



Między tradycją i ponowoczesnością: neopaganie Europy Wschodniej w obliczu globalizacji

[Recenzja książki: *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, Kaarina Aitamurto, Scott Simpson (eds.), Durham 2013, 358 stron]

Jarosław Tomasiwicz

Instytut Historii
Uniwersytet Śląski

Neopaganizm (czy też, jak kto woli, współczesny poganizm) pretenduje do rangi najszybciej rozwijającej się religii świata. Jako forma religijności łącząca preindustrialną przeszłość i postindustrialną teraźniejszość/przyszłość stanowi niezwykle interesujący fenomen ideowy i społeczny. Zarazem – co niejednokrotnie podkreślają badacze – neopaganizm w Europie Wschodniej¹ ma cechy specyficzne, wyraźnie odróżniające go od nowoczesnego poganizmu Zachodu. Dlatego musimy uznać publikację *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* za ze wszelkich miar potrzebną. To pierwsza próba syntezy neopaganizmu w Europie Wschodniej, prezentująca całościowo to zjawisko masowemu – anglojęzycznemu – odbiorcy².

Victor Shnirelman zwraca uwagę, że fenomen neopaganizmu analizowany jest na dwa (a właściwie trzy) sposoby: religioznawczy (jako nowy ruch religijny), socjologiczny (jako młodzieżowa subkultura) i politologiczny (jako składowa radykalnych ruchów antysystemowych) (s. 62). Choć ta ostatnia perspektywa wydaje się najbardziej fragmentaryczna, nie ukrywam, że ze względu na moje wykształcenie i zainteresowania jest mi najbliższa. Analiza politycznych implikacji neopaganizmu

¹ Rozumiem przez to część Europy położoną na wschód od przewężenia bałtycko-adriatyckiego (linia Szczecin–Triest). Przyjęte w książce określenie „Europa Środkowa i Wschodnia” (*Central and Eastern Europe*) uważam za nieprecyzyjne, gdyż Europa Środkowa to również nieomawiane tu Niemcy. Z kolei termin „Europa Środkowo-Wschodnia” nie obejmuje Rosji.

² Jest to tym bardziej istotne, że – jak zwrócili uwagę redaktorzy tomu (s. 4) – na skutek problemów językowych badacze wschodnioeuropejscy lepiej znają dorobek anglosaski niż dorobek sąsiadów.

pozostaje jednak ułomna bez uwzględnienia jego religijno-filozoficznej nadbudowy i społecznej bazy.

Struktura książki jest logiczna i przejrzysta: część pierwsza to studia przekrojowe i wprowadzające, część druga opisuje neopoganimizm poszczególnych krajów Europy Wschodniej, część trzecia zawiera artykuły analizujące wybrane przypadki i aspekty zjawiska. Przy dokładniejszej lekturze pojawia się jednak wrażenie, że układ ten nie jest stosowany konsekwentnie, przynajmniej w odniesieniu do części pierwszej i trzeciej. O ile zamieszczone w części pierwszej artykuły Piotra Wiencha oraz Scotta Simpsona i Mariusza Filipa mają charakter rzeczywiście przekrojowy, to pozostałe budzą wątpliwości. Agnieszka Gajda swój niewątpliwie interesujący opis tkwiących w romantyzmie korzeni neopoganimizmu ograniczyła do Polski, choć ciekawe byłoby zbadanie, czy analogiczną genezę mają ruchy rodzimowiercze w innych krajach; warto też było rozciągnąć tę analizę na neoromantyzm³. Z kolei tekst Shnirelmana (*Russian Neopaganism: from Ethnic Religion to Racial Violence*) to raczej studium tematyczne; do części pierwszej bardziej nadawałby się artykuł prezentujący różnorodne kierunki politycznego zaangażowania neopogan w Europie Wschodniej niż tekst o charakterze wycinkowym.

Pod względem geograficznym zbiór analizowanych ruchów jest niemal kompletny: zostały opisane neopoganimizmy Rosji, Ukrainy, Polski, Litwy, Łotwy, Czech, Węgier, Rumunii, Bułgarii, Armenii i Marii. Odnotujmy wszakże brak neopogańskich grup z Estonii (Taara), Białorusi (Kryvya), Słowacji (Krug Peruna) i krajów byłej Jugosławii (na przykład w Serbii istnieją zarówno rodzimowiercy słowiańscy, jak i filia Wotansvolk)⁴. Z drugiej strony dostrzec można pewną „nadreprezentację” neopoganimizmu polskiego (cztery artykuły) i rosyjskiego (trzy artykuły).

Tom zredagowany przez Kaarinę Aitamurto i Scotta Simpsona ma wszelkie zalety, ale i niektóre wady pracy zbiorowej. Z jednej strony umożliwia to ogląd zjawiska z różnych punktów widzenia, gdyż autorzy zwracają uwagę na rozmaite jego aspekty (na przykład Mariya Lesiv rozpatruje ukraiński neopoganimizm w kontekście religijnego synkretyzmu, Laszlo-Attila Hubbes i Alexey Gaidukov akcentują rolę technologii informacyjnych). Do zbadania fenomenu stosowane są różne metody: od analizy tekstów (Maciej Strutyński), przez wykorzystanie danych statystycznych (na przykład Vladimir Dulov), po indywidualne mikronarracje (Aitamurto i Gaidukov) i obserwację uczestniczącą (Mariya Lesiv, Anna-Maria Dostalova, Aleš Črnič)⁵. Z drugiej jednak strony niekiedy brakuje jednolitego klucza analizy neopoganimizmu

³ W przypadku Polski neopogańskie wątki można dostrzec np. u Tadeusza Micińskiego. T. Kateřina, *Tadeusza Micińskiego walka o Człowieka. Od indywidualistycznego symbolu Lucyfera do Słonecznego Boga jako mitu doskonalącej się zbiorowości*, Olomouc 2009, mps dysertacji doktorskiej (w posiadaniu autora).

