

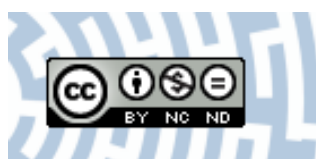


You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Cienie aryjskich przodków. Mitologia polityczna w Rosji

**Author:** Anna Zaczkowska

**Citation style:** Zaczkowska Anna. (2016). Cienie aryjskich przodków. Mitologia polityczna w Rosji. Katowice : Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe, Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Cienie  
aryjskich przodków

Biblioteka  
Przeglądu  
Rusycystycznego

Nr 19

Pod redakcją  
Piotra Fasta

Anna Zaczkowska

# Cienie aryjskich przodków

Mitologia polityczna w Rosji



Katowice 2016

Projekt okładki i stron tytułowych  
MAREK J. PIWKO

Redakcja

GRAŻYNA WILK

Korekta  
ANNA TYKA

Na okładce wykorzystano  
rysunek anonimowego autora  
*Polska ogłaszająca wyrok śmierci Moskwie* (1863)  
ze zbiorów Biblioteki Narodowej

© Uniwersytet Śląski w Katowicach, 2016

ISBN 978-83-7164-930-1

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Śląski w Katowicach



„Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe  
ul. Juliusza Ligonia 7, 40-036 Katowice  
tel. (032) 258-07-56, fax 258-32-29,  
e-mail: [biuro@slaskwn.com.pl](mailto:biuro@slaskwn.com.pl)  
<http://www.slaskwn.com.pl>



Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych  
40-032 Katowice  
pl. Sejmu Śląskiego 1/419  
[www.opcje.net.pl](http://www.opcje.net.pl)  
[stowarzyszenieiw@gmail.com](mailto:stowarzyszenieiw@gmail.com)

# Spis treści

- I. Wstęp / 7
  - 1. Konceptualizacja podstawowych pojęć i stan badań mitu politycznego / 11
  - 2. Metody badań i techniki badawcze / 21
- II. Mity polityczne / 26
  - 1. Mit ojca / 26
    - a) Cesarz / 28
    - b) Książ, car, imperator / 41
    - c) Przywódca partii / 72
    - d) Współczesny mit ojca (prezydent) / 101
  - 2. Mit matki / 118
    - a) Wielka Bogini Matka. Koncepcja matriarchatu / 118
    - b) Rekonstrukcje religijnego światopoglądu Słowian (Matka Mokra Ziemia) / 124
    - c) Prawosławne wyobrażenie kobiety i matki. Ekklesia, Theotokos / 128
    - d) Kościół (Ekklesia) / 1129
    - e) Matka Boga. Theotokos / 132
    - f) Święta Rosja / 139
    - g) Mit Matki współcześnie (kultura popularna i neopoganizm) / 143
- III. Neopogaństwo rosyjskie. Zarys problematyki / 156
  - 1. Stan badań nowych ruchów religijnych / 156
    - a) Wicca / 170
    - b) Nurt volkizmu oraz heathenizm (germański neopoganizm) / 175
  - 2. Główne cechy dystynktywne rosyjskiego neopoganizmu / 195

3. Eurazjatyzm a doktryna rosyjskich grup neopogańskich / 203
4. Tradycjonalizm i filozofia tradycjonalistyczna w mitotwórczych poszukiwaniach neopogan / 206
5. Przegląd wybranych rosyjskich grup neopogańskich / 214
  - a) *Księga Wetesa*, księga święta rosyjskich grup neopogańskich / 224
  - b) Wpływ poglądów Borysa Rybakowa na ideologię grup neopogańskich / 237
  - c) Związek Słowiańskich Wspólnot Słowiańskiej Rodzimej Wiary (Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры — ССО СРВ) / 246
  - d) Krąg Pogańskiej Tradycji (Круг Языческой Традиции КЯТ) / 254
  - e) Inglizm (Древнерусская Инглистическая Церковь Православных Староверов-Инглингов — Инглизм) / 265
6. Rytuał neopogański / 276
7. Wpływ neopogan na kulturę popularną / 282
  - a) Kultura popularna, kultura masowa a współczesna kultura partycypacji / 282
  - b) Cechy dystynktywne słowiańskiej fantastyki: słowiańska fantastyka jako neopogański gatunek literacki na przykładzie wybranych utworów / 289
    - Rasizm i kolonializm w fantastyce / 306
    - Jurij Nikitin / 312
    - Maria Siemionowa / 322
    - Siergiej Aleksiejew / 333
    - Wiktor Pielewin / 243
- IV. Cechy dystynktywne politycznego mitu współczesnej Rosji / 350
  1. Antropologiczne korzenie politycznego mitu / 350
  2. Wpływ neopogańskiego mitotwórstwa / 357
  3. Kultura popularna jako forma współczesnej tradycji wynalezionej / 366
  4. Rosyjski mit polityczny oparty na konserwatyzmie / 376
  5. Autorytarny model władzy a kultura popularna / 380
  6. Współczesna Matka Rosja / 382
- V. Zakończenie / 385
- Bibliografia / 390

# I. WSTĘP

Wpływ ruchów neopogańskich na kulturę współczesnej Rosji wiąże się ze zmianami w sferze polityki, które nastąpiły po upadku komunizmu. Społeczeństwo rosyjskie szukało nowych idei w miejsce skompromitowanych radzieckich mitów. Celem mojej pracy jest zbadanie współczesnej mitologii politycznej w Rosji przede wszystkim na podstawie tekstów neopogańskich i oficjalnej ideologii, które stykają się, współtworząc kulturę popularną. Cele szczegółowe badań to wyodrębnienie najpopularniejszych mitów politycznych, opisanie ich struktury oraz wskazanie relacji między mitologiami neopogańskimi<sup>1</sup> i narracjami kultury popularnej a mitologią polityczną. Należy zauważyć, że we współczesnej rosyjskiej kulturze popularnej uobecnia się zarówno mitologia neopogańska, jak i mitologia polityczna. Niniejsza analiza poświęcona jest interesującemu zjawisku przenikania się mitologii politycznej, oficjalnej propagandy i neopoganizmu, który jest ważnym nurtem współczesnej

---

<sup>1</sup> Grupy neopogańskie kreują własne mitologie, tworząc konkurencyjne rozwiązania w kwestii antropoeschatologii, kosmogenezy lub imion własnych panteonu bóstw rodowych. Praktycznie ile jest grup, tyle można wyróżnić odmiennych mitologii neopogańskich. Jednak pomimo różnic w detalach, systemy te opierają się na przekształceniu określonych, niejako bazowych idei, które zostaną omówione szczegółowo w odpowiednim rozdziale. Wspólnym mianownikiem, który pozwala mówić o określonym neopogańskim światopoglądzie łączącym poszczególne grupy, jest kwestia tożsamości rosyjskiej.



rosyjskiej kultury. Współcześnie w Rosji panuje rodzaj mody na neopogaństwo. Wiele elementów i wątków neopogańskich można odnaleźć w kulturze popularnej — powstają nowe gatunki literackie (słowiańskie fantasy) lub muzyczne (nurt dark folk: pagan metal), które czerpią inspiracje z tego, jak neopoganizm zrewidował myślenie o spuściźnie kultury dawnych Słowian. Mitologie ruchów neopogańskich stanowią formę Hobsbawmowskiej „tradycji wynalezionej”<sup>2</sup>, stworzonej po to, żeby zastąpić komunistyczną wizję historii w momencie kryzysu państwowości.

Opisu wymaga pewien interesujący paradoks: propagowana przez władzę mitologia polityczna wykorzystuje wybrane elementy mitologii neopogańskich, równocześnie zawzięcie je zwalczając, natomiast mitologie neopogańskie kontestują oficjalną propagandę państwową w zakresie mitologii politycznej. Wyraźne ślady tej kontestacji znajdziemy w publikacjach neopogańskich zawierających pseudonaukowe teorie polityczne oraz historiozofię.

W Europie ruchy neopogańskie nie są zjawiskiem nowym. Na zachodzie Europy romantyzm zapoczątkował falę odrodzenia zainteresowania przedchrześcijańskimi religiami oraz kulturą ludową, co zaowocowało poszukiwaniem rdzennie narodowych kultów. Wtedy też narodziły się pierwsze wspólnoty neopogańskie, których rozkwit przypadał na początek XX wieku. Wspólnoty te powstawały głównie w Niemczech przed II wojną światową pod wpływem volkizmu. Wątki volkistowskie przetrwały w ideologii neopogańskich religii w Europie Zachodniej i USA, a później ujawniły się we współczesnych rosyjskich tekstach, tworzonych przez neopogan. James George Frazer nazywa

---

<sup>2</sup> Tradycja wynaleziona jest fenomenem szczególnie widocznym we współczesnych procesach tworzenia się tożsamości narodowej. Ten typ tradycji jest współczesny, ale legitymizuje go nawiązanie do przeszłości. Por. E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008; E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, New York 1983.

magię bękarcią siostrą nauki — analogicznie, parafrazując jego słowa, można neopogańskie religie nazwać bękarciem dzieckiem antropologii. Angielski i amerykański klasyczny ewolucjonizm oraz niemiecka szkoła dyfuzjonizmu ukształtowały postulaty, na których opiera się ideologia większości współczesnych pogańskich ugrupowań. Nurt volkizmu utrwalił niektóre postulaty dyfuzjonizmu, który ze szkoły antropologicznej przekształcił się w fundament ideologii nowych ruchów religijnych.

Sytuacja polityczna w upadającym Związku Radzieckim sprzyjała powstawaniu kultów, które tak samo jak niemieckie wspólnoty volkistowskie przełomu XIX i XX wieku zamierzały stać się rdzennie narodową religią. Od lat siedemdziesiątych XX wieku w Rosji Radzieckiej wzrosło zainteresowanie rosyjską kulturą ludową, etnografowie zapragnęli ochronić ginące tradycje wsi rosyjskiej. Powstawały grupy rekonstruujące historię i kulturę materialną. Miłośnicy historii żywej chcieli ocalić od zapomnienia kulturę małych wspólnot wiejskich. Podobnie jak w przypadku zachodnioeuropejskiego nurtu neopogańskiego, pojawili się ludzie, którzy zaczęli od rekonstrukcji kultury materialnej dawnych wieków lub odtworzenia kultury ludowej, lecz zainteresowanie przeszłością sprawiło, że postanowili wskrzesić nieistniejącą już religię dawnych Słowian. W przypadku Rosji na nurt żywej historii dodatkowo wpłynęła istniejąca tradycja akademicka i prace z zakresu antropologii i historii. Rekonstrukcyoniści, którzy stworzyli pierwsze neopogańskie wspólnoty, opierali się na książkach Borysa Rybakowa i definiowali etnos wedle wzoru Juliana Bromleja.

Rozwojowi ruchów neopogańskich w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku sprzyjała zarówno wolność religijna w nowej sytuacji politycznej, jak i słabość odradzającej się Cerkwi. W 1998 roku w prawodawstwie rosyjskim wprowadzono zmiany mające na celu ograniczenie działalności nowych ruchów religijnych, niemniej aktywność grup neopogańskich nadal trwała, choć w zmie-

nionych formach. Neopoganie wykorzystali nowe media, a przede wszystkim internet. Dzięki takiemu przekazowi neopogaństwo uległo umasowieniu. Grupy nawołujące do zanegowania współczesnej kultury i zdobyczy techniki są uzależnione od technologii pozwalających na skuteczne i darmowe propagowanie idei powrotu do kultury prostej i wspólnoty plemiennej. Działalność ruchów neopogańskich jest odpowiedzią na zjawisko upaństwowienia religii i zawłaszczenia mitologii politycznej przez uprzywilejowane grupy społeczne. Rozkwit neopogaństwa jest także wynikiem naturalnego dla globalnego społeczeństwa procesu deprywatyizacji<sup>3</sup> religii.

Członkowie wspólnot neopogańskich przyjmują idee i praktyki tego ruchu jako całościową ofertę (kult, doktryna i organizacja, uzupełnione specyficznym sztafażem, na który składa się strój „słowiański”, odpowiednie zalecenia dietetyczne itp.), ale kultura i świat wyobrażeń są atrakcyjne także i dla tych, dla których neopogaństwo jest jedynie rezerwuarem wybranych elementów ideologicznych albo materialnych gadżetów. Istotny jest wpływ tych wspólnot na kulturę popularną. Neopogańskie rekonstrukcje zawładnęły wyobraźnią szerokich mas i stały się poważną propozycją

---

<sup>3</sup> José Casanova wprowadza kategorię „depriwatyizacji” religii w nowoczesnym świecie. Definiuje on to pojęcie w następujący sposób: „przez depriwatyizację rozumiem odmowę przyjęcia przez tradycje religijne na całym świecie marginalnej i sprywatyzowanej roli, którą wyznaczyły im wspólnie teorie nowoczesności i teorie sekularyzacji. Pojawiły się ruchy społeczne, które albo same mają charakter religijny, albo w imię religii kwestionują podstawy funkcjonowania i autonomię sfer zasadniczo świeckich: państwa i gospodarki rynkowej. Także instytucje i organizacje religijne odmawiają ograniczenia się do duszpasterskiej troski o dusze jednostek i konsekwentnie stawiają pytania o wzajemne relacje między prywatną a publiczną moralnością, kwestionując żądania rozmaitych podsystemów, zwłaszcza państw i rynków, aby wyzwolić je od zewnętrznych normatywnych zobowiązań. Jednym z efektów tej kontestacji jest dwoisty, obustronnie warunkujący się proces repolityzacji prywatnej sfery religijnej i moralnej oraz powtórnej normatywizacji publicznej sfery gospodarczej i politycznej”. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, s. 25.

alternatywną (w zakresie wizji przeszłości) wobec akademickiej wersji historii, opartej na faktach i badaniach.

Podstawą niniejszej publikacji jest rozprawa doktorska. W tym miejscu chciałam serdecznie podziękować wszystkim moim nauczycielom, bez pomocy których ten tekst by nie powstał. Jako pierwszemu dziękuję mojemu Promotorowi za opiekę naukową, cierpliwość i życzliwość; to właśnie Profesor Zbigniew Pasek zainspirował mnie do zainteresowania się nowymi ruchami religijnymi.

Jestem bardzo wdzięczna Profesorowi Henrykowi Hoffmannowi, który będzie dla mnie zawsze wzorem wykładowcy akademickiego i naukowca. Jego postawa badawcza uświadomiła mi, jak istotna dla zrozumienia przedmiotu badań religioznawczych jest dokładna znajomość historii własnej dyscypliny, która chroni przed popełnianiem błędów rzeczowych i metodologicznych. Ważną częścią tej pracy jest kulturoznawcza analiza opisywanych zjawisk. Nie udałooby mi się jej poprawnie przeprowadzić bez pomocy i wielokierunkowych inspiracji Profesor Anny Gomóły i Profesor Ewy Kosowskiej z Zakładu Teorii i Historii Kultury Uniwersytetu Śląskiego. Recenzentom rozprawy – Profesorowi Andrzejowi de Lazariemu i profesorowi Włodzimierzowi Pawluczukowi – dziękuję za cenne wskazówki merytoryczne i życzliwe odczytanie moich intencji.

Redaktorem, ale przede wszystkim wnikliwym czytelnikiem pierwszych wersji tego tekstu była Pani Grażyna Wilk, Jej pamięci dedykuję moją książkę.

## 1. KONCEPTUALIZACJA PODSTAWOWYCH POJĘĆ I STAN BADAŃ MITU POLITYCZNEGO

Poniżej przedstawiam słownik podstawowych dla mojej analizy pojęć. Nie jest to alfabetyczny leksykon terminów, lecz stan badań w dziedzinie mitu politycznego, kultury

popularnej oraz neopogaństwa. Definiuję najważniejsze pojęcia, których używam w dysertacji, poprzez wyodrębnienie ich z poszczególnych obszarów tematycznych (religia — mit — mit polityczny).

Podstawą przyjętej w pracy definicji mitu jest określenie religii jako zwartej struktury. W pracy posługiwam się będą definicją religii stworzoną przez Clifforda Geertza. Według tego badacza religia to

(1) System symboli, (2) budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste<sup>4</sup>.

Jan Drabina zaznacza, że mit został określony jako kategoria nieostra i wieloznaczna oraz niezwykle szeroka<sup>5</sup>. Marcelo Gleiser nakreśla tylko pewne cechy mitu:

cywilizacja nie może istnieć bez opowieści. Każda kultura w swojej udokumentowanej historii stworzyła własne narracje, żeby zmierzyć się z tym, co było straszne, niezrozumiałe, wymykające się spod kontroli; od erupcji wulkanów i komet po chorobę i śmierć. Te opowieści zwane mitami, są często — jednak nie wyłącznie, głęboko powiązane z religijnymi wierzeniami danej kultury. Mity wprowadzają porządek i znaczenie we wszystkie niewiadome w życiu, niezależnie od tego, czy te niewiadome są spowodowane czynnikiem fizycznym, czy emocjonalnym<sup>6</sup>.

Andrzej Szyjewski postuluje osadzenie rozumienia mitu w obrębie trzech podstawowych płaszczyzn odniesienia: mit jako narracja, mit jako archaiczny światopogląd, mit

---

<sup>4</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 112.

<sup>5</sup> Por. J. Drabina (red.), *Mit w badaniach religioznawców*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 9.

<sup>6</sup> M. Gleiser, *Myth*, w: J.W.V. van Huyssteen (red.), *Encyclopedia of Science and Religions*, Macmillan Reference (Thomson Gale), Detroit–New York 2003, s. 590. Przeł. — A.Z.

jako uniwersalna forma czy struktura świadomości<sup>7</sup>. Próba wyodrębnienia z kategorii mitu mitów politycznych jest czyniona ostrożnie:

Mit towarzyszy człowiekowi od najdawniejszych czasów. Próba arbitralnego wyodrębnienia mitów politycznych traktowanych jako odrębne zjawiska byłaby nieporozumieniem. Wszystkie mity mają zawsze jakiś sens polityczny. Można jedynie mówić o obecności mitów, które odegrały wyjątkowo istotną rolę polityczną, pamiętając wszakże, iż nie chodzi tu o żadną odrębną kategorię zjawisk<sup>8</sup>.

Klasyką pracą poświęconą związkom mitu i polityki pozostaje dzieło Ernsta Cassirera *The myth of the State*<sup>9</sup> (*Mit państwa*, wydane po raz pierwszy w 1946 roku, rok po śmierci autora). Cassirer skupia się w nim na technikach i częściach składowych współczesnego mitu politycznego. Twierdzi, że jeżeli nawet dokonamy rozszczepienia współczesnego mitu politycznego na części składowe, nie odkryjemy żadnych jego nowych cech. Wszystkie elementy są już dobrze znane: jest to teoria o kulcie bohaterów (Carlyle) oraz teoria o moralnej i intelektualnej różnicy, nierówności ras ludzkich (Gobineau), które są wciąż przedmiotem dyskusji. Jednak

wszystkie debaty pozostają *stricte* akademickie a przemiana starych idei w potężną broń polityczną wymaga dodania nowych elementów. Tym nowym elementem jest akomodacja starych idei w taki sposób, żeby stały się zrozumiałe dla mas<sup>10</sup>.

Wychodząc z podstawowych założeń badaczy szkoły funkcjonalnej (Malinowski) i strukturalistycznej (Barthes)<sup>11</sup>,

<sup>7</sup> Por. J. Drabina (red.), *Mit w badaniach religioznawców...*, s. 10.

<sup>8</sup> S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, PWN, Warszawa 1988, s. 79.

