

Wybór miejsc

Za wyborem miejsca rzadko stoi jedna przyczyna. To raczej splot różnych priorytetów i przekonań, które rozmówcy wysuwali na pierwszy plan w przypadku konkretnego miejsca albo święta. Można jednak podzielić wskazywane podczas badań

przyczyny na trzy kategorie: kwestie fizyczne i organizacyjne, kwestie kulturowo-tradycyjne oraz kwestie metafizyczne – jak łatwo zauważyć, odpowiadają one trzem wymiarom konfiguracji według Kim Knott i podejściom zaproponowanym przez Beldena C. Lane’a.

Pierwsza kategoria wiąże się ze wszystkimi czynnikami, które składają się na charakterystykę danego miejsca. Chodzi zarówno o ukształtowanie geograficzne, jak i usytuowanie w szeroko pojętej tkance miejskiej – te najbardziej widoczne na pierwszy rzut oka aspekty, zakorzenione w cielesności i fizyczności, „suma materialnych właściwości”²⁹, jak ujmuje to Knott. Rozmówcy wskazywali takie determinanty wyboru jak bliskość natury i zapewnienie sobie prywatności, a jednocześnie w miarę łatwy dojazd komunikacją miejską i możliwość rozpalenia ognia. Ta ostatnia kwestia wydaje się szczególnie znacząca, jako że we wszystkich grupach rozpalenie ogniska stanowiło istotny element obrzędów. W rodzimowierczej praktyce rytualnej ogień jest traktowany jako przekaźnik między światem ludzkim a boskim. Mój rozmówca Wijanko Wódz mówił o ogniu następująco: „sam w sobie istotą, ale też i bramą, która przekazuje nasze życzenia, ofiary, myśli, na tą drugą stronę”. W tekstach liturgicznych, wygłaszanych przez żercę czy inne osoby prowadzące rytuał, pojawia się sformułowanie „ciało Swarżycowe”³⁰, w które składane są ofiary. Często do opieki nad świętym ogniem wyznaczana jest konkretna osoba – tzw. ogniomistrz albo ogniowy – która w odpowiednim momencie rozpala ogień i dba o to, żeby przez cały czas trwania rytuału nie zgasł. Traktowanie ognia jako świętego przekaźnika ma różne konsekwencje: przede wszystkim nie należy wrzucać do niego nic oprócz ofiar. W niektórych opisywanych przeze mnie miejscach znajdują się paleniska (np. w centrum świętego kręgu na Libanie), ale Gromada Mir i Wolni Rodzimowiercy Krakowa korzystali również z przenośnych palenisk. Dla małopolskiego oddziału Rodzimego Kościoła Polskiego to właśnie możliwość swobodnego rozpalenia ogniska oraz zachowanie prywatności okazały się szczególnie ważne podczas wyboru miejsca. Chodzi także o fakt, że RKP jest zarejestrowanym związkiem wyznaniowym i jego członkom zależy na tym, żeby wszystko odbywało się zgodnie z prawem. „Generalnie szukamy takich miejsc, gdzie będzie to możliwe, żeby ten ogień rozpalic, bo ten ogień jest dla nas największym determinantem tego, żeby obrzęd się odbył”, wyjaśniała Mojmira. Podobne wymagania wyróżnił Mieclaw, współprowadzący obrzędy z Mojmirą. Wskazywał na prywatny charakter wykorzystywanej przestrzeni, a jednocześnie jej dostępność. Idealne miejsce powinno się znajdować „w miarę na odludziu, ale z drugiej strony też tak, żeby dało się autobusem miejskim dotrzeć. Osłonięte mimo wszystko przed oczami ciekawskich”, wyjaśniał Mieclaw.

Poszczególne grupy i rozmówcy prezentowali różne opinie dotyczące potencjalnych przypadkowych obserwatorów, którzy mogliby się pojawić podczas rytuału. Niektórzy nie czuli się z tym komfortowo i preferowali miejsca zupełnie ukryte (jak Wojmiła czy Wijanko Wódz), inni zupełnie nie mieli problemu z obecnością przechodniów (jak Saru czy Sobierad). Wojsław Brożyna (WRK) zwrócił też uwagę na

²⁹ K. Knott, *Spatial Methods*, op. cit., s. 497.

