

MIĘDZY (RE)KONSTRUKCJĄ A NOSTALGIĄ.
WSPÓŁCZESNY POLSKI I ROSYJSKI NEOPOGANIZM
W KONTEKŚCIE *POSTCOLONIAL STUDIES*

BETWEEN (RE)CONSTRUCTION AND NOSTALGIA.
CONTEMPORARY POLISH AND RUSSIAN NEOPAGANISM
IN THE CONTEXT OF *POSTCOLONIAL STUDIES*

TOMASZ NAKONECZNY

ABSTRACT. The article proposes a look at contemporary neopaganism as a phenomenon that can be described in the context of postcolonial studies. However, analyzing neopaganism through the prism of the classic postcolonial terms seems to be insufficient to the author. Therefore, he proposes to supplement it with the concept of nostalgia. He also disagrees with the view that neopaganism is the part of the postmodern trend of contemporary culture.

Keywords: neopaganism, postcolonial studies, nostalgia, myth, postmodernism

Tomasz Nakoneczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
tomasz.nakoneczny@wp.pl

ORCID ID: 0000-0002-4241-7862

Widocznego od kilku dziesięcioleci w Europie Wschodniej renesansu zainteresowania pogańską Słowiańszczyzną – w jej wymiarze historycznym, światopoglądowym, obyczajowym – nie powinniśmy chyba uważać za chwilowy przypływ ekscentryczności, jaki towarzyszy zwykle pluralizacji życia społecznego. Po pierwsze, zjawisko to wpisuje się w znacznie szerszy kontekst, tak geograficzny, jak i kulturowy – dość wspomnieć tu niezwykle prężne ruchy neopogańskie na Wyspach Brytyjskich czy w Skandynawii – a za sprawą swojej wieloaspektowości parcelowane jest przez rozmaite dyskursy badawcze. Po drugie, w przypadku krajów takich jak Polska czy Rosja, wyrasta ono na fali aktywności wypełniającej obszary duchowo-intelektualnych zainteresowań, które w czasach komunizmu z takich czy innych względów nie były zagospodarowywane¹. Do tego rodzaju obszarów należą niewątpli-

¹ Agnieszka Bukowska-Pastwa przytacza znamiennej odmowę zarejestrowania jednej z organizacji neopogańskich w PRL ze względu na niemożność pogodzenia jej statutu z zasadami współżycia społecznego w państwie ludowym [Bukowska-Pastwa 2011: 65].

wie dwa pojemne zbiory praktyk kulturowych, określanych w literaturze przedmiotu jako neopogaństwo i rodzimowierstwo.

Nie wdając się w rozróżnienia natury terminologicznej, ani w analizę instytucjonalnych uwarunkowań obu tych zjawisk – które to kwestie, jakkolwiek doniosłe merytorycznie, należą do innego porządku rozważań – oba je będę rozpatrywał jako przejawy pewnego ogólnego ukierunkowania mentalnego. Przy czym chciałbym, aby określenie „mentalne” było tu rozumiane jako bliższe kręgowi semantycznemu pojęcia kultury niż psychologii czy socjologii (nie użyłem określenia „kulturowego” jako zbyt ogólnego w stosunku do przywołanych zjawisk). Dlatego wyłączam z pola rozważań takie na przykład zagadnienia, pasjonujące skądinąd ze względu na nietypowość samych zjawisk, jak motywacja psychologiczna bądź charakterystyka społeczna członków-sympatyków rodzimowierczych wspólnot.

W zamian za to pragnę zachęcić Czytelnika do refleksji nad możliwością usytuowania zjawiska neopogaństwa i rodzimowierstwa (wobec obu będę stosował zbiorczą nazwę neopoganizmu, akcentującą ich funkcję ideowo-symboliczną) w Polsce i w Rosji w określonym kontekście interpretacyjnym, jaki stanowią studia postkolonialne. Kontekst ów można w danym przypadku rozpatrywać dwojako: jako posiadający pewną wartość eksplikacyjną oraz jako residuum pojęciowe dostarczające (lub mogące dostarczać) wsparcia intelektualnego samemu dyskursowi neopogańskiemu.