<sup>9</sup> E. Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven 1946.

<sup>10</sup> E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, red. nauk. K. Świącicka, S. Blandzi, IFiS PAN, Warszawa 2006.

<sup>11</sup> Por. R. Barthes, *Mythologies*, The Noonday Press, New York 1991.

Rollo May we współczesnej analizie mitu politycznego zdefiniował mit w następujący sposób: „autointerpretacja własnego wewnętrznego ‚ja‘ w relacji do świata zewnętrznego. Mity stanowią narracyjne wątki, dzięki którym społeczeństwo zostaje scalone”<sup>12</sup>. May uszczegóławia rozumienie mitu politycznego jako nośnika wartości społecznych, poprzez które jednostka odnajduje poczucie tożsamości. W tym ujęciu: „mity jednoczą antynomie życia: świadomość i nieświadomość, historyczne i terażniejsze, indywidualne i społeczne. Mity są ujęte w formy narracyjne i przekazywane z pokolenia na pokolenie”<sup>13</sup>. Autorzy, którzy szczegółowo badają sam mit polityczny<sup>14</sup>, nie są zainteresowani kwestią ideologii nowych ruchów religijnych. W erze nowych mediów podstawowym narzędziem akomodacji idei jest stopień ich umasowienia (kultura masowa) oraz atrakcyjność przekazu (kultura popularna). Dodatkowym czynnikiem jest aktywne uczestnictwo odbiorcy idei w kształtowaniu przekazu (kultura partycypacji).

Mit polityczny znajduje się w orbicie zainteresowań historyków idei, politologów, antropologów kultury, jak też religioznawców<sup>15</sup>. Przedmiotem opisu stają się m.in. funkcje, które mit pełni, lub powinien spełniać<sup>16</sup>. Mit polityczny

---

<sup>12</sup> R. May, *Błaganie o mit*, przeł. B. Moderska, T. Zysk, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 23.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Por. Ch. Flood, *Political Myth: a Theoretical Introduction*, Garland Pub. Inc., London 1996.

<sup>15</sup> Wyczerpującym opracowaniem poświęconym analizie mitu i streszczeniem wszystkich wcześniejszych modeli badań nad mitem jest publikacja: M. Czeremski, *Struktura mitów*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.

<sup>16</sup> „Mit polityczny jest więc nie tylko ideą, wyobrażeniem, pojęciem, lecz również konstrukcją przyszłości i specyficznym programem działania; zawiera i odzwierciedla dążenia ludu, a jego akceptacja ma charakter emocjonalny. Jest narzędziem walki, które uzbraja grupę, partię, klasę. Nawet w wypadku jego oczywistej iluzoryczności jest czynnikiem motorycznym i stanowi element konstytutywny wszelkich przemian społecznych”. T. Biernat, *Mit polityczny*, PWN, Warszawa 1989, s. 40.

jako uniwersalna struktura świadomości jest wyrażany w rytuale politycznym za pomocą języka symbolicznego. Jak podkreśla Eric W. Rothenbuhler, element ceremonialny jest obecny nawet w najbardziej pragmatycznej działalności politycznej<sup>17</sup>. Według Geertza ośrodkiem politycznym każdego zorganizowanego społeczeństwa jest elita władzy oraz zbiór form symbolicznych. Formy symboliczne służą podkreśleniu prawomocności i legalności prawa do władzy rządzącej mniejszości, która nadaje porządek swoim działaniom w kategoriach zbioru opowieści, ceremonii, insygniów, formalności i akcesoriów<sup>18</sup>.

Analizę współczesnych religii politycznych przeprowadziła m.in. Christel Lane<sup>19</sup>, która badała obszar sowieckiego rytuału. Autorzy zajmujący się kwestią związków polityki i religii to między innymi Stella Rock<sup>20</sup>, autorka rozprawy o akademickim micie dwuwiaży/dwojewierija<sup>21</sup> w Rosji, oraz David Grant<sup>22</sup>, który koncentruje się na roli politycznego mitu w budowaniu imperium. Nie można pominąć prac poświęconych związkom polityki i antropologii; znakomitą publikacją z tego zakresu jest *A Companion to the Anthropology of Politics*, pod redakcją Davida Nugenta i Joana Vincenta<sup>23</sup>. Powstają

---

<sup>17</sup> „Skuteczność symboli w rytuale oraz wagę realiów, które tworzą, w sposób najbardziej jednoznaczny ukazano w badaniach rytuału politycznego”. E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. i red. J. Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 120.

<sup>18</sup> Por. C. Geertz, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

<sup>19</sup> Por. Ch. Lane, *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – the Soviet Case*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

<sup>20</sup> Por. S. Rock, *Popular Religion in Russia: 'Double Belief' and the Making of an Academic Myth*, Routledge, London–New York 2007.

<sup>21</sup> H. Paprocki, *Dwojewierije*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 1, Semper, Warszawa 1999, s. 148.

<sup>22</sup> Por. D. Grant, *The Mythological State and its Empire*, Routledge, New York–London 2009.

<sup>23</sup> D. Nugent, J. Vincent (red.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell Publishing, Oxford 2007.



również opracowania poświęcone procesowi tworzenia się politycznych religii, z których interesująca wydaje się książka Marceli Cristi<sup>24</sup>, dająca z jednej strony przegląd teorii dotyczących zagadnienia religii cywilnych, a z drugiej — wnikliwą analizę kierowanych odgórnie politycznych form rytuału (na przykładzie Chile w okresie rządów Pinocheta). W 2013 roku ukazały się *Mity Niemców*<sup>25</sup> — tłumaczenie na język polski interesującej książki Herfrieda Münklera. Szczegółowe studium związku religii świata z polityką zawiera zbiorowa praca *Routledge Handbook of Religion and Politics*<sup>26</sup>, która daje wgląd w kształtowanie się polityki międzynarodowej oraz systemów rządów pod wpływem religijnych doktryn. Z punktu widzenia religioznawcy analizującego problem politologiczny, mit polityczny jest jednak przede wszystkim fragmentem historii, która została zmieniona w celu stworzenia nowego fragmentu politycznej ideologii. Jak zauważa Dorothy Figueira: „historia przekształcona w mit jest instrumentem dla tworzenia struktur społecznych”<sup>27</sup>.

Punktem wyjścia pozostaje określony fragment wspólnej przeszłości danej grupy, który zyskuje zupełnie nowe znaczenia, ponieważ pamięć o historii staje się politycznym mitem. W tym momencie dla wspólnoty nie jest ważny realny wymiar historycznego wydarzenia, lecz polityczny mit, w który to wydarzenie się przekształciło. Posługując się przykładem: rosyjskie święto Opieki Matki Bożej<sup>28</sup>, które obchodzi się 1 października (Покров

---

<sup>24</sup> M. Cristi, *From Civil to Political Religion: the Intersection of Culture, Religion and Politics*, Wilfrid Laurier University Press, West Waterloo 2001.

<sup>25</sup> H. Münkler, *Mity Niemców*, przeł. A. Kopacki, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2013.

<sup>26</sup> J. Haynes (red.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, London–New York 2009.

<sup>27</sup> D.M. Figueira, *Aryans, Jews, Bramins: Theorizing Authority Through Myths of Identity*, State University of New York Press, Albany 2001, s. 1. Przeł. — A.Z.

<sup>28</sup> Jak zauważa Bazylow, była to ważna data wiejskiego kalendarza obrzędowego, od tego terminu zaczynały się śluby, do tego dnia trze-

Пресвятой Богородицы<sup>29</sup>) ma historyczne korzenie w napadzie słowiańskich plemion na Bizancjum i cudownym ocaleniu mieszkańców miasta przez Matkę Boga. Objawiła się ona w tym znaczącym momencie świętemu Andrzejowi (св. Андрей, Христа ради юродивый), który był Słowianinem z pochodzenia. Matka Boga ochroniła swą szatą (омофор) wszystkich modlących się w kościele Blachernae. Istnieją trudności z podaniem konkretnej historycznej chronologii tego wydarzenia (prawdopodobnie około 910 r.), z powodu odmiennych wersji w różnych źródłach historycznych i bardzo rozbudowanej, późniejszej ikonografii. W Bizancjum istniała tradycja wiary w ochronę miasta przez boską opiekunkę (sięgająca pogańskiej starożytności) i sam fakt tego konkretnego cudu nie był czymś szczególnym, lecz raczej potwierdzeniem roli Matki Boga<sup>30</sup> — wojowniczką chroniącej gród. Matka Boga regularnie broniła Bizancjum<sup>31</sup>. Jednak dla współczesnych Rosjan nie jest ważny sam fakt historyczny, ale symbolika religijna tego święta przeniesiona na grunt rosyjski i to, co zaczęło ono znaczyć w oderwaniu od historycznego kontekstu.

Figueira stworzyła roboczą wersję definicji mitu politycznego, która będzie obowiązująca w niniejszej pracy:

Mit funkcjonuje jako narracja, posiadająca wiarygodność i autorytet. Statut tej narracji podlega manipulacji, by wywołać określone emocje, które w konsekwencji konstruują społeczne formacje, albo legitymizują zmiany społeczne i polityczne. Mit może zostać zdekonstruowany, żeby uaktywnić uśpione znaczenie symboliczne... Mit funkcjonuje również jako odbicie kultury, w której funkcjonuje, oraz medium wyrażające przekonania społeczeństwa<sup>32</sup>.

---

ba było uićić długi. L. Bazyłow, *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej*, PWN, Warszawa 1986, s. 165.

<sup>29</sup> М.Я. Задорожная, *Народные и православно-христианские праздники*, Знание, Москва 1991.

<sup>30</sup> Por. L. Garland, *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527–1204*, Routledge, London–New York 1999.

<sup>31</sup> V. Limberis, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Routledge, London–New York 1994.

<sup>32</sup> D. Figueira, *Aryans, Jews, Bramins...*, s. 3.

Mit polityczny wykorzystuje określone momenty historii, żeby uprawomocnić określoną polityczną wizję przyszłości.

Przyjmijmy zatem jako założenie teoretyczne, że mitologia polityczna współczesnej Rosji to zbiór form symbolicznych, które czerpią z określonych wcześniejszych punktów odniesienia. Najczęściej wykorzystywane są te symbole, które wiążą się z kulturą Słowian, średniowieczem, imperium carów oraz przetworzoną radziecką mitologią. Pozwala to Rosjanom stworzyć na nowo od podstaw lub zredefiniować pojęcie Rosjanina i rosyjskiej tożsamości. W przypadku radzieckiej Rosji związek pomiędzy obowiązującym zbiorem form symbolicznych a obywatelami państwa był tak silny, że badacze traktują radziecki komunizm jako formę unikalnej religii politycznej<sup>33</sup> (*political religion*). Podobnie traktuje ideologię religijną współczesna elita władzy rosyjskiej, wykorzystując określone formy symboliczne (ojczyzna = matka) jako instrument utrzymania władzy i jednoczącą naród więź. Kwestii związków pomiędzy systemem totalitarnym a wiarą poświęcone są kolejne tomy *Totalitarian Movements and Political Religions*<sup>34</sup>, w których autorzy szczegółowo analizują faszyzm i komunizm pod kątem tworzenia przez te ideologie specyficznych form kultu, doktryny i organizacji. Mitologia Rosji Radzieckiej miała i ma wpływ na nowe formy symboliczne formującej się mitologii politycznej Federacji Rosyjskiej. Thomas Sherlock w pracy poświęconej transformacji radzieckiego mitu<sup>35</sup>, zwraca uwagę na niezwykłą siłę oddziaływania radzieckiej ideologii opartej na jednym podstawowym micie politycznym o nieomyślności dogmatów marksizmu-leninizmu. Wszelkie reformy wewnątrz tak skonstruowanego systemu polegają na prze-

<sup>33</sup> Por. R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007.

<sup>34</sup> H. Maier, M. Schäfered (red.), *Totalitarian Movements and Political Religions*, Routledge, London–New York 2007.

<sup>35</sup> T. Sherlock, *Historical Narratives in the Soviet Union and Post-Soviet Russia: Destroying the Settled Past, Creating an Uncertain Future*, Palgrave Macmillan, New York 2007.

niesieniu nacisku z określonych form symbolicznych na inne<sup>36</sup>. Kwestia innego odczytania czy też desemantyzacji podstawowych mitów politycznych jest rozstrzygająca dla tworzenia się samoidentyfikacji elit politycznych. Thomas Sherlock zaznacza, że podstawową funkcją mitu politycznego jest jego pragmatyczny wymiar. Według autora mit polityczny to najważniejsze narzędzie elit rządzących, które służy temu, żeby usprawiedliwić dominującą dystrybucję władzy oraz wzmocnić i utrzymać polityczne posłuszeństwo populacji. Podstawowe mity polityczne mają za zadanie stworzyć spójność wewnątrz grupy władzy oraz jednolitą polityczną tożsamość dla elity i pomagają zagwarantować jedność ośrodków władzy całkowicie odpowiedzialnych za przetrwanie państwa<sup>37</sup>.

W analizie politycznego mitu Rosji badacze przyjmują też klucz psychoanalizy, pozwalający wskazać dychotomię istniejącą w kulturze rosyjskiej. Erich Fromm w analizie mitów w *Zapomnianym języku* daje odmienne niż Freudowskie ujęcie mitu Edypa. Dla Fromma

mit, podobnie jak sen, przedstawia jakąś historię dziejącą się w przestrzeni i czasie, fabułę, wyrażającą językiem symbolicznym religijne oraz filozoficzne idee i przeżycia duszy, w nich tkwi istotne znaczenie mitu<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> „Reformatorzy są uzależnieni od dyskursu symbolicznego. Pomimo że mity legalizują istniejący system polityczny, ponadto mogą usprawiedliwiać redystrybucję socjoekonomicznej i politycznej władzy wewnątrz systemu. Tak jak historyczna krytyka, mit pomaga reformatorowi ukształtować porządek polityczny i zdefiniować możliwości. W warunkach reformy albo rewolucji, mit zachowuje swoją główną funkcję, czyli legitymizację dla działań politycznych i społecznych. Do tego momentu reformator pozostaje wierny bazowym mitom systemu, żeby zapewnić symboliczną trwałość elitom i zwykłym obywatelom, którzy mogą się obawiać, że przyszły, nowy porządek obnaży, lub nawet odrzuci ich najważniejsze wartości i interesy”. T. Sherlock, *Historical Narratives...*, s. 50.

<sup>37</sup> Tamże, s. 94.

<sup>38</sup> E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, wstępem opatrzył K.T. Toeplitz, przeł. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 1977, s. 195.

Fromm kładzie akcent nie na eksploatowanym przez Freuda wątku popędu seksualnego, który ma stanowić podstawową zasadę organizacji ludzkiej kultury, lecz na tym, w jaki sposób mit o Edypie odzwierciedla konflikt między autorytetami. Analiza Fromma jest wzbogacona o kontynuację historii Edypa. Edyp w Kolonos oraz Antygona tworzą razem jedną strukturę narracyjną. W swojej analizie Fromm posługuje się głównie głośną wówczas teorią głoszącą, że

zasada, którą Kreon reprezentuje, polega na supremacji prawa państwowego nad więzią krwi, posłuszeństwa wobec władzy nad wiernością naturalnemu prawu ludzkości. Antygona wzbrania się przed pogwałceniem praw pokrewieństwa i solidarności wszystkich istot ludzkich w imię jakiegoś autorytatywnego, hierarchicznego stanowiska... Zasada matriarchalna polega na związku krwi jako zasadniczej i niezniszczalnej więzi, na równości wszystkich ludzi, poszanowaniu ludzkiego życia oraz na miłości. Zasada patriarchalna sprowadza się do tego, iż więź między mężczyzną a kobietą, między rządzącym a rządzonym ma pierwszeństwo przed więzią krwi. Jest to zasada rangi i władzy, posłuszeństwa oraz hierarchii<sup>39</sup>.

Ten ukazany przez Fromma podstawowy konflikt (więzy krwi przeciwko prawu autorytetu) wydaje się ważny w opozycyjnym układzie politycznego mitu Federacji Rosyjskiej. Według Olega Popowa,

W kontekście kultury rosyjskiej mit o Edypie nabiera szczególnych cech. Charakter „rosyjskiego Edypa” określają przede wszystkim: silna struktura patriarchalna kultury rosyjskiej, ogromna rola wspólnotowości, dominacja „My” nad „Ja” oraz silna więź uczuciowa z matką<sup>40</sup>.

Grupy neopogańskie uznają za podstawową zasadę supremację związków krwi, która powinna być najważniejsza w tworzeniu nowej rosyjskiej tożsamości. Neopogański mit krwi i ziemi ma być opozycją wobec autorytetu władzy.

<sup>39</sup> Tamże, s. 218.

<sup>40</sup> O. Popow, *Rosyjski Edyp*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 4, Semper, Warszawa 2001, s. 590–598.

## 2. METODY BADAŃ I TECHNIKI BADAWCZE

Celem pracy jest zbadanie współczesnej mitologii politycznej w Rosji ze szczególnym uwzględnieniem tekstów neopogańskich i oficjalnej ideologii, które stykają się współtworząc kulturę popularną. Cele szczegółowe badań to wyodrębnienie najpopularniejszych mitów politycznych, zbadanie ich struktury oraz wskazanie relacji między mitologiami neopogańskimi, narracjami kultury popularnej a mitologią polityczną. We współczesnej rosyjskiej kulturze popularnej uobecnia się zarówno mitologia neopogańska, jak i mitologia polityczna. Niniejsza analiza poświęcona jest zjawisku przenikania się sfery mitologii politycznej, kultury popularnej i neopoganizmu. Podjęty zostanie temat wpływu na współczesną kulturę ideologii nowych ruchów religijnych. Stawiam hipotezę, że na kulturę Rosji znacząco wpływa współczesne neopogańskie mitotwórstwo i nurt kryptohistorii. W postępowaniu badawczym postaram się pokazać genezę współczesnego mitu politycznego i jego relacje z neopoganizmem i kulturą popularną.