³⁰ Por. notatki terenowe w archiwum autorki. Zob. też np. *FAQ obrzędowe* na stronie Gromady Mir. <http://mir.slask.pl/2019/01/13/faq-obrzedowe/> [dostęp: 16.09.2021].

to, że niektóre święta wymagają bardziej intymnego otoczenia. Podał za przykład Dziady, które „raczej powinny być przeprowadzone w spokoju, w odosobnieniu”. Jego gromada przeprowadziła też w trakcie moich badań obrzęd w Parku Jordana. Było to z okazji równonocy wiosennej, w Jare Gody. Najpierw odbył się rytuał, a potem pochód przez Błonia, aby wrzucić do rzeki Rudawy kukłę Marzanny. Żywia (WRK) wspominała ten rytuał jako „dosyć ciężkie przeżycie”, ponieważ wiele osób przystawało, żeby poobserwować czy zrobić zdjęcie. „Byliśmy wystawieni bardzo na widok publiczny. Aczkolwiek to też było miejsce obrzędowe wybrane w taki sposób, aby promować kulturę słowiańską, co też mamy w założeniach gromady”, wyjaśniała Żywia.

Obok możliwości swobodnego rozpalenia ogniska oraz możliwie jak największej prywatności rozmówcy wskazywali jeszcze jeden ważny czynnik, mianowicie bliskość natury – jej znaczenie podkreślał już Scott Simpson³¹. „Natura jest świątynią sama w sobie”, powiedziała Mojmira (RKP). Rozmówcy z wszystkich badanych grup podkreślali związek swojej religii z przyrodą i wagę odprawiania obrzędów na zewnątrz, w kontakcie ze wszystkimi żywiołami. Jak wyjaśniała Żywia (WRK), „nasi bogowie są bardzo związani z naturą. Chcemy być jak najbliżej tej natury”. Podobnie o swoich osobistych doświadczeniach mówiła także Wojmiła (Mir): „W lesie odczuwam właśnie kontakt z naturą, kontakt z bogami”. Również Mateusz Tomczyk (RDoGP) mówił, że „natura jest dziełem boskiego stworzenia” i jako druid żywi do natury głęboki szacunek. W większości badanych grup święta odbywały się na zewnątrz niezależnie od pogody. Właściwie w trakcie moich badań tylko raz rytuał został przeniesiony do prywatnego mieszkania z uwagi na niespodziewane opady deszczu. Zdarzało się też, że sam rytuał odbył się na zewnątrz, ale biesiada następująca po nim już gdzieś pod dachem – o podobnych praktykach w sezonie jesienno-zimowym wśród badanych przez siebie grup wspomina także Piotr Grochowski³².

Na zakończenie tego wątku warto jeszcze przywołać taką kwestię, jak miejsca wybierane na potrzeby konkretnego święta. Żywia (WRK) określiła je jako „miejsca okolicznościowe”, dedykowane świętom, które wymagają jakichś konkretnych warunków dla spełnienia rytuału – co wyraźnie odwołuje nas do dynamicznego charakteru przestrzeni, podkreślanego przez Kim Knott. Doskonałym przykładem święta jest tutaj Kupala, obchodzona w przesilenie letnie i wymagająca obecności wody. Podczas nocy kupalnej dokonuje się na przykład tzw. „żenienia ognia z wodą”, tradycyjnie też puszcza się wianki na wodę. Dlatego w okresie moich badań Wolni Rodzimowiercy Krakowa na miejsce obrzędu wybrali Przylasek Rusiecki na obrzeżach Nowej Huty: „tam możemy dojechać, tam mamy wodę, mamy przestrzeń, żeby się rozbić na całą noc”, wyjaśniła Żywia. Podobne motywy kierowały małopolskim oddziałem Rodzimego Kościoła Polskiego³³ oraz Gromadą Mir podczas wyboru

³¹ S. Simpson, *Strategies...*, *op. cit.*, s. 23 i nast. O roli natury por. inne emicjne narracje, np. V. Crowley, *Phoenix from the Flame. Pagan Spirituality in the Western World*, London 1994, s. 188 i M. Green, *The Path Through the Labyrinth: The Quest for Initiation into the Western Mystery Tradition*, London 1988, s. 40.