⁴ J. Tomasiewicz, *Le neo-paganisme dans l'Europe de l'Est [w:] Les Nouveaux Paiens*, Ch. Bouchet (red.), Coulommiers 2005, s. 296, 298, 300; M. Gardell, *Gods of the Blood. The Pagan Revival and White Separatism*, Durham & London 2003, s. 384.

⁵ Zwłaszcza metoda indywidualnych mikronarracji wydaje się użyteczna w przypadku ruchu trudno uchwytne ze względu na jego nieliczny charakter, a zarazem silnie zindywidualizowanego. Zwraca na to uwagę m.in. Dostalova, będąc zarazem świadomą ograniczeń i zagrożeń związanych z obserwacją uczestniczącą (s. 166).

w całym regionie. Koncentrowanie się na wybranych aspektach sprawia, że nie mamy pełnego obrazu ruchu neopogańskiego w niektórych krajach, jego struktur, rytuałów i wierzeń.

Ujednoczenie kryteriów wydaje się szczególnie przydatne właśnie w przypadku zjawiska tak amorficznego, zróżnicowanego, umykającego próbom zdefiniowania jak neopaganizm. Świadomi tego są redaktorzy tomu, którzy zmuszeni byli do rozróżnienia „nowoczesnego poganizmu” i „rodzimowierstwa” (*Native Faith*) już w tytule. Jeden z rozdziałów Simpson i Filip poświęcają terminologii dotyczącej omawianych ruchów, zwracając uwagę nie tylko na etymologiczne, lecz także polityczne różnice w rozumieniu pojęć między Europą Wschodnią a anglosferą. Co jednak charakterystyczne – redaktorzy nie zdecydowali się na ujednoczenie nomenklatury (s. 5).

W rezultacie poszczególni autorzy indywidualnie konceptualizują przedmiot badań. Hubbes proponuje następującą definicję neopaganizmu: „synkretyczna, doczesna, antyautorytarna, zwrócona ku naturze, nowoczesna, miejska religia protestu”, czerpiąca z tradycji mistycznej, dziedzictwa romantyzmu oraz wierzeń przedchrześcijańskich i pozaeuropejskich (s. 214). Problem w tym, że praktycznie każdą z tych cech możemy zakwestionować, podając kontrprzykład: obok synkretyzmu dostrzegamy wszak bardziej lub mniej pedantyczny rekonstrukcjonizm, akcentowaniu doczesności towarzyszy mistycyzm, polityczne sympatie części neopogan ciąży (a jeszcze częściej ciążyły) ku totalitaryzmowi⁶; wyjątki znajdziemy nawet od takich reguł jak miejskość (paganizm Marii) (s. 250) czy ekologizm (Zadruga) (s. 292). Hubbes słusznie odróżnia więc „etnopaganizm” (oparte na paranaukowym protochronizmie odradzanie religii etnicznych) od żywych religii etnicznych z jednej i apolitycznych rekonstrukcji martwych religii z drugiej strony (s. 215), otwarta pozostaje jednak kwestia znalezienia wspólnego mianownika dla tych wszystkich tak odmiennych ruchów.

Zacząć wobec tego musimy od zakreslenia granic zjawiska, przedstawienia go w całej złożoności i różnorodności. W przypadku krajów Europy Wschodniej na pierwszy plan wysuwa się rozróżnienie neopaganizmu rodzimego (słowiańskiego, ugrofińskiego, tracko-dackiego, praindoeuropejskiego⁷) i importowanego (zarówno synkretycznego, jak i etnicznego, który w tym przypadku staje się religią wyboru, a nie „religią krwi”) (s. 178, 186, 204, 230, 305)⁸. Przewagę na ogół mają formy autochtoniczne (s. 217, 326), do wyjątków należą Czechy (s. 173). Motywacja zapożyczania obcych wzorców jest rozmaita: zgodnie z opinią Macieja Witułskiego przeważa argumentacja „intuicyjna” i pragmatyczna (większa dostępność źródeł, wynikająca między innymi z hegemonii cywilizacyjnej Zachodu) (s. 298–299;

⁶ Zob. więcej na ten temat: J. Tomaszewicz, *Neopaganizm jako instrument metapolitycznej legitymizacji skrajnej prawicy* [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, B. Grott (red.), Kraków 2006.

⁷ Ten ostatni przypadek dotyczy polskiej grupy „Aušra”. G. Burzyńska, *Powrót bogów*, „Tak i Nie” 1989, nr 17; *Klan indoeuropejski*, „Kronika. Pismo Uniwersytetu Łódzkiego” 1994, nr 6; M. Bomanowska, *Jesteśmy wspólnotą*, „Gazeta Wyborcza” – „Gazeta Łódzka”, 28 listopada 1994; *Symposium w dniach 25–27 listopada 1994 r. na temat „Idee, działalność i dorobek niezależnych stowarzyszeń studentek: Ausra i Philokaloi”* (mps w posiadaniu autora); *O przedmiocie pracy i zakresie działania Sekcji Indoeuropejskiej Polskiego Towarzystwa Filologicznego* (mps w posiadaniu autora).

⁸ W Czechach prowadziło to do rozłamów w ruchu neopogańskim (s. 171, 175).

por. 187–188)⁹. Czasem neopoganie próbują szukać mniej oczywistych uzasadnień dla swego wyboru, powołując się na przykład na obecność Celtów i Germanów w Europie Wschodniej w starożytności¹⁰. Znajdujemy wreszcie odwołania do ideologii politycznych: czescy neonaziści swój pangermanizm podbudowywali ideą aryjskiej jedności („tradycja indoeuropejska”) (s. 169), natomiast druid z Polski akces do tej uznanej za uniwersalistyczną religii wyjaśnia swym kosmopolityzmem (s. 306).