Pierwszym etapem rekonstrukcji mitu politycznego będzie odtworzenie podstawowych mitów politycznych, mitu ojca i mitu matki (z uwzględnieniem kontekstu kulturowego, który miał wpływ na ich powstanie — od historii Cesarstwa Rzymskiego, przez Bizancjum, Ruś Kijowską, Ruś Carów i wreszcie współczesność). Pokazanie tego synchronicznego i diachronicznego procesu ma na celu wyodrębnienia określonych elementów wykorzystywanych we współczesnych mitach politycznych. Przedmiotem analizy będą wybrane mity polityczne ukazane w powiązaniu z kulturotwórczymi procesami zachodzącymi współcześnie. Analizie poddane zostaną również wybrane narracje popularnej kultury rosyjskiej (analiza literatury) oraz mitotwórcze rekonstrukcje tworzone w obrębie grup neopogańskich. Źródło stanowią teksty prasowe oraz narracje będące nośnikami mitologii politycznej, a także rosyjska publicystyka z podziałem na

oficjalną, reprezentującą państwową mitologię, oraz kontrkulturową, neopogańską, a także wybrane narracje kultury popularnej, reprezentujące gatunek słowiańskiej fantastyki i fantastyki historycznej. Popularne mity polityczne będą rekonstruowane poprzez analizę twórczości poczytnych pisarzy nurtu słowiańskiej fantastyki. Literatura ta oscyluje pomiędzy fantazją historyczną, alternatywną historią i rekonstrukcją zaginionego mitu Słowian. Pisarze tworzą alternatywny wobec oficjalnego model politycznego mitu. W dysertacji zostaną przedstawione analizy kulturowych źródeł rosyjskiego neopogaństwa i rosyjskiej kultury popularnej ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska historii popularnej (kryptohistorii). W Europie i Stanach Zjednoczonych ruchy neopogańskie są zjawiskiem marginalnym, jednak w Federacji Rosyjskiej grupy te (pomimo niewielkiej liczby neopogan w społeczeństwie) mają wpływ na kształtowanie współczesnej kultury. Kulturowe źródła neopogaństwa są istotne, ponieważ rzadko bywają uwzględniane przy omawianiu współczesnej rosyjskiej kultury. Przyjmuję, że analizowane w pracy teksty są tekstami kultury („tekstem jest wszystko, co wytwarza sensowne znaczenia w wyniku praktyk znakowych”<sup>41</sup>). Będę wykorzystywać ujęcie tekstologiczne (tekst jako metoda i jako empiria). Jak podkreśla Zbigniew Pasek:

Na świat, a zatem i na duchowość kultury patrzymy przez teksty. Tekst pojmujemy nie tylko jako podstawową formę istnienia języka. Tekstem jest wszystko, co wytwarza sensowne znaczenie w wyniku praktyk znakowych i jest spajane koherentną całość w każdorazowym akcie odbioru. Główny wyznacznik tekstowości stanowi więc zdolność do generowania znaczeń. Każda produkcja semiotyczna to tekst kultury, w której istnieje. Taka szeroko rozumiana tekstologia bada różne realizacje znakowe, one bowiem pokazują, kim jesteśmy, jak rozumiemy rzeczywistość, jak ją konceptualizujemy i jak tworzymy rozmaite narracje<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Ch. Barker, *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 525.

<sup>42</sup> K. Skowronek, Z. Pasek, *Badanie duchowości i nowej duchowości w kulturze popularnej*, w: tychże (red.), *Nowa duchowość w kulturze po-*

Analiza religioznawcza dotyczy wybranych fenomenów obecnych w kulturze Rosji.

Andrzej Walicki, nawiązując do problemu odbudowy przedrewolucyjnej tożsamości rosyjskiej, wyróżnia dwie podstawowe aksjologiczno-polityczne tendencje. Pierwszą określa jako nacjonalistyczno-imperialną, drugą

[...] jako pragnienie powrotu do prawosławnych źródeł kultury rosyjskiej, a jednocześnie jako dążność do poznania i kontynuowania dorobku rosyjskich myślicieli początku dwudziestego wieku nawiązujących do filozofii słowianofilów i Sołowjowa<sup>43</sup>.

Ideolodzy neopogaństwa odwołują się do dorobku czołowych przedstawicieli słowianofilstwa, jednak nawiązania te są wtórne i całkowicie zniekształcają idee Iwana Kiriejewskiego, Aleksego Chomiakowa czy Konstantego Aksakowa. Podstawowym źródłem inspiracji pozostaje skażona ideologią nauka radziecka. Fenomen neopogaństwa łączy się z szeroko rozumianym ezoteryzmem i renesansem okultyzmu we współczesnej Rosji. Ten nurt w kulturze jest antyracjonalistyczny i wiąże się z kryzysem autorytetu nauki i instytucji uniwersytetu. Istotną cechą dystynktywną współczesnych przekonań okultystycznych jest naśladowanie przez okultyzm nauki<sup>44</sup>. Rosyjski nurt kryptohistorii<sup>45</sup>

---

*pularnej, Studia tekstologiczne, Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków 2013, s. 25.*

<sup>43</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 462.

<sup>44</sup> Tadeusz Doktor wyróżnia okultyzm protonaukowy i okultyzm quasi-naukowy. Według Doktora, „okultyzm protonaukowy jest najbardziej zbliżony do nauki. Na jego terenie stosuje się sposób uzasadnienia postulowany przez naukę. Nie jest on jednak w pełni zintegrowany z nauką ze względu na brak wystarczających badań empirycznych. Przykładem okultyzmu protonaukowego jest parapsychologia”. T. Doktor, *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991, s. 14.

<sup>45</sup> A. Zamarajewa, *Fenomen historii alternatywnej i źródła jego popularności w Rosji*, w: B. Szklarski (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej*



(synonimicznie nazywanej także nową historią<sup>46</sup>) można interpretować między innymi jako formę okultyzmu protonaukowego. Rosyjskie nowe ruchy religijne nawiązują też do przerwanej ezoterycznej tradycji przedrewolucyjnej<sup>47</sup> (ściśle wiązała się ona z literaturą<sup>48</sup>). W XVIII wieku silny był mistyczny nurt masonerii rosyjskiej (według Walickiego szczególną popularnością cieszyły się dzieła Louisa Claude'a de Saint-Martina i Jakuba Boehmego<sup>49</sup>).

Współczesny nurt neopogański podejmując próbę „ożywienia” kultury ludowej i tradycyjnej wspólnoty wiejskiej. Jak zauważa Pawluczuk:

---

*polityce. Szkice z antropologii polityki*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008, s. 176–183.

<sup>46</sup> Termin „nowa historia” jest związany z publikacjami z zakresu alternatywnej historii i nowej chronologii. Matematyk Anatolij Fomienko (Анатолий Тимофеевич Фоменко) i jego współautor Gleb Władimirowicz Nosowski (Глеб Владимирович Носовский) stworzyli w latach siedemdziesiątych nową chronologię dziejów ludzkości opartą na obliczeniach astronomicznych. W latach dziewięćdziesiątych publikacje z tego zakresu zostały zideologizowane, służąc propagowaniu rosyjskiego nacjonalizmu. Fomienko był też przedstawicielem alternatywnego językoznawstwa. Nowa chronologia to jeden z wielu przejawów alogicznej, alternatywnej nauki opartej na ezoterycznej wizji świata (na przykład energetyzm staje się podstawą dla negowania założeń fizyki teoretycznej). Nie jest to zjawisko ograniczone do terytorium Federacji Rosyjskiej, lecz ogólnosiwiatowe. Ze zjawiskiem przenikania nauki alternatywnej w obieg kulturowy i na uniwersytety aktywnie walczy Rosyjska Akademia Nauk: В.А. Кувакин (red.), *В защиту разума. Материалы международного симпозиума „Наука, антинанука и паранормальные верования”*. Москва, 3–5 октября 2001 г., Библиотека журнала „Здравый смысл”, Российское гуманистическое общество, Москва 2003.

<sup>47</sup> M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie: ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.

<sup>48</sup> Н. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм*, НЛЮ, Москва 1999.

<sup>49</sup> A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 124.

---

Romantyzm zwraca się ku kulturze ludowej jako skarbnicy wartości narodowych, asymiluje dla kultury narodowej poszczególne wątki folkloru, nobilituje lud jako stan integralnie przynależny do narodu, a jego kulturę — jako źródło narodowych wartości i twórczych inspiracji. Od tej pory poszczególne elementy kultury ludowej są nieustannie opracowywane, przetwarzane i włączane w obręb kultury narodowej, stając się inspiracją wielu dzieł i twórczych pomysłów. Paradoks polega na tym, iż z chwilą gdy uznana zostaje wielka wartość kultury ludowej jako elementu kultury narodowej i gdy świadomość ta zostaje przeniesiona na wieś — następuje koniec autentycznej kultury ludowej...<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> W. Pawluczuk, *Żywiół i forma*, PIW, Warszawa 1978, s. 83.

## II. MITY POLITYCZNE

### 1. MIT OJCA

Uniwersalną strukturą społeczną stanowiącą wzorec dla konstrukcji politycznej jest rodzina. Najprostszy schemat: państwo równa się społeczeństwo plus dysponariusze władzy i określona przestrzeń geograficzna, pojmowana w kategoriach żywej istoty. Schemat rodziny jest wzorcem dla konstrukcji państwa, w którym społeczeństwo jest traktowane w kategoriach stosunków pokrewieństwa (społeczność to dzieci osoby reprezentującej władzę, jak też synowie i córki ojczyzny). Te zależności są widoczne w dyskursie politycznym. Reprezentant władzy posiada władzę nad państwem i społeczeństwem (charakterystyczne jest nacechowanie państwa czy ziemi jako elementu żeńskiego). Tworząc diachroniczną i synchroniczną rekonstrukcję politycznego mitu, postaram się pokazać genetyczne związki współczesnych dysponariuszy władzy z wcześniejszymi wzorami utrwalonymi w kulturze. Współczesny reprezentant władzy w Federacji Rosyjskiej może być dla społeczeństwa ojcem narodu, carem, przywódcą partii, ale też superbohaterem. Prezydent — ojciec państwa — reprezentuje te wartości, które są najważniejsze dla społeczności w określonym momencie historycznym. Reprezentant władzy jest symbolicznym ojcem narodu. Jak zauważa de Lazari:

Jak wiadomo, pierwsze nowoczesne pojmowanie narodu jako wspólnoty historycznej, a nie tylko politycznej, znalazło swój wyraz w *Myśli o filozofii dziejów* (1784–1791) Johanna G. Herdera. Filozof niemiecki po raz pierwszy potraktował naród jako „organizm” rozwijający się podobnie jak organizmy biologiczne, oświeceniową jednolitość praw rządzących życiem i postępowaniem zastąpił różnorodnością przejawów życia, i nie rezygnując z kategorii ludzkości uprawomocnił jako jej część składową kategorię narodu i jego „ducha”<sup>1</sup>.

W tradycji chrześcijańskiej władza państwowa pochodzi z nadania boskiego i w Starym Testamencie jest formą podporządkowania się Bogu, bo „wszelka władza pochodzi od Boga” (Rz 13,1). Istnieją różne formy sprawowania władzy (człowiek rządzi przyrodą, mężczyzna kobietą, a rodzice mają władzę nad dziećmi)<sup>2</sup>. W tym ujęciu władzę ograniczają jedynie etyczne obowiązki wynikające z przyjętych zobowiązań. Nie istnieje władza dla władzy — istotny jest cel jej sprawowania, ojciec ma władzę nad dziećmi po to, żeby je dobrze wychować. W Starym Testamencie pojawia się idea złej władzy politycznej. Władza jest najbardziej niebezpieczną z pokus czyhających na człowieka, który z pychy może obrócić się przeciwko Stwórcy. Zła władza polityczna zostanie zniszczona, jest to logiczna konsekwencja idei, że jako pochodząca od Boga, może zostać przez Boga odebrana. Istniejąca wcześniej idea złej władzy została rozwinięta w Rosji po reformie patriarchy Nikona, kiedy staroobrzędowcy uznali cara za antywładcę, czyli Antychrysta<sup>3</sup>. Władca mógł rządzić jedynie z mandatu nieba lub za sprawą sił piekła, kiedy Bóg pozwalał karać ludzi za grzechy. Wzorem doskonałym sprawowania władzy jest dobra służba społeczności.

<sup>1</sup> A. Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, „Śląsk”, Katowice 1996, s. 20.

<sup>2</sup> Por. hasło „władza” w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań 1990, s. 1048.

<sup>3</sup> Staroobrzędowcy nadali nowy sens istniejącej wcześniej idei, por. Б.Г. Деревенский (red.), *Учение об Антихристе в древности и средневековье*, Алетеия, Санкт-Петербург 2000.

## A) CESARZ

Sarolta Takács w *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium*<sup>4</sup> tłumaczy rolę cesarza rzymskiego, władcy imperium i pokazuje, jak powstawał model kultury, w której władca musiał być reprezentantem najwyższych wartości (*mos maiorum*) rzymskich elit. Takács wskazuje na wpływ rzymskiego modelu na współcześnie istniejące organizmy państwowe, które nawiązują do klasycznych wzorców i czynią je skutecznym narzędziem legitymizacji władzy politycznej. Współczesna idea i definicja imperium jest powiązana ze sposobem rozumienia pierwotnie tego słowa<sup>5</sup>, a później idei politycznej<sup>6</sup> przez myślicieli rzymskich. Proces, w trakcie którego władca stał się symbolicznym reprezentantem najważniejszych wartości moralnych, można prześledzić na przykładzie rządów Oktawiana Augusta (63 p.n.e.–14 n.e.). August świadomie nawiązywał do klasycznych cnót młodej republiki, czyniąc z nich program polityczny dla nowego imperium, chciał w ten sposób odrodzić okres świetności Rzymu na fundamentach z przeszłości<sup>7</sup>. Skromny styl życia

---

<sup>4</sup> S. Takács, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium: the Rhetoric of Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

<sup>5</sup> John Richardson, autor obszernej pracy, w której opisuje, czym dla mieszkańców początkowo republiki, a potem cesarstwa było pojęcie imperium i jak je rozumieli, przytacza różne przykłady użycia słowa „imperium” w starożytności. Początkowo słowo to oznaczało porządek i władzę, najczęściej władzę pana nad niewolnikiem. Imperium mogło oznaczać władzę potrzebną do wydania rozkazu lub potęgę autorytetu (niezależnie, czy był to autorytet boga, czy utalentowanego aktora), prawo do kontroli nad niewolnikiem lub dziewczyną z własnej rodziny. J. Richardson, *The Language of Empire. Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 50.

<sup>6</sup> Richardson przytacza następującą definicję imperium: imperia mają polityczną kontrolę nad rzeczywistą władzą u innych politycznych społeczności. J. Richardson, *The Language of Empire...*, s. 2.

<sup>7</sup> G. Sumi, *Ceremony and Power: Performing Politics in Rome Between Republic and Empire*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2005, s. 244.

Augusta i jego przywiązanie do cnót przodków miały stać się wzorem do naśladowania dla arystokratycznych elit Rzymu.

Tytulatura cesarzy wskazywała na powiązanie osoby cesarza z osobą ojca; każdorazowo cesarz był ojcem państwa (*pater patriae*). Ojcem państwa rzymski obyczaj kazał nazywać tych, którzy byli najbardziej zasłużeni dla republiki i swoim życiem dawali przykład trwałości klasycznych cnót. Tytulatura została wprowadzona u schyłku republiki i jednym z „ojców” był Cynceron. Cynceron (106 p.n.e. – 43 p.n.e.) jako ojciec ojczyzny wyznawał polityczną zasadę dyscypliny porządku publicznego (*concordia ordinum*)<sup>8</sup>.

Kolejnym ojcem ojczyzny został Juliusz Cezar<sup>9</sup> (100–44 p.n.e.). Cesarstwo zarezerwowało ten początkowo honorowy tytuł jedynie dla osoby imperatora. August przyjął go w drugim roku naszej ery. I od tego momentu *pater patriae* stało się częścią honorowych nazw każdego z kolejnych imperatorów<sup>10</sup>. Tytulatura (*divi filius*) wyraźnie zaznaczała, że August był synem ubóstwionego Juliusza Cezara, legalnym następcą i kontynuatorem działań ojca. Każdy kolejny władca był „synem ubóstwionego cesarza” i spełniał funkcje dowódcy zwycięskiej wojny (triumfatora) oraz kolejnego *pater patriae*<sup>11</sup>. Triumfy cesarza nie musiały być rezultatem wojskowych zwycięstw, mogły przybierać formę wystawnej uroczystości ku czci panującego, niezwiązanych z zakończeniem prowadzonej przez imperium wojny. Połączenie określonych funkcji wskazywało na to, że każdy imperator jednocześnie był najwyższym sędzią, tworzącym i pilnującym przestrzegania prawa<sup>12</sup>, zwierzchnikiem sił zbrojnych i doskonałym do-

<sup>8</sup> N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, University of California Press, Berkeley 1988.

<sup>9</sup> M. Griffin (red.), *A Companion to Julius Caesar*, Blackwell Publishing, Chichester 2009.

<sup>10</sup> S. Takács, *The Construction of Authority...*, s. 34.

<sup>11</sup> Tamże, s. 95

<sup>12</sup> Istniała zasada *constitutio principis*, w świetle której każdy dekret, edykt, lub list cesarza, w którym władca wyraził swoją wolę, stawał

wódcą wojskowym. Dzięki niemu utrzymywała się ciągłość istnienia organizmu państwowego (rzymskiego imperium), którego cnót był uosobieniem. Elizabeth Meyer zaznacza, że tradycja prawa rzymskiego zawdzięczała myśli greckiej koncepcję prawa i rządów prawa. Tradycja rzymska dała światu ideę legalnej interpretacji prawa i kodyfikację praw (kodeksy). Cesarz nie tylko stanowił prawo, czynami dowodził też, że obowiązuje ono również jego rodzinę – władca wraz z całą rodziną nie jest zwolniony z przestrzegania obowiązujących zasad (przypadek córki Augusta lub syna Konstantyna; dzieci władców zostały skazane na wygnanie lub śmierć z powodu naruszenia prawa, które stworzył ich ojciec). Model, w którym władca jest jednocześnie twórcą prawa i przestrzega go literalnie, jest modelem idealnym – August<sup>13</sup> był wzorem osobowym cesarza dla późniejszych pokoleń<sup>14</sup>.

Przypomnijmy, że w rodzinie rzymskiej surowe prawo dwunastu tablic<sup>15</sup> oddawało ojcu kontrolę nad życiem i śmiercią dzieci, rzymski cesarz miał podobną władzę nad obywatelami imperium. Był surowym i karzącym ojcem, sprawującym najwyższą władzę i wydającym wyroki śmierci, mógł też korzystać wobec swych nieposłusznych dzieci/obywateli z prawa łaski. Miłosierdzie było jedną z cnót rzymskiego męża stanu i mogło stać się znakomitą narzędną w rękach zręcznego polityka. Absolutystyczny cesarz musiał działać w obrębie usta-

---

się automatycznie kolejnym prawem obowiązującym w imperium. J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1999, s. 19–20.

<sup>13</sup> August oparł swój autorytet na koncepcji *auctoritas*, czyli nadrzędnej władzy moralnej. Por. J. Harries, *Law and Empire...*, s. 56.

<sup>14</sup> Polityczna siła Augusta była rezultatem mistrzowskiego wykorzystania przez niego symboli i ceremonii dawnej republiki, którym nadał nowy sens, oraz umiejętnej kontroli nad rzymską elitą. Por. M. Lowrie, *Writing, Performance, and Authority in Augustan Rome*, Oxford University Press, Oxford–New York 2009.

<sup>15</sup> J. Rüpke (red.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Publishing, Malden 2007.

nowionych wcześniej reguł. Władca miał reprezentować przymioty charakteru mężów stanu dawnego Rzymu. Każdorazowo krytyka cesarza, który stracił władzę lub przegrywał właśnie wojnę, była oparta na przekonaniu, że ten konkretny władca nie był godzien rzymskiej *virtus* i dlatego został pozbawiony władzy przez bohatera, który był kolejnym żywym ucieleśnieniem tych cech. Autorytet osoby cesarza opierał się na przekonaniu, że ojciec państwa jest uosobieniem męstwa, odwagi, pogardy wobec śmierci, poświęcenia dla imperium. Te cechy były najważniejsze za czasów świetności republiki. Takács przedstawia najważniejsze rzymskie cnoty na przykładzie Augusta uhonorowanego przez senat i lud rzymski złotą tarczą, na której były kolejno wypisane: odwaga, łaskawość, sprawiedliwość, pobożność<sup>16</sup>. Zalety składające się na rzymski wzorzec moralnego zachowania łączyły ze sobą różne aspekty życia: prywatny i publiczny, świecki i sakralny. Każdorazowo cesarz stawał się obiektem czci i kultu ludności imperium, łączył prerogatywy nieograniczonej władzy politycznej i władzy sakralnej (*pontifex maximus*). Choć władca nie stawał się automatycznie żywym bogiem, jak w przypadku monarchów wschodnich despotii, był jednak człowiekiem pozostającym w specjalnej relacji z *sacrum*. Według Ernsta H. Kantorowicza kult osoby cesarza łączył w sobie dwie idee, z jednej strony czczono pierwiastek boski (*numen* lub *genius*) każdego imperatora, który mógł być równocześnie identyfikowany z określonym bóstwem (*novus Sol*), z drugiej – bóg był stałym towarzyszem osoby cesarza (*comes Augusti*). Dodatkowo około trzeciego wieku naszej ery cesarz jest określany jako *Genius populi Romani* oraz *Maiestas populi Romani*, czyli staje się nieśmiertelną personifikacją idei rzymskiej władzy politycznej<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> S. Takács, *The Construction of Authority...*, s. 47.