³² P. Grochowski, *Stado i Kupala...*, *op. cit.*, s. 228.

³³ Acz koniec końców, zamiast wybrać się nad pobliską rzekę, uczestniczki rytuału puściły wianki w stawie w ogrodzie, w którym odbywał się obrzęd.

miejsca na Kupałę w 2020 roku³⁴. To konkretne święto odbyło się w podkrakowskich Brzegach, niedaleko Kokotowa. Wojmiła razem z innymi członkami gromady jeździła po okolicy, szukając odpowiedniej lokalizacji. „Pierwsze, to czysto organizacyjnie patrzyliśmy na to, jak wygląda dane miejsce, dana plaża”, wspominała Wojmiła. Dopiero potem, jak tłumaczyła, w grę zaczęły wchodzić inne powody, a miejsce niejako zaczęło „zapraszać”, żeby właśnie do niego przyjść. Ten wątek powróci jeszcze w trzeciej kategorii przyczyn wyborów miejsca.

Druga kategoria natomiast dotyczy zakorzenienia wybranych miejsc w kulturze i tradycji. Chodzi tutaj zarówno o kulturowy kontekst danego miejsca i tradycje przedchrześcijańskie, jak i o tradycje bardziej współczesne czy nawet osobiste – zasadniczo, o wspomnianą rozciągłość, czyli szerszy kontekst czasowy. Jak zwraca uwagę Kim Knott, bardziej wnikliwe spojrzenie na wybrane miejsce może ujawnić jego historię, gdzie „dzisiejsza fasada jest zaledwie tą najnowszą, z dowodami na wcześniejsze tymczasowości, odkryte przez archeologię, środowisko, lokalne i ustne narracje”³⁵. Współcześni poganie, odwołując się do różnych historycznych praktyk, mogą czuć się związani ze szczególnymi świętymi miejscami, w tym lokalizacjami dawnych świątyń czy chramów. Dla przykładu – w Wielkiej Brytanii takim miejscem mogą być neolityczne kręgi Stonehenge i Avebury³⁶, w Szwecji tzw. kopce królewskie w Gamla Uppsala³⁷, w Polsce zaś wyspa Wolin czy masyw Ślęży³⁸. W Krakowie za jeden z takich łączników z przedchrześcijańską przeszłością można uznać kopiec Krakusa, co także wpływało na wybór jego okolic jako miejsca obrzędowego (również, choć dużo rzadziej w mojej grupie badawczej, takie konotacje zyskał kopiec Wandy). W wywiadach pojawiał się wątek łączności z przodkami czy po prostu ludźmi, którzy w tych miejscach mogli sprawować podobny kult jak moi rozmówcy. Na przykład Wojmiła (Mir) postrzega kopiec Krakusa jako najbardziej związane z tym, co „przechrześcijańskie i pogańskie” w Krakowie. Jak mówiła, „odprawianie tam rytuałów [...] jest takim jakby zamknięciem tego koła, takim powtórzeniem, może bardziej połączeniem się z przodkami”. Mateusz Tomczyk (RDoGP) uważa natomiast, że kopiec Krakusa został zbudowany przez Celtów i jest „elementem kalendarza celtyckiego”³⁹. W wywiadzie wyjaśniał, że podczas wykopalisk odnaleziono korzenie dębu i duży kamień, co zdaniem Tomczyka wskazuje właśnie na celtycki charakter tego miejsca – albo na fakt, że w lokalnej tradycji przetrwały jakieś celtyckie elementy i zostały one uwzględnione przy budowie kopca. „To powiązanie z Celtami sprawiło, że robię święta przy kopcu Kraka”, podsumował tę część naszej

³⁴ W okresie moich badań Kupała w gromadzie Mir odbyła się poza Krakowem.

³⁵ K. Knott, *Spatial Methods*, op. cit., s. 497.

³⁶ Por. C.M. Cusack, *Charmed Circle: Stonehenge, Contemporary Paganism, and Alternative Archaeology*, „Numen: International Review for the History of Religions” 2012, nr 59, s. 138–155.

³⁷ F. Gregorius, *The Landscape of the Gods: Negotiating the Role of Place and Meaning at Old Uppsala*, referat wygłoszony podczas 8th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions. IAHN Regional Conference (Piza, 30.08–3.09.2021).