Również kanały przenikania idei neopogańskich bywają najróżniejsze. Do podstawowych należy duchowość New Age wraz ze starszymi pokładami okultyzmu, docierająca nawet do republiki Mari (s. 77, 151, 153–154, 186, 261, 306)¹¹. Nie mniej istotną rolę odgrywają subkultury młodzieżowe, przede wszystkim skinheads i Black Metal (s. 67–69, 157–158, 167–168). Wspomnijmy wreszcie, że rozsądnikiem neopoganizmu mogą być także literatura fantasy (s. 159, 205, 315), rekonstrukcje historyczne i etnograficzne (s. 126, 159, 306), ruch ekologiczny¹² oraz (w przypadku wiccanizmu) feministyczny (s. 172). Co istotne, kierunek importu jest w zasadzie jeden – jak zauważył Witulski – nawet bliski geograficznie, syberyjski czy ugrofiński szamanizm (nie wspominając już o hinduizmie czy voodoo) do krajów takich jak Polska dociera z Zachodu (s. 309).

W ten sposób dochodzimy do zasadniczej kwestii różnic między neopoganizmem „zachodnim” a „wschodnim” (s. 2, 178). Wedle słów Aitamurto i Simpsona

stereotypowy zachodnioeuropejski typ [neopoganizmu – J.T.] jest bardziej zainteresowany magią i wyzwoleniem od tradycyjnych ról płciowych [*gender and sex*], a wielu jego uczestników skłania się ku lewicy. [...] stereotypowy typ wschodnioeuropejski jest bardziej zainteresowany narodem i lokalnymi tradycjami etnicznymi, a wielu uczestników politycznie skłania się ku prawicy (s. 3).

To oczywiście uproszczenie – co redaktorzy przyznają już w następnym zdaniu – gdyż skrajnie prawicowe, rasistowskie grupy neopogańskie i okultystyczne¹³ występują nie tylko na Zachodzie, Europa Wschodnia też zrodziła lewicujący neopoganizm¹⁴. Faktem jest jednak, że o ile na Zachodzie przeważają politycznie poprawne

⁹ W tym ujęciu anglosaski z pochodzenia wiccanizm jest takim samym zjawiskiem jak Santa Claus czy inne wzorce popularyzowane przez Hollywood (s. 300).

¹⁰ *Graveland (Wywiad)*, Holocaust zine no. VIII (bdw); list Capricornusa do Witolda Michalaka z 1 lipca 1995 r. (kopia w posiadaniu autora). Polski neopoganin Rafał Jakubowski próbuje to wyjaśnić „mystyką ziemi” („miejsce przebywania ma wpływ na ludzi z danego regionu”), list do autora, niedatowany. Zwróćmy wszakże uwagę, że taki typ motywacji sprzeczny jest z teorią metagenetyki (według której łączność z bóstwem zapewnia szczególnie genotyp), rozwijaną przez zachodnich etnopogan. M. Gardell, *op.cit.*, s. 269–273.

¹¹ Znamienne, że czeskie środowisko wicca tworzyli dawni buddyści i sataniści (s. 169, 172–173).

¹² W Polsce w latach 90. jednym z ośrodków zainteresowanych neopoganizmem było pismo ekologiczne „Zielone Brygady”. Zob. np. J. Taylor, *Religia i polityka* „Earth First”, „Zielone Brygady” 1993, nr 5; W. Newman, *Ruch ochrony środowiska jako religia*, „Zielone Brygady” 1993, nr 7.

¹³ N. Goodrick-Clarke, *Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York–London 2003, *passim*; M. Gardell, *op.cit.*, *passim*.

¹⁴ W przypadku Polski były to postaci takie jak Józef Mestwin-Musiałek czy Zdzisław Harlender. J. Tomaszewicz, *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej (1921–1935)*, Katowice 2012, s. 385–387. „Lewicowej” (uniwersalistycznej) reinterpretacji doktryny Zadrugi próbował dokonać Józef Brueckman w tekście *Widzenie świata i sensu*

formy neopoganizmu, o tyle w Europie Wschodniej silną pozycję ma etnopoganizm o jednoznacznie prawicowych nieraz afiliacjach politycznych (s. 63).

Zwróciłem już uwagę, że podział neopoganizmu na „autochtoniczny” i „importowany” nie pokrywa się z podziałem na „prawicę” i „lewicę”: z Zachodu zapożyczone bywają też idee prawicowo-nacjonalistyczne (jak w przypadku germańskiego neopoganizmu w Czechach [s. 167–168])¹⁵. Zróżnicowanie wschodnioeuropejskiego neopoganizmu uzupełnia więc podział o charakterze ideowo-politycznym (s. 62). Co więcej, Shnirelman akcentuje wewnętrzne zróżnicowanie etnopoganizmu, który w Rosji zrodził nurty narodowopolityczny i etnograficzno-folklorystyczny (s. 63–64)¹⁶. Rosyjscy nacjonalistyczni neopoganie (podzieleni dodatkowo na wspólnoty wyznaniowe i ugrupowania polityczne) pozostają przy tym rozdarci konfliktem między „narodowymi socjalistami” a progermańskimi, wolnorynkowymi i antykomunistycznymi „narodowymi demokratami” (s. 65–66)¹⁷.

