

MONIKA BANAŚ¹

REAKTYWACJA NORDYCKICH BOGÓW. RZECZ O NEOPOGANIZMIE JAKO FORMIE/ODSŁONIE/EMANACJI WSPÓLNOTOWEJ PAMIĘCI

Słowa kluczowe: neopaganizm, Asatrú, Dania, Islandia, pamięć kulturowa

Idee oraz będące ich pochodną ideologie rodzą się w określonym czasie, warunkach geograficznych, społecznych, kulturowych, politycznych – i z tych powodów powinny być analizowane w sobie właściwych ramach. Dotyczy to także sfery religijnej, w której współcześnie prócz zmodernizowanych form animizmu, nowoczesnych i tradycjonalistycznych praktyk: judaistycznych, chrześcijańskich, islamskich, buddyjskich, hinduistycznych etc., występują prądy określane jako nowe ruchy religijne. Przykładami są między innymi babizm, rastafarianizm, Falun Gong, scjentologia, New Age, Wicca lub Asatrú. Ten ostatni należy do grupy wierzeń zwracających się ku pogańskim, przedchrześcijańskim korzeniom Europy, zwłaszcza jej północnych krańców, kolebki mitologii staronordyckiej.

Artykuł opisuje zjawisko rewitalizacji nordyckich pogańskich rytuałów i tradycji stanowiących ważną część współczesnej wiary Asatrú. Najważniejsze kwestie dyskursu dotyczą próby określenia przyczyn, dla których pamięć o dawnych przodkach i ich wierzeniach odradza się i zyskuje coraz większe zainteresowanie członków nordyckich społeczeństw. Przykłady przedstawione w tekście: świątyni i cmentarza pogańskiego oraz organizacji neopogańskich, pochodzą z islandzkiej i duńskiej praktyki społecznej

¹ Dr hab., prof. UJ; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; ORCID: 0000-0002-6542-4053; monika.banas@uj.edu.pl.

pierwszych dekad XXI wieku. Omawiając problematykę pamięci, zwłaszcza jej wspólnotowego wymiaru, warto postawić pytanie, dlaczego neopogańskie ożywienie, uwidocznione w Asatrú, odynizmie czy Forn Siðr, przybiera na sile, stając się atrakcyjną alternatywą także dla pozanordyckich „wiernych”². Co stanowi dziś siłę przyciągającą neopoganizmu? W czym tkwi magnetyzm Asatrú? Z jakich powodów władze samorządowe w Reykjavíku (Islandia) zgodziły się uznać niektóre przedchrześcijańskie praktyki religijne za równorzędne w prawnym wymiarze z ceremoniami przynależnymi organom państwowym (takim jak małżeństwo, pogrzeb, rejestracja narodzin dziecka i nadanie imienia)? Te oraz podobne pytania powrócą w dalszej części artykułu.

Metodologia zastosowana w niniejszym studium składa się z pogłębionej analizy materiałów zastanych dostępnych w języku szwedzkim, duńskim i angielskim, połączonej z wizytą w Skandynawii w okresie sierpień – październik 2018 roku. Materiały zostały przeanalizowane z zastosowaniem wybranych elementów metodologii antropologii wizualnej oraz metodologii badań nad kulturą. Zasadne okazało się odwołanie do koncepcji rytuału zaproponowanej przez Roya Rappaporta, działań symbolicznych Victora Turnera oraz znaczeń ukrytych w mitach i symbolach omawianych w pracach Mircei Eliadego.

Zanim przejdziemy do głównej części rozważań, konieczne jest naszkicowanie ogólnej charakterystyki nordyckiego kręgu kulturowego: kto i co go tworzy, na podstawie jakich relacji i wartości oraz w jaki sposób kształtowało się podłoże historyczne obecnych społeczeństw tworzących NORDEN.

OGÓLNE CECHY SPOŁECZNE I KULTUROWE NORDEN

Pojęcie NORDEN w dyskursie nordyckim określa obszar geograficzny i społeczność kulturową pięciu państw i trzech tak zwanych obszarów autonomicznych. Należą tutaj Dania, Szwecja i Norwegia, będące monarchiami konstytucyjnymi, oraz dwie republiki: Islandia i Finlandia. Poza tym w skład NORDEN wchodzi: Grenlandia, Wyspy Owczę i Wyspy Alandzkie. Terytoria

² G. Haines, *How Iceland Recreated a Viking-age Religion*, <http://www.bbc.com/travel/story/20190602-how-iceland-recreated-a-viking-age-religion> (dostęp 2 III 2020); zob. też J. Górski, *Spotkanie z religiami*, Katowice 2007.

te cieszą się wysokim poziomem autonomii, są jednak politycznie zależne od Danii (Grenlandia, Wyspy Owcze) i Finlandii (Wyspy Alandzkie).

Obszar NORDEN, przestrzennie rozległy, stanowi przykład grupy podmiotów –państw i wspólnot narodowych – pozostających z sobą w ścisłej współpracy, zarówno na polu gospodarczym, politycznym, społecznym, jak kulturowym, i zachowujących przy tym wewnętrzne zróżnicowanie. Według skandynawisty Bernarda Piotrowskiego można wyróżnić kilka podstawowych cech łączących współczesne społeczeństwa i kraje nordyckie. Należą do nich przede wszystkim koncyliacyjne podejście do rozwiązywania problematycznych kwestii, poszukiwanie kompromisu poprzez dialog społeczny oraz skupienie na pragmatyczności podejmowanych działań. Warto podkreślić, że podobieństwa interpretacyjne różnych zjawisk, będące pochodną podobieństwa kulturowego, zwiększają tu szanse osiągnięcia konsensusu³.

Wymieniony zestaw cech należy uzupełnić jeszcze dwiema istotnymi. Po pierwsze, położeniem geograficznym NORDEN, niejako na obrzeżach Europy, co na przestrzeni wieków umożliwiło społeczeństwom nordyckim unikanie problemów gnębiących kontynent (m.in. obie wojny światowe). Po drugie, realizowanie idei jedności skandynawskiej, koncepcji sięgającej średniowiecza (X/XI wiek). Próby pokojowego jednoczenia Skandynawii odnajdujemy w negocjacjach prowadzonych w 1101 roku w Kungahälla przez władców Danii, Szwecji i Norwegii – Erika Ejegoda, Inge Stenkilssona i Magnusa Barfota. Plan utworzenia kraju bałtycko-skandynawskiego był później kontynuowany przez duńskiego władcę, Valdemara I Wielkiego, zasiadającego na tronie w latach 1157–1182.

Kolejnym krokiem w procesie jednoczenia Skandynawii była tak zwana konwencja ze Skary, na mocy której Magnus Eriksson został ogłoszony królem Norwegii, Szwecji i Skanii (1332). Pod koniec tego samego stulecia, w roku 1397, z inicjatywy duńskiej królowej Małgorzaty I Europa zobaczyła nowy byt polityczny będący wynikiem unii kalmarskiej – trzy królestwa: Dania, Norwegia i Szwecja, zjednoczone zostały pod berłem wspólnego władcy, Eryka Pomorskiego⁴.