³⁸ L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994, s. 82–90 (Wolin) i s. 172–176 (Ślęża).

³⁹ Rozumienie układu kopców krakowskich jako kalendarza, por. W. Góral, *Aspekty geoinformatyczne i astronomiczne prehistorycznych kopców krakowskich i kopca Kraka w Krakusowicach*, „Geodezja” 2006, t. 12 (1/2), s. 209–220.

rozmowy. O znalezieniu miejsca, które byłoby w jakiś sposób „związane tradycją”, mówił także Miećław (RKP). Chodziło właśnie o nawiązanie do dawnych praktyk rytualnych: „że wiemy konkretnie, z wykopalisk czy z czegoś, że tu w tym konkretnym miejscu jakiś kult tam kiedyś był”, wskazywał Miećław.

Oprócz nawiązywania do czasów historycznych – czy raczej, prehistorycznych – rozmówcy mówili także o nieco młodszych tradycjach. Wojsław Brożyna (WRK) odwoływał się do praktyk niedziałającej już krakowskiej Gromady Wanda, która świętowała Szczodre Gody pod kopcem Krakusa, a Dziady jesienne i święto Welesa pod kopcem Wandy. W wywiadzie określił te praktyki jako lokalną tradycję, którą jego gromada kontynuuje, odwoływał się też do dawnych mieszkańców tego miejsca:

Kopiec Wandy według tradycji jest [...] mityczną mogiłą. Żertyni gromady Wanda zwracała uwagę na to, że wokół tego kopca znajdowały się chaty, mieszkali tam ludzie. [...] Świętowanie chthonicznych świąt w tamtym miejscu [jest] uhonorowaniem ich, bo pewnie osoby, które tam kiedyś mieszkały, są związane z tym miejscem i w może tam wracają w tym czasie.

W kategorii kulturowo-tradycyjnej mieszczą się także zupełnie indywidualne podejścia. Mateusz Tomczyk odprawia Yule o świcie na szczycie kopca Krakusa i określa to jako swoją „osobistą tradycję”. W tym właśnie miejscu w 2010 roku obchodził sam pierwsze święto jako poganin. Kontynuuje świętowanie o świcie, żeby, jak mówił, „zapamiętać ten pierwszy krok ku pogaństwu”.

Na trzecią kategorię składają się wszystkie metafizyczne interpretacje tego, co z danym miejscem się wiąże: duchów czy energii, których obecność uczestnicy odczuwali. Niektórzy badacze uważają, że ta interpretacja, a dokładniej atmosfera panująca w danym miejscu, dominuje nad wszystkimi innymi własnościami miejsca. Edward Casey mówi o niej jako ucieleśnieniu „tonacji” danego miejsca⁴⁰ i porównuje do Heideggerowskiego *Befindlichkeit*, czyli „położenia”⁴¹. Kiedy jesteśmy w jakimś miejscu, pisze Casey, „odczuwamy je nie tylko jako kontynuację naszych własnych uczuć – albo odzwierciedlenie ich – ale jako *samo zawierające uczucia*”⁴². Oznacza to, że miejsce posiada swoje uczucia, odkrywane przez osoby, które do tego miejsca wkraczają. Moje wstępne badania w Warszawie wskazały, że to właśnie odpowiednia atmosfera ostatecznie decydowała o wyborze danego miejsca jako odpowiedniego na dany rytuał. Wśród rozmówców z grup badanych w Krakowie również pojawiały się takie wątki. Wybór tego miejsca, które odczuwa się jako właściwe, zdominował moją rozmowę z Saru (Mir/WRK). Gdy zapytałam go, dlaczego właśnie w danych miejscach „dzieją się” rytuały, odpowiedział:

Musisz czuć energię tam z tego miejsca. To jest przede wszystkim [...]. Akurat w Gaju nad Wilgą jest tam ogromny dąb. To też jest takie mocno silne, że on nad tą rzeką taki majestatyczny stoi. Na pewno od niego jest tam ogromna energia i każdy też się tam czuje dobrze. Na Kopcu Kraka jest to samo [...]. Z każdej strony [Kopca] czuć dobrą energię.

⁴⁰ E. Casey, *Getting Back into Place*, op. cit., s. 219.