Mamy tu bowiem do czynienia z unikalną sytuacją dyskursywną. Oto z jednej strony koncept badawczy (*postcolonial studies*) pozwala się potraktować jako narzędzie rozpoznania pewnych mechanizmów kulturowych, stojących za fenomenem neopoganizmu. Kluczową sprawą dla zrozumienia takiego stanu rzeczy jest niewątpliwie fakt, iż zarówno w przypadku postkolonializmu, jak i neopoganizmu mamy do czynienia z dążeniem, mniej czy bardziej jawnym, do daleko idącej reorientacji tożsamościowej związanej ze zmianą nastawienia do dotychczasowego Centrum. O ile to ostatnie pojęcie ma na gruncie studiów postkolonialnych znaczenie przedmiotowo wielorakie, obejmuje bowiem nie tylko centra / metropolie / imperia rozumiane klasycznie (Zachód jako taki, tudzież poszczególne reprezentujące go imperia) bądź nieklasycznie (imperia niezachodnie, takie jak na przykład Rosja czy ZSRR², Rzeczpospolita szlachecka etc. [zob. Sowa 2011]), ale również roz-

² Wpisywalność ZSRR w kategorię Centrum, a jego relacji z satelitami wschodnioeuropejskimi w klasyczne schematy dyskursu postkolonialnego (zwłaszcza w schemat zależności centrum-peryferie), należy do kwestii spornych. „Jeśli przyjmujemy założenie, że były ZSRR można zaklasyfikować jako centrum, poprzez polityczne, militarne, ekonomiczne i ideologiczne standardy w kontaktach z krajami satelickimi, literatury wschodnio- i środkowoeuropejskie w relacji z sowieckim centrum dadzą się określić mianem peryferii, a ich sytuacja – w konsekwencji – postkolonialną” [Tötösy de Zepetneck 1995: 400–401].

maite formy dominacji występujące zarówno w porządku synchronicznym (w dobie kolonializmu właściwego), jak diachronicznym (w okresie postkolonialnym), o tyle próba jego aplikacji do ideologii oraz praktyk neopogańskich pociąga za sobą konieczność ściśle określonej, przedmiotowo-pojęciowej funkcjonalizacji. Przedmiotowo wypada je bowiem wówczas identyfikować głównie z chrześcijaństwem *per se* bądź, jak w przypadku neopogan środkowo- i wschodnioeuropejskich, z chrześcijaństwem postrzeganym jako swoista metonimia Zachodu (Zachód jako hegemon narzucający swoją wizję świata poprzez chrześcijaństwo). Pojęciowo natomiast – z wyobrażeniem utraty rdzennej tożsamości (tożsamość autentyczna) wypartej przez chrześcijaństwo (tożsamość narzucona), co miałyby skazywać dotknięte tą traumą wspólnoty na ciągłą depriwację i poczucie niepełnowartościowości, które to wyobrażenie może być – jak w przypadku *Niesamowitej Słowiańszczyzny* Marii Janion – zaczynem głębszych i bardziej wszechstronnych prób ukazania specyfiki narodowej historii i kultury.

Z drugiej strony, ten sam koncept postkolonialny frapująco współgra, w sferze postulatywno-moralnej, z niektórymi wątkami etycznymi, jakie pojawiają się w programach ruchów neopogańskich. „Retoryka postkolonialna – jak zauważa Danuta Sosnowska, jedna z czołowych reprezentantek polskich *postcolonial studies* – postuluje przywracanie godności i głosu tym, których kolonialne narracje zmusiły do milczenia lub skazały na lekceważenie” [Sosnowska 2012: 95]. Właśnie krąg pojęć i wartości moralnych, ściśle związanych ze sferą godności, duchowej niezawisłości, a nie tylko przedsięwzięcia badawczo-zbierackie pierwszych etnografów, legły u podstaw zainteresowania, zarówno w Polsce, jak w Rosji, rodzimymi religiami przedchrześcijańskimi. Jeden z najważniejszych polskich prekursorów współczesnego neopoganizmu, Zorian Dołęga-Chodakowski (właściwie Adam Czarnocki), postulował, że „Polska aby odrodzić się, musi wrócić do swych korzeni, do własnej prapolskiej wiary”³. W Rosji zainteresowanie pogaństwem jako źródłem inspiracji datuje się również od czasów romantyzmu (Wasilij Żukowski, Gawriła Dzierżawin) i owocuje podobnymi rezultatami w zakresie kształtowania zbiorowych wyobrażeń o pogańskiej przeszłości (por. np. *Balladynę* Juliusza Słowackiego), choć trudniej przypisać mu w tej fazie moralną doniosłość wyczuwalną w cytowanej wypowiedzi polskiego autora (sytuacja zmieni się w pod koniec XIX w., gdy – w opinii niektórych badaczy – „мир древних славян стал одним из культурных кодов Серебряного века русской поэзии” [Бесков 2015: 92]).

³ W recenzji książki Juliana Maślanki *Zorian Dołęga Chodakowski, jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne* pisze Alina Witkowska, że „zachwycała Chodakowskiego Rosja, której młodszość cywilizacyjna i Cerkiew prawosławna uchroniły od zagłady [...] nie tylko zabytki przeszłości, lecz i ducha dawnej Słowiańszczyzny” [Witkowska 1969: 360].

Wszelkie próby rozpatrywania neopoganizmu w kategoriach moralnych czy ideowych obciążone są fatalnym w tym przypadku nawykiem umieszczania pogaństwa w perspektywie zainteresowania ludowością. Nie sposób, rzecz jasna, nie docenić korzyści, jakich w dziele przywracania dziedzictwa pogańskiego przysparzają badania etnograficzne. Trudno również nie zauważyć walorów, nie tylko przecież estetycznych, dzieł sztuki nawiązujących w różnych formach do tegoż dziedzictwa. Wszystko to jednak sprawia, że mało jesteśmy skłonni do patrzenia na neopoganizm jako na zjawisko mówiące nam cokolwiek istotnego na temat kondycji moralno-ideowej współczesnego społeczeństwa czy też na temat mechanizmów kulturowych stojących za jego osobliwą karierą w naszym postindustrialnym świecie. Sytuacji nie poprawia fakt, iż wątki (neo)pogańskie trafiają na ogół do wyobraźni ogółu dzięki wysoce synkretycznym i mało wyrafinowanym intelektualnie twórczym kultury masowej i popularnej. Transmisja tych wątków odbywa się jednak z zastosowaniem określonych kodów i form przekazu, co zapewnia im pewną atrakcyjność. Pisząc o wpływie neopogan na kulturę popularną w Rosji Anna Zaczkowska zwraca uwagę na możliwość wyodrębnienia sztuki neopogańskiej jako nośnego i wpływowego nurtu tejże kultury, wyróżniającego się własną stylistyką. Rozpoznawalność tego stylu opisuje badaczka następująco:

Jest to styl inspirowany sztuką rosyjską przelomu wieku XIX i XX, folklorem, ludową ruską ryciną. Styl ten nawiązuje również do socrealizmu. W sztukach plastycznych ta maniera charakteryzuje się zamiłowaniem artystów do używania jasnych, ostrych barw, ornamentyki stylizowanej na staroruską, dbałością o dokładne ukazanie faktur malowanych tkanin i materii. Tematyka prac zawęza się głównie do ilustrowania baśni i bylin, plastycznych wizji życia Dawnej Rusi, wątków wziętych z mitologii Słowian, ukazywania piękna przyrody [Zaczkowska 2009: 140].

Wróćmy wszelako do kontekstu postkolonialnego. Trzeba zauważyć, że w projekcie duchowo-moralnego odrodzenia, przeświecającym przez rozmaite warstwy postulatorywności i retoryczności współczesnych dyskursów neopogańskich zaprogramowany jest odmienny niż w postkolonializmie – mimo różnych podobieństw „taktycznych” – kierunek działań. Jeśli postkolonializm, inspirowany pierwotnie przez marksizm, a wkrótce potem równoległe z nim – przez poststrukturalizm i postmodernizm, wpisuje się wyraźnie w emancypacyjno-dekonstruktywistyczny nurt współczesnej kultury, to neopoganizm z uwagi na jego wyraźnie (re)konstruktywistyczne cele wypada lokować w kręgu projektów (neo)modernistycznych bądź modernizujących. To, że bywa neopoganizm jednym tchem wymieniany z postmodernizmem, już to jako jego osobliwa inkarnacja, już to jako zjawisko komplementarne, nie powinno dziwić z uwagi na synkretyczny charakter tego nurtu kultury oraz

jego naturalną (bo warunkowaną brakiem kanonu symboliczno-ideowego) wielopostaciowość. Synkretyczność nie jest tu jednak rezultatem celowych zabiegów, jak w postmodernizmie, lecz niepomyślną nieuchronnością, której neopoganizm usiłuje się przy użyciu różnych środków przeciwstawić.

„W związku z brakiem kontynuacji religii przedchrześcijańskich – zauważa Maciej Strutyński – neopogaństwo musi się opierać na próbach rekonstrukcji, a po części konstrukcji tradycji religijnych” [2014: 12]. Na tę okoliczność, niezwykle ważną z punktu widzenia oceny charakteru, a także perspektyw rozwojowych neopoganizmu, zwraca się często uwagę również w rosyjskiej, coraz obfitszej trzeba przyznać, literaturze przedmiotu. Wiaczesław Aleksiejew charakteryzuje neopoganizm jako spekulatywny z natury (brak odpowiednich zasobów rytualnych i symbolicznych, które nadawałyby mu rys „autentyczności”, co równoznaczne byłoby – jak możemy sądzić – z dyskursywną wiarygodnością i konkurencyjnością względem innych projektów światopoglądowych), a co za tym idzie pozbawiony kontroli jego „prawowierności”⁴. Są to niewątpliwie okoliczności sprzyjające intelektualnej anarchii i brakowi powagi, choć z drugiej strony mogą – w sprzyjających warunkach – pobudzić do wzmożonych działań na rzecz uzupełnień, racjonalizacji tudzież modyfikacji wątlej spuścizny pogańskiej, dzięki którym stanie się ona częścią daleko bardziej wiarygodnej i koherentnej alternatywy tożsamościowej w stosunku do przytłaczających ją dzisiaj konkurentek z głównego nurtu. Jakkolwiek byśmy się na tę sprawę nie zapatrywali dzisiaj, nie można takiej ewentualności wykluczyć.

Wszystko to nie zmienia faktu, że założenia przyświecające działalności liczniejszych w ostatnich latach neopogańskich wspólnot (Polskę i wschodnią Słowiańszczyznę tudzież kraje bałtyckie możemy zaliczyć w tej mierze do grona – *toutes proportions gardées* – „wschodzących rynków”⁵), obejmują

⁴ „Следует иметь в виду, что в аутентичном виде язычество уже давно исчезло, поэтому существует самый широкий простор для спекуляций относительно языческих мифов и ритуалов. Все это усугубляется еще и тем обстоятельством, что неоязычество находится в стадии становления, и традиции, которые могли бы дисциплинировать мифотворчество, просто отсутствуют. Наконец, для язычества вообще характерно отсутствие жесткой системы догматов, и это опять же создает возможность для самых разнообразных спекуляций” [Алексеев].

⁵ Nie sposób w ramach tak krótkiego studium omówić nawet najważniejszych zjawisk i procesów składających się na dzieje polskiego i rosyjskiego neopogaństwa. Współcześnie rosyjskie neopogaństwo reprezentują takie między innymi organizacje jak Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры, Круг Языческой Традиции, Московская Славянская Языческая Община, Община Сколотов, Союз Венедов, Круг Бера, Колесо Велеса. W Polsce są to m.in.: Rodzimy Kościół Polski, Rodzima Wiara, Stowarzyszenie Na Rzecz Tradycji i Kultury „Niklot”. Pierwsza faza rozwoju rosyjskiego neopogaństwa, nie licząc prekursorskich prac literackich czy etnograficznych, przypada na lata 70. XX w. Do grona najbardziej wpływowych

reaktywację dawnych wierzeń w sensie jak najbardziej konfesyjnym, a w wersji minimum przynajmniej nawiązania do tychże wierzeń, traktowanych wówczas jako konteksty towarzyszące innościom praktykom kulturowym (w szczególności, jak się wydaje, tym związanym z działalnością proekologiczną). Warto przy tym zauważyć, że niektórzy badacze dopatrują się w neopoganizmie – całkiem zresztą zasadnie – substytutu modernistycznych utopii (idee narodowe), czym zdają się potwierdzać jego nierelatywistyczną, w przeciwieństwie do postmodernizmu, percepcję rzeczywistości.

Fundamentalna różnica o jakiej była mowa wyżej – między neopoganizmem z jednej strony a postkolonializmem i postmodernizmem z drugiej – manifestuje się najwymowniej w sferze odniesień do zjawiska mitu. Mit to sfera ważna nie tylko ze względu na nośność wypełniających ją elementów (narracji mitycznych, mitemów, nazw własnych, symboli etc.), ale również ze względu na jej prymarność w kulturowej strukturze epistemologicznej. Dlatego stosunek do mitu wypada uznać za ważne, a być może nawet kluczowe, kryterium pozycjonujące daną formację intelektualną na rozmaitych osiach czasu historycznego, ewolucji światopoglądowej etc. W danym przypadku jako szczególnie interesująca jawiłaby się oś rozciągnięta między narracyjno-antropomorficznym konstruktywizmem myślenia mitycznego, kojarzonego współcześnie między innymi z wierzeniami przedchrześcijańskimi, a ironicznym dekonstruktywizmem traktującym mityczne narracje przeszłości (i nie tylko je, rzecz jasna) jako struktury metaforyczne, przypisywanym zwykle postmodernizmowi. Oba te bieguny różniłoby to, że przypisują mitowi różne statusy ontologiczne: zakładamy, że konstruowanie mitu w czasach przedpiśmiennych odbywało się bez świadomości interpretacyjnego wymiaru tego aktu (proces kreacyjnej nominacyjności – nazywania, nadawania znaczeń i cech – zachodził w semiotycznym kontinuum, w którym nie odróżniano znaku-języka od rzeczywistości „nominowanej”), natomiast wiemy, że w postmodernistycznym świecie pojęć odróżnianie takie nie tylko zachodzi („świat jest czymś, co się opowiada, opowiadany zdarzeniem, a więc inter-

przedstawiciele myśli neopogańskiej należał wówczas Anatolij Iwanow (Skuratow), autor poczytnych do dziś książek *Тайна двух начал* oraz *Христианская чума*. Zupełnie nowy rozdział w historii rosyjskiego neopogaństwa otworzyła Gorbaczowowska *pierestrojka*, której owocem są wymienione wyżej organizacje, a także obfita, jako się rzekło wyżej, literatura. W polskich dziejach neopogaństwa dadzą się wyróżnić trzy okresy: pierwszy (XIX w.), w którym wyobrażenia o rodzimym świecie pogańskim zdominowane zostały przez wybitne dzieła literatury narodowej (*Dziady*, *Balladyna*, *Lila Weneda*, *Stara Baśń*, *Bogunka na Gople*, powieści historyczne Walerego Przyborowskiego etc.); drugi (Dwudziestolecie), zdominowany z kolei przez motywowany politycznie ruch zadružny (słynna „Zadruga” Jana „Stoigniewa” Stachniuka), choć godzi się tu również odnotować działalność nawiązujących do tradycji słowiańskich artystów-plastyków takich jak Stanisław Szukalski, oraz trzeci (po 1989 r.), który charakteryzuje się intensywną działalnością organizacyjną. Osobną kartę zapisał ruch neopogański w okresie PRL.

pretacją: religia, sztuka, nauka, historia – tyleż różnych interpretacji świata...” [Descombes 1996: 220]), ale też uzasadnia ono instrumentalne obchodzenie się z mitem, zarówno w sferze jego deskrypcji (odczytywanie wszelkich narracji, w tym mitu, w kategoriach lingwistycznych), jak w sferze remityzacji (postmodernistyczna kreacyjność, świetnie widoczna np. w rosyjskim metarealizmie). Oczywiście, pragmatyczno-instrumentalne traktowanie mitu właściwe jest nie tylko postmodernizmowi. Ten ostatni wnosi tu jednak pewną conceptualną nadwyżkę w postaci prób (re)mityzacji, będącej charakterystyczną odpowiedzią na odczarowujące moce nowoczesności.

A jak w tym kontekście sytuowałby się fenomen współczesnego neopoganizmu? Rosyjscy badacze zwracają często uwagę na widoczne w jego obrębie zainteresowanie ideą narodową⁶. Zainteresowanie to wykracza, jak się zdaje, poza przyziemną intertekstualność niektórych nurtów współczesnej kultury, takich jak np. rosyjski conceptualizm lat 70. i 80. XX w. Bywa ono zresztą z tego powodu przyczyną upraszczających skojarzeń z nacjonalizmem i ksenofobią (zasadność takich skojarzeń dotyczy moim zdaniem tylko części ruchów neopogańskich). Jakkolwiek naród postrzegany bywa tutaj jako wspólnota organiczna, zakorzeniona (w naturalistycznym sensie) w określonej przestrzeni geograficznej i przyrodniczej, takie jego rozumienie nie jest warunkiem koniecznym do tego, by hołdującą mu formację zaliczyć bez wątpliwości do kultury neopogańskiej. Jako ważniejszy wyróżnik neopoganizmu jawi się predylekcja do identyfikowania i odrzucania zjawisk uważanych za obce i zarazem zagrażające integralności, tudzież zdrowiu duchowemu wspólnoty. Na liście zagrożeń należałoby wymienić w pierwszej kolejności ponowoczesną kulturę konsumpcyjną, technokratyzm, relatywizm moralny, chrześcijaństwo etc. (kolejność warunkowana jest specyfiką narodowej tradycji). Ów dychotomiczny obraz rzeczywistości konstruowany z punktu widzenia pomyślności wspólnoty wzmacniany bywa, co znamienne, wyobrażeniem wewnętrznej kolonizacji (skolonizowanie narodu przez własne państwo, religię i kulturowy *mainstream*):

Народы, испытывавшие в прошлом жестокий колониальный гнет, вынуждены искать славные страницы своей истории в весьма отдаленных эпохах, причем чем дольше существовал колониальный режим, тем с более далеким прошлым они связывают существование Золотого века [Шнирельман 2015: 97].

Odrodzenie się neopoganizmu w Polsce i jego rosnącą od czasów *pierestrojki* popularność w Rosji (dotyczy to zresztą także innych krajów postkomunistycznych), tłumaczy się zwykle jako odpowiedź na kryzys współczes-

⁶ „Одной из основных отправных точек возникновения неоязычества стал поиск обоснования национальной идеи” [Кавыкин 2007: 52].

nej kultury, a ściślej na luki (moralne, ideowe, instytucjonalne), jakie pozostał w niej komunizm:

Корни возрождения язычества кроются в ослаблении советской идеологии в 70-е годы и тогдашней слабости позиций Православной Церкви. Отсюда и повышенный интерес к истокам национального самосознания и национального типа религиозности. Другой посылкой возникновения славянского неоязычества стало неприятие подавления личности современным технократическим обществом, а подчас и отрицание современной цивилизации вкупе со стремлением к „естественному” образу жизни и в согласии с законами природы, во многом отрицающим современный уклад жизни и виртуализированный тип общения. Православие в частности и христианство в целом отвергалось как чуждое свободным личностям вероучение, которое подавляет человека. Другой причиной неприятия христианства стало фактическое включение РПЦ в систему государственного устройства России и ее претензии на роль официальной церкви [Кавыкин 2007: 52].

Polscy badacze wymieniają zwykle podobne zestawy przyczyn (uwzględniające rzecz jasną polską specyfikę społeczną i odmienne warunki funkcjonowania dominującego wyznania, katolicyzmu)⁷. W kontekście, który został przywołany – mitu, mityzacji, świadomości wspólnotowej – tego rodzaju (socjologizująco-psychologizujące) diagnozy nie dostarczają jednak odpowiedzi na pytanie, czym w istocie neopoganizm jest (lub czym może być) w wymiarze kulturowym. A ujmując rzecz bardziej technicznie: jakie jego właściwości dyskursywne / pojęciowe / symboliczne stanowią o jego wyjątkowości? W ten sposób wracamy do pytania o usytuowanie neopoganizmu w kontekście dwóch modelowo różnych form ustosunkowania do zagadnienia relacji znaku / języka i rzeczywistości.

Ponieważ neopoganizm nawiązuje świadomie do wierzeń przedchrześcijańskich, których znajomość w przypadku Słowiańszczyzny ma charakter fragmentaryczny i niepewny⁸, jedyną realną praktyką dyskursywno-symboliczną zorientowaną na ich urzeczywistnienie we współczesnym świecie może być próba ich (re)konstrukcji. (Re)konstrukcja ta nie powinna być jednak oceniana przez obserwatora zewnętrznego przez pryzmat jej zgodności z dawnym myśleniem mitycznym (bo rzeczywistość weryfikacji w tej mierze nie istnieje), ani przez pryzmat aksjologii czy epistemologii narzucanej

⁷ Remigiusz Okraska uważa, że w przypadku współczesnego polskiego neopoganizmu mamy do czynienia „ze zjawiskiem będącym wypadkową dwojakich procesów: rozwoju nowych ruchów religijnych, będących następstwem przemian w sferze religijnej i rozwoju nurtu idei, postaw i opinii, które wychodząc z założenia, że stan współczesnej cywilizacji naznaczony jest wieloma negatywnymi cechami, proponują rozwiązania alternatywne” [Okraska 2001: 110].

⁸ Ciekawą i niezwykle w swoim czasie poczytną książką podejmującą próbę przybliżenia wierzeń Słowian była *Mitologia Słowian* [zob. Gieysztor A. 2016. *Mitologia Słowian*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego].

przez współczesną kulturę (postmodernizm, bo wiodłoby to do rozstrzygnięć tautologicznych i niewiele sensownego wnoszących do poznania fenomenu neopoganizmu). Zatem neopoganizm użyteczniej jest postrzegać jako zjawisko kulturowe o charakterze niesamoistnym, będące funkcjonalizacją zjawisk bądź projektów ogólniejszej natury. Mamy zresztą dowody na to, że funkcjonalne traktowanie neopoganizmu może odbywać się w ramach jego własnej tekstualności. W pochodzącym z czasów PRL dokumencie uzasadniającym potrzebę legalizacji działalności ruchu neopogańskiego czytamy:

Kultura Polski współczesnej w poważnej mierze jest kulturą w źródłach swoich obcą nam klasowo i narodowo. Na przestrzeni wieków kształtowana była przez szlachtę, burżuazję i kler, wreszcie przez wywodzącą się z tych klas inteligencję, i w efekcie tego procesu Polacy – naród etnicznie, językowo i prakulturowo słowiański – znalazł się w tzw. kręgu kultury chrześcijańsko-łacińskiej współcześnie zachodnioeuropejskiej, czyli źródłowo identycznej z kulturą burżuazyjną Europy Zachodniej i USA [Szczepański 2009: 70–71].

Czytelnik mógł się już zorientować, że nie jestem skłonny brać neopoganizmu za jeden z aspektów szeroko rozumianej postmodernizacji kultury. Podkreślam to, ponieważ wydaje mi się, że wikłanie go w sferę czystej intertekstualności nie tylko trywializuje go (a pośrednio też obraża jego wyznawców i sympatyków), ale też czyni w zasadzie nieodróżnialnym od przedsięwzięć natury artystycznej. A z punktu widzenia interpretatora kultury produktem czasu niewiele wnoszącym do rozumienia specyfiki zarówno zjawiska, jak czasu.

Uważam natomiast, że w związku ze swoim neomodernistycznym ukierunkowaniem (nastawienie na przywracanie, a w istocie konstruowanie, zapomnianego dziedzictwa w imię określonych celów ideologicznych), a także w związku z właściwym mu dychotomicznym obrazem świata, wyraźnie odróżniającym swoje (autentyczne) od obcego (narzuconego), może być neopoganizm legitymizowany jako a) sojusznik ideowy, b) *residuum* tekstualne dla dyskursu postkolonialnego. Myślę, że dla uwiarygodnienia go w obu wymienionych rolach celowe byłoby uwzględnienie jeszcze jednej kategorii (obok konceptu centrum–peryferie i postulatu poszukiwania rdzennej tożsamości).

Chodzi o możliwość przyswojenia na użytek słownika postkolonialnego pojęcia nostalgii. Byłoby ono funkcjonalnie pokrewne wykorzystywanym dotąd kategoriom resentymentu (Nietzsche) i melancholii (Freud), rozumianym przez postkolonialistów jako formy doświadczania oraz uzewnętrzniania deprywacji: utraconej wiary we własne siły bądź utraconego związku z dotychczasowymi źródłami siły (władza, ziemia, prestiż) [Skórczewski 2012]. Miałoby jednak rozleglejszy zasięg podmiotowy: nadawałoby się bowiem do rozpoznawania nie tylko sytuacji ofiary (peryferie), ale również hegemonia (centrum). Nostalgia bazująca na poczuciu utraty nie konotuje przecież

nieuchronnie gorszego względem innych usytuowania, które właściwe jest resentymentowi czy melancholii. Jako postawa retrospektywna, będąca przejawem refleksyjnego poszukiwania korzeni „nie musi być bynajmniej oznaką skostniałego, uporczywego odwracania się od tego, co nowe, a co za tym idzie – potencjalnie zagrażające” [Nieroba, Czerner 2009: 3].

W dotychczasowych badaniach nad neopoganizmem w Polsce i w Rosji nostalgię traktowano – jeśli już była przywoływana – jako rodzaj epifenomenu. Zdarza się nawet, że neguje się ją jako źródło motywacji postaw neopogańskich⁹. Rzecz godna jest jednak wnikliwszej uwagi nie tylko ze względu na potencjalną eksplikacyjność pojęcia na gruncie (re)konstrukcyjnej psychologii neopoganizmu, ale również dla różnorodności form, w jakich się ono uzewnętrznia. Na jedną z nich, charakterystyczną dla rosyjskiej świadomości wspólnotowej, zwracają uwagę autorzy monografii *Религии России: проблемы социального служения и патриотического воспитания*:

В качестве идеологического конструкта образ утраченной прародины обладает прежде всего повышенным консолидирующим потенциалом, поскольку не ограничивает этнокультурную идентичность какими-либо территориальными рамками. Предполагается, что, куда бы ни забросила судьба русских людей, где бы они ни жили, все они восходят к единому корню и потому образуют нерушимое национальное единство [Яшин 2014: 83].

Podstawowy kłopot z interpretacją zjawiska współczesnego neopoganizmu, w szczególności w krajach o skomplikowanym układzie relacji ze światem zewnętrznym, jak Polska czy Rosja, polega na jego wielopostaciowości: od ciężących ku nacjonalizmowi ugrupowań quasi-politycznych po grupy hołdujące wyrafinowanym systemom etyczno-filozoficznym. Sprawia to, że globalna ocena charakteru i kierunku zmian, jakie w myśleniu o wspólnocie, tożsamości czy własnej historii powoduje rozwój ruchów neopogańskich, wydaje się – na razie przynajmniej – w zasadzie niemożliwa. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że neopoganizm ma swoją wagę kulturową i nie pozwala się zaszeregować jednoznacznie do sfery ponowoczesnego folkloru. Odczytanie postkolonialne, które zaproponowałem w artykule, jest oczywiście zaledwie jednym z możliwych, obok tradycyjnie już uruchamianych: socjologicznego, religioznawczego czy psychologicznego. Pokazuje jednak, jak sądzę, że pula możliwości interpretacyjnych jest tutaj bogatsza i intelektualnie atrakcyjniejsza niż mogłoby się zrazu wydawać. Zaproponowana kategoria nostalgii nie tylko nie wyczerpuje tej puli, ale zachęca do dalszej, wnikliwszej analizy fenomenu neopoganizmu oraz zjawisk względem niego pokrewnych.

⁹ „Характерно, что в русском неоязычестве практически отсутствует ностальгия по прародине, нет стремления вернуться на нее, даже если эта территория по-прежнему остается географической реальией, доступной для проживания” [Яшин 2014: 82].

Bibliografia

- Алексеев В. *Русское неоязычество*, źródło elektroniczne: <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=1&id1=25&id2=226> (dostęp 16.10.2017).
- Бесков А. 2015. *Язычество восточных славян. От древности к современности*, Нижний Новгород: НГПУ.
- Кавыкин О. 2007. *Родноверы. Самоидентификация неоязычников в современной России*, Москва: Институт Африки РАН.
- Шнирельман В. 2015. *Арийский миф в современном мире*, Москва: Новое литературное обозрение.
- Яшин В. 2014. *Патриотическое и космополитическое в русском неоязычестве (на примере мотива утраченной прародины)*, [w:] О. Шиманская (red.), *Религии России: проблемы социального служения и патриотического воспитания*, Нижний Новгород: ФГБОУ ВПО НГЛУ, źródło elektroniczne: http://www.ssa-rss.ru/files/File/PublikaciiROS/Shimanskaya.%20Religii%20Rossii_Problemy%20socialnogo%20sluzheniya%20i%20patrioticheskogo%20vospitaniya.pdf (dostęp 29.11.2017).
- Bukowska-Pastwa A. 2011. *Być poganką: być poganinem: odrodzenie neopogańskie we współczesnej Polsce*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne”, nr 5.
- Descombes V. 1996. *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Baniasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Spacja.
- Gieysztor A. 2016. *Mitologia Słowian*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Janion M. 2016. *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kulas D. 2000. *Koncepcja prawdy według Richarda Rorty'ego*, „Pisma Humanistyczne”, nr 2, źródło elektroniczne: http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Pisma_Humanistyczne/Pisma_Humanistyczne-r2000-t2/Pisma_Humanistyczne-r2000-t2-s33-39/Pisma_Humanistyczne-r2000-t2-s33-39.pdf (dostęp 17.11.2017).
- Nieroba E., Czerner A., Szczepański M. S. 2009. *Między nostalgią a nadzieją. Dziedzictwo kulturowe jako dyskursywny obszar rzeczywistości społecznej*, [w:] E. Nieroba, A. Czerner, M. S. Szczepański (red.), *Między nostalgią a nadzieją. Dziedzictwo kulturowe w ujęciu interdyscyplinarnym*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, źródło elektroniczne: http://www.dziedzictwo.uni.opole.pl/biblioteka/docs/publikacje/Miedzy_no stalgia_a_nadzieja.pdf (dostęp 19.10.2017).
- Okraska R. 2001. *W kręgu Odyna i Tryglawa. Neopaganizm w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*, Białą Podlaska: Rekonkwista.
- Skórczewski D. 2012. *Melancholia dyskursu kresoznawczego*, „Porównania”, nr 11.
- Sosnowska D. 2012. *Ograniczenia i możliwości krytyki postkolonialnej*, „Historyka”, t. 42.
- Sowa J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków: Universitas.
- Strutyński M. 2014. *Neopogaństwo*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szczepański T. 2009. *Ruch zadružny i rodzimowierczy w PRL w latach 1956–1989*, „Państwo i Społeczeństwo”, nr 4.
- Tötösy de Zepetnek S. 1995. *Postcolonialities: „The Other”, the System and a Personal Perspective, or This (Too) is Comparative Literature*, „Canadian Review of Comparative Literature”, nr 22/3–4.

- Witkowska A. 1969. Recenzja książki Juliana Maślanki „Zorian Dołęga Chodakowski, jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne”, „Pamiętnik Literacki”, nr 3.
- Zaczkowska A. 2009. Wpływ neopogan na kulturę popularną w Rosji. Nurty neopogańskie w sztukach plastycznych, „Państwo i Społeczeństwo”, nr 4.