³ B. Piotrowski, *Tradycje jedności Skandynawii. Od mitu wikińskiego do idei nordyckiej*, Poznań 2006, s. 11.

⁴ Terytorium unii obejmowało prócz królestw także Grenlandię, Wyspy Owcze, Orkady i Szetlandy.

Jednak pokojowe próby konsolidacji królestw i terytoriów zależnych nie były jedyną praktyką unifikacyjną. Podobnie jak w innych regionach Europy, konwencjonalne metody siłowej perswazji wykorzystywano do realizacji wizji bardziej autorytarnych władców, między innymi Gustawa Wazy czy Karola XII. Z upływem czasu, wraz z postępem cywilizacyjnym, niewymuszone formy budowania wspólnoty społeczno-politycznej i gospodarczej zaczęły dominować w wewnętrznym porządku późniejszego NORDEN.

W drugiej połowie XIX wieku oraz na początku kolejnego stulecia wśród ideologii zjednoczeniowych ważną rolę odegrały panskandynawizm i nordyzm, poszukujące inspiracji w odległych czasach przedchrześcijańskich. Pogańskie dziedzictwo staroskandynawskie lub staronordyckie, przywołane z pokładów wspólnotowej pamięci, zostało wykorzystane – i jak się okazuje, nadal jest wykorzystywane – do umacniania nordyckich więzi. Do dziedzictwa tego odwoływano się zwłaszcza w okresie procesów narodotwórczych (początek XIX wieku), w których odniesienia do wspólnego terytorium, historii, religii, mitologii, języka – generalnie kultury – odgrywały fundamentalną rolę dla kształtu przyszłych narodów. Johann Gottfried Herder, niemiecki historyk, filozof i etnograf, uznawał szczególną funkcję języka oraz kultury jako konstytutywnych czynników budujących wspólnotową jedność⁵. Zdaniem Herdera to właśnie przez kulturę i język jednostka wykracza poza własne, indywidualne życie. Sięga do przeszłości i przyszłości, budując i umacniając łączność z minionymi oraz przyszłymi pokoleniami. Dlatego tak istotne jest pielęgnowanie pamięci – stanowi ona unikalny dla każdego narodu rezerwuar sił, doświadczenia, wiedzy, kompetencji etc., potrzebnych do trwania, działania, rozwoju czy budowania bezpiecznej przyszłości⁶.

Pogląd zbliżony do Herderowskiego reprezentowali bracia Jacob i Wilhelm Grimmowie. Dla nich jedność narodową budował język, którego siłę sprawczą wzmacniały dodatkowo historia oraz środowisko naturalne. Odwołanie się do czynników naturalnych, ziemi, wody, klimatu, a dalej folkloru, wyznaczało ramy repozytorium wiedzy o przeszłych pokoleniach, ich doświadczeniu, wspólnych wartościach, pracach materialnych

⁵ J.G. Herder, *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego: księga druga*, przeł. J. Bychowiec, Warszawa 2002; *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004.

⁶ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 1999.

i niematerialnych. To z tego repozytorium – według Grimmów – twórczą moc miały czerpać obecne i przyszłe pokolenia⁷.

Ziemia/terytorium, język, historia, naród/lud z jego wierzeniami stanowiły główny przedmiot badań romantyzmu, z gorliwością sięgającego do zmitologizowanych, a tym samym idealizowanych i ideologizowanych obrazów przeszłości. Mitologia stała się przez to jednym z podstawowych zasobów, do którego nawiązywano w poszukiwaniu oryginalnych, pierwotnych, „niezmaconych”, „czystych” źródeł narodu. Podejście inspirowane powyższym reprezentowali nacjonalistycznie nastawieni politycy i działacze społeczni pierwszych dekad XX wieku, zwłaszcza w Niemczech, ale też w Skandynawii. Skutki takich postaw, bardziej lub mniej przemyślanych, okazały się tragiczne dla Europy, ale nie tylko dla niej. Przyniosły śmierć i cierpienia milionom ludzi, destrukcję materialną, demograficzną, społeczną krajów uczestniczących w drugiej wojnie światowej. Były jednakowoż wyjątki, a wśród nich Szwecja, Norwegia, Dania i Islandia⁸.

UROK MITOLOGII

Mitologia germańska, jeden z przedmiotów badań dla historyków, etnologów, językoznawców etc., w powszechnym odbiorze często bywa mylona z mitologią nordycką. Tymczasem nie są to zbiory jednakowe pod względem treści, a tym bardziej formy, choć podobieństwo jest wyraźne⁹.

Mitologiczne obrazy, zanim zostały spisane, zostały utrwalone w ludzkiej pamięci – w postaci pieśni, poezji i utworów recytowanych prozą. Przyjęły formę rycin na kamieniach runicznych, ozdobach, biżuterii. Najstarsze źródła pisane pochodzą z Islandii. Szczególną wartość, jako zabytki piśmiennictwa staroislandzkiego, przedstawiają dwie Eddy, poetycka i prozaiczna.

Według Leszka Słupeckiego *Edda prozaiczna*, znana również jako *Edda Snorri Sturlusona*, zawiera najbardziej kompletny obraz nordyckiej

⁷ L. Jean, *Charles Perrault's Paradox: How Aristocratic Fairy Tales became Synonymous with Folklore Conservation*, „Trames” 2007, nr 11 (61/56), s. 280; J. Zipes, *The Brothers Grimm: From Enchanted Forests to the Modern World*, New York – London 1989, s. 96–108.

⁸ T. Konwicki, *Skandynawia w drugiej wojnie światowej. Od neutralności i pacyfizmu do militarystyki i wyścigu zbrojeń*, Warszawa 2003.

⁹ J. Lindow, *Handbook of Norse Mythology*, Santa Barbara, CA 2001.

mitologii¹⁰. Spisane opowieści, początkowo przekazywane ustnie, pochodzące z wieków VIII–X, zostały opatrzone szczegółowym komentarzem Sturlusona, wyjaśniającym mitologiczne obrazy, sceny, postacie i wydarzenia. Celem było przygotowanie podręcznika dla adeptów poezji skaldycznej.

Druga z Edd, znana również jako *Edda poetycka* lub *Edda z Saemund*, stanowi zbiór dwudziestu dziewięciu anonimowych pieśni o bogach i bohaterach, historii i mitologii ludów nordyckich. Pochodząca z IX wieku, została przetłumaczona na język polski przez Joachima Lelewela, który – jak sam przyznawał – sięgnął do niezbyt udanych translacji z łaciny, języków francuskiego i niemieckiego¹¹.