⁴¹ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 563.

⁴² E.S. Casey, *Getting Back into Place*, op. cit., s. 219.

O odczuwaniu dobrej energii w danym miejscu mówił także Mateusz Tomczyk (RDoGP), który określił kopiec Krakusa jako posiadający „silną energię”, a kamienny krąg na Libanie jako „skupiający energię”. Między innymi dlatego wybiera te miejsca do odprawiania rytuałów. Co ciekawe, nie każde miejsce u wszystkich wywołuje takie same reakcje, przynajmniej na początku. Dobrym przykładem jest tutaj Gaj nad Wilgą, bardzo pozytywnie oceniany przez Saru („Tam jest też klimat”, mówił entuzjastycznie), ale już nieco mniej przez Wojmiłę („Pierwsze odczucie miałam takie »ee, nie«”, śmiała się).

Podczas wywiadów *explicito* pytałam także o tzw. „duchy miejsca”, które grupa badana w Warszawie określała jako istoty przebywające w danym konkretnym miejscu⁴³. Z dość podobnymi definicjami spotkałam się także podczas badań w Krakowie. Wojśław Brożyna (WRK) wymieniał wśród duchów miejsca między innymi duchy ludzi, którzy kiedyś tam mieszkali i duchy przyrody. Ten rozmówca podczas oczyszczania miejsca przed rozpoczęciem rytuału zwraca się bezpośrednio do duchów miejsca, prosząc, żeby nie przeszkadzały w świętowaniu⁴⁴. Żywia (WRK) mówiła o duchach jako o „emocjach, które niesie dane miejsce”. Wojmiła (Mir) podkreślała, że w takich miejscach jak kopiec Krakusa czy kamienny krąg na Libanie można poczuć „westchnienie przodków”. Sama odczuwa je nieomal fizycznie, jak mrowienie na skórze. Sobierad (Mir) mówił o duchach jako o opiekunach i gospodarzach danego miejsca, z którymi warto żyć w dobrych stosunkach, podzielić się z nimi trunkiem i jadłem, żeby rytuał odpowiednio przebiegał. Warto dodać, że nie wszyscy uważali kwestie metafizyczne za ważne. Miećław (RKP) powiedział po prostu: „Według mnie bogowie są wszędzie i nie ma to większego znaczenia”.

Podsumowanie i wnioski

Na podstawie badań wyróżniłam trzy kategorie przyczyn, które stoją za wyborem danego miejsca jako lokalizacji rytuału: kwestie fizyczne i organizacyjne, kwestie kulturowo-tradycyjne oraz kwestie metafizyczne. W wywiadach na plan pierwszy wysuwała się pierwsza kategoria, ale to nie oznacza, że pozostałe przyczyny są bez znaczenia. To raczej splot wszystkich trzech kategorii doprowadza do ostatecznego wyboru. Zazwyczaj o lokalizacji decydowały wspólnie osoby najbardziej zaangażowane w przygotowanie i prowadzenie rytuału, pełniące w grupie funkcje kapłańskie. W przypadku Reformed Druids of Gaia Poland decyzja niekiedy była podejmowana na miejscu – podczas zbiórki pod kopcem Krakusa dyskutowano, czy w kamieniołomie nie będzie zbyt mokro i czy nie należy iść do kamiennego kręgu, jeszcze mocniej akcentując fizyczny aspekt miejsca, ucieleśniony w aktualnych potrzebach grupy. Dodatkowo trzeba wziąć pod uwagę, że z niektórych miejsc korzystają dwie

⁴³ Jak przykładowo ujęła to jedna z rozmówczyń, „jeżeli akurat miejsce składa się z wody i lasu, to z pewnością są to między innymi duchy tej wody i tego lasu”. Por. notatki terenowe w archiwum autorki oraz J. Malita-Król, *On Choosing the Place...*, *op. cit.*, s. 116.