<sup>17</sup> E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957, s. 504.



Cnoty arystokracji rzymskiej ewoluowały z rytuału związanego z kultem przodków<sup>18</sup> (przodkowie byli wzorcem do naśladowania dla młodzieży). Istotne znaczenie miał też ceremoniał związany z triumfem zwycięskiego wodza. Społeczeństwo rzymskie czasów republiki było ściśle militarystyczne<sup>19</sup>, stąd ideał mężczyzny – triumfator pola bitwy. Prawo do odbywania triumfu powracającego do Rzymu dowódcy, zarządzającego wcześniej prowincją, było dla niego przepustką do późniejszego zdobycia najważniejszych stanowisk (prosta droga do zdobycia tytułu konsula)<sup>20</sup>. Każdy dowódca w trakcie triumfu po zwycięskiej wojnie stawał się na czas uroczystości żywym Jowiszem, uosobieniem tych zalet, które powinien posiadać idealny żołnierz.

Cesarzem, który zmienił klasyczny zestaw rzymskich cnót, nadając im nowy sens, był Konstantyn I Wielki (272–337). Władca ówczesnego świata (*orbis Romanus*), dzięki pomysłowi na połączenie ideałów dawnej rzymskiej republiki z wartościami, które przyniosło ze sobą młode chrześcijaństwo, ustabilizował imperium politycznie i przedłużył życie tego organizmu o kolejne wieki. John Matthews, opisując okres chaosu, jaki poprzedzał rządy Konstantyna, zauważa, że pomiędzy 238 a 284 rokiem imperium rządziło (a właściwie próbowało rządzić) około trzydziestu pięciu cesarzy i uzurpatorów. Od czasów Dioklecjana<sup>21</sup> nastąpił bardzo powolny proces przywracania porządku politycznego po wyczerpujących walkach o wła-

<sup>18</sup> J. Rüpke (red.), *A Companion...*

<sup>19</sup> J. Richardson, *The Language of Empire...*, s. 10.

<sup>20</sup> Ostatnią osobą nienależącą do rodziny imperatora, która święciła triumf w Rzymie, był L. Cornelius Balbus. Por. G. Sumi, *Ceremony and Power...*, s. 247.

<sup>21</sup> W przypadku Dioklecjana przypuszczalne daty urodzin to 243, 244 lub 245 rok, przypuszczalna data śmierci to 311 lub 312 rok. Por. A.K. Bowman, *Diocletian and the first tetrarchy*, a.d. 284–305, w: A.K. Bowman, P. Garnsey, A. Cameron (red.), *The Cambridge Ancient History* (second edition), vol. XII: *The Crisis of Empire A.D. 193–337*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2005, s. 68–88.

dzę, niszczących gospodarkę imperium i morale obywateli. Cesarstwo czasów Konstantyna było opiewane głównie przez chrześcijańskich panegirystów, którzy z dawnych ofiar prześladowań stali się potężnymi urzędnikami cesarstwa. Euzebiusz z Cezarei (ok. 260/265–339)<sup>22</sup> całkowicie zmienił dawną konwencję pisania dzieł historycznych przez obszerne cytowanie wcześniejszych autorów i dokumentów w celu potwierdzenia własnej argumentacji<sup>23</sup>. Świadcstwa historyczne dotyczące Konstantyna były na przestrzeni wieków zmieniane tak, aby cesarz wpisywał się w obraz idealnego, chrześcijańskiego monarchy. Kłopotliwa dla kronikarzy kwestia chrztu cesarza ewoluowała od przemilczania faktu do całkowitego wypaczenia prawdy. Historyk Michaił Bibikow<sup>24</sup> (Михаил Вадимович Биби́ков) opisuje, jak w kronikach zmieniał się stosunek do chrztu Konstantyna. W VI wieku Ewagriusz Scholastyk (ur. ok. 535/536, zm. ok. 594)<sup>25</sup> w swojej *Historii Kościoła*<sup>26</sup> milczy na temat ariańskiego duchownego, który ochrzcił cesarza. Jan z Antiochii (ok. 491–578, ros. Иоанн Малала, gr. Ἰωάννης Μαλάλας), autor dzieła *Chronographia* (ros. Хронография, gr. Χρονογραφία) podaje wersję chrztu cesarza przez papieża Sylwestra w Rzymie (historyk zwraca uwagę zwłaszcza na przeniesienie ceremonii z prowincji

---

<sup>22</sup> T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge 1981, s. 277–279.

<sup>23</sup> J. Matthews, *The emperor and his historians*, w: J. Marincola (red.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. I, Blackwell Publishing, Malden–Oxford 2007, s. 297.

<sup>24</sup> Пор. М.В. Биби́ков, „Великие” василевсы Византийской империи, w: Н.А. Хачатурян (red.), *Священное тело короля: ритуалы и мифология власти*, Наука, Москва 2006.

<sup>25</sup> З.В. Удадьцова, *К вопросу о мировоззрении византийского историка VI века Евагрия*, „Византийский временник” 1969, t. 30, s. 65.

<sup>26</sup> E. Scholastyk, *Historia Kościoła*, przeł. S. Kazikowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990; E. Схоластик, *Церковная история в 6 кн.*, пер. И.В. Кривушин вступ. ст., комм. и прилож., red. Е.С. Кривушина, 1-е изд., в 3 т., Алетея, Санкт-Петербург 1999–2003.

do stolicy)<sup>27</sup>. Ewolucja obrazu cesarza, zmiana jego biografii w hagiografię, zmierzała do stworzenia w postaci Konstantyna wzorcowego modelu idealnego monarchy chrześcijańskiego.

Tolerancja czasów Konstantyna zjednoczyła chrześcijan z resztą obywateli cesarstwa i przeniosła prywatne przekonania religijne w sferę publiczną<sup>28</sup>. Zaowocowało to ograniczeniem swobód niechrześcijańskiej mniejszości za czasów kolejnych cesarzy, a potem całkowicie zniszczyło dawną rzymską religię. Chrześcijaństwo, nowa religia imperium, przekształciło rzymski kodeks honorowy w część własnego, politycznego światopoglądu i wykorzystało go do legitymizacji cesarskiej władzy. Charles Odahl zwraca uwagę na szczególnego rodzaju ikonograficzne potwierdzenie chrześcijańskiej teorii politycznej — nowym atrybutem władzy cesarskiej stało się okrągłe berło z krzyżem. Pogańscy cesarze bywali przedstawiani na monetach w chwili przyjmowania od patronującego boga kuli — symbolu ziemskiej władzy. Chrześcijańska symbolika wpisała się w ten dawny porządek. Wizerunek cesarza z globem, symbolem władzy nad całym znanym światem, został utrzymany i dodatkowo wzbogacony o krzyż<sup>29</sup>. Monety wybijane za czasów kolejnych cesarzy stanowiły prostą, wizualną formę przedstawienia poddanym własnego programu politycz-

<sup>27</sup> М.В. Бибииков, „Великие” вассилевсы Византийской империи..., s. 38.

<sup>28</sup> Tradycyjne, rzymskie pojmowanie tego, czym jest religia, gdzie religia się kończy, a gdzie zaczyna się zdrada interesów własnego państwa, wykluczyło mniejszość chrześcijańską, ponieważ pogańskie święta państwowe miały integrować wszystkich obywateli. Podobne problemy przeżywała bezlitośnie tępiona mniejszość manichejczyków, dla arystokracji rzymskiej manicheizm był jednoznaczny ze zdradą tradycyjnych rzymskich wartości moralnych i dlatego też niemożliwy do zaakceptowania (religia odwiecznych wrogów cesarstwa, uważana za opozycję własnego systemu przekonań). Szerzej na temat prześladowań manichejczyków: T. Margul, *Jak umierały religie: szkice z tanatologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983.

<sup>29</sup> Ch. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, Routledge, London–New York 2004, s. 127.

nego przez władcę. Cesarz nadal reprezentował najważniejsze zalety dobrego władcy: odwagę, sprawiedliwość, pokorę i miłosierdzie. Jednak wzorem do naśladowania przestali być rzymscy mężowie stanu, a ich miejsce zajęli chrześcijańscy święci. Takács zauważa, że „stary rzymski retoryczny dyskurs został z sukcesem przekształcony, zaadaptowany i zintegrowany w nowej chrześcijańskiej ideologii politycznej”<sup>30</sup>.

Kolejnym etapem ewolucji chrześcijańskiej ideologii politycznej było wykształcenie się Bizancjum, spadkobiercy cesarstwa rzymskiego. Bizancjum odziedziczyło po cesarstwie rzymskim ideę imperium (rozumianego też jako jednostka terytorialna). Użycie słowa „Bizancjum” w celu określenia struktury imperium datuje się dopiero na XVI wiek<sup>31</sup>. Stosunek sił pomiędzy Rzymem i prowincją nie zakładał już tego, że zarządzanie prowincją we właściwy sposób to obowiązek urzędników wyznaczonych przez senat, a ludność prowincji zalicza się do przyjaciół lub wrogów Rzymu. Prowincja staje się integralną częścią rzymskiego terytorium, a mieszkańcy dawnych prowincji stają się obywatelami cesarstwa. Imperium w tym znaczeniu oznacza przede wszystkim określone terytorium. Bizancjum wniosło w to myślenie o imperium (jako idei politycznej) jeszcze jeden niezwykle ważny element – imperium było to integralne terytorium zamieszkane przez ludność, którą jednoczyło jedno wyznanie, chrześcijaństwo. Rządy Leona I Makellese (ok. 401–474), to okres rządów władcy nie pogańskiego imperium, lecz wspólnoty chrześcijańskiej. Został on pierwszym ukoronowanym przez patriarchę Konstantynopola cesarzem. Leon I był też pierwszym *περοστέπιος*, czyli był namaszczonej przez Boga (rosyjski termin „*боговенчанный*”). Od czasów jego koronacji tworzy się podstawowy model rytuału korona-

<sup>30</sup> S. Takács, *The Construction of Authority...*, s. 107.

<sup>31</sup> H. Hunt, *Byzantine Christianity*, w: K. Parry (red.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing, Oxford 2007, s. 7.

cyjnego. Władza basileusa jest legitymizowana przez fakt koronacji, której dokonuje patriarcha. Ceremonia powinna odbywać się w kościele Hagia Sophia<sup>32</sup>.

Steven Runciman, w wykładach poświęconych bizantyjskiej teokracji, podkreśla unikalność Bizancjum, które stworzyło wizję państwa zupełnie odmienną od wcześniej istniejących imperiów<sup>33</sup>. Runciman otwarcie określa Bizancjum jako teokrację, Takács natomiast jedynie sugeruje użycie tej nazwy (określając Bizancjum raczej jako państwo chrześcijańsko-fundamentalistyczne). Według Runcimana, Bizancjum miało być w oczach wiernych idealną kopią królestwa niebieskiego na ziemi, uniwersalnym imperium, którego władca i jego dwór naśladowają (mimesis) hierarchię aniołów, cesarz jest namiestnikiem Boga i rządzi w jego imieniu. Mieszkańcy Bizancjum mieli stanowić wspólnotę idealną, skupioną w jednym niepodzielnym kościele chrześcijańskim.

Jak zaznacza Takács, rządy Leona I pokazują proces zmiany myślenia o genezie władzy. W Rzymie Cesarskim władza imperatora była dana przez lud, senat albo armię, a od czasów Leona I kościół staje się dysponariuszem ziemskiej władzy politycznej<sup>34</sup>. Imperator bizantyjski stał się tym, który powinien przynieść chrześcijaństwo wszystkim ludziom poprzez włączenie ich w orbitę politycznych wpływów Bizancjum. Uniwersalne imperium miało być nieograniczone terytorialnie dla dobra ludzkości i ekonomii zbawienia. Jeffrey Featherstone w szkicu o dworze cesarskim stwierdza, że oficjalnym tytułem władców Bi-

---

<sup>32</sup> М.В. Бибиков, „Великие” василевсы Византийской империи..., s. 32.

<sup>33</sup> Por. S. Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1977.

<sup>34</sup> „Matka Kościół przez swoich najwyższych przedstawicieli wybiera ojca kraju, władcę świata rzymskiego, według życzenia boskiego Ojca (Boga). Ojcowie kościoła, patriarchowie Konstantynopola i ewentualnie rzymscy papieże interpretują polityczną wolą Boga”. S. Takács, *The Construction of Authority...*, s. 120. Przeł. — A.Z.

zancjum był *basileus*, jednak używano również starszych terminów (*augoustos*, *autokrator*, *despotes*), władczyni miała zaś tytuł *augousta/ basilissa*. Bibikow<sup>35</sup> podkreśla, że tytulatura w Bizancjum odziedziczyła oficjalną cesarską tytulaturę rzymską: zarówno powiązaną z republiką (*consul* – *ὕπατος*, *pontifex maximus* – *ἀρχιερέυς*), jak też późniejszą z okresu *imperium* (*augustus* – *αὐγούστος*, *βασιλεύς*, *Imperator* – *αυτοκράτωρ*, *caesar* – *καίσαρ*, *δεσπότης*, *princeps*, *dominus* – *δεσπότης*, *κύριος*)<sup>36</sup>. Leon III nadał synowi (późniejszemu Konstantynowi V) tytuł *porphyrogennetos*, urodzony w purpurze, ten tytuł przysługiwał później dzieciom rządzących władców. Tenże Konstantyn V (718–775) wprowadził użycie dworskich tytułów dla członków rodziny panującej (dzieci cesarza mogły pełnić urząd – *cesar/nobelissimos*)<sup>37</sup>. W ikonografii cesarza i cesarzową przedstawiano w otoczeniu Chrystusa, Matki Boskiej i świętych, niezależnie od tego, czy byli portretowani w przestrzeni świeckiej, czy sakralnej. Obrazy (mozaiki, ikony, freski) z wyobrażeniami rodziny imperatora określano jako święte, sakralne. Artyści używali również nimbu/aureoli, które otaczały głowę autokratora i wyróżniały jego postać<sup>38</sup>.

Nową doktrynę polityczną, łączącą sakralność władzy królewskiej z myślą chrześcijańską, *imperium* zawdzięczało pracy Euzebiusza z Cezarei<sup>39</sup>, który stworzył system po-

<sup>35</sup> Por. M.B. Биби́ков, „Великие” *василевсы* *Византийской империи...*

<sup>36</sup> Tamże, s. 30.

<sup>37</sup> J. Featherstone, *Emperor and Court*, w: E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack (red.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008, s. 505.

<sup>38</sup> M.B. Биби́ков, „Великие” *василевсы* *Византийской империи...*, s. 29.

<sup>39</sup> Jak zauważa Michael Frede, mimo że termin „apologia” odnosił się do obrony oskarżonego przed sądem, nazwa „apologia” u Euzebiusza w jego *Historii Kościoła* dotyczy jedynie tekstów tych autorów, którzy w swojej obronie zwracają się do uniwersalnego sędziego, Imperatora. Zob. M. Frede, *Eusebius' apologetic writings*, w: M. Edwards, M. Goodman, S. Price (red.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford University Press, Oxford–New York 1999, s. 227.

litycznej ideologii, nie tylko dla Bizancjum, lecz dla całej Europy wieków średnich<sup>40</sup>. Wpływ myśli Euzebiusza był widoczny w koncepcji władzy Cara na Rusi. Euzebiusz, tworząc swoją teorię, korzystał z tekstów kompilacji Stobaeusa (V wiek, daty życia i śmierci nie są znane), które dotyczyły teorii władzy. Były to eseje: *Archytas*, *Sthenidas*, *Diogenes*, *Ecphantos*<sup>41</sup>. Jak podkreśla Runciman, pierwszym elementem teorii politycznej Euzebiusza było nadanie specjalnego statusu rzymskiemu imperium. Fakt, że władca Rzymu stał się chrześcijaninem, był triumfem historii<sup>42</sup>. Euzebiusz zaadaptował elementy wcześniejszych teorii (król jako uniwersalne prawo, król jako bóg pomiędzy ludźmi, zapewniający harmonię, logos jako nadrzędna zasada sprawowania władzy, idealny król jako ziemskie wcielenie Zeusa) i przekształcił je w duchu chrześcijańskim. Władca przestał być bóstwem, stał się namiestnikiem Boga i jako taki miał misję stworzenia państwa naśladowującego harmonię niebios. Jego imperium było wypełnieniem się bożego planu i woli. Teoria Euzebiusza otworzyła drogę do interpretacji historii przez pryzmat eschatologii. Jeżeli zwycięstwa pogańskiego Rzymu były wyrazem specjalnej łaski Boga chrześcijan, co stwierdził uczony biskup, każdy fakt historyczny można było interpretować w duchu teologii. Polityczny wymiar militarnej klęski lub zwycięstwa został wzbogacony o aspekt mistyczny. Fakt historyczny był znakiem błogosławieństwa albo gniewu Boga. Na autokratycznym władcy imperium spoczywała odpowiedzialność, ciężar prawidłowej interpretacji woli bożej oraz skuteczne rządzenie państwem. Ponieważ władca nie był już bóstwem, a jedynie bożym namiestnikiem, można było zakwestionować jego działania, jeżeli nie były zgodne

<sup>40</sup> Ch. Odahl, *Constantine and the Christian Empire...*, s.127.

<sup>41</sup> *Anthologion. Ioannis Stobæi Florilegium*. Ad manuscriptorum fidem emendavit et supplevit Thomas Gaisford, vol. I-IV, e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1822-1824.

<sup>42</sup> S. Runciman, *The Byzantine Theocracy...*, s. 22.

z etyką chrześcijańską (sankcją mogła być ekskomunikacja władcy przez patriarchę lub bunt poddanych). Jeden z najważniejszych atrybutów władcy, tron, jest w Bizancjum podwójny — jedno miejsce jest przeznaczone dla człowieka, władcy ziemskiego, drugie dla Chrystusa, Króla Niebios. Bibikow zaznacza, że chrystianizacja władzy imperatora jest odzwierciedlona w tytulaturze. W IV wieku Gracjan (359–383) odrzuca tytuł pontifex maximus, natomiast Justynian I Wielki (483–565) wprowadza określenie Φιλόχριστοι (kochający Chrystusa), a Justyn II (520–578) — fidelis in Christo — πιστοί εν Χριστώ (posiadający wiarę w Chrystusa). Władcy nie określa się już jako boskiego (divus — θεός), zamiast tego pojawia się nowy tytuł: εκ θεου βασιλεύς — imperator ex Deo (władca od Boga, imperator z nadania bożego<sup>43</sup>).