Odmienność neopoganizmu „zachodniego” i „wschodniego” znajduje swe odzwierciedlenie nie tylko w ich pochodzeniu i politycznych afiliacjach, lecz także w doktrynie: z jednej strony uniwersalistyczny synkretyzm New Age, z drugiej – etniczny rekonstrukcjonizm (s. 214). Oczywiście i do tego stereotypu musimy podchodzić ostrożnie: w Europie Wschodniej rodzą się oryginalne synkretyzmy (jak węgierski Kościół Wszechświata [s. 239] czy rumuński zalmoxianizm [s. 224])¹⁸, a z Europy Zachodniej zapożyczane bywają zrekonstruowane religie etniczne typu Ásatrú czy druidyzm (s. 307). Nie zmienia to jednak ogólnej prawidłowości, że „postmodernistyczny eklektyzm” (s. 192) częściej występuje w neopoganizmie importowanym, swobodnie mieszającym tak różne tradycje jak Ásatrú i voodoo, wierzenia Celtów i Indian amerykańskich, teozofię i wiccaizm, RUNWirę i północnoamerykańską popkulturę (s. 136, 170, 174, 184, 204, 224, 301). Słoweńska grupa Pan Pogan za „pogańskie” uważa wszystko, co przedchrześcijańskie (s. 186), w czym możemy dostrzec refleks perenializmu poszukującego pradawnej jedności religii¹⁹.

życia (mps w posiadaniu autora). Autochtoniczny, lecz nienacjonalistyczny charakter miały grupy skupione wokół pism „Jantar” i „Poganim”, a także efemeryczny Słowiański Front Jedności, związany z pomorskim środowiskiem anarchopunkowym. M. Darnowski, *Nasz ruch i jego historia*, „Warun – Nowa Prawica”, 3501 [sic], nr 2; R. Okraska, *W kręgu Odyna i Tryglawa. Neopoganizm w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*, Białą Podlaska 2001, s. 51–52. Także przywódcy Rodzimego Kościoła Polskiego pisali: „Ponieważ polityczna prawica w Polsce związana jest wyłącznie z wojującą ekstremą Kościoła rzymskokatolickiego, RKP – chcąc nie chcąc – ciąży ku lewicy (co nie znaczy: ideologii marksistowsko-leninowskiej)”, list z 30 kwietnia 1997 r. O ukraińskich anarchopoganach zob. *Rozmowa z sąsiadem*, „Mat’ Parjadka” 1996, nr 1.

¹⁵ Witulski dostrzega zróżnicowanie polityczne (od nacjonalizmu po nurty wolnościowe) w druidyzmie (s. 307).

¹⁶ Z podobną sytuacją można się spotkać w USA, gdzie w łonie Ásatrú obok nurtu rasistowskiego (np. Wotansvolk) istnieje też etniczny (Asatru Free Alliance). M. Gardell, *op.cit.*, s. 153.

¹⁷ M. Kopczyński, *Czerwono-brunatny front Rosji*, „Szczerbiec” 1996, nr 8–9; por. *Rosyjskie ugrupowania nacjonalistyczne*, L. Szerepka (red.), Warszawa 1995.

¹⁸ A w Polsce np. „Shri Vidya”, usiłująca dokonać syntezy hinduizmu i słowiańskich tradycji pogańskich: A. Wojtanek, *Joga i dawni Słowianie*, Warszawa bdw.

¹⁹ M. Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford–New York 2004, s. 39–53. Ciekawe ujęcie problemu zaproponowała tu Ma-

Wśród ruchów rodzimowierczych przeważa natomiast dążenie do rekonstrukcji dawnych religii (najczęściej na podstawie folkloru) (np. s. 77, 99, 260). Trzeba tu jednak uczynić zastrzeżenie odnośnie do umowności rekonstrukcjonizmu: brak źródeł uniemożliwia wierne odtworzenie przedchrześcijańskich wierzeń, a przenoszenie starych pojęć w nowe warunki może dawać zgoła odmienny od oryginalnego skutek. Charakterystyczny jest przypadek Starożytnego Kościoła Węgierskiego, który głosząc autochtoniczność swej doktryny, czerpie zarazem z religii Dalekiego Wschodu (s. 240) czy ukraińskich neopogan szukających rodzimej genezy jogi (s. 137). W rezultacie większość wschodnioeuropejskich ruchów (jak Dievturi) oscyluje między rekonstrukcjonizmem a „wynajdywaniem tradycji” (Hobsbawm) (s. 108), co wydaje się niuniknione przy zerwaniu ciągłości przedchrześcijańskich wierzeń i ich odbudowie w odmiennych warunkach.

Dostrzeżemy tu jednak też przypadki szczególne. Z jednej strony będzie to autentyczny tradycjonalizm – zachowany żywy poganizm, w republice Mari praktykowany przez 2,5–7% populacji (s. 249, 251)²⁰. Z drugiej – polska Zadruga, stanowiąca projekt futurystyczny zakładający przewyższenie nie tylko monoteistycznej „wspakultury, lecz także pogańskiego „naturalizmu” (s. 288, 294)²¹.

Heterogeniczne pochodzenie owocuje różnorodnością doktrynalną. We wschodnioeuropejskim neopoganizmie dostrzeżemy różne warianty panteizmu²², animizmu (s. 235), politeizmu (s. 84, 130), henoteizmu (s. 251), a nawet monoteizmu (s. 130, 235)²³. O ile jedne odmiany neopoganizmu mają być wyrazem racjonalnej filozofii (s. 155, 171, 288), to inne nacechowane są mistycyzmem (s. 198, 224, 278); występuje również specyficzny dla neopoganizmu i okultyzmu wariant pośredni, odwołujący się do teorii paranaukowych, takich jak parapsychologia (s. 186, 199), protochronizm (historia mityczna) (s. 188–189, 215, 217, 233, 235, 273–274), a nawet ufologia (tu: koncepcja pozaziemskiego pochodzenia Węgrów) (s. 231, 236)²⁴. Jak się jednak

riya Lesiv: wychodząc z założenia, że prawosławie nasycone zostało pogańskimi elementami, postrzega neopogański rekonstrukcjonizm jako antysynkretyzm (s. 136).

²⁰ Dulov zwraca uwagę na trwałość przedchrześcijańskich praktyk magicznych również wśród Bułgarów (s. 198). Wyjaśnia ten fenomen spletem historycznych okoliczności: pogańskie elementy zostały w procesie inkulturacji przyswojone przez prawosławie, później były podtrzymywane jako wyraz oporu przeciw greckiej hegemonii kulturalnej w Cerkwi, wreszcie ateistyczny totalitaryzm, podporządkowując sobie Cerkiew, wywołał niezamierzoną reakcję w postaci mistycyzmu (s. 196–197). W rezultacie zachowana miała zostać ciągłość kulturowa – 10% liderów wyniosło magiczne praktyki z domu (s. 201).

²¹ Jak zauważył Strutyński, historiografia Zadrugi w dowartościowaniu zjawisk takich jak renesans i oświecenie zbieżna jest z progresistowską (s. 293).

²² J. Tomaszewicz, *O poganach i pseudopoganach*, „Zielone Brygady” 1996, nr 2.

²³ Wśród nich np. trynitarny monoteizm Dievturi, zgodnie z którym trzy bóstwa tworzą jedność (s. 99). Nasuwa się pytanie, w jakim stopniu jest to zgodne z rzeczywistymi wierzeniami ludów bałtyjskich, a w jakim stanowi echo chrześcijaństwa; por. polemikę H. Łowmiańskiego z teorią G. Dumezila: H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1986, s. 38–41, 398–400.

²⁴ W przypadku Polski można przywołać przykład grupy Antrovis, łączącej wiarę w świętość Słowian (i rolę Ślęży) z chrześcijaństwem i ufologią. M. Wiernikowska, *Gdzie jest moje dziecko?*, „Gazeta Wyborcza”, 28–29 sierpnia 1993; J. Lamparska, *Kosmiczny obłęd*, „Słowo Polskie”, 12 maja 1995. Z kolei oryginalna wizja mitycznej historii Polaków zawarta została w *Księdze Popiołów* Leledraga (T.S. Marski, *Księga Popiołów. Prawda Kurhanów. W imię Smoka Ojca Ileli Eli Lama i Matki Ziemi*, bmw 2000).

wydaje, owa różnorodność nie konfunduje neopogan. Wiench czy Dulov (s. 13, 195, 204) zwracają uwagę, że neopaganizm jest zjawiskiem bardziej kulturowym niż ściśle religijnym, głosząc prymat rytuału nad wierzeniem (s. 214; por. 87–88, 277–278), opiera się raczej na ortopraksji niż na ortodoksji.

Zróznicowany jest nawet stosunek ruchów neopogańskich do głównego, zdawałoby się, adwersarza – chrześcijaństwa. Choć Wiench akcentuje opór neopogan wobec chrześcijaństwa jako „religijnej makdonaldyzacji świata” (s. 24), to rzeczywistość jawi się jako bardziej skomplikowana. Dostrzeżemy historyczne procesy obustronnej osmozy: chrześcijaństwo nasiąkało elementami pogańskimi (s. 133)²⁵, a religie pogańskie rozwijały się pod wpływem chrześcijaństwa (s. 128, 135, 255–258). W tym kontekście nie powinno nas więc dziwić, że kwitnie synkretyzm pogańsko-chrześcijański („przedchrześcijańskie chrześcijaństwo”) (s. 208–210, 224, 230, 245), a niektórzy neopoganie deklarują się równocześnie jako chrześcijanie (s. 185). Z jednej strony Jan Stachniuk entuzjastycznie oceniał protestantyzm (s. 287), z drugiej Armeński Kościół Apostolski z zadziwiającą tolerancją odnosi się do miejscowych neopogan (s. 268).

Wschodnioeuropejscy neopoganie nie wypracowali też jednolitej etyki ani modelu obyczajowości. Podczas gdy jedni angażują się w seksualne (np. sadomasochistyczne) eksperymenty (s. 172)²⁶, drudzy kultywują konserwatywne wzorce obyczajowe (s. 85, 103, 109, 152). Dla wielu neopogan etyka powinna się opierać na zasadach pokoju i harmonii (np. s. 85), podczas gdy inni kładą nacisk na wartości związane z etosem wojownika: siłę, odwagę, honor, ducha walki (s. 268). Shnirelman zwrócił uwagę, że taka etyka w połączeniu z nacjonalizmem stanowi potencjał generujący przemoc (s. 70–71, 73). Wspólne dla różnych odmian neopoganizmu wydaje się tylko mniej lub bardziej wyraźne kontestowanie dwuwartościowej (dobro–zło) etyki monoteizmu (np. s. 252). Dulov wskazuje, że idea równowagi między dobrem a złem może się łączyć z asocjalnym charakterem pogańskich praktyk (utożsamianych z czarną magią) (s. 195–196, 202).

Nie mniejszą różnorodność dostrzegamy w sferze instytucjonalnej. Ustalenia Simpsona dotyczące strategii polskiego neopoganizmu wydają się wiążące również dla innych krajów regionu. W oczy rzuca się wielopostaciowość ruchu, który współtworzą jednostki, grupy nieformalne i najrozmaitsze grupy sformalizowane. Neopoganie działają poprzez zespoły intelektualne, związki wyznaniowe, stowarzyszenia, media (wydawnictwa, periodyki, portale internetowe), grupy hobbystyczne, nawet partie polityczne²⁷ (s. 115–118). Mimo jednak instytucjonalizacji ruchu (na przykład rozwój hierarchicznej struktury wśród neopogan Mari opisuje Boris Knorre [s. 259])

²⁵ Pozwolę sobie zwrócić tu uwagę na swój artykuł *Katolicyzm religia pogańska* („Odmrocze” bdw, vol. II).

²⁶ W tym kontekście warto też wspomnieć o propagowaniu kojarzonego z seksualnym promiskuityzmem święta Kupały zamiast Walentynek (s. 120, 138).

²⁷ Choć przytoczony przykład Unii Społeczno-Narodowej trudno uznać za właściwy, ugrupowanie to, mimo antykatolicyzmu i odwołań do Stachniukowego kulturalizmu, nie miało charakteru programowo neopogańskiego. *Deklaracja ideowo-programowa* (i inne dokumenty USN – w posiadaniu autora). Neopogańskie ugrupowania polityczne występują jednak m.in. w Rosji i Armenii (s. 64–67, 270); por. *Rosyjskie ugrupowania...*

nieproporcjonalnie dużą rolę odgrywają w nim grupy nieformalne (jak Krakowscy Rodzimowiercy [s. 117; por. s. 14]) i indywidualne praktyki religijne. Według Dulova struktura bułgarskiego środowiska neopogańskiego opiera się na charyzmatycznych liderach (s. 200), w Czechach najliczniejszą grupę neopogan stanowią indywidualni wyznawcy (s. 173), również w innych krajach można obserwować indywidualizację religii polegającą nie tylko na indywidualnych praktykach, lecz także na indywidualnym interpretowaniu wierzeń (s. 77, 81, 106, 118, 146, 316)²⁸.

I tutaj zauważymy głębokie pęknięcie dzielące środowisko neopogańskie. Według Yulii Antonyan i Konrada Sikierskiego „stosunkowo wysoki poziom strukturyzacji wydaje się bardziej typowy dla rodzimowierstwa o nacjonalistycznym tle i celach”, w przeciwieństwie do „wysoce spersonalizowanych i zdestrukuryzowanych [*de-structuralized*] ruchów New Age” (s. 267–268). Niekiedy znajduje to swoje odzwierciedlenie w ideologii narodowo-politycznych ruchów neopogańskich, których biologiczny organicyzm niesie z sobą kolektywistyczne implikacje (s. 71, 289). Skrajnym przykładem jest kulturalizm Stachniuka, który za jednego z głównych przeciwników uznał „personalizm” (s. 285)²⁹.

Czy wobec tego ruchy neopogańskie nie mają żadnych wspólnych cech? Trudno byłoby znaleźć komponenty występujące we wszystkich tych ruchach, możemy się jednak doszukać takich, które występują w większości, a więc mają charakter dominujący. Należy do nich ekologizm – popularna we współczesnym świecie ideologia kładąca nacisk nie tylko na ochronę przyrody, lecz także na życie zgodne z naturą. Neopoganie (z jednym wyjątkiem Zadrugi!)³⁰ nadają tym poglądom wymiar metafizyczny, szukając świętości (boskości) w przyrodzie, sakralizując ją, traktując jako substytut Boga osobowego (s. 82–83, 89, 120, 160, 205).

Znacznie więcej sporów i kontrowersji wywołuje kwestia etnicznego wymiaru neopoganizmu. Duża część wschodnioeuropejskich neopogan dystansuje się od problematyki narodowopolitycznej, a nawet odcina od rodzimego podłoża, inspiracji szukając w innych kulturach (s. 149–151). Silne w Europie Wschodniej ruchy rodzimowiercze są jednak z samej swej istoty zanurzone w lokalnych tradycjach etnicznych; co więcej, również niektóre odmiany neopoganizmu zapożyczonego z Zachodu mają charakter narodowo-rasowy³¹. Sygnalizowany przez Simpsona ekskluzywizm religii etnicznych (s. 35) prowadzi część neopogan do nacjonalistycznego zaangażowania – zjawiska, które dotyczy wszystkich krajów regionu (s. 95, 105, 121, 131,

²⁸ W USA 50% wiccan praktykuje indywidualnie. H. Berger, *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*, Columbia 1999, s. 51.

²⁹ Biorąc pod uwagę, że Stachniuk skądinąd doceniał rolę „mitu indywidualistycznego” w historii, założyć można, że jego antypersonalizm był *de facto* zwrócony przeciw specyficznemu polskiemu typowi postszlacheckiemu – znając ten typ z autopsji, Stachniuk zakładał, że egoistyczna jednostka będzie się koncentrować na konsumpcji, a nie twórczości. List J. Stachniuka z 11 grudnia 1936 r. do nieznanego adresata (kopia w posiadaniu autora).

³⁰ Zadróżanin Antoni Wacyk pisał: „Technicyzm należy witać z radością: właśnie postęp techniczny może sprawić, że Wisła znów będzie czysta. W Tamizie, która była ściekiem, łowi się dziś pstragi!”. List z 7 lutego 1989 r.

³¹ *Black Order* (ulotka w posiadaniu autora); *Program i charakterystyka Order of the Sun*, „Sturm. Magazyn poświęcony satanizmowi, NS i wojnie” 1995, nr 1; *Sinister Order of Fenrir*, „Wehrwolf” 1999, nr 1; *Balder: wprowadzenie* (mps w posiadaniu autora); por. N. Goodrick-Clarke, *op.cit.*, s. 226.

146–148, 190, 206–207, 213, 216, 224, 236, 267, 270), z jednym może wyjątkiem Czech (s. 167).

Względną siłę neopoganizmu narodowopolitycznego w Europie Wschodniej Aitamurto/Simpson tłumaczy odmiennymi warunkami historycznymi i społecznymi, konkretnie mówiąc – „komunistycznym uciskiem” (rodzącym nacjonalistyczną reakcję) i „chaosem postkomunistycznej transformacji” (s. 3; por. s. 196–197, 211). Wydaje się jednak, że relacje między komunistycznymi dyktaturami a neopaganizmem były bardziej złożone. Niektórzy autorzy zwracają uwagę na wykorzystywanie w socrealistycznej kulturze masowej przedchrześcijańskich elementów jako alternatywy dla obrzędowości chrześcijańskiej (138, 191)³². Hubbes na przykładzie Rumunii wspomina, jak protochroniczne idee komunistycznej proveniencji ewoluowały w „świecką religię” radykalnej prawicy (s. 216)³³.

Nieprzypadkowo wielu historycznych liderów neopogańskich (między innymi w Polsce, na Ukrainie i w Armenii) związanych było w ruchami nacjonalistycznymi (s. 129, 266). Etnopoganie łączą się z nacjonalistami w dążeniu do zachowania nieskażonej tożsamości kulturowej narodu – rodzima religia ma być środkiem umożliwiającym osiągnięcie tego celu (s. 12, 249, 262). Chrześcijaństwo odrzucane jest jako religia obca (s. 64), stworzona w innym kręgu kulturowym, i dlatego nieodpowiadająca zbiorowej *psyche* narodu³⁴. Co ciekawe, takie podejście spotykamy nawet w Armenii – kraju najdłużej związanym z chrześcijaństwem i posiadającym narodowy Kościół³⁵.

W przypadku nacjonalistów prowadzi to często do instrumentalnego traktowania neopogańskiej religijności: Aitamurto/Gaidukov zauważają, że nacjonałiści uznają neopaganizm nie za religię, lecz zasób idei i symboli (s. 156), Lesiv pisze o „używaniu starych pogańskich praktyk jako narzędzi dla konstruowania »prawdziwej« tożsamości narodowej” (s. 139). Jeszcze dalej posuwał się przed II wojną światową Stachniuk, w polemice z nacjonalistami katolickimi stwierdzając, że dla nacjonalisty naród – nie Bóg – musi być wartością najwyższą (s. 289); w praktyce oznaczało to postulat sakralizacji narodu (por. s. 244–245). I nacjonalizm neopogan bywa jednak czasem problematyczny. Jeśli realna tożsamość narodowa opiera się na chrześcijaństwie, to neopaganizm pozostaje z nią w konflikcie. Może najwyżej projektować alternatywną tożsamość narodową (s. 14), ta jednak na ogół pozostaje w sferze fantasmagorii³⁶.

³² Niech wolno mi będzie w tym miejscu przywołać przykład znany z autopsji – obrzęd topienia Marzanny urządzany co roku przez wszystkie szkoły podstawowe w moim regionie (Śląsk Cieszyński).

³³ W przypadku Polski można przywołać częściową osmozę między komunizmem a powojenną Zadrugą – to nie tylko próba współpracy z „władzą ludową” Jana Stachniuka, lecz także koncepcja Macieja S. Czarnowskiego, w 1981 r. postulującego, by „linię Stachniuka [...] spoić z marksizmem-leninizmem”. *Głosy czytelników*, „Płomienie” 1981, nr 4.

³⁴ Z reguły wiąże się z tym antysemityzm: ormiańscy neopoganie uważający, że Żydzi wynaleźli chrześcijaństwo, by osłabić Aryjczyków, nie są wyjątkiem (s. 274; por. s. 158).

³⁵ Jeszcze bardziej skrajny jest przypadek neopogan hebrajskich. J. Tomasiewicz, *Judeopaganie*, „Nowe Państwo”, 2000, nr 43–44; *Le neo-paganisme juif en Palestine et en Israël: le mouvement des “Jeunes-Hebreux”*, „Liberation Païenne” 1999, nr 13.

³⁶ Totalną rewolucję kulturową, przeistaczającą polski charakter narodowy, projektował Stachniuk. J. Tomasiewicz, *Rewolucja narodowa. Nacjonalistyczne koncepcje rewolucji społecznej w Drugiej Rze-*

Jak słusznie zauważa Simpson, etnocentryzm rodzimowierców nie musi się przejawiać w agresywnej ksenofobii, może się wyrażać po prostu w zainteresowaniu rodzimą kulturą (s. 3). Ekskluzywizm religii etnicznej może mieć charakter rasistowski (s. 130), wynikający z wizji narodu jako biologicznego organizmu (s. 72) i teorii metagenetyki. Najczęściej ogranicza się jednak do autochtonizmu i partykularyzmu uznającego, że łączność ze wszechświatem osiąga poprzez (etniczną) ojczyznę (s. 89, 94, 98). Możemy się też spotkać z pełną otwartością – czeską grupę słowiańskich rodzimowierców założył Włoch (s. 170). Traktowanie etnopoganizmu jako immanentnie ksenofobicznego i nietolerancyjnego wydaje się więc nadużyciem (s. 244–245).

Najdalej idącą zbieżność dostrzeżemy w bazie społecznej wschodnioeuropejskich ruchów neopogańskich. Autorzy zgodnie konstatują ich młodzieżowy charakter (s. 119, 177, 185, 216) (może z wyjątkiem Łotwy [97]) i przewodnią rolę inteligencji (s. 108, 262, 279). Dostalova puentuje tę kwestię, określając neopogan rynkowym terminem *venturesome innovators* – konsumentów wyprzedzających innych (s. 177). Współczesny poganin niewiele ma wspólnego z zacofanym wieśniakiem (*paganus*), od którego wzięł imię.

Z tym „awangardowym” społecznie charakterem neopoganizmu wiąże się jego technologiczne zaawansowanie (s. 119, 203, 300, 216, 316), wywierające trudny do przecenienia wpływ na samą jego istotę. Jak zauważa Hubbes, odrodzenie religijności i magicznych praktyk jest fenomenem ponowoczesnym, związanym z nowymi technologiami informacyjnymi (s. 214), dlatego neopogan spotykamy dziś raczej w przestrzeni wirtualnej niż na odludnych uroczyskach (z nielicznymi wyjątkami w postaci konserwatywnych grup starszej generacji, takimi jak Soyuz Venedov [s. 326]). Wynika to zarówno z małej liczebności środowiska, jak i cechującego neopogan indywidualizmu, według Gaidukova uzależnienie od Internetu grozi jednak „wirtualizacją” ruchu (s. 327, 329). Przekaz internetowy ma charakter efemeryczny, a przestrzeń wirtualna pełna jest nieautentycznych tożsamości odgrywających swoje *Role-Playing Games* (s. 328)³⁷, co nie sprzyja trwałości neopoganizmu i jest jedną z przyczyn, dla których nie jest on traktowany poważnie przez opinię publiczną (por. s. 165). Również sygnalizowany przez Wiencha brak prozelityzmu i sekciarstwa pośród neopogan (s. 14) może wynikać z nieautentyzmu ruchu, traktowanego przez znaczną część uczestników jako forma rozrywki.

Pora pokusić się o podsumowanie przedstawionego w *Modern Pagan...* zagadnienia. Neopoganizm Europy Wschodniej wykazuje zarówno cechy wspólne z neopoganizmem Zachodu, jak i swoiste. Źródła tych pierwszych należy szukać moim zdaniem w ogólnoświatowych zjawiskach postmodernizmu i globalizacji. Upraszczając: społeczeństwo postindustrialne – społeczeństwo mobilnej klasy średniej – wytwarza nowy typ kultury, który umownie nazwę „postmodernistyczną”. Cechują ją indywidualizm, zmienność i eklektyzm; pojawia się zjawisko „wymiennych tożsamości”,

czypospolitej, Warszawa 2012, s. 109–125. Przedwojenny neopoganin Stanisław Szukalski głosił nawet konieczność zmiany nazwy kraju z Polska na Sławia. J. Tomaszewicz, *Naprawa...*, s. 381. Tym śladem podąża neopoganin współczesny, Gorazd Drogomir Bogdanowicz, postulujący utworzenie nowego narodu „lechickiego” na gruzach starego, „polakatolickiego”. G.D. Bogdanowicz, *My, Lechici... A rzeczywistość warunków zastanych. Kto jest Lechitą?* „Odala” 2000, nr VI.

³⁷ Zob. np. M. Glenny, *Mroczny rynek. Hakerzy i nowa mafia*, Warszawa 2011, s. 243.

które jednostka dowolnie komponuje z różnorodnych elementów (por. s. 310). Postmodernizm przynosi z jednej strony religijną indywidualizację, erodującą konserwatywne religie masowe, z drugiej jednak kryzys scjentyzmu, rehabilitację irracjonalizmu (New Age) i desekularyzację (s. 77, 80, 217). W tym ujęciu neopogанизm okazuje się jedną z form ponowoczesnego „społecznego konstruktywizmu” (*social constructionism*) (s. 16–17, 214).

Bardziej złożony, wielokierunkowy jest wpływ globalizacji, która z jednej strony intensyfikuje międzynarodową wymianę kulturową (umożliwiając na przykład implantowanie na słowiańskim podłożu magii Joruba [s. 186]), z drugiej jednak rodzi reakcję w obronie lokalnych tradycji (s. 12; por. s. 198). Interesującą propozycję odczytania wpływu globalizacji na neopogанизm przez pryzmat teorii postkolonialnej przedstawił Wiench. Pozwolę sobie na polemikę z jego tezami, nie tyle wszakże negując, ile uzupełniając tę koncepcję. Zgodnie z Wienchem Europa Środkowa i Wschodnia stanowi peryferie Wallersteinowskiego „systemu-świata” (s. 22), z czym trudno się nie zgodzić³⁸. Problem w tym, że teoria postkolonialna, sformułowana w politycznej hemisferze Zachodu, nie bierze pod uwagę specyficznych uwarunkowań Europy Wschodniej. Widać to w identyfikowaniu Rosji jako (post)kolonialnej metropolii uzależniającej pozostałe regiony (s. 21), choć Wiench zauważa też, że Europa Wschodnia jest zarazem peryferiami świata zachodniego (s. 22). Współcześnie trudno dostrzec kulturowe wpływy dawnej metropolii w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, obserwujemy natomiast dynamiczną ekspansję kultury zachodniej, w tym – w interesującej nas sferze – zachodnich form neopogанизmu. Dlatego teoria postkolonialna jest przydatna do wyjaśnienia fenomenu rodzimowierstwa, które rzeczywiście może być interpretowane jako forma lokalnej reakcji na nowoczesność i globalizację (s. 15, 20). W przypadku innych (głównie importowanych) postaci neopogанизmu, będących ekspresją ponowoczesności ukrytą za pseudotradycjonalistycznym parawanem, bardziej przydatna będzie starsza teoria neokolonializmu kulturowego³⁹.

³⁸ Choć korzeni tego stanu rzeczy doszukiwać należy się nie tyle w „żelaznej kurtynie” (s. 18), ile w znacznie wcześniejszym dualizmie rozwoju ekonomicznego Europy. Zagadnienie to opisuje m.in. A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie*, Warszawa 2004.

³⁹ J. Tomasiewicz, *Wojna światów. Wokół teorii zależności*, „Magazyn Obywatel” 2005, nr 6.