⁴⁴ Dokładna formułka brzmi: „Duchy tego miejsca, znane i nieznanne, nie obrażajcie się, obrzęd spełnić dajcie”, jak cytował Wojśław.

lub więcej badane wspólnoty. Rodzimy Kościół Polski aktualnie (2021 rok) korzysta tylko z prywatnego ogrodu pod Krakowem, natomiast pozostali najczęściej wybierają szeroko pojęte okolice kopca Krakusa albo Gaj nad Wilgą. Mogłoby to rodzić pewne konflikty, jednak zazwyczaj poszczególne grupy ogłaszają daty świąt dużo wcześniej i zazwyczaj udaje się dopasować terminy. W okresie badań dotyczyło to zwłaszcza Gromady Mir i Wolnych Rodzimowierców Krakowa⁴⁵.

Zaproponowane przeze mnie kategorie wyboru odpowiadają konfiguracji, pierwszej właściwości przestrzeni wskazanej przez Kim Knott (wymiar fizyczny, społeczny i lokalny), a przede wszystkim trzem perspektywom wyróżnionym przez Beldena C. Lane'a. Oznacza to, że kategoria kwestii fizycznych i organizacyjnych łączy się z podejściem ontologicznym: postrzega miejsce jako strukturalnie odmienne od innych. Na konkretnym przykładzie z badań: kopiec Krakusa jest wzniesieniem nad kamieniołomem Liban, otoczonym przez naturę, ale też znanym i w ocenie rozmówców stosunkowo łatwo dostępnym. Podejście kulturowe zakorzenia dane miejsce w społecznie konstruowanej przestrzeni i wiąże się z kategorią kwestii kulturowo-tradycyjnych. Kontynuując przykład kopca Krakusa – dla badanych wiązało się on z czasami przedchrześcijańskimi, postrzegali je jako miejsce pogańskiego kultu. Trzecie podejście, fenomenologiczne, odpowiada kategorii metafizycznej. Rozmówcy mówili tutaj o odczuwanych energiach albo o duchach miejsca.

Postrzeganie miejsc zawsze zaczyna się od dyspozycji osób badanych, przede wszystkim od ich fizyczności i możliwości organizacyjnych, a dopiero potem zaplecza kulturowego i interpretacji metafizycznej. To raz jeszcze przypomina nam, że w badaniu miejsc – nie tylko zresztą w podejściu religioznawczym – należy zacząć od ciała, które stanowi, słowami Knott, „źródło i zasób”⁴⁶ (*source and resource*) w analizie przestrzennej. Analizę tę kontynuujemy, patrząc wieloaspektowo, a więc na konfigurację miejsca postrzeganą przez zakorzenione w fizyczności i metafizyczności ciała, a także na rozciągłość, czyli historyczne usytuowanie miejsca, na jednoczesność, czyli powiązanie z innymi miejscami i ich użytkownikami i na stosunki władzy, dotyczące danego miejsca. To wszystko składa się na złożony charakter analizy przestrzennej oraz na wielowymiarowość decyzji co do wyboru miejsca, które podejmowali moi rozmówcy. Różne grupy i różni ich przedstawiciele przejawiali odmienne priorytety: niektórzy wskazywali przede wszystkim na kwestie organizacyjne, inni odwoływali się do tradycji, dla innych najważniejsze było uczucie odczuwane w danym miejscu. Oznacza to, że końcowy wybór miejsca na dane święto poprzedza zawsze rodzaj pewnych negocjacji: co w danym święcie i/lub co w danym miejscu jest dla grupy akurat najbardziej istotne? Odpowiedź na to pytanie pomaga podjąć ostateczną decyzję.

⁴⁵ W trakcie moich badań właściwie tylko raz rytuał z okazji danego święta odbywał się w ten sam dzień. Perunowe/Piorunowe (24.07.2021) Gromada Mir obchodziła w gaju nad Wilgą, a Wolni Rodzimowiercy Krakowa w kamiennym kręgu na Libanie.

⁴⁶ K. Knott, *Spatial Methods*, op. cit., s. 496.