Prócz przedstawionych wyżej zabytków literatury islandzkiej ważną rolę w procesie rekonstrukcji mitologii nordyckiej odgrywają sagi. Znajdują się wśród nich wczesne sagi królewskie (*konungasögur*), sagi rycerskie (*riddarasögur*) oraz późniejsze sagi biskupie (*biskupasögur*). Główna narracja tych utworów prowadzona jest wokół historii poszczególnych rodzin królewskich sprawujących władzę w Norwegii, Danii i Szwecji. Należy zaznaczyć, że tego rodzaju literaturę pisano, by podkreślić zasługi i szlachetne czyny bohaterów, zaś słabości, ułomności czy nieczne uczynki umniejszyć, a nawet puścić w niepamięć. Z dzisiejszej perspektywy wartość sag leży zatem bardziej w ich walorach estetycznych i kulturoznawczych niż kronikarskich.

Różnorodność sag oraz ich mnogość dowodzi, jak duże znaczenie Skandynawowie przypisywali tego rodzaju utworom. Zdaniem szwedzkiego religioznawcy Folke Ströma (1907–1996) słowa, obrazy, historie zawarte w sagach służyły jako skuteczna propaganda, przekazywana nie tylko ówczesnym odbiorcom, ale także następnym pokoleniom¹². Być może obecny renesans nordyckiego neopoganizmu jest, między innymi, tego pochodną.

Chrześcijaństwo, wprowadzane stopniowo od X wieku, najpierw w Danii i Norwegii, nieco później w Szwecji oraz Islandii, nie wyparło starych wierzeń i zwyczajów. Pomimo oficjalnie przyjętej religii – katolicyzmu – lud,

¹⁰ L. Słupecki, *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*, Kraków 2006, s. 14. Snorri Sturluson, średniowieczny islandzki badacz, prawnik i pisarz, żył w latach 1179–1241.

¹¹ J. Lelewel, *Edda*, Wilno 1828, <https://polona.pl/item/edda-to-jest-ksiega-religii-dawnych-skandynawii-mieszkancow,NjEwMzAz/5/#info:metadata>, s. 1–2 (dostęp 25 III 2020).

¹² F. Ström, *Poetry as an Instrument of Propaganda. Jarl Hákon and his Poets*, [w:] *Speculum Norrænum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*, red. U. Dronke i in., Odense 1981, s. 440–458.

a często także sami władcy, kultywował wiarę przodków, praktykując dawne tradycje¹³. Działo się to na drodze synkretyzmu religijnego, zjawiska powszechnie obserwowanego również dziś, w różnych zresztą częściach świata (np. rastafarianizm, Candomblé, Santería).

Transgresja oraz dyfuzja treści kulturowych, w tym przypadku religijnych, związanych ze sferą wierzeń była i nadal jest powszechnie występującym fenomenem, skutkiem interakcji ludzkich zbiorowości. Stąd atrybuty bogów nordyckich, takich jak Odyn, Tor lub Frej, naznaczone kulturową i środowiskową specyfiką regionu nordyckiego, są zbliżone do atrybutów głównych bogów z mitologii greckiej i rzymskiej. Liczne kontakty handlowe (prócz wypraw rabunkowych) rozwijane przez Wikingów w wiekach X–XIII sprzyjały dyfuzji kulturowej, pozostawiającej ślad między innymi w mitologicznych opowieściach i sagach¹⁴.

Wraz z wprowadzeniem chrześcijaństwa w Skandynawii niektóre cechy nordyckich bogów i bogiń zostały przeniesione na nową religię, czyniąc ją bardziej „dostępną” i zrozumiałą dla pogańskich autochtonów. Przykładem może być tutaj postać Frigg, królowej Asgardu – krainy bogów, której miejsce zajęła Dziewica Maryja, Królowa Nieba.

NORDYCCY BOGOWIE, HEROSI, BOHATEROWIE JAKO POSTACI ASATRÚ

Stare źródła islandzkie, takie jak podania, sagi, legendy czy mity, były przekazywane pierwotnie w formie ustnej, dlatego przyjmowały formę narracji relatywnie łatwych do zapamiętania. Dłuższe wersje tychże, wymagające lepszej pamięci, były przedmiotem nauki dla specjalnie wybranych osób, których funkcja społeczna polegała na przechowywaniu, pielęgnowaniu, podtrzymywaniu i przekazywaniu kolejnym pokoleniom wspólnotowej

¹³ K.S. Latourette, *A History of Expansion of Christianity*, T. 2: *The Thousand Years of Uncertainty: AD 500 – AD 1500*, London 1938, s. 106–143; także E. Melnikova, *How Christian Were Viking Christians?*, http://history.org.ua/JournALL/ruthenica/ruthenica_2011_suppl4/9.pdf (dostęp 16 V 2020); I. Garipzanov, O. Tolochko, *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks*, Kiev 2011, s. 97–107.

¹⁴ M. Banaś, *Wikingów zdobywanie świata. Skandynawskie wychodźstwo jako przykład zjawiska o charakterze globalizacyjnym*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2009, nr 5, s. 15–23.

pamięci. Wymienione źródła zawierały informacje dotyczące pochodzenia świata, jego struktury i mieszkańców: ludzi, bogów, gigantów, elfów, krasnoludów, trolli oraz innych istot o nadprzyrodzonej mocy.

Według mitologii nordyckiej panteon bogów tworzyły dwa konkurujące z sobą rody, Azowie i Wanowie. To od nich, jak pisze Leszek Słupecki, zaczęła się historia świata¹⁵. Należy tu jednak podkreślić, że historia powstania świata, nie tylko ziemskiego, jest jeszcze starsza. Traktuje o tym przepowiednia wieszczki Völvy, *Völuspá* – najlepiej zachowana pieśń, otwierająca zbiór wspomnianej *Eddy poetyckiej* oraz wchodząca w skład kolekcji *Codex Riegus (Konungsbók)*. Opisana w *Völuspie* czasoprzestrzeń wyłoniła się z głębin i stała areną walk między pradawnymi bogami oraz gigantami. Dopiero po zakończeniu wszystkich bitew, po rozstrzygnięciu, kto zwyciężcą, a kto pokonanym, narodził się świat znany ludziom. Składał się on z trzech warstw: świata bogów – Asgård, świata ludzi – Mitgård, oraz świata umarłych – Niflheim. Mitgård otaczały rozległe wody, morza i oceany, w których władał wąż Midgårdsorm, wrogi ludziom i bogom im sprzyjającym. Na krańcach ziemi z kolei rozciągała się kraina gigantów, Utgård, dokąd trafiali ludzie wykłęci.

Trzy światy: bogów, ludzi oraz zmarłych, łączył wielki jesion o imieniu Yggdrasill. Jego rozłożyste konary i gałęzie, szeroki i wysoki pień oraz rozległe i głęboko sięgające korzenie były częściami jednego uniwersum. Dlatego właśnie – w pogańskiej wyobraźni – istoty z różnych światów mogły swobodnie przenikać do innych warstw. Być może współczesne pozytywne nastawienie większości Skandynawów do migracji ma swoje źródło w mitologicznych obrazach? Wątpliwe, by naprawdę tak było, jednak warto odnotować pewnego rodzaju zbieżność – postrzeganie migracji jako naturalnej skłonności żywych istot. Życie bowiem związane jest z ruchem, ruchliwością, mobilnością.

Świat bogów zamieszkiwały dwa potężne rody: Azów i Wanów. Jednakowo ambitne, rywalizowały z sobą, prowadząc ustawiczne walki. Spór długo nie znajdował rozwiązania, aż zniecierpliwione strony doprowadziły do decydującej konfrontacji, w wyniku której Azowie zyskali przewagę. Stąd w mitologicznym nazewnictwie boska kraina, a później pogańska religia, Asatrú, wzięła imię właśnie od zwycięskiego rodu. Zwaśnione strony postanowiły pogodzić się, wymienić zakładników oraz wybrać pokojową

¹⁵ L. Słupecki, *Mitologia skandynawska...*, op. cit., s. 81.

współegzystencję. Warto podkreślić, że ten fragment nordyckiej mitologii wyraźnie promuje pojednanie, eksponując korzyści płynące ze współpracy i wzajemnego zaufania, a nie z wojowania.

Obraz pokojowo zakończzonego sporu (w istocie sporu o ludzi) nie jest jednak klasycznym przykładem rozwiązywania konfliktów. Mitologia nordycka obfituje w krwawe, nieraz bardzo brutalne obrazy, odzwierciedlając czasy, w których powstawała.

Bogowie walczyli z sobą, walczyli z gigantami oraz innymi potworami, i – co ważne – byli śmiertelni. Opowieść o końcu świata, *Ragnarök* („Zmierzch bogów”), przedstawia ostateczną bitwę, w której główny bóg, Odyn, jego syn Tor oraz inni bogowie (z nielicznymi wyjątkami) walczą ze złymi i mrocznymi mocami. Giną w bitwie totalnej, w której wszyscy walczą ze wszystkimi. Istnieje jednak nadzieja na odrodzenie świata w nowym, lepszym kształcie. Stanie się to za sprawą Baldura, boga poezji, piękna i dobra, więzionego przez Hel, władczynię krainy umarłych, Nilfheimu. Zgładzenie Hel podczas *ragnarök* (ostatecznego starcia) uwolni Baldura z objęć śmierci – jako jedyny ocalały, da on początek nowemu światu.

Wizja lepszego, doskonalszego świata powróciła szczególnie wyraziście pod koniec XIX wieku, stając się elementem ideologii upatrującej w kulturze dalekiej Północy źródeł ducha narodowego. Tak zwana Ultima Thule, identyfikowana głównie z Islandią, rzadziej Szwecją lub zachodnią Norwegią, miała być mityczną krainą, w której zachowane zostały najczystsze, pierwotne wartości, dające potęgę i moc działania. Dlatego właśnie późniejsze pronazistowskie partie polityczne, ruchy społeczne, nurty w sztuce i nauce tak chętnie odwoływały się do nordyckiego dziedzictwa. Píše o tym Stefanie von Schnurbein w książce *Norse Revival. Transformation of Germanic Neopaganism*, dokonując krytycznej analizy procesu transformacji germańskiego neopogaństwa¹⁶. Dostarcza tym samym zweryfikowanych argumentów tłumaczących powody neopogańskiego renesansu w Skandynawii, Niemczech, Stanach Zjednoczonych Ameryki, w Kanadzie, a nawet Australii czy Nowej Zelandii.

Dane statystyczne z 2015 roku podane przez szwedzkie Forn Sed wskazują liczbę 36 tysięcy wyznawców, choć jak przyznaje stowarzyszenie, wielkość ta jest orientacyjna. Wynika to z kilku powodów, między innymi

¹⁶ S. v. Schnurbein, *Norse Revival. Transformations of Germanic Neopaganism*, Boston 2016, zwłaszcza rozdział IV.

z praktykowania Asatrú bez oficjalnej deklaracji¹⁷. Powodem braku dokładnych danych może być też fakt, że niektóre osoby i grupy wolą pozostać nieujawnione, preferując prywatną formę neopogańskiego kultu.

Istotną właściwością opisywanej społeczności jest jej zmaskulinizowany profil. Według Stefanie von Schnurbein 60–70% asatrúan to mężczyźni. Badaczka wskazuje również na kilka innych cech charakteryzujących wyznawców: stosunkowo dużą swobodę w interpretacji rytuałów i świąt, a także zróżnicowany stopień zideologizowania członków. Niektórzy z nich traktują tę religię z pełną powagą, inni zaś jako rodzaj zabawy, okazji do kulturalno-społecznej aktywności, realizacji potrzeb samoidentyfikacji i wspólnotowej przynależności.

WSPÓŁCZESNE ASATRÚ W ISLANDII I DANII

Tysiąc lat obecności chrześcijaństwa w krajach skandynawskich, pierwotnie katolicyzmu, a po reformacji protestantyzmu w jego ewangelicko-luterańskiej odsłonie, spowodowało przesunięcie pradawnych wierzeń na margines wspólnotowej pamięci. Uśpione, lub inaczej zahibernowane, powróciły w drugiej połowie ubiegłego stulecia pod wpływem ogólnoświatowych zmian, nazywanych powszechnie globalizacją. I choć sama globalizacja to nie jeden proces, lecz ich wielość, obejmująca różne płaszczyzny ludzkiej aktywności, jej wpływ na odradzanie się neopoganizmu w społeczeństwach Zachodu pozostaje znamieny (głównie za sprawą unifikowania dóbr, usług, a także zwyczajów i obyczajów). Reakcją na tę uzurpację staje się kontestacja globalnie narzucanych wzorców poprzez powrót do tego, co lokalne, tubylcze, pierwotne, niezmaczone obcymi prądami: konsumpcyjnymi, społecznymi, politycznymi, religijnymi czy ideologicznymi.

Procesy modernizacyjne Europy XX wieku skutkowały zmianami w wymiarze gospodarczym i wywoływały stopniowo zmiany polityczne. Umożliwiły krajom europejskim realizację wspólnego projektu, który doprowadził do powstania późniejszej Unii Europejskiej. Przekształcenia te zmodyfikowały także, choć w różnym zakresie i różnym stopniu, porządek społeczno-kulturowy NORDEN.

¹⁷ *Hur många är vi?*, <http://www.samfundetfornsed.se/2015/05/24/hur-m%C3%A5nga-%C3%A4r-vi--27058793> (dostęp 24 V 2020).

W przypadku Islandii zainteresowanie prądkami wynikało z potrzeby ochrony rodzimej kultury islandzkiej, współtworzonej przez liczebnie niewielki naród. Podsycało to było obecnością wojsk amerykańskich stacjonujących na wyspie po zakończeniu drugiej wojny światowej. Pobyt personelu wojskowego wraz z rodzinami był de facto konfrontacją dwóch porządków kulturowych, z których jeden (amerykański) był zdecydowanie silniejszy, posiadając potencjał do wprowadzania zmian w skali międzynarodowej. Świadomość tego stanu rzeczy rozbudziła wśród Islandczyków tęsknotę za tym, co rodzime, narodowe i tradycyjne.

Skutkiem odradzających się ruchów natywistycznych było założenie w Reykjavíku w 1972 roku Islandzkiego Stowarzyszenia Asatrú, Ásatrúarfélagið, przez Sveinbjörna Beinteinssona, późniejszego długoletniego duchowego lidera wspólnoty. Celem stowarzyszenia było pielęgnowanie pamięci o przodkach, powrót do pradawnych wierzeń, ich kultywowanie, rekonstrukcja zwyczajów i obyczajów, jednym słowem spajanie pierwiastka narodowego, służącego jedności oraz ciągłości narodowej minionych, obecnych i przyszłych pokoleń. W 1973 roku organizacja otrzymała status instytucji religijnej i została wpisana w państwowy rejestr organizacji o tego typu charakterze. Przez kilka dekad działalności Ásatrúarfélagið rozwinęło się w główne centrum Asatrú, dające inspirację do działania także innym, mniej sformalizowanym grupom praktykującym „wiarę przodków”. Przykładem takich praktyk są pochówki na cmentarzu Gufunes w Reykjavíku organizowane zgodnie z rytuałami przedchrześcijańskimi¹⁸.



Fot. 1. Część cmentarza Gufunes zarezerwowana dla pogańskich pochówków

Źródło: http://www.kirkjugardar.is/popup_mynd.php?texti=440&hvernig=id (dostęp 3 V 2020).

Obecność obiektów infrastrukturalnych związanych z Asatrú w architektonicznym krajobrazie stolicy stanowi dowód na to, że władze miasta nie oponują wobec faktu przywracania pogańskich rytuałów do odświętnych oraz codziennych praktyk współczesnych Islandczyków. Warto

¹⁸ <https://www.utfor.is/is/starfsemin/frettir-og-frodleikur/utfararsidir-truarbragda/asatru> (dostęp 15 V 2020).

podkreślić, że władze miasta odegrały aktywną rolę, pomagając stowarzyszeniu w jego wysiłkach od strony formalno-administracyjnej. Potwierdzeniem przyjaznej postawy władz jest także wydanie w 2006 roku zezwolenia na budowę pogańskiej świątyni na wzgórzu Öskjuhlíð. Hilmar Örn Hilmarsson, duchowy przywódca i „kapłan” w Ásatrúarfélagið, udzielając wywiadu lokalnym mediom w styczniu 2015 roku, wyraził przekonanie, że świątynia wkrótce powstanie. Nie stało się tak jednak, bo na przeszkodzie stanęły problemy finansowe¹⁹. Pomimo tych trudności budowę rozpoczęto, ale dopiero dwa lata po pierwotnie zaplanowanej dacie, w 2017 roku²⁰.

Projekt architektoniczny świątyni przygotowało atelier Magnúsa Jenssona, które zaproponowało bryłę wpisaną w naturalny krajobraz otoczenia, nawiązującą kształtem do pradawnych kurhanów. Planowana budowla przyjmuje formę dyskretną, niegórującą nad otaczającą ją przyrodą, co jest rysem charakterystycznym skandynawskiej i generalnie nordyckiej architektury, starającej się w jak najmniejszym stopniu zaburzać naturalne piękno przyrody²¹.

Brak odpowiedniej świątyni nie stanowi jednak przeszkody dla stowarzyszenia w odprawianiu ceremonii, także tych uznanych przez władze państwowe, jak śluby, nadawanie imion nowo narodzonym dzieciom (odpowiednik chrzcin w chrześcijaństwie, symbolizujący przyjęcie do wspólnoty) czy pogrzeby. Zdaniem Jóhanny Harðardóttir, członkini stowarzyszenia, pełniącej funkcję Kjalnesingargoði, czyli kapłanki, w minionych latach zauważono znaczny wzrost popularności ceremonii ślubnej według rytu Asatrú wśród cudzoziemców²². To zainteresowanie nordyckimi neopogańskimi rytuałami oraz kulturą wzmacnia islandzki przemysł turystyczny, jeden z najważniejszych sektorów gospodarki kraju, osłabionego globalnym kryzysem z końca pierwszej dekady XXI wieku.

Wierzenia i rytuały neopogańskie stają się coraz bardziej popularne także wśród samych Islandczyków. Dane statystyczne przedstawione na stronie internetowej stowarzyszenia wskazują, że liczba członków Ásatrúarfélagið

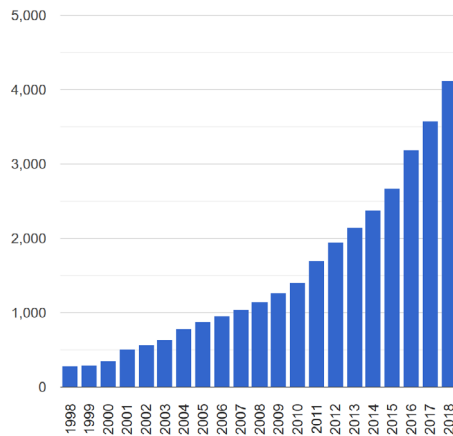
¹⁹ S. O'Donnell, *Ásatrú Pagans Receive Foreign Aid*, <https://grapevine.is/news/2020/02/03/asatrúa-temple-nearly-complete/> (dostęp 15 V 2020).

²⁰ *Construction of a Pagan Temple to Begin in Reykjavík Next Month*, <http://icelandmag.visir.is/article/construction-a-pagan-temple-begin-reykjavik-next-month> (dostęp 16 V 2020).

²¹ http://magnus.jensson.is/?page_id=172 (dostęp 16 V 2020).

²² S. McMahon, *Anyone Can Practise the Heathen Ásatrú*, <https://icelandmag.is/article/anyone-can-practise-heathen-asatru> (dostęp 16 V 2020).

z roku na rok wzrasta. W 2018 roku przekroczyła cztery tysiące, wynosząc dokładnie 4 126 osób²³. Udostępniony przez stowarzyszenie wykres (rys. 1) obrazuje dynamikę wzrostu liczby wyznawców Asatrú w latach 1998–2018.



Rys. 1. Dynamika wzrostu liczby wyznawców Asatrú w Islandii

Źródło: <https://asatru.is/felagafjoldi> (dostęp 16 V 2020).

Trend wzrostowy charakteryzuje także podobne organizacje zrzeszone w Europejskim Kongresie Religii Etnicznych (ECER, European Congress of Ethnic Religions). Należy tutaj również duński Forn Siðr, Asa- og Vanetrosamfundet. Założony w Moln w 1997 roku, sześć lat później został oficjalnie uznany przez państwo²⁴. Forn Siðr, podobnie jak w przypadku islandzkiego Ásatrúarfélagið, jest uprawniony do organizowania państwowo uznanych ślubów, pogrzebów, ceremonii nadawania imion oraz ceremonii poświęcenia dojrzałości. Obecnie organizacja prowadzi działalność religijną, kulturalną, edukacyjną i gospodarczą, sprzedając między innymi przedmioty związane z kultem pogańskich bogów. W ofercie znajdują się takie towary, jak rytualne świece, biżuteria, koszulki, kadzidełka, muzyka i literatura, popularnonaukowa oraz specjalistyczna. Forn Siðr wydaje również przewodnik

²³ <https://asatru.is/felagafjoldi> (dostęp 16 V 2020).

²⁴ <https://www.fornsidr.dk/> (dostęp 18 V 2020).

Vølse hvert poświęcony historii oraz współczesnym obliczom neopogaństwa. Ukazuje się on cztery razy w roku z symboliczną datą pierwszego dnia poszczególnych miesięcy: marca, czerwca, września i grudnia. Przewodnik można nabyć on-line po zakupie abonamentu lub w wersji papierowej w dziesięciu największych bibliotekach duńskich, między innymi w Bibliotece Królewskiej oraz w bibliotekach uniwersyteckich. Jest finansowany z opłat członkowskich i współredagowany przez czytelników.

Dodatkową usługą świadconą przez organizację jest pomoc w sporządzeniu testamentu oraz tzw. dokumentu ostatniej woli, określającego sposób pochówku z zachowaniem (neo)pogańskiej liturgii²⁵. Organizacja otrzymała część miejskiego cmentarza Assistenskirtegården w Odense (południowa Dania), na którym organizowane są uroczystości zgodne z rytmem Asatrú. Według Larsa Irenessøna Nielsena, członka zarządu stowarzyszenia, to ważny i zachęcający znak dla wyznawców w innych częściach Danii, i w ogóle Skandynawii, aby podejmować podobne inicjatywy²⁶. Nielsen zwrócił także uwagę na istotny i w jego opinii napawający optymizmem fakt, że neopogańska część cmentarza może w przyszłości rozszerzyć się, przejmując miejsca chrześcijańskich grobów, których karencja upływa w 2038 roku.

Rozszerzenie fragmentu nekropolii przeznaczonej dla praktyk Forn Siðr może być zatem symbolicznym znakiem stopniowego wypierania chrześcijańskich artefaktów z ich obecnych miejsc. Tendencję tę wzmacnia przeniesienie neorunicznego kamienia z Jelling (nawiązującego do kamieni runicznych z czasów przedchrześcijańskich) na cmentarz w Odense. Osadzenie kamienia w marcu 2015 roku było ważnym wydarzeniem w życiu wspólnoty, co kilkakrotnie podkreślono w przemowach otwierających uroczystość. Linda Nørgaar, prezes Forn Siðr, wskazała na realną, a zarazem symboliczną obecność kamienia w tak znaczącym miejscu, na znak powrotu pradawnych wierzeń do ich naturalnej, współczesnej przestrzeni. Akcentując koncyliacyjne względem chrześcijan intencje, Nørgaar zauważyła, że prozelityzm nigdy nie stanowił celu dla Asatrú, zaś neopogańska wspólnota jest otwarta na dialog i porozumienie. Per Brandt Rasmussen, wiceprezes Forn Siðr, zaznaczył ponadczasowy wymiar wydarzenia, spajającego dawne, obecne i przyszłe pokolenia. Spoiwem jest wiara w pogańskich bogów władających

²⁵ <https://www.fornsidr.dk/min-sidste-vilje/> (dostęp 8 V 2020).

²⁶ Wypowiedź Larsa Irenessøna Nielsena dla lokalnej prasy z marca 2008 roku, <http://www.fyens.dk/article/965234:Indland-Fyn--Hedninge-faar-egen-gravplads-i-Odense> (dostęp 15 V 2020).

potężnymi siłami przyrody oraz ludzkim losem, o czym współczesny człowiek zapomina. Misją organizacji jest zatem przywracanie wspólnotowej pamięci i tożsamości. Służyć temu ma neoruniczny kamień z Odense, pokryty runami oraz tekstem w języku łacińskim. Świadczy o tym wyryty na nim napis:

Forn Siðr satte denne sten
til hyldest for
de mænd og kvinder
der atter knyttede tråden
til Magterne
fra den gamle skik²⁷.

Forn Siðr wzniósł ten kamień
na chwałę
mężczyzn i kobiet
którzy ponownie przędą nić
Potężnych Sił
pradawnej wiary.



Fot. 2. Neoruniczny kamień w Odense

Źródło: Wikipedia, https://da.wikipedia.org/wiki/Forn_Si%C3%B0r#/media/Fil:Runestone_Forn_Sidr_Jelling_01.JPG.

²⁷ Cyt. za: L. Nørgaard, *Forn Sidrs runesten*, <http://www.fornsidr.dk/index.php/om-forn-sidhr/17-runestenen-i-jelling> (dostęp 20 V 2020). Tłumaczenie na język polski pochodzi od autorki artykułu.

Analizując działalność stowarzyszenia na polu religii i kultury, odnajdujemy w niej zabarwienie polityczno-ideologiczne. Duńscy *Asatrúar* jako wspólnota wyznaniowa wydają się podzieleni na radykalnych i liberalnych. Ten w rzeczywistości dość nieostry podział sprowokowany został koncepcją metagenetyki, spopularyzowaną przez Stephana McNallena. W tym podejściu inklinację do wierzenia w nordyckich bogów wykazują szczególnie te osoby, których przodkowie wyznawali wiarę i w istocie ją praktykowali. W związku z powyższym należy szczególnie cenić oraz pielęgnować relacje oparte na pokrewieństwie i wspólnotowym doświadczeniu²⁸. Trzeba jednak podkreślić, że władze duńskiego Forn Siðr, podobnie jak islandzkiego *Ásatrúarfélagið*, kategorycznie odcinają się od poglądów rasistowskich czy dyskryminujących. Jak wskazuje wcześniej cytowana Schnurbein, współczesne organizacje czy ruchy neopogańskie wyrosłe w cywilizacji Zachodu znajdują się w ustawicznej konfrontacji z zarzucanymi im, niekiedy słusznie, argumentami rasistowskimi i dyskryminacyjnymi²⁹. Zdecydowana większość wspólnot neopogańskich reprezentuje jednak stanowisko pokojowego współistnienia, opartego na wzajemnym szacunku, tolerancji dla różnic i różnorodności religijnej. Znalazło to wyraz w deklaracji Europejskiego Kongresu Religii Etnicznych, ECER, podpisanej w 2014 roku w Wilnie przez przedstawicieli neopogańskich organizacji z czternastu krajów. Wśród sygnatariuszy znaleźli się między innymi Lars Irenessøn z Forn Siðr (Dania) i Runar Kartsen z Forn Sed (Norwegia), a także Staško Potrzebowski z Rodzimej Wiary (Polska).

Deklaracja kończy się następującym tekstem:

Sprzeciwiamy się używaniu terminu „pogański” przez wszelkiego rodzaju ekstremistyczne grupy polityczne, ponieważ negatywnie wpływa to na naszą reputację.

Wzywamy wszystkie wspólnoty i narody, aby ochrona Ziemi – która jest naszą Żywą Matką – była absolutnym priorytetem.

Ślemy to przesłanie w poczuciu wspólnotowości, miłości i szacunku.

Intencje zawarte w końcowej części dokumentu stanowią motto dla *Asatrúfelagið* oraz Forn Siðr, członków ECER od 1999 roku. Nie może to jednak zagwarantować, że niektóre osoby, a nawet pewne frakcje nie będą przejawiać dyskryminujących postaw.

²⁸ S. McNallen, *Metagenetics*, <http://www.renegadetribune.com/stephen-mcnallen-metagenetics/> (dostęp 14 IV 2020).

²⁹ S. v. Schnurbein, *Norse Revival...*, op. cit., s. 123–126.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Interpretacja analizowanego tu zjawiska, bezpośrednio związanego z nordycką kulturą, pozwala uporządkować kilka istotnych faktów, dzięki którym Asatrú staje się coraz bardziej atrakcyjną formą postmodernistycznej duchowości. Praktykowanie, w tym przypadku neopogańskich, rytuałów – zgodnie z eksplanacją działań symbolicznych opisanych w dziełach Mircea Eliadego, Victora Turnera czy Roya Rappaporta – wskazuje na:

- rosnącą jednostkową i grupową wolę powrotu do korzeni kultury skandynawskiej czy szerzej – nordyckiej,
- potrzebę odnowienia więzi z minionymi pokoleniami, które położyły podwaliny pod współczesne społeczeństwa NORDEN,
- zmęczenie postmodernizmem przynoszącym zbyt wiele możliwości interpretacyjnych w sferze zarówno sacrum, jak i profanum,
- narastającą tęsknotę za harmonią i równowagą, które można osiągnąć poprzez ekologiczny eskapizm,
- potrzebę przynależności do niewielkiej, elitarnej grupy, charakteryzującej się stosunkowo wysokim stopniem hermetyczności,
- wzmacnianie indywidualnej i zbiorowej tożsamości opartej na unikalnym dziedzictwie.

Obrazy i symbole zawarte w mitologii nordyckiej, konstruuje panteon bogów Asatrú, stają się drogą do zrozumienia, a raczej próby zrozumienia pranordyckiej koncepcji świata w jego fizycznym i metafizycznym ujęciu. Mircea Eliade wskazuje na rolę symboli i obrazów jako tzw. okien transcendencji, które jednostka wykorzystuje w sytuacjach granicznych, konfrontujących różne rzeczywistości³⁰. Dzieje się tak zwłaszcza w momencie spotkania różnych kultur czy porządków kulturowych, co ma miejsce pod wpływem intensywnie zachodzących procesów globalizacyjnych. Następstwem tych zjawisk, zdaniem Eliadego, jest między innymi wzrost prestiżu religii rodzimych³¹. Wyznaczają one swego rodzaju *axis mundi*, pozwalający wyznawcom obejmować właściwy – podług określonego religijnego przekonania – kierunek czy drogę do wspólnotowej samoidentyfikacji, a dzięki temu – do jednostkowego samookreślenia. Stałość tej drogi czy obranego kierunku pozwala na stabilizację rzeczywistości, w sensie zarówno dosłownym, jak

³⁰ M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, Warszawa 1998, s. 203.

³¹ Ibidem, s. 205; zob. też E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2002.

i metaforycznym. Chaotyczna rzeczywistość podlega porządkowaniu oraz regulowaniu poprzez różnego rodzaju praktyki społeczne, a zwłaszcza religijne rytuały, pomagające człowiekowi „ustanawiać” świat³². Tylko w ten sposób jednostka i wspólnota, poprzez „ustanawianie” świata – jego reguł, form i struktur – może odnaleźć względnie stabilny grunt dla własnych działań, planów, wizji i nadziei, **odgraniczonych** wyraźną linią wskazującą na to, co wspólnotowe, własne, oraz na to, co inne, niewspólnotowe.

Poczucie wspólnotowości, swego rodzaju *communitas*, wzmacniane jest tutaj poprzez rytuały, praktyki religijne, przywiązanie do nordyckiej mitologii i kosmologii. Victor Turner, analizując istotę *communitas*, wskazał na to, że z jednej strony odzwierciedla ona stan społeczeństwa, z drugiej zaś jest odbiciem jednostkowego umysłu³³. Jest też szczególną formą poszukiwania i osiągnięcia nowego porządku, który tymczasowo destabilizuje starą strukturę. Powstające wtedy napięcie, między strukturą i antystrukturą, tworzy szczególną przestrzeń, dzięki której *communitas* może zaistnieć. Wspólnota zostaje tym samym „uwolniona” z tradycyjnych relacji dyktowanych przez społeczeństwo głównego nurtu, symbolicznie je porzucając. Bycie „nieobecny w głównym nurcie” oraz „obecny na chwilę gdzieś indziej” zakłada, że *communitas* przez pewien czas znajduje się w zawieszeniu, nie należąc ani „tam”, ani „tu”. Moment transmisji (choć jego trwałość może być za każdym razem inna) Turner określa, za Arnoldem van Gennepem, stanem liminalnym³⁴. Jest on potrzebny, by umocnić związki wewnątrz samej wspólnoty. Nic tak bowiem nie łączy jak ekskluzywność i wyłączenie, choćby tymczasowe, spośród większości. *Communitas* w przypadku asatrúan jest wyraźnie widoczna, dostarczając przestrzeni subiektywnie wyłączonej spod regulacji społeczeństwa większościowego.

Praktykowanie neopogańskiej Asatrú może być także analizowane z perspektywy określonej przez Roya Rappaporta – jako szczególny rytuał o charakterze komunikatywnym, społecznym i adaptacyjnym. Podstawowe cechy rytuału: oddzielenie w czasie i przestrzeni od sfery profanum, odmienność gestów, stroju, wypowiedzianych słów, misterność przedmiotów, sprawiają, że staje się on złożonym sygnałem wysłanym nie tylko do

³² M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 16.

³³ V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969.

³⁴ Por. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O brzmieniu i progu [...] i o wielu innych rzeczach*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.

odbiorców zewnętrznych, nienależących do wspólnoty, ale też do jej członków. Ta, niekiedy bardzo złożona, formalność rytuału znamionuje jego komunikatywną rolę, zarówno autokomunikatywną, skierowaną do wewnątrz (ang. *auto-communicative*), jak i allokomunikatywną, skierowaną na zewnątrz (ang. *allo-communicative*)³⁵. Rytuał jako komunikat jest więc „kulturowym sygnałem”, wymagającym od odbiorcy konkretnych kompetencji, choćby najprostszych, fizycznych, pozwalających go odebrać, oraz tych bardziej zaawansowanych, kulturowych, pozwalających go zdekodować.

Inną ważną cechą rytuału, zdaniem Rappaporta, jest jego regulacyjna czy regulatywna funkcja, określająca konwencję porządkującą emiczne (wewnętrzne) relacje w grupie. Rytuał wymusza na wspólnocie zgodę na jego praktykowanie, a w konsekwencji zobowiązanie do jego przestrzegania, w tym przestrzegania zawartych w nim treści moralnych. Rytuał staje się formą wspólnotowej umowy, symboliczną emanacją społecznego porozumienia co do wartości, rzeczy ostatecznych i nieostatecznych. Przywołując słowa autora *Rytuału i religii*, można powiedzieć, że to rytuał ustanawia granice między tym, co publiczne i prywatne, stając się przez to jednym z podstawowych aktów społecznych³⁶.

Współczesne Asatrú, podobnie jak inne ruchy neopogańskie, stanowi przykład tego, że ponowoczesne, wysokorozwinięte, mocno zsekularyzowane społeczeństwa nie są w stanie w pełni zaspokoić indywidualnych oraz zbiorowych potrzeb swoich członków, zwłaszcza potrzeb duchowych. Mityczny świat stanowi tutaj atrakcyjną i kuszącą alternatywę, szczególnie gdy rzeczywistość początku XXI wieku oferuje coraz szybsze tempo życia, ustawiczną rywalizację, narzuconą przez wymagania rynku globalnego, stres i – co nie mniej ważne – erozję tradycyjnych wartości. Wszystko to razem zmusza jednostkę do poszukiwania „bezpiecznych” miejsc, także tych zatrzymanych w pamięci wspólnotowej. Asatrú odgrywa właśnie taką rolę, jednak dla tych osób, które posiadają odpowiednie kompetencje kulturowe, niezbędne do zrozumienia istoty pranordyckiej religii.

Przedstawione w artykule aspekty pradawnych wierzeń naszych północnych sąsiadów, a także rola państwa i społeczeństwa w ożywianiu starych praktyk, dostarczają powodów do kontynuacji badań nad Asatrú z kilku

³⁵ R. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. 87–89; por. też idem, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999, s. 51.

³⁶ Idem, *Rytuał i religia...*, op. cit., s. 198.

perspektyw: religioznawczej, kulturoznawczej, psychologicznej, socjologicznej oraz antropologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem antropologii pamięci. Ta ostatnia zwłaszcza może być pomocna w próbie zidentyfikowania mechanizmów oraz wyjaśnienia procesów prowadzących do współczesnych reaktywacji pogańskich wierzeń.

BIBLIOGRAFIA

- Banaś M., *Wikingów zdobywanie świata. Skandynawskie wychodźstwo jako przykład zjawiska o charakterze globalizacyjnym*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2009, nr 5, s. 15–23.
- Barker E., *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2002.
- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999.
- Garipzanov I., Tolochko O., *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks*, Kiev 2011.
- Gennep van A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progu [...] i o wielu innych rzeczach*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.
- Górski J., *Spotkanie z religiami*, Katowice 2007.
- Haines G., *How Iceland Recreated a Viking-age Religion*, <http://www.bbc.com/travel/story/20190602-how-iceland-recreated-a-viking-age-religion> (dostęp 2 III 2020).
- Herder J.G., *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego: księga druga*, przeł. J. Bychowiec, Warszawa 2002.
- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 1999.
- Jean L., *Charles Perrault's Paradox: How Aristocratic Fairy Tales became Synonymous with Folklore Conservation*, „Trames” 2007, nr 11 (61/56), s. 276–283.
- Konwicki T., *Skandynawia w drugiej wojnie światowej. Od neutralności i pacyfizmu do militaryzmu i wyścigu zbrojeń*, Warszawa 2003.
- Latourette K.S., *A History of Expansion of Christianity*, T. 2: *The Thousand Years of Uncertainty: AD 500 – AD 1500*, London 1938.
- Lelewel J., *Edda*, Wilno 1828, <https://polona.pl/item/edda-to-jest-ksiega-religii-dawnych-skandynawii-mieszkancow,NjEwMzAz/5/#info:metadata> (dostęp 25 III 2020).
- Lindow J., *Handbook of Norse Mythology*, Santa Barbara, CA 2001.
- McMahon S., *Anyone Can Practise the Heathen Ásatrú*, <https://icelandmag.is/article/anyone-can-practise-heathen-asatru> (dostęp 16 V 2020).
- McNallen S., *Metagenetics*, <http://www.renegadetribune.com/stephen-mcnallen-metagenetics/> (dostęp 14 IV 2020).
- Melnikova E., *How Christian Were Viking Christians?*, http://history.org.ua/JournALL/ruthenica/ruthenica_2011_suppl4/9.pdf (dostęp 16 V 2020).
- Nørgaard L., *Forn Sidrs runesten*, <http://www.fornsidr.dk/index.php/om-forn-sidhr/17-rune-stenen-i-jelling> (dostęp 20 V 2020).
- O'Donnell S., *Ásatrú Pagans Receive Foreign Aid*, <https://grapevine.is/news/2020/02/03/asa-trua-temple-nearly-complete/> (dostęp 15 V 2020).
- Piotrowski B., *Tradycje jedności Skandynawii. Od mitu wikińskiego do idei nordyckiej*, Poznań 2006.

- Rappaport R., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.
- Rappaport R., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.
- Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004.
- Schnurbein von S., *Norse Revival. Transformations of Germanic Neopaganism*, Boston 2016.
- Ślupecki L., *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*, Kraków 2006.
- Ström F., *Poetry as an Instrument of Propaganda. Jarl Hákon and his Poets*, [w:] *Speculum Norrænum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*, red. U. Dronke i in., Odense 1981, s. 440–458.
- Turner V., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969.
- Zipes J., *The Brothers Grimm: From Enchanted Forests to the Modern World*, New York – London 1989.

Netografia

- Construction of a Pagan Temple to Begin in Reykjavík Next Month*, <http://icelandmag.visir.is/article/construction-a-pagan-temple-begin-reykjavik-next-month> (dostęp 16 V 2020).
- Hur mǫnga ár við?*, <http://www.samfundetfornsed.se/2015/05/24/hur-m%C3%A5nga-%C3%A4r-vi--27058793> (dostęp 24 V 2020).
- http://www.kirkjugardar.is/popup_mynd.php?texti=440&hvernig=id (dostęp 3 V 2020).
- <https://www.utfor.is/is/starfsemin/frettir-og-frodleikur/utfararsidir-truarbragda/asatru> (dostęp 15 V 2020).
- <http://asatru.is/felagafjoldi> (dostęp 16 V 2020).
- http://magnus.jensson.is/?page_id=172 (dostęp 16 V 2020).
- <https://www.fornsidr.dk/> (dostęp 18 V 2020).
- <https://www.fornsidr.dk/min-sidste-vilje/> (dostęp 8 V 2020).
- <http://www.fyens.dk/article/965234:Indland-Fyn-Hedninge-faar-egen-gravplads-i-Odense> (dostęp 15 V 2020).

REACTIVATION OF THE NORSE GODS. NEOPAGANISM AS A FORM OF COLLECTIVE MEMORY

Abstract: The article addresses the issue of neopaganism reviving intensively in the Nordic countries at the beginning of the 21st century. By using examples from Denmark and Iceland the author analyses socio-cultural conditions and intercultural relations that enhance reactivation of the Norse gods. Neopaganism with its Nordic face seems to offer an attractive alternative for contemporary secularized societies which still express inclination to believe in power of the nature, power of the human mind or power of the markets.

Keywords: neopaganism, Asatrú, Denmark, Iceland, cultural memory