Ważną cechą dystynktywną bizantyjskiej teokracji było połączenie rzymskiej tradycji prawnej i nauczania Kościoła. Kościół w Bizancjum stworzył olbrzymi korpus tekstów jurystycznych, na szczególną uwagę zasługują tak zwane nomokanony. Według Bernarda Stoltego nomokanony są dowodem na to, że państwo i kościół były niepodzielone i basileus mógł, jeżeli chciał, interweniować w kwestiach kościelnych, a hierarchia kościelna wpływać na ustawodawstwo państwa<sup>44</sup>. Nomokanony to kanony prawa kościelnego wzbogacone o ustawy prawa cywilnego, uzupełniające się wzajemnie (jeżeli istniał problem prawny, rozwiązanie legislacyjne takiej kwestii było równocześnie kościelne i państwowe). Istniała równowaga pomiędzy kanones a nomoi, bo były one tak samo ważne. Innym przykładem nie tyle nomokanonu, ile wzajemnego oddziaływania na siebie ustawodawstwa państwa i kościoła był słynny Kanon 82. Sobór Powszechny (piąto-szósty;

<sup>43</sup> М.В. Бибиков, „Великие” василевсы Византийской империи..., s. 31–32.

<sup>44</sup> B. Stolte, *Legal Literature*, w: E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack (red.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies...*, s. 694.



Quinisext) z 692 roku, podczas którego rozpatrywano, czy pisanie ikon z wizerunkiem Chrystusa jest poprawne teologicznie, potwierdził, że jest to dozwolone, a wizerunki imperatora są akceptowane jako narzędzie sprawowania władzy. Justynian II (669–711) zilustrował proces połączenia się myśli teologicznej i politycznej poprzez usunięcie z monet wizerunku imperatora, na którego miejscu pojawił się wizerunek Chrystusa<sup>45</sup>.

Kolejnym terminem na określenie systemu politycznego Bizancjum jest „ikonokracja”<sup>46</sup>, pojęcie, którym posługuje się Marie-Jose Mondzain. Autorytet polityczny oraz idee polityczne wiązały się z określonymi wizerunkami, a ikony były czymś więcej niż tylko formą sztuki sakralnej. Ikona tworzyła wizualną reprezentację myśli teologicznej, połączonej w całość z ideologią polityczną. W Bizancjum, które jest dla Mondzain przede wszystkim imperium ikon, zarówno kościoł, jak też władza basileusa stworzyły symbole i emblematy powiązane z autorytetem władzy. Ikonoklazm w jej interpretacji przestaje być kryzysem teologicznym, a staje się problemem politycznym (každorazowy kryzys wizerunku jest równoznaczny z kryzysem władzy).

Mieszkańcy Bizancjum nie myśleli o sobie tylko w kategoriach dziedziców kultury starożytnego imperium, lecz uważali się za spadkobierców jedynej i prawdziwej wiary chrześcijańskiej<sup>47</sup>. Taką samoidentyfikację odziedziczą później mieszkańcy Rusi; będą uważać się za jedynych prawowiernych chrześcijan. Jak zauważa Sarolta Takács współczesne imperia nadal czerpią inspirację z historii Rzymu, opierając legitymizację w sferze polityki i kultury na wzorcach antycznych<sup>48</sup>. Takács wskazuje tu na dzie-

<sup>45</sup> H. Hunt, *Byzantine Christianity...*, s. 89.

<sup>46</sup> M.-J. Mondzain, *Image, Icon, Economy: the Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*, Stanford University Press, Stanford 2005.

<sup>47</sup> G. Page, *Being Byzantine. Greek Identity Before the Ottomans*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2008, s. 2.

<sup>48</sup> S. Takács, *The Construction of Authority...*, s. 147.

ła takich postaci twórców jak pisarz Thomas Babington Macaulay (1800–1859) czy malarz Constantino Brumidi (1805–1880).

## B) KNIAŻ, CAR, IMPERATOR

Aleksiej Szczawielew (Алексей Сергеевич Щавелев), w studium poświęconym modelom władzy u Słowian (od IX do XI wieku), bada legendy o początkach (*origo gentis*) w celu uchwycenia archetypicznego, idealnego modelu struktury władzy<sup>49</sup>. Swoje założenia badacz opiera na hipotezie, że w kronikach można odszukać wpływy istniejącej wcześniej tradycji ustnej, odzwierciedlające funkcjonowanie instytucji władzy w kulturach prostych (oralnych). Szczawielew zauważa, że większość rekonstrukcji wzorcowej struktury społecznej i roli władzy u indoeuropejczyków jest oparta na motywach z legend i baśni<sup>50</sup>. Legendy o pochodzeniu władzy<sup>51</sup> stają się częścią politycznej ideologii ukształtowanych państw. Szczawielew przyjmuje, że stosowanie nazw własnych (kniaź, plemię, związek plemienny), związanych z określoną historiograficzną tradycją, jest często umowne i niedokładnie oddaje charakter badanych zjawisk. Pierwszy mityczny przywódca bardziej wpisuje się w obraz wodza związku plemion niż kniazia.

---

<sup>49</sup> А.С. Щавелев, *Славянские легенды о первых князьях. Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян*, Северный паломник, Москва 2007.

<sup>50</sup> C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology: an Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, University of California Press, Berkeley 1966.

<sup>51</sup> В.К. Соколова, *Русские исторические предания*, Наука, Москва 1970; Н.Ф. Котляр, *Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах*, Наукова думка, Киев 1986; Е.А. Мельникова, *Устная традиция в „Повести временных лет“: к вопросу о типе устных преданий*, *Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В.Т. Пашуто*, Языки русской культуры, Москва 1999.

W kronice Nestora<sup>52</sup> pojawia się podanie o Kiju, założycielu grodu, które rozumiane było jako opowieść o mitycznym plemiennym przodku, synteza różnych elementów wielu etnicznych tradycji lub legenda odzwierciedlająca proces poligenezy.

Porównanie najbardziej rozpowszechnionych motywów i analiza lingwistyczna pozwoliły Szczawielewowi na stworzenie modelu, w którym wyodrębnił cechy charakteryzujące słowiańskie instytucje władzy. Władza nigdy nie była autorytarną władzą jednego człowieka, lecz należała do danej rodziny (ojciec i synowie, bracia, bracia i siostra, ojciec i córka). Jak podaje Jerzy Strzelczyk, struktura społeczeństwa wczesnosłowiańskiego była rodowa, ród podlegał władzy głowy rodu<sup>53</sup> i przed wykształceniem się związków plemion panował zwyczaj rozstrzygania problemów na wiecach. Kobiety miały własne miejsce w instytucjach władzy i sprawowały ją. Początkowo u Słowian nie było odrębnej rodowej arystokracji. Pochodzenie pierwszych mitycznych władców było skromne (zajmowali się uprawą ziemi<sup>54</sup> — założyciel Kijowa był przewoźnikiem i myśliwym). To pozornie dziwne pochodzenie przywódcy (niearystokratyczne) było ściśle związane z indoeuropejskim systemem wierzeń (władca posiada i zapładnia ziemię, jest oraczem). Główną rolę w instytucji władzy zajmowała para, co odzwierciedlało rolę przywódcy, dysponariusza siły sakralnej, człowieka odpowiedzialnego za urodzaj i dobrobyt<sup>55</sup>. Funkcje przy-

---

<sup>52</sup> *Powieść minionych lat*, przeł. i oprac. F. Sielicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1999.

<sup>53</sup> J. Strzelczyk, *Od Prastłowian do Polaków*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1987, s. 37.

<sup>54</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 22.

<sup>55</sup> Aleksiej Tołoczko wskazuje tu na pogrzebek kniazia Olega odprawiany w wielu miejscach, co jest zbieżne ze skandynawskimi wierzeniami, obrzęd taki stosowano w celu zachowania sakralnej mocy kniazia — tak, żeby jego siła nadal służyła pomnażaniu dobrobytu państwa. Por.

wódcy były głównie administracyjne (zakładanie grodów, rozsądzanie sporów), a nie wojskowe. Liczyły się cechy przywódcy, dzięki którym jego ród posiadał władzę, książę to człowiek sprawiedliwy, szczodry, mądry, wieszcz<sup>56</sup>. To właśnie tym cechom charakteru władca zawdzięczał wywyższenie. Władza przechodziła nie od człowieka do człowieka, ale od rodu do rodu.

Kolejnym etapem zmiany systemu władzy jest zastąpienie rodzimych, miejscowych władców, rządzących w różnych ośrodkach, przez przedstawicieli jednej dynastii Rurykowiczów. Jako symboliczną datę powstania państwa staroruskiego Strzelczyk podaje rok 882<sup>57</sup> (wówczas to Ruryk podporządkował sobie Kijów). Najstarszy latopis, *Powieść minionych lat*, pióra mnicha Nestora, datowana na początek XII wieku, opisuje wezwanie Normanów. Według Nestora mieszkańcy ziemi nowogrodzkiej, zmęczeni wewnętrznymi walkami plemion, wezwali obcych władców, by ci zaczęli nimi władać. Na wezwanie ze Skandynawii przybyli ze swoimi drużynami bracia Ruryk, Sineus i Truwor. Michaił Heller przypomina, że dla historyków rosyjskich ocena prawdziwości tego fragmentu latopisu była wyznacznikiem patriotyzmu, od 1749 roku w rosyjskiej historiografii toczy się spór pomiędzy normanistami i antynormanistami. Historycy radzieccy w latach trzydziestych XX wieku musieli opowiadać się za teorią antynormańską, zgodną z ówczesną linią partii. Podczas II wojny światowej Boris Griekow, członek Akademii Nauk, nie tylko całkowicie odrzucił normańską wersję początków rosyjskiej państwowości, lecz też utrzymywał, że od VI wieku istniało bar-

---

A.П. Толочко, *Князь в Древней Руси; власть, собственность, идеология*, Наукова думка, Киев 1992.

<sup>56</sup> Postać kniazia Olega i problem przydomku „wieszcz” zostały szczegółowo omówione w artykule: В.Л. Комарович, *Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв.*, w: А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский (red.), *Из истории русской культуры*, t. II, ks. 1: *Киевская и Московская Русь, Языки славянской культуры*, Москва 2002.

<sup>57</sup> J. Strzelczyk, *Od Prastłowian do Polaków...*, s. 52.

dzo rozwinięte państwo rosyjskie<sup>58</sup>. Obszerne omówienie historii odfalszowania wczesnych dziejów Rusi zawiera monografia *Славяне и скандинавы*, w której wiele uwagi poświęcono też relacjom między żywiołem słowiańskim a ludami północy<sup>59</sup>.

Konflikt między normanistami a antynormanistami jest jednym z wielu źródeł współczesnej mitologii grup neopogańskich. Członkowie grup neopogańskich czerpią informację o początkach państwa Słowian z radzieckich podręczników historii, wydawanych jeszcze w czasach ZSRR i redagowanych przez uczniów Borysa Rybakowa. Nasycona ideologią historia, pisana w czasach Rosji Radzieckiej i tworzona na zamówienie, bez krytycznego odwoływania się do istniejących źródeł, stała się pożywką dla współczesnych mitotwórczo-beletrystycznych publikacji neopogan. Publikacje takie we współczesnej Rosji są określane jako popularnonaukowe. Ich autorzy cytują publikacje historyków z XVIII i XIX wieku<sup>60</sup> bez analizy. Teza o istnieniu silnie rozwiniętej państwowości Słowian w okresie poprzedzającym chrzest Rusi<sup>61</sup> i wezwanie Normanów jest jednym z najważniejszych założeń ideologii rosyjskich grup neopogańskich. Jelena Aleksandrowna Mielnikowa (**Елена Александровна Мельникова**), w krótkim szkicu o mistrzowskim tytule *Renesans średniowiecza*,

<sup>58</sup> M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, przeł. E. Melech, T. Kaczmarek, Książka i Wiedza, Warszawa 2009, s. 14.

<sup>59</sup> Е.А. Мельникова (red.), *Славяне и скандинавы*, Прогресс, Москва 1986.

<sup>60</sup> Mitotwórcze prace z zakresu wczesnej historii Rusi („alternatywna” historia, omawiana szerzej w rozdziale o neopoganach) są błędne nie dlatego, że przywołują opinie historyków dziewiętnastowiecznych, lecz ze względu na bezkrytyczny do nich stosunek oraz ignorowanie nowych odkryć archeologicznych i krytycznej analizy źródeł. Klasyczną pracą z końca XIX wieku poświęconą zagadnieniu rosyjskiej państwowości było studium В.Л.П. Томсен, *Начало русского государства*, w: А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский (red.), *Из истории русской культуры...*

<sup>61</sup> А. Андрусевич, *Хрзест Русі*, w: А. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 2, Ibidem, Łódź 1999, s. 204–208.

podkreśla, że współcześnie granica pomiędzy akademicką wersją historii a alternatywnym mitotwórstwem znów przebiega między zwolennikami i przeciwnikami normanizmu<sup>62</sup>. Ten konflikt wpływa na kulturę rosyjską i kształtuje jej oblicze od czasu wykładu Gerharda Friedricha Müllera o początkach państwa rosyjskiego, wygłoszonego 6 września 1749<sup>63</sup>. Andrzej Walicki przywołuje stanowisko słowianofilów w kwestii normanizmu:

Myśliciele słowianofilskich nie zadowalało twierdzenie, iż Rosja nie została zbrojnie podbita, lecz „przywołała” Normanów dobrowolnie; chodziło im przede wszystkim o wykazanie rodzimości, słowiańskości państwa rosyjskiego<sup>64</sup>.

W XVIII wieku uczyniono próbę połączenia ze sobą wątku normańskiego i antynormańskiego<sup>65</sup> na potrzeby panującej dynastii. Na podstawie mało znanego latopisu (*Иоакимовская летопись*), który stał się spornym źródłem, podkreślano rolę ostatniego przywódcy Nowogrodu (Gostomysł), którego mądre rządy miały wpływ na władców obcych krain a córka, królowa Umila, miała być matką Ruryka. Źródła z latopisu zostały opublikowane przez Wasilija Tatiszczewa<sup>66</sup>. Ta alternatywna wersja początków państwa rosyjskiego dowodziła, że Ruryk, dzięki szczęśliwemu przemieszaniu się dwóch linii krwi, był potomkiem słowiańskiego władcy, Gostomysła. Mieszkańcy ziemi nowogrodzkiej wezwali nie obcą władzę, lecz posłali za morze po prawowitego spadkobiercę, związanego więzami krwi ze starą dynastią. Próbowano udowodnić starożytność

---

<sup>62</sup> E.A. Мельникова, *Ренессанс средневековья? Размышления о мифотворчестве в современной исторической науке*, „Родина” 2009, nr 3.

<sup>63</sup> M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego...*, s. 14.

<sup>64</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 41.

<sup>65</sup> A. Andrusiewicz, *Antynormańska teoria*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 3, Semper, Warszawa 2000, s. 34–38.

<sup>66</sup> В.Н. Татищев, *Собрание сочинений (В 8 т.)*, Наука, Москва–Ленинград 1962–1979; В.Н. Татищев, *История Российская*, АСТ, Москва 2003.

i szlachtetne pochodzenie Ruryka ze starej linii dynastycznej sięgającej aż po Juliusza Cezara<sup>67</sup>. Ruryk stał się postacią mityczną. Jego imienia nie dziedziczą potomkowie linii dynastycznej i nie pojawia się ono w kronikach po okresie jego panowania<sup>68</sup>. Inne zapożyczone męskie imiona skandynawskie, które na Rusi ulegają przekształceniu (Oleg, Władimir, Igor) są wciąż dziedziczone przez potomków, występują również w formie żeńskiej (Olga)<sup>69</sup>. Zapóżyczenia językowe są jednym z dowodów aktywnych kontaktów między słowiańską i skandynawską arystokracją rodową (książę i drużyna).

Ruś Kijowska, której władcą był Wielki Książę, przyjęła chrzest z Bizancjum w 989 roku, podczas panowania Władimira. Michaił Heller podaje dwa jego tytuły: kagan (tytuł użyty w *Słowie o prawie i łasce* metropolity Hilariona; używany przez Chazarów) i samodzierżca<sup>70</sup> (tłumaczenie greckiego autokratora), występujący w *Powieści minionych lat*. Igor Władimirowicz Pietrow (Игорь Владимирович Петров) szczegółowo omawia tytułaturę pierwszych władców Rusi stosowaną w Bizancjum, kalifacie i w Europie Zachodniej:

Рюрик — князь; Олег — великий князь киевский, Хакан-Русь; Игорь — великий князь киевский, царь русов, архонт Росии; Ольга — княгиня, игемон и архонтисса Росии, королева ругов, Святослав — великий князь киевский, катархонт; царствующий к северу от Истра, Ярополк — князь киевский с 977 г., великий

---

<sup>67</sup> C.H. Whittaker, *The Idea of Autocracy among Eighteenth-Century Russian Historians*, w: J. Burbank, D.L. Ransel (red.), *Imperial Russia: New Histories for the Empire*, Indiana University Press, Bloomington 1998, s. 38.

<sup>68</sup> В.Л. Комарович, *Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв.*, w: А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский (red.), *Из истории русской культуры...*, s. 15.

<sup>69</sup> А.Н. Кирпичников, И.В. Дубов, Г.С. Лебедев, *Русь и Варяги (руско-скандинавские отношения домонгольского времени)*, w: Е.А. Мельникова, *Славяне и скандинавы...*, s. 278.

<sup>70</sup> М. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego...*, s. 31.

князь, Владимир — великий князь киевский, царь русов, архонт император, король русов<sup>71</sup>.

Tytułatura Władimira, podobnie jak fakt jego małżeństwa z krewną cesarza, wskazuje na niezwykle wysoką pozycję tego władcy na politycznej scenie ówczesnego świata. Jego władzę ograniczały wiecze (rada ludowa). Śmierć księcia spowodowała konflikt pomiędzy jego synami, pretendentami do tronu. Wygrywa Jarosław Mądry. Po zdobyciu władzy Jarosław, aby zapobiec podobnym konfliktom między swymi dziećmi, dzieli kraj pomiędzy synów, z których każdy utrzymuje swój udział. Innowacyjny jest pomysł Jarosława na system rotacji przy dziedziczeniu; książę otrzymywał swój udział tylko czasowo, a po śmierci starszego brata młodszy przejmował jego dziedzictwo (w teorii każdy z braci mógł doczekać się tytułu wielkiego księcia kijowskiego).

Od połowy IX do połowy XIII wieku kształtuje się nowy system państwowy Rusi Kijowskiej. Kwestia tego, czy istniał identyczny z zachodnioeuropejskim system zależności między wasalem a suwerenem, jest sporna (Tołoczko wykazuje, że przedmiotem sporu historyków była oryginalność prawa Rusi Kijowskiej — jedni chcieli udowodnić całkowitą odmienną i unikalność staroruskiego systemu władzy, drudzy obstawali przy koncepcji jego identyczności z ówczesnym modelem zachodnioeuropejskim<sup>72</sup>). Od połowy XIII wieku ukształtował się system, w którym w politycznej grze najważniejsze były ziemie: czernichowska, wołyńska, smoleńska i włodzimiersko-suzdalska. Walka książąt toczyła się o supremację nad Kijowem, Nowogrodem i Galiczem<sup>73</sup>. Unikalność staroruskiego

<sup>71</sup> И.В. Петров, *Государство и право древней Руси*, Издательство Михайлова, Санкт-Петербург 2003, s. 130.

<sup>72</sup> А.П. Толочко, *Князь в Древней Руси...*, s. 9.

<sup>73</sup> А.А. Горский, *Русские земли в XIII–XIV веках. Пути политического развития*, Издательский центр Института российской истории РАН, Москва 1996, s. 78.



systemu władzy we wczesnym średniowieczu (XI wiek) polegała na tym, że dzielono (tak jak we wcześniejszej formie) władzę w obrębie rodu, rodziny, dynastii (historycy proponowali następujące nazwy: suwerenat rodowy, władza rodzinna, a za czasów ZSSR przyjęto termin „suwerenat kolektywny”<sup>74</sup>). Pojawiło się przypuszczenie istnienia form dwuwładzy, diarchii, zapożyczonych dzięki kontaktom z kaganatem chazarskim, w przypadku ścisłej współpracy między braćmi książętami. Według Hellera użycie tytułu kagana w stosunku do Władimira pokazuje, że metropolita Hilarion rozumiał państwowość Rusi Kijowskiej jako kontynuację państwa Chazarów. Tołoczko twierdzi, że pozostałości pewnych cech takiego systemu są widoczne w rosyjskim folklorze. Władimir Propp, analizując bajki, wykrył ślady tabuizacji osoby władcy oraz izolację władcy od poddanych, co mogło stanowić punkt wyjścia dla diarchii<sup>75</sup>.

Suwerenat rodowy z jednej strony zakładał podział władzy między członków rządzącej dynastii, z drugiej — bronił reguły niepodzielności ziemi. Wydzielano książętom części terytorium, którym mogli władać, po śmierci księcia wracały one jednak we wspólne władanie rodu. Taka sytuacja panowała w X i XI wieku. Najważniejszą osobą był najstarszy w rodzie i on pełnił funkcję wielkiego księcia, którą po jego śmierci dziedziczył kolejny brat. Konsekwencją takiego systemu były konflikty, spowodowane tym, że starszy brat senior, walczył z młodszymi braćmi o dominację. Jedynie śmierć wszystkich braci mogła zapewnić jednemu pełnię władzy. Wraz z pojawieniem się funkcji wielkiego kniazia pojawia się pojęcie samowładztwa i jedynowładztwa. Rosyjskie tytuły *самодержец* i *единодержец* stanowią dosłowne przełożenie greckich nazw monokrator i auto-krator. Jednak, jak podkreśla Tołoczko, greckiej tytulatury

<sup>74</sup> А.П. Толочко, *Князь в Древней Руси...*, s. 8.

<sup>75</sup> В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Издательство Ленинградского университета, Ленинград 1986, s. 38.

książę używał w celu podkreślenia własnej niezależności od Bizancjum i samodzielności państwa. Heller tłumaczy problem z systemem rotacji – problematycznym porządkiem starszeństwa. Różnica między kolejnością pokoleń (starszeństwo genealogiczne) a kolejnością urodzeń (starszeństwo fizyczne) powodowała nieustanne konflikty na linii starszy bratanek – młodszy wuj<sup>76</sup>. Brak centralnej władzy, rozdrobnienie kraju na coraz mniejsze księstwa i wyniszczające wojny domowe spowodowały, że kraj w końcu popadł w niewolę.

W okresie wcześniejszym, w którym książęta walczyli o supremację, pojawił się Andrzej Bogolubski (ok. 1111–1174). Heller określa go jako prekursora Iwana IV Groźnego (1530–1584) i Piotra I Wielkiego (1672–1725). Andrzej Bogolubski zmienia formę kontaktów pomiędzy książętami, zastępując tradycyjną hierarchię rodzinną bizantyjskim autokratyzmem<sup>77</sup>. Centrum przeniosło się z Kijowa do Włodzimierza, gdy Andrzej Bogolubski przeniósł tu stolicę po śmierci swojego ojca w 1157 roku. Proces ten był związany z przyjęciem przez księcia ziemi włodzimiersko-suzdalskiej tytułu wielkiego księcia Rusi (великого князя). Do Włodzimierza przeniósł się metropolita (koniec XIII – początek XIV wieku). Orda przyznała prymat książąt włodzimierskich jako najstarszych w Rosji<sup>78</sup>. Skończył się okres suwerenatu rodowego. Wasilij Leonidowicz Komarowicz (Василий Леонидович Комарович), w klasycznym studium problemu, zwraca uwagę na fakt, że Andrzej Bogolubski, dążąc do zdobycia jedynowładztwa, naruszył tradycję religijną związaną z kultem przodków w obrębie rodziny książęcej<sup>79</sup>. Komarowicz na podstawie analizy ruskich latopisów stawia hipotezę o kulcie rodu w XI–XIII w. Powołuje się przy tym na świadectwa kronikarskie opisujące

<sup>76</sup> M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego...*, s. 39.

<sup>77</sup> Tamże, s. 54–55.

<sup>78</sup> А.А. Горский, *Русские земли в XIII–XIV веках...*, s. 80.

<sup>79</sup> В.Л. Комарович, *Культ рода и земли...*, s. 9.

modlitwę ksiąząt do ojca lub dziada w momentach niebezpieczeństwa (atak wroga, pożar). Modlitwa/wezwanie na pomoc przodka nie wiązały się według niego z chrześcijańskim systemem wartości, ponieważ zmarli przodkowie nie byli kanonizowani (przeżytkiem tego systemu wierzeń miało być również dziedziczenie imion w obrębie rodu). W kulturach prostych<sup>80</sup> takie dziedziczenie imienia wiązało się z wiarą w posiadanie przez ród łączności ze światem zmarłych przodków. Szyjewski wskazuje na charakterystyczny rys religii Słowian:

Wyływa z tego wniosek, iż obrzędowość dotycząca duchów przodków wskazuje na co najmniej czasowe przebywanie duchów zmarłych na ziemi i ich możliwość wspomagania potomków. Dziady są obrzędem żywienia przebywających czasowo na ziemi dusz oraz zjednoczenia społeczności żywych ze zmarłymi w jedną całość (groładę, stado)<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Termin „kultura prosta” definiuje za Anną Gomółą i przytaczam przypis z jej artykułu, w którym omawia ona dyskusję związaną z używaniem tego terminu współcześnie w obrębie antropologii i kulturoznawstwa: „W tym artykule stosuję przyjętą powszechnie w różnych naukach humanistycznych typologię: kultury proste – kultury złożone. Fraza ‚kultury proste’ zastąpiła używane wcześniej określenia takie jak: dzicy, ludy pierwotne, kultury prymitywne. Jak napisał David L. Toye: ‚Anthropologists, historians, and archaeologists employ the neutral terms «complex» and «simple» to classify cultures that were once categorized, respectively, as «civilized» and «savage» – labels that have been replaced due to their emotionally charged connotations’. *The emergence of complex societies: a comparative approach*, <http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/1.2/toye.html> (17.09.2013). Niektórzy badacze twierdzą, że ta typologia (która miała zastąpić wcześniejsze, mające zdecydowanie wartościujący charakter), także kryje niewyrażane wprost wartościowanie. Greg Laden uważa, że ludzie żyjący w cywilizacjach żywią przekonanie, iż są bardziej złożeni, bardziej elastyczni lub po prostu mądrzejsi. *Primitive cultures are simple, civilization is complex (a falsehood)*, <http://scienceblogs.com/gregladen/2009/09/21/primitive-cultures-are-simple/> (17.09.2013)”. A. Gomółą, *Poza centrum, ale w środku. O książkowym debiucie Zbigniewa Brzozowskiego*, w: E. Dutka, G. Maroszczuk (red.), *Proza polska XX wieku. Przeglądy i interpretacje*, t. 3: *Centrum i pogranicza literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, s. 97.

<sup>81</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian...*, s. 210.

Jak zauważa Nina Chaczaturian, istnieją dwa podstawowe typy sakralizacji władzy monarchy. Jednym z nich jest traktowanie króla jako żywego boga<sup>82</sup>, drugim traktowanie władcy jako osoby, która ma szczególne relacje z *sacrum*, lecz z roli bóstwa spada do pozycji namiestnika bożego. Kluczowymi elementami istotnymi dla badacza teorii władzy króla są: polityczna mitologia związana z ewolucją obrazu monarchy i pochodzeniem dynastii, zagadnienie śmierci króla i mitologizacja przekazów o królach-męczennikach, procedura królewskiego pogrzebu i kwestia obecności na tym pogrzebie następcy monarchy, ceremonia koronacji i namaszczenia monarchy<sup>83</sup>. W świetle teorii antropomorfizacji monarchii, państwo to ciało króla, lud też jest ciałem, rządzonym przez głowę, czyli monarchę. Taka antropomorficzna koncepcja<sup>84</sup> pojawia się w *Słowie o pułku Igora*<sup>85</sup>. Wiara, że od czynów władcy zależy pomyślność kraju, najczęściej nakładała na króla wiele zakazów rytualnych. Taka sytuacja mogła powodować powstanie odrębnych instytucji, które dzierżyły faktyczną władzę polityczną przy ciągle istniejącej instytucji świętego króla (historia Japonii i rola cesarza w różnych okresach historii wysp jest dobrą ilustracją tego zjawiska<sup>86</sup>).

---

<sup>82</sup> Interesujące spojrzenie na różnice i podobieństwa między świętym królem a monarchą posiadającym władzę polityczną zaprezentowane jest w pracy wybitnego rosyjskiego orientalisty: А.Н. Мешеряков, *Японский император и русский царь: элементная база*, РИПОЛ Классик, Москва 2004.

<sup>83</sup> Н.А. Хачатурян, *Сакральное в человеческом сознании*, w: Н.А. Хачатурян (red.), *Священное тело короля...*, s. 11.

<sup>84</sup> А.П. Толочко, *Князь в Древней Руси...*, s. 15.

<sup>85</sup> А.Н. Робинсон (red.), *„Слово о полку Игореве“: Комплексные исследования*, Наука, Москва 1988.

<sup>86</sup> Jak podaje Przemysław Trzeciak: „pomimo faktu, że cesarz zawsze był głową państwa, od XII wieku w Japonii istnieje system *bakufu*, a cesarze tracą faktyczną władzę polityczną i znaczenie do tego stopnia, że w 1500 roku pogrzeb cesarza odwlekano przez 6 tygodni z powodu braku funduszy na ceremonię pogrzebową”. Por. P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy. Sztuka herbaty dawnych Chin i Japonii*, Pracownia Wydawnicza Zalesie Górne, Zalesie Górne 2009, s. 224–225.

Klasycznym studium teorii władzy w średniowieczu jest praca Ernsta Kantorowicza *The King's Two Bodies*<sup>87</sup>. Po upływie czterech dekad od pierwszego wydania praca Kantorowicza nadal pozostaje dziełem klasycznym, wykorzystywanym zarówno przez historyków, jak i antropologów kultury<sup>88</sup>. Według Kantorowicza wzajemne relacje pomiędzy państwem a kościołem w średniowieczu spowodowały powstanie hybrydalnych zapożyczeń. Władza świecka upodabniała się do władzy sakralnej, a władza sakralna do świeckiej. Kościół dążył do tego, żeby stać się formą racjonalnej, absolutystycznej monarchii, a nowe monarchie stawały się quasi-kościelne. Rozwój instytucji władzy w Rosji przebiegał według innego wzorca.

Borys Uspienski, w pracach poświęconych problematyce władzy w Rosji<sup>89</sup>, opisał proces przekształcenia koncepcji władzy<sup>90</sup> oraz wyobrażenia odnoszące się do głowy państwa i głowy kościoła. Uspienski stwierdza, że podstawową cechą kultury rosyjskiej jest jej ukierunkowanie na kultury obce (ex Oriente lux, lub ex Occidente Lux, w zależności od okresu historycznego), w państwie moskiewskim nastąpiła zaś restauracja cesarstwa bizantyjskiego (i adaptacja kultury bizantyjskiej w zmienionej formie). Uspienski określa system polityczny panujący w państwie moskiewskim a potem Imperium Rosyjskim jako monarchię teokratyczną. Teoria Moskwy jako Trzeciego Rzymu jest reminiscencją historyzmu Euzebiusza

---

<sup>87</sup> E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*....

<sup>88</sup> Tamże, s. XV.

<sup>89</sup> Б.А. Успенский, *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*, Языки русской культуры, Москва 1998; Б.А. Успенский, *Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси*, Языки русской культуры, Москва 2000; Б.А. Успенский, *Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов*. (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия.), Языки русской культуры, Москва 2000.

<sup>90</sup> Б.А. Успенский, *Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры*, т. 1, Гнозис, Москва 1994.

z Cezarei. Historia i polityka zostały podporządkowane koncepcji bożej ekonomii zbawienia, całokształt historii przybiera formę przygotowania ludzi do ponownego przyjścia Chrystusa. Idealna forma rządów to nadejście władzy Boga-Logosu. Każda akcja o charakterze politycznym od czasu wprowadzenia w życie formuły Moskwa — Trzeci Rzym ma również podtekst eschatologiczny: można interpretować zdobywanie kolejnych terytoriów jako formę walki o zbawienie dusz pogan Syberii albo heretyków Polaków. Zaistniał ostry podział na chrześcijan i niewiernych (chrześcijanie należący do innych wspólnot niż Cerkiew, odstępcy, są wrogami na równi z poganami). Koncepcja Moskwy jako Trzeciego Rzymu<sup>91</sup> jest w optyce historyków kluczowa dla dalszej historii Rosji, ponieważ dzięki niej ukształtowała się polityczna ideologia kraju.

Jak zauważa Andrzej Lazari:

To jedna z podstawowych (jeśli nie najważniejsza) idei historyczoficznych tworzących ideologię i charakter Państwa Moskiewskiego, błąkająca się po zakamarkach umysłów rosyjskich przez kilka stuleci. To archetyp nacjonalizmu rosyjskiego<sup>92</sup>.

Najważniejszymi wydarzeniami historycznymi, które stanowiły tło dla narodzenia się tej idei, były zmiana struktury i funkcji władzy. Było to użycie tytułu „car” w miejsce tytułu „wielkiego księcia”, przyjęcie bizantyjskiego herbu, małżeństwo Iwana III (1440–1505) z krewniaczką ostatniego cesarza Bizancjum, oraz pojawienie się regaliów, związanych z władzą carską i patriarszą. Co charakterystyczne, najważniejsze regalia symbolizujące władzę cara i patriarchy (czapka Monomacha, biały kłobuk<sup>93</sup>) mają obce pochodzenie,

<sup>91</sup> W polskiej literaturze przedmiotu idea ta została szczegółowo przedstawiona w pracy: A. Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem?...*, s. 9–17.

<sup>92</sup> Tamże, s. 9.

<sup>93</sup> Н.Н. Розов (red.), *Повесть о новгородском белом кlobуке*, w: Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев (red.), *Памятники литературы Древней Руси*, Художественная литература, Москва 1985.

nie są przedmiotami rosyjskimi, miejscowymi, lecz zostały odziedziczone z innej tradycji. Autorytet Bizancjum, pomimo upadku bizantyjskiej państwowości, był nadal na tyle wielki, że Iwan IV (1530–1584) prosi o pozwolenie na używanie tytułu „car” patriarchę Konstantynopola i otrzymuje taką zgodę<sup>94</sup>. Tytulatura carska zostaje wprowadzona w roku 1547, sam termin „car” funkcjonował na Rusi Kijowskiej już wcześniej w odniesieniu do bizantyjskiego basileusa oraz tatarskich chanów<sup>95</sup>. Koncepcja Moskwa — Trzeci Rzym<sup>96</sup> pochodzi z dwóch listów mnicha Filoteusza. Najbardziej znanym motywem z pism (pierwsze z końca 1523, drugie z początku 1524 roku), jest fragment określający Rosję jako trzecie i ostatnie na ziemi imperium chrześcijańskie:

Знай же, христолюбец и боголюбец, что все христианские царства пришли в конец, и сошлись в едином царстве нашего государя по книгам пророков то есть Росийское царство, ибо два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать<sup>97</sup>.

Michael Cherniavsky<sup>98</sup> zwraca uwagę na specyficzną ekonomię zbawienia. Po upadku Bizancjum mieszkańcy Rusi wierzyli, że ich państwo stało się jedynym prawdziwie chrześcijańskim centrum, państwem, w którym wiara przetrwała w sposób nienaruszony<sup>99</sup>. To z Rusi i przez Rus reszta ludzkości ma otrzymać zbawienie. Jednak określenie

---

<sup>94</sup> М. По, *Изобретение концепции „Москва — Третий Рим”*, „Ab Imperio” 2000, nr 2, s. 69.

<sup>95</sup> А.Н. Мешеряков, *Японский император и русский царь...*, s. 19.

<sup>96</sup> Por. A. de Lazari, E. Przybył, *Moskwa — Trzeci Rzym*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 1, s. 258–266.

<sup>97</sup> В.В. Колесов (red.), *Послание о злых днях и часех*, w: Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев (red.), *Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века*, Художественная литература, Москва 1984, s. 452.

<sup>98</sup> Por. M. Cherniavsky, *Holy Russia: a study in the history of an idea*, „The American Historical Review” 1958, vol. 63, nr 3.

<sup>99</sup> Por. tamże.

Moskwy jako Trzeciego Rzymu nie było używane w oficjalnym dworskim piśmiennictwie. Marshall Poe, w artykule poświęconym historii rozpowszechniania się tej koncepcji, twierdzi, że do połowy XIX wieku pisma mnicha Filoteusza były zapomniane i dopiero, kiedy opublikowano je w 1860 roku, dziewiętnastowieczna historiografia uczyniła ideę Moskwa — Trzeci Rzym fenomenem historii Rosji<sup>100</sup>. Zdaniem historyka, idee podobne do myśli Filoteusza pojawiają się w tekstach *Плач о падении Константинополя* (datowany na drugą połowę XV wieku) i *Пасхальный Канон*<sup>101</sup> metropolity Zosimy z 1492. Metropolita Zosima nazywa Iwana III nowym imperatorem Konstantynem nowego Konstantynopola — Moskwy i całej Rusi<sup>102</sup>. Określanie władcy jako Konstantyna jest zgodne z tradycją. Każdy władca chrześcijańskiej wspólnoty mógł być porównany do tego imperatora. Konstantyn stanowił idealne uosobienie cnót monarchy. Do Konstantyna porównywano między innymi Iwana Kalitę (ok. 1283–1340) i Władimira Wielkiego (ok. 960–1015). Ważniejsze jest zrównanie Moskwy z nowym Konstantynopolem w momencie, w którym stara stolica przestaje istnieć. Poe stwierdził, że wątek Moskwa — Trzeci Rzym przeniknął również do literatury XVI wieku — odnotowują go następujące teksty: *Казанское Сказание* (około 1560 r.), rozszerzona redakcja *Сказания о Новгородском Белом Клобуке* (1600 r.), *Сказание об основании Москвы* (około 1625–1650 r.). Poe zaznacza, że od XVI do XVIII wieku idea uległa zapomnieniu, a ponadto teksty, w których można było ją odszukać, zostały zakazane przez Cerkiew.

<sup>100</sup> М. По, *Изобретение концепции...*, s. 62.

<sup>101</sup> Uściślając, metropolita Zosima napisał wstęp do tekstu kanonu (*Изложение пасхалии*), którego pełny tytuł to *Изложение пасхалии седмья тысяща последнее*: Г.М. Прохоров, *Книги Кирилла Белозерского*, w: Д.С. Лихачев (red.), *Труды Отдела древнерусской литературы АН СССР*, т. XXXVI, Наука, Ленинградское отделение, Ленинград 1981, s. 50–70.

<sup>102</sup> М. По, *Изобретение концепции...*, s. 65.



Idea powróciła, kiedy zaczęli ją wykorzystywać przeciwnicy reform patriarchy Nikona, powołując się zwłaszcza na zakazany w 1667 roku tekst *Сказания о Новгородском Белом Клобуке*. Motyw Moskwy — Trzeciego Rzymu stanowił dla raskolników podstawę własnej myśli teologicznej. Z treści przesłania Filoteusza wyodrębnili oni przede wszystkim krytykę greckiej Cerkwi i fakt upadku Konstantynopola, co tłumaczyli jako rezultat utraty czystości wiary. Reformy Nikona były w tej optyce zbędne i szkodliwe, ponieważ uznano, że tylko na Rusi wiara prawosławna przetrwała w czystej i nieskażonej formie, Grecy zostali ukarani za odstępstwa i herezje.

Z koncepcją Poego ostro polemizuje Andriej Korieniewskij (Андрей Кореневский).<sup>103</sup> Twierdzi on, że mnich Filoteusz Pskowski jest autorem nie tylko jednego, odrębnego pisma, lecz całego cyklu pskowskiego, i poglądy Filoteusza odzwierciedlały poglądy wyższej hierarchii cerkiewnej i metropolity<sup>104</sup>. Korieniewskij ostro krytykuje słowa Poego o powstaniu koncepcji Moskwa — Trzeci Rzym dopiero w XIX wieku, zwracając uwagę, że wszystkie pisma Filoteusza (cykl) należy analizować i odczytywać jako całość. Pismo pskowskiego mnicha i stworzenie doktryny jest według niego rezultatem dyskusji elity duchowieństwa o roli Rosji, całokształtu kultury epoki Filoteusza i określonej grupy czytelników, dla których pisma zostały napisane — ludzi kościoła. Istotne są wątki millenarystyczne, pismo zostało napisane w momencie, w którym w Rosji popularne stały się motywy szybkiego nadejścia końca świata. Idea polityczna splotła się z koncepcją eschatologiczną.

Historia idei Moskwy jako Trzeciego Rzymu była przedmiotem żywego zainteresowania semiotyków. Boris Uspieniski wspólnie z Jurijem Łotmanem poświęcili temu zagad-

<sup>103</sup> А. Кореневский, *Кем и когда была „изобретена“ теория „Москва — Третий Рим“?*, „Ab Imperio“ 2001, nr 1–2, s. 87–124.

<sup>104</sup> Tamże, s. 89.

nieniu artykuł *Отзвуки концепции „Москва — Третий Рим” в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко)*<sup>105</sup>.

Jak zaznaczają semiotycy, kultura rosyjska jest albo zorientowana na inne kultury, co można interpretować jako wynik niskiej oceny własnego dziedzictwa kulturowego, lub przeciwnie — dla Rosjan typowe jest umiłowanie i wywyższenie własnej kultury, prowadzące często do nacjonalizmu (jest to problem XIX wieku, kiedy dyskusja nad przyszłością Rosji przybiera formę ostrego sporu — albo my, albo oni, tylko słowianofile lub tylko okcydentaliści). Uspienki odsłania przede wszystkim mechanizmy powstania i działania teorii szczególnego charyzmatu władzy cara i patriarchy. Rytuály związane z potwierdzeniem politycznego autorytetu władzy odzwierciedlały nową ideologię i szczególne miejsce zajmował obrzęd namaszczenia cara, który był odrębnym sakramentem<sup>106</sup>. Pełna tytulatura cara podkreślała

---

<sup>105</sup> „Идея ‘Москва — третий Рим’ по самой своей природе была двойственной. С одной стороны, она подразумевала связь Московского государства с высшими духовно-религиозными ценностями. Делая благочестие главной чертой и основой государственной мощи Москвы, идея эта подчеркивала теократический аспект ориентации на Византию. В этом варианте идея подразумевала изоляцию от ‘нечистых’ земель. С другой стороны, Константинополь воспринимался как второй РИМ, т.е. в связанной с этим именем политической символике подчеркивалась имперская сущность — в Византии видели мировую империю, наследницу римской государственной мощи. Таким образом, в идее ‘Москва — третий Рим’ две тенденции — религиозная и политическая. При выделении второго момента подчеркивалась связь с первым Римом, что влекло затушевание религиозного аспекта и подчеркивание аспекта государственного, ‘императорского’”. Б.А. Успенский, *Отзвуки концепции „Москва — третий Рим” в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко)*, Гнозис, Москва 1994, s. 125–126.

<sup>106</sup> Б.А. Успенский, *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*, Гнозис, Москва 1994, s. 187.

jedność terytorialną olbrzymiego państwa<sup>107</sup>. Carpoprzez wypełnienie rytuałów koronacyjnych stawał się podobny do Chrystusa, niesprawiedliwy władca był porównywany do Antychrysta<sup>108</sup>. Zgodnie z tradycją bizantyjską następowała intronizacja metropolity, wzorowana na intronizacji patriarchy Konstantynopola, podczasktórejmetropolita otrzymywał władzę od wielkiegoksięcia<sup>109</sup>. Utworzenie patriarchatu w Moskwie spowodowało, że głowę Kościoła tytułowano patriarchą (był on patriarchąekumenicznym, członkiem pentarchii). Uspienski zauważa, że zarówno car, jak i patriarcha są wyłączeni z obrębu działania normalnych zasad kanonicznych, ponieważ sakramenty, w których uczestniczą, nie są powtarzane w odniesieniu do innych ludzi. Car

---

<sup>107</sup> „Титул его, употреблявшийся во время нашего посольства, был таков: Государь Царь и Великий Князь Алексей Михайлович, всея Великие, и Малые, и Белые России Самодержец, Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский, Царь Казанский, Царь Астраханский, Царь Сибирский, Государь Псковский и Великий Князь Литовский, Смоленский, Тверской, Волынский, Подольский, Югорский, Пермский, Вятский, Болгарский и проч., Государь и Великий Князь Нижнево Новагорода, Черниговский, Рязанский, Полоцкий, Ростовский, Ярославский, Белозерский, Удорский, Обдорский, Кондийский, Витебский, Мстиславский, и всех Северных стран Повелитель, Государь Иверский и Царей Карталинские, Грузинские и Кабардинские страны, Черкесских и Горских Князей, и многих иных, Восточных, Западных, и Северных Государств и Областей, законный и наследственный Дедич, Государь и Повелитель”. А. Мейерберг, *Путешествие в Московию барона Августина Мейерберга*, w: А. Либерман (red.), *Утверждение династии. История России и дома Романовых в мемуарах современников (XVII–XX вв.)*, Фонд Сергея Дубова: Рита-Принт, Москва 1997, s. 121.

<sup>108</sup> Motyw Antychrysta stał się jednym z kluczowych wątków tradycji rosyjskich staroobrzędowców, którzy odrzucili cześć dla ikon przedstawiających cara i jego rodzinę, interpretując szacunek dla wizerunku władcy jako formę oddawania czci szatanowi i niszczyli ikony przedstawiające cara. Szerzej w: О.Ю. Тарасов, *Старообрядческое иконопочитание и тема Антихриста*, w: И.И. Свирида (red.), *Культура и история. Славянский мир*, Индрик, Москва 1997.

<sup>109</sup> Б.А. Успенский, *Царь и патриарх: харизма власти в России...*, s. 189.

wraz z patriarchą mają odrębny status sakralny, ze względu na swój szczególny charyzmat. Car nie jest związany tradycją prawną, jego władza nie opiera się na autorytecie dokumentów prawnych tak jak w Bizancjum, w którym imperator był legalnym prawodawcą, lecz na specjalnym, odrębnym charyzmacie władzy osoby monarchy (sakrament bierzmowania otrzymany podczas koronacji sprowadza na władcę dary Ducha Świętego konieczne do rządzenia państwem). Według Uspienskiego harmonia władzy świeckiej i duchowej (władzy cara i patriarchy) staje się harmonią charyzmatów. Sama tytulatura carska od czasu przyjęcia tytułu przez Iwana IV w 1547 roku była często używana wstecz. Nazywano carami przodków Iwana IV, poczynając od Władimira Wielkiego<sup>110</sup>. Odrębną kwestią było użycie tytułu „car” w Europie Zachodniej, gdzie władcy Rosji aż do XVII wieku byli określani jako wielcy książęta. Podczas podróży po Europie Piotr I był nazywany księciem Moskovii.

Zagadnienie harmonii charyzmatów wymaga krótkiego dopełnienia, tłumaczącego problem konfliktu dwóch autorytetów — ziemskiej władzy politycznej monarchów i duchowej władzy biskupów. Teoria harmonii dwóch władz, władzy świeckiej i władzy duchowej została stworzona przez papieża Gelazjusza I (papież w latach 492–496). Gelazjusz I zaproponował niezwykle proste rozwiązanie ewentualnych konfliktów pomiędzy władzą kościelną a świecką: biskupi w sprawach świeckich mieli być posłuszni decyzjom imperatora, a władca w sprawach dotyczących religii miał być posłuszny biskupom. Według Niny Aleksandrowny Chaczaturian (Нина Александровна Хачатурян) już w Rzymie czasów cesarstwa istniał podział rodzajów władzy<sup>111</sup> na *auctoritas* (absolutystyczna władza, należąca do prerogatyw imperatora) oraz *potestas* (władza, którą posiadał imperator). Papież wykorzystał istniejący wcześniej podział, żeby stworzyć nową teorię podziału na władzę świecką i kościelną.

<sup>110</sup> А.Н. Мещеряков, *Японский император и русский царь...*, s. 20.

<sup>111</sup> Н.А. Хачатурян, *Сакральное в человеческом сознании...*, s. 21.

Według autorki później nastąpiło doprecyzowanie tych pojęć. Władza duchowa (*auctoritas*) była władzą fundamentalną (*plena potestas, puissance fondatrice, possession, exercice du dominium, dominium supreme*) i uniwersalną, źródłem prawa. Musiał jej być posłuszny zarówno imperator, jak i każdy jego poddany. Nieposłuszeństwo wobec *auctoritas* było równorzędne z wykluczeniem z chrześcijańskiej wspólnoty. Drugi rodzaj władzy – władza świecka, czyli *potestas (dominium utile, administratio)*, to władza administracji.

Nowa rosyjska ideologia, związana ze specjalnym charyzmatem cara i patriarchy, była widoczna w ikonografii. Nina Walerijewna Kwliwidze (Нина Валериевна Квливидзе) wskazuje na ikony, które powstały w latach czterdziestych–siedemdziesiątych XVI wieku (*Церковь воинствующая, Четырехчастная*<sup>112</sup>). Rosyjska sztuka sakralna czerpała wzorce z Bizancjum, jednak nie naśladowała ich ślepo. Autorzy ikon nie popadali w akademizm, lecz twórczo rozwijali i udoskonalali motywy ikonograficzne. Przedstawienie rosyjskich carów w ikonografii było związane z motywem bizantyjskiego imperatora. We freskach z połowy XVII wieku z moskiewskiego Soboru Zwiastowania bizantyjska rodzina cesarska (Teodora i jej syn Michał) jest przedstawiona w szatach królewskich, z nimbami, imperatorów wyróżnia ponadto trzymany w rękach krzyż. Najważniejsi władcy Bizancjum, zaliczeni w poczet świętych, są przedstawieni w jednym rzędzie z wielkimi książętami Rusi. Postacie rosyjskich władców są wyróżnione nimbem<sup>113</sup>. Kwliwidze zauważa, że taka ikonografia świadczy o tym, że rosyjscy władcy przede wszystkim naśladowali ideał chrześcijańskiego monarchy, zapożyczony z Bizancjum. Sztuka sakralna miała też ścisły związek z ideologią polityczną. Nowy status rosyjskich carów został podkreślony przez portretowanie ich z nimbami (chodziło o wizerunki

<sup>112</sup> Н.В. Квливидзе, *Священный образ царя в московской живописи*, w: Н.А. Хачатурян (red.), *Священное тело короля...*, s. 430.

<sup>113</sup> Тамże, s. 434.

pośmiertne). Według Kwiliwidze, freski Złotej Komnaty, które przedstawiają genealogię rosyjskiego cara i ilustrują *Сказание о князьях владимирских*, są o tyle niezwykle, że z nimbami są przedstawieni również ci władcy, którzy nie zostali zaliczeni w poczet świętych. Ikonografia podkreślała więc specjalny charyzmat carskiej władzy. Dodatkowo charyzmat władzy podkreślała literatura. Warto wspomnieć o słynnym utworze *Сказание о князьях владимирских*. Była to — służąca podkreśleniu autorytetu władzy carskiej — opowieść, w której ród Rurykowiczów jest spokrewniony z biblijnym Noem i z rzymskim cesarzem Augustem<sup>114</sup>. Wia-  
ra w pokrewieństwo z Augustem była powodem szczególnej dumy Iwana Groźnego i jego pogardy wobec monarchów europejskich, których rodowód nie był ani tak starożytny, ani tak szlachetny.

W literaturze tematu można spotkać się z uwagą, że historię Rosji niezwykle często spłyca się przez przedstawianie jej w formie zarysu biografii dwudziestu najważniejszych postaci<sup>115</sup>. Cezurą, która wyznacza nowy sposób sprawowania rządów przez monarchów rosyjskich, jest czas panowania Piotra I. Władca ten poprzez reformy, które doprowadziły do modernizacji kraju, sprawił, że Rosja w XVIII wieku stała się potężnym mocarstwem. Rosja od drugiej połowy XVIII wieku była całkowicie kreacją Piotra. Przyjął on tytuł imperatora, co podkreślało, jak jego wizja władzy autokratycznej różniła się od modelu rządzenia poprzedników. Monarchę drażnił wcześniejszy model relacji cara i poddanych, zakazał więc starego zwyczaju zwracania się pokrzywdzonych z ludu do cara jako ostatecznej instancji i sędziego. Uspieński i Łotman podkreślają, że dowodem sukcesu reform władcy był fakt, że Rosjanie zaczęli myśleć

<sup>114</sup> А.Н. Мещеряков, *Японский император и русский царь...*, s. 34.

<sup>115</sup> И.В. Герасимов, С.В. Глебов, М.Б. Могильнер, *Историография как биография: двадцать автопортретов на фоне имперской истории*, w: И.В. Герасимов (red.), *Новая имперская история постсоветского пространства: Сборник статей*, Центр исследований национализма и империи, Казань 2004, s. 47–66.

kategoriami historycznymi. Walicki przytacza memoriał Karamzina *O starej i nowej Rosji*<sup>116</sup> z 1811 roku, w którym Karamzin wypowiada się o „duchu narodowym” Rosjan i wskazuje na Rosję popiotrową jako miejsce, w którym upadają obyczaje, osłabione zostają więzi rodowe i maleje autorytet szlachty<sup>117</sup>.

Orientacja na Zachód oznaczała przekształcenie elit kraju. W 1711 roku Piotr stworzył Senat (władza Senatu zastępowała władzę cara, kiedy ten podejmował kampanie wojenne), zreformował instytucje państwowe, tworząc pomiędzy rokiem 1717 a 1720 departamenty rządowe, tak zwane Kolegia (Kolegium Wojny, Adminiralicji, Spraw Zagranicznych). Monarcha wprowadził też Tabelę Rang w 1722 roku. Heller wskazuje na proces długiego trwania<sup>118</sup>. Valerie Kivelson, w eseju dotyczącym kultury politycznej z okresu po i przed reformami Piotra, przedstawia rodzinę szlachecką jako centrum myśli politycznej i konstrukt polityczny<sup>119</sup>. Arystokratyczna rodzina była celem reform cara, który zmienił prawo dotyczące dziedziczenia, wprowadził nakaz służby publicznej i wojskowej oraz przekształcił rosyjską szlachtę w grupę będącą podstawową kadrami dla nowej administracji publicznej. Cynthia Whittaker zauważa, że idea

---

<sup>116</sup> Por. R. Pipes (red.), *Karamzin's Memoir on Ancient and Modern Russia: a Translation and Analysis*, Atheneum, New York 1959; H.M. Карамзин, *Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях*, przedm. i uwagi . Ю.С. Пивоваров, Наука, Москва 1991.

<sup>117</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 27.

<sup>118</sup> „Hierarchiczną strukturę władzy Bizancjum IX–X w. oparto nie na wasalno-lennej zależności, jak było na Zachodzie, lecz na tytułaturze. Wszyscy dygnitarze i urzędnicy musieli mieć tytuł — jedną z osiemnastu rang — nadawany przez cesarza. Niemal siedemset lat później Piotr I, porządkując hierarchię carskiej administracji, ułożył Tabelę Rang czternastu kategorii”. M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego...*, s. 32.

<sup>119</sup> V. Kivelson, *Kinship politics/autocratic politics: a reconsideration of early-eighteenth-century political culture*, w: J. Burbank, D. Ransel (red.), *Imperial Russia: New Histories for the Empire*, Indiana University Press, Bloomington 1998, s. 6.

współpracy między dobrym carem a mądrą radą bojarów była kluczowa dla historiografii Szerbatowa. Koncepcja ta była również zgodna z *thèse nobiliaire* Monteskiusa. W teorii mądra arystokracja, współpracując ściśle z autokratą, współrządzi w pełnym znaczeniu tego słowa i nie pozwala na to, żeby nieograniczona władza cara zmieniła się w okrutną tyranję. Państwo prosperuje nie tylko dzięki zaletom monarchy, lecz przede wszystkim dzięki cnotom arystokracji<sup>120</sup>. Elita arystokracji nie zawsze była przyjazna zmianom, które wprowadził car<sup>121</sup> (sprzeciwiano się zwłaszcza przymusowej służbie publicznej, obowiązkowej edukacji i zakazowi dziedziczenia ziemi przez szlachcianki). Jak podkreślają historycy, reformy Piotra nie były jednak kreacją *ex nihilo* i rosyjska arystokracja już przed panowaniem cara zaczynała powoli zmieniać swoje ideały i cele, stawiając na pierwszym miejscu ideał uczciwej pracy (służba publiczna<sup>122</sup>). Poprzednicy Piotra rządili przez system czterdziestu kancelarii (prikazy), których kompetencje często nakładały się na siebie, co powodowało chaos w kwestiach administracyjnych. System władzy centralnej stworzony przez Piotra okazał się skuteczny w dwóch kluczowych kwestiach: zbierania podatków oraz rekrutacji żołnierzy, co sprawiło, że Rosja XVIII wieku stała się równorzędnym graczem na scenie polityki europejskiej<sup>123</sup>.

Greta Bucher zauważa, że Piotr stworzył największą armię, jaką kiedykolwiek posiadała Rosja. Najważniejszą ze zmian nie była zamiana średniowiecznych sił zbrojnych w armię, lecz nałożenie obowiązku służenia w wojsku na

---

<sup>120</sup> C.H. Whittaker, *The idea of autocracy among eighteenth-century Russian historians*, w: J. Burbank, D. Ransel (red.), *Imperial Russia: New Histories for the Empire...*, s. 44.

<sup>121</sup> T. Riha (red.), *Readings in Russian Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, s. 233.

<sup>122</sup> V. Kivelson, *Kinship politics/autocratic politics...*, s. 13.

<sup>123</sup> Z. Shakibi, *Central government*, w: D. Lieven (red.), *The Cambridge History of Russia, vol. II: Imperial Russia, 1689–1917*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 431.



wszystkich obywateli (dla szlachty był to obowiązek służby dożywotniej). Piotr wprowadził regularne manewry i zatrudnił cudzoziemców jako profesjonalnych oficerów (otworzył uczelnie wojskowe w celu wyszkolenia własnych dowódców)<sup>124</sup>. Imperium Ottomańskie, które nie zdołało przeprowadzić podobnych reform, straciło swoje wpływy i znaczenie<sup>125</sup>. Paul Bushkovitch zaznacza, że idee polityczne<sup>126</sup>, które Piotr I wykorzystywał, żeby usprawiedliwić swoje działania wojenne przeciwko Szwecji w czasie wojny północnej, miały swoje źródło w pismach Samuela von Pufendorfa<sup>127</sup> (*De Officio hominis et civis*). Monarcha zlecił Piotrowi Szafirowowi (Петр Павлович Шафиров)<sup>128</sup> napisanie pisma tłumaczącego rację Rosji w konflikcie, który w tym celu wykorzystał ideę sprawiedliwej wojny (sprawiedliwa wojna ofensywna, mająca na celu odzyskanie niesprawiedliwie straconych terenów) Pufendorfa. Według Bushkovitcha pismo to świadczy o odrzuceniu idei z czasów Rurykowiczów, w których prawo do pewnych terytoriów opierało się na dziedziczeniu patrymonium, a dane ziemie należą się carowi jako ojcowizna i są jego prywatną wła-

<sup>124</sup> G. Bucher, *Daily Life in Imperial Russia*, Greenwood Press, London 2008, s. 34.

<sup>125</sup> D. Lieven, *Russia as empire and periphery*, w: D. Lieven (red.), *The Cambridge History of Russia...*

<sup>126</sup> P. Bushkovitch, *Peter the Great and the Northern War*, w: D. Lieven (red.), *The Cambridge History of Russia...*, s. 497.

<sup>127</sup> Piotr I zlecił tłumaczenia pism Pufendorfa na język rosyjski: С. фон Пуфендорф, *Введение в историю Европейскую (Введение в историю знатнейших европейских государств)*, перев. с лат. Г.Ф. Бужинский, Санкт-Петербург 1718; С. фон Пуфендорф, *О должности человека и гражданина по закону естественному*, przeł. И. Кречетовский, red. Г.Ф. Бужинский, Санкт-Петербург 1726; zob. Ю.К. Бегунов, *Гавриил Федорович Бужинский*, w: А.М. Панченко (red.), *Словарь русского языка XVIII века*, Институт русской литературы и языка, Москва 1988–1999.

<sup>128</sup> Музей редкой книги МГИМО-Университета: П.П. Шафиров, *Рассуждение. Какие законные причины его царское величество Петр Первый, царь и повелитель Всероссийский... к начатию войны против короля Карла XII, Шведского, в 1700 году имел...*, Москва 1717, <http://rarebook.mgimo.ru/book/073818/index.php> (08.04.2013).

snością. Innowacją było wykorzystanie pomysłu, że terytorium, które jest przedmiotem sporu, nie należy się władcy, lecz rosyjskiemu imperium, które ma prawo się rozwijać. Władca Szwecji został oskarżony o to, że chce, by Rosja pozostała ciemna, zacofana i słaba. Kolejnym argumentem, na który powoływano się w tworzeniu mrocznego obrazu Szwecji na arenie międzynarodowej, była konieczność obrony prawosławia. Jednak najważniejsza w piśmie Szafirowa pozostaje myśl o naturalnym prawie imperium do aneksji ziem dla dalszego rozwoju, co ma służyć dobru poddanych monarchy.

Rozwój tej idei politycznej doprowadził do stworzenia organizmu państwowego, który wzorem innych mocarstw XVIII i XIX wieku będzie prowadził własną politykę kolonizacji drogą intensywnych podbojów. Dominic Lieven zauważa, że imperium carów było złożone z wyraźnie zróżnicowanych terytoriów i grup etnicznych, konkretne terytoria i ludy miały zaś określoną ekonomiczną funkcję. Syberia została podbita z powodu futer, zdobycze w centralnej Azji służyły za źródło bawełny, prowincje nad Bałtykiem otwierały szlaki handlowe, Ukraina była jednocześnie spichlerzem imperium i zaopatrywała Rosję w węgiel i metal<sup>129</sup>. Problemem był czynnik spajający ludność imperium w jedną całość. Imperium Carów w XVIII i XIX wieku było multietniczne i wielowyznaniowe. Prawosławie nie mogło być elementem jednoczącym wszystkich mieszkańców Rosji, ponieważ oprócz prawosławia równolegle funkcjonowały islam, buddyzm, katolicyzm, judaizm i szamanistyczne religie ludów Syberii (przy uprzywilejowanej pozycji prawosławia). Klucz narodowościowy, sposób segregacji ludności, w którym prawosławni Rosjanie byli pierwszym imperium spośród narodów, stał się przyczyną konfliktów z etnicznymi mniejszościami

---

<sup>129</sup> D. Lieven, *Russia as empire and periphery...*, s. 11.

i jednym z czynników, które doprowadziły w końcu do rozpadu imperium.

Już w 1730 roku okazało się, że w momencie kryzysu dynastycznego elity arystokratyczne są w stanie podjąć próbę ograniczenia absolutystycznej władzy cara. Cesarzowa Anna Iwanowna Romanowa (1693–1740) została zmuszona do podpisania ustawy, która stwarzała warunki do powstania systemu ograniczonej władzy monarchini i wpływu tzw. Tajnej Rady na losy kraju. Próba ta jednak nie powiodła się i była tragiczna w skutkach dla pomysłodawców reformy ustroju<sup>130</sup>. Co ważniejsze, zreformowanie ustroju zostało wstrzymane przez tę część szlachty, która obawiała się wpływów członków Tajnej Rady na rządy. Sam epizod świadczy o tym, że koncepcja władzy imperatora i absolutyzmu była rzeczywiście tematem publicznej dyskusji elit kraju. Wizje autorytaryzmu w XVIII wieku oraz pytanie, jak przekształcił się dawny charyzmat władzy carskiej, były tematem studium Whittaker<sup>131</sup>. Badaczka, która przeanalizowała prace pięćdziesięciu dwóch historyków XVII-wiecznej Rosji, koncentruje się na nowej wizji roli władzy i nowym obliczu rosyjskiej historii. Przedmiotem analizy autorki były najbardziej znane dzieła XVIII-wiecznej historiografii, autorów takich jak Wasilij Nikiticz Tatiszczew (Василий Никитич Татищев), Michaił Wasiljewicz Łomonosow (Михаил Васильевич Ломоносов), Michaił Michajłowicz Szczerbatow (Михаил Михайлович Щербатов), Iwan Nikiticz Bołtin (Иван Никитич Болтин), Katarzyna II Wielka (Екатерина II Алексеевна Великая), oraz anonimowe, nigdy nie wydane, dokumenty archiwalne. Whittaker wyróżniła trzy modele podejścia historyków do problemu legitymizacji władzy: model empiryczny, model dynastyczny i model antydespotyczny.

Whittaker zaznacza, że główną różnicą pomiędzy dawnym charyzmatem władzy cara a władzą XVIII-wieczne-

<sup>130</sup> V. Kivelson, *Kinship politics/autocratic politics...*, s. 7.

<sup>131</sup> C.H. Whittaker, *The idea of autocracy...*

go absolutystycznego imperatora Rosji jest tłumaczenie problemu legitymizacji nie w kategoriach religijnych, lecz prawnych. Idea władzy autokratycznego imperatora była znacznie bliższa koncepcji rządów monarchy absolutystycznego Europy Zachodniej niż tradycyjnemu obrazowi Cara – Ojca i obrońcy prawosławia. Model władzy i kompetencji monarchy zmienia się dynamicznie w ciągu całego XVIII wieku. Najważniejszą cechą imperatora jest zapoczątkowany przez tradycję Piotra I obraz cara, który reformuje i zmienia kraj (Piotr I budował swój wizerunek – pierwszego sługi własnego kraju). Władca miał w oczach historyków pełne prawo do władzy absolutnej, jeżeli był aktywnym reformatorem. Dawne, tradycyjne prerogatywy carskiej władzy uległy zmianie. Wcześniej car był obrońcą wiary, najwyższym sędzią (ostateczną instancją poddanych skrzywdzonych przez możnowładców lub niesprawiedliwych urzędników) i wojownikiem, broniącym granic kraju. Whittaker wymienia nowe funkcje władzy imperatora: krzewienie oświaty, zwalczanie przesądów, zapewnienie dobrobytu poddanym, zachęcanie do odkryć geograficznych, podnoszenie poziomu kultury<sup>132</sup> (ta wizja zadań władcy pochodzi z prac Łomonosowa). Postać takiego imperatora jest powiązana z ideałem doskonałego człowieka epoki oświecenia, dla którego władza absolutna jest jedynie narzędziem do czynienia powszechnego dobra. Popularne były również porównania historii Rosji z historią starożytnego Rzymu i rosyjskich autokratów ze sprawiedliwymi królami Rzymu przed okresem republiki oraz najwybitniejszymi cesarzami.

Sama idea demokracji była wśród rosyjskich historyków – zwolenników modelu empirycznego – uważana za błędną. Sądzono, że demokratyczny system rządów, w tak olbrzymim państwie jak Rosja, doprowadziłby jedynie do anarchii, rozlewu krwi i powrotu do stanu barbarzyństwa. Prawo Piotra I do wybierania następcy tronu z pominięciem dynastycznego dziedziczenia uważano za właściwe, ponie-

---

<sup>132</sup> Tamże, s. 35.

waż taki system pozwalał uniknąć chaosu w momencie automatycznego dziedziczenia władzy przez syna, który mógł okazać się niegodny bycia władcą<sup>133</sup>. Tatischev w swojej historii Rosji porównywał system władzy autorytarnej do rodziny, z władzą imperatora jako synonimiczną do władzy ojca, dla którego dzieci/poddani są przedmiotem troski, a ograniczenie swobód jest jedynie dowodem ojcowskiej miłości. Imperator wychowuje swoich niedorośliwych poddanych, dbając o ich wykształcenie. Whittaker zwraca uwagę na fakt, że takie kryterium legitymizacji władzy podkreśla aspekt etyczny: osoba sprawująca urząd ma moralny obowiązek troski o dobro obywateli. Absolutna władza jest usprawiedliwiona ogromem niewyobrażalnego wysiłku, jakim było przekształcenie kraju przez Piotra I dla dobra poddanych. Model rządów Piotra, w którym car występował jako reformator, stał się obowiązującym dla XVIII wieku.

Ideą polityczną, która ilustrowała układ sił pomiędzy władcą a poddanym, była wizja wysnuta z pism Pufendorfa, opisująca związek między rządzącym a rządzonymi jako całkowicie legalny i dobrowolny, analogiczny do kontraktu małżeńskiego. Władza autokratyczna w wizjach XVIII-wiecznych historyków miała być wprowadzona z woli ludu, świadomego, że ograniczenie wolności jest podstawą wspólnego dobra. Był to rodzaj dobrowolnej umowy społecznej. Jako przykłady historyczne ilustrujące taki kontrakt przywoływano zaproszenie Ruryka do sprawowania rządów na Rusi na życzenie przyszłych poddanych<sup>134</sup>, lub wybór pierwszego z Romanowów. Historycy nurtu antydespotycznego (Szczerbатов, Бо́тин) odrzucali taką interpretację dziejów Rosji, podkreślając, że władza Ruryka nie miała absolutystycznego charakteru. Istniała natomiast tradycja wybierania książąt w poszczególnych miastach — dzieje Wielkiego Nowogrodu (arystokratycznej republiki kupiec-

<sup>133</sup> Tamże, s. 40.

<sup>134</sup> Tamże, s. 41.

kiej) czy instytucja wiecu są dowodem na demokratyczne epizody w historii państwa.

Antydespotyczna interpretacja historii podkreślała potrzebę związania władzy monarchy z silną grupą arystokracji i możliwe zło, jakie mogła przynieść władza plebsu dla przyszłości kraju. Whittaker podkreśla, że koncepcja autokracji była główną ideą polityczną XVIII-wiecznej Rosji, jednak zmieniły się podstawy jej istnienia (z sakralnego charyzmatu władzy cara ciężar przeniósł się na sekularny obowiązek etyczny ojca/imperatora, który był zobowiązany do wychowania swoich dzieci poddanych). Pojęcie *tabulae rasa* miało odzwierciedlać charakter rządzonych przez imperatora ludzi, których dopiero on wychowywał na obywateli. XIX-wieczna teoria władzy absolutnej różniła się od koncepcji XVIII-wiecznych. Rola monarchii została związana z budzącą się świadomością narodową i ideą nacjonalizmu. Pojawiła się wizja narodu i władcy jako reprezentanta narodu. Monarcha w myśli politycznej XIX wieku staje się symbolem narodowym, ucieleśnieniem Rosji i rosyjskości. Przekształcenie idei jest widoczne w literaturze i ikonografii, nie porównuje się już imperatora — tak jak to miało miejsce w XVIII wieku — do herosów czy antycznych bogów. Poeci opiewają czułe więzy cesarskiej rodziny.

Richard Wortman<sup>135</sup> wprowadza termin „scenariusz dynastyczny” oznaczający kompleks, łączący w jedno ideologię polityczną, dworskie ceremonie oraz publiczny obraz carskiej rodziny. Rodzina staje się kluczowym pojęciem wizji monarchii, symbolu narodowego. Wiązało się to z wprowadzeniem przez Pawła I Piotrowicza (1754–1801) nowego prawa sukcesyjnego, które zamieniło istniejące wcześniej rozwiązanie prawne zainicjowane przez Piotra I. Otworzyła się droga do stworzenia nowej tradycji dynastycznej. Według Wortmana to Maria Fiodorowna (1759–1828), druga żona Pawła zapoczątkowała scenariusz

---

<sup>135</sup> Por. R. Wortman, *The Russian imperial family as symbol*, w: J. Burbank, D. Ransel (red.), *Imperial Russia: New Histories for the Empire...*, s. 61.

dynastyczny Romanowów. Kultywowanie wartości rodzinnych i życie rodzinne stały się symbolem rosyjskiego absolutyzmu i monarchii. Idealizowana rodzina carska miała być symboliczną reprezentacją narodu. Przywiązanie, szacunek i miłość wobec członków rodziny dynastii panującej były formą deklarowania politycznej lojalności. Wzorem zachowania dla Romanowów stała się rodzina króla Fryderyka Wilhelma III Pruskiego (1770–1840) i królowej Luizy (1776–1810). Wortman pokazuje jak wzorce pruskie przeniosły się na grunt rosyjski. Polityczny mit dynastii jako odzwierciedlenia najlepszych cech narodu skupiał w sobie następujące wątki: pobożność, patriotyzm, moralność, uczucia. Najstarsza córka królowej Luizy, księżniczka Charlotta, przyszła cesarzowa Aleksandra Fiodorowna (1798–1860), przeniosła na grunt rosyjski wartości ważne w jej domu rodzinnym. Wortman podkreśla, że te dwie kobiety – żona i matka imperatora – wprowadziły mieszankę pruskiej moralności i francuskiej kultury literackiej na dwór rosyjski czasów Mikołaja I. Rodzina carska brała udział w wielu ceremoniach dworskich, których oprawą były parady wojskowe, co miało podkreślać przywiązanie armii do panującej dynastii. Ceremonie takie były okazją do pokazania poddanym harmonii i miłości panującej w rodzinie imperatora. W XIX wieku zmniejsza się dystans pomiędzy rządzącym a poddanymi, władca jest osobą publiczną i stara się być wzorem moralnego zachowania.

Wizerunki rodziny Mikołaja I były wykonywane w manierze sentymentalnej przez angielskich artystów pracujących na dworze rosyjskim<sup>136</sup>. Według Wortmana dawny motyw cara – ojca chroniącego dzieci – został wzbogacony o aspekt miłości do rodziny (sentymentalizm). Rodziną w XIX wieku stawali się wszyscy poddani imperatora. Imperator podkreślał, że dobro dynastii i los państwa stanowią jedno pojęcie. Oleg Jurjewicz Tarasow (Олег Юрьевич

<sup>136</sup> Tamże, s. 72.

Тарасов) zauważył negatywny obraz cara i jego rodziny w światopoglądzie rosyjskich staroobrzędowców. Mikołaj I był dla sekty staroobrzędowców (федосеевцы) ucieleśnionym Antychrystem<sup>137</sup>, ceremonia koronacji monarchii w ich przekonaniu była obrzędem przechwycenia prerogatyw świętej władzy cerkiewnej<sup>138</sup>. Rosja imperialna była w tym ujęciu opozycją królestwa bożego, miejscem rządów szatana. Tarasow, nawiązując do zagadnienia specjalnego charyzmatu władzy Cerkwi i Cara, zauważa, że nacisk staroobrzędowców na osobiste i silne doświadczenie religijne wiernego spowodował odrzucenie przez nich wiary w ten konkretny charyzmat.

Idealistyczny obraz carskiej rodziny łączył się z panującą w oficjalnej ideologii państwa formułą „prawosławie, samodzielnostwo, ludowość”, której autorem był Siergiej Uwarow, minister oświaty od 1833 roku. W roku 1832 formuła ta została użyta w sprawozdaniu z inspekcji Uniwersytetu Moskiewskiego<sup>139</sup>. Uwarow właściwie jedynie zjednoczył w trzy słowa idee, które były podstawą polityki wewnętrznej Romanowów: absolutystyczna władza, wiara w bezgraniczne oddanie poddanych (ludu) dla tronu, imperator jako jedyny inicjator ewentualnych reform. Koncepcja Uwarowa nigdy nie została doprecyzowana, zwłaszcza termin „ludowość” był nie do końca jasny. Walicki zauważa, że formuła była świadomym odwróceniem zasady „wolność, równość, braterstwo”, zaś „narodowość” Uwarowa oznaczała jednocześnie narodowość i ludowość (niem. *Volkstum*)<sup>140</sup>. Według Borisa Jegorowa ta formuła była ideologiczną podstawą monarchii aż do 1917 roku.

---

<sup>137</sup> K. Isupow, E. Przybył, *Antychryst*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 1, s. 58–68.

<sup>138</sup> О.Ю. Тарасов, *Старообрядческое иконопочитание и тема Антихриста...*, s. 140.

<sup>139</sup> B. Jegorow, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, przeł. D. i B. Żyłkowie, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 47.

<sup>140</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 34.



## C) PRZYWÓDCA PARTII

Lenin stał się ojcem nowego imperium i stworzył innowacyjny model sprawowania władzy<sup>141</sup>. Retoryka związana z kultem<sup>142</sup> wodza<sup>143</sup> była wykorzystywana przez każdego z kolejnych przywódców ZSRR. Max Weber podkreślał szczególną rolę charyzmatycznego lidera w krytycznych momentach historii państwa, kiedy społeczeństwo nie jest zjednoczone i brak normalnie działających organizacji państwowych. Charyzmatyczny przywódca jednoczy rozproszone wspólnoty w jedną całość. Poszczególni ludzie odczuwają wobec niego lojalność i przywiązanie. Lider jest w stanie ustanowić system władzy centralnej, pomimo braku innych elementów łączących wspólnotę obywateli w normalnych warunkach<sup>144</sup> (nie ma poczucia patriotyzmu czy też koncepcji jednolitej tożsamości narodowej). W ZSRR każdy kolejny przywódca stawał się „Leninem dnia dzisiejszego”, wykorzystując w celu legitymizacji swojej władzy stworzone wcześniej formy politycznego rytuału. Technolodzy polityczni Federacji Rosyjskiej obecnie nawiązują do spuścizny komunizmu, stosując przy promowaniu Władimira Putina elementy związane z totalitarnym kultem jednostki (masowa produkcja wizerunków prezydenta, podkreślenie jego wzorowych kontaktów ze zwykłymi obywatelami, Putin

---

<sup>141</sup> N. Tumarkin, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Harvard University Press, Cambridge 1983.

<sup>142</sup> Н. Тумаркин, *Ленин жив! Культ Ленина в Советской России*, przeł. С.Л. Сухарев, Гуманитарное агентство „Академический проект