Bibliografia

- Bell C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 2009.
- Casey E.S., *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington 1993.
- Crowley V., *Phoenix from the Flame. Pagan Spirituality in the Western World*, London 1994.
- Cusack, C.M., *Charmed Circle: Stonehenge, Contemporary Paganism, and Alternative Archaeology*, „Numen: International Review for the History of Religions” 2012, nr 59, s. 138–155.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.
- Firlet E., Firlet J., *Wokół kopca Kraka*, Kraków 2018.
- Gibson J.J., *The Ecological Approach To Visual Perception*, London 2014.
- Góral W., *Aspekty geoinformatyczne i astronomiczne prehistorycznych kopców krakowskich i kopca Kraka w Krakusowicach*, „Geodezja” 2006, t. 12 (1/2), s. 209–220.
- Górecki J., Sermet E., *Kamieniołomy Krakowa – dziedzictwo niedocenione*, [w:] *Dzieje górnictwa – element europejskiego dziedzictwa kultury 3*, P.P. Zagózdźon, M. Madziarz (red.), Wrocław 2010, s. 123–138.
- Green M., *The Path Through the Labyrinth: The Quest for Initiation into the Western Mystery Tradition*, London 1988.
- Gregorius F., *The Landscape of the Gods: Negotiating the Role of Place and Meaning at Old Uppsala*, referat wygłoszony podczas 8th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions. IAHR Regional Conference (Piza, 30.08–3.09.2021).
- Grochowski P., *Stado i Kupala w praktykach obrzędowych polskich rodzimowierców. O rewitalizacji źródeł etnograficznych i historycznych*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 2020, nr 32, s. 213–223.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.
- Knott K., *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London 2005.
- Knott K., *Spatial Methods*, [w:] *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, M. Stausberg, S. Engler (red.), New York 2011, s. 491–501.
- Kotlarczyk J., *Celtyckie święta i kopce małopolskie*, „Z Ochtani Wieków” 1979, nr 2, t. 29, s. 52–62.
- Lane B.C., *Giving Voice to Place: Three Models for Understanding American Sacred Space*, „Religion and American Culture: A Journal of Interpretation” 2001, t. 11, nr 1, s. 53–81.
- Lefebvre H., *The Production of Space*, przeł. D. Nicholson-Smith, Maiden–Oxford–Victoria 1991.
- Malita-Król J., *On Choosing the Place. The Open Wiccan Rituals in the City of Warsaw*, „Nova Religio” 2021, nr 25 (1), s. 108–121, <https://doi.org/10.1525/nr.2021.25.1.108>.
- Rodzimy Kościół Polski, *Statut. Historia – założenia programowe – kult – etyka – obrzędy*, broszura programowa RKP, K. Mazur (red.), [b.m.] 2013.
- Simpson S., *Strategies for Constructing Religious Practice in Polish Rodzimowierstwo*, [w:] *Walking the Old Ways. Studies in Contemporary European Paganism*, A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska (red.), Katowice 2012, s. 11–36.
- Słupecki L.P., *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994.
- Słupecki L.P., *The Krakus' and Wanda's Burial Mounds of Cracow*, „Studia Mythologica Slavica” 1999, nr 1, s. 77–98.
- Smith J.Z., *To Take Place: Toward a Theory in Ritual*, Chicago 1987.
- Wyznania religijne w Polsce 2015–2018*, P. Ciecieląg (red.), Warszawa 2019.
- Zuczowski K., *Sanktuarium Welesa w Wałbrzychu*, „Gniazdo. Rodzima wiara i kultura” 2021, nr 2 (23), s. 10.

Źródła internetowe

Gromada Mir, <http://mir.slask.pl/> [dostęp: 27.08.2021].

FAQ obrzędowe, <http://mir.slask.pl/2019/01/13/faq-obrzedowe/> [dostęp: 16.09.2021].

Ogród Dzwonów Pokoju w Krakowie, <http://web.archive.org/web/20070515160031/http://www.creatone.pl/stowarzyszenie/ogrod.html> [dostęp: 13.09.2021].

Wiccanie Lublin, <https://www.facebook.com/wiccanielublin/posts/2865723807028726> [dostęp: 26.08.2021].

Święta, <https://rkp.org.pl/swieta> [dostęp: 26.08.2021].

Cytowani rozmówcy i daty wywiadów

1. Mateusz Tomczyk, 19.05.2021.
2. Wojsław Brożyna, 16.06.2021.
3. Żywia, 06.07.2021.
4. Mojmira, 29.06.2021.
5. Mieclaw, 01.07.2021.
6. Wijanko Wódz, 21.07.2021.
7. Saru, 8.07.2021.
8. Wojmiła, 18.08.2021.
9. Sobierad, 21.09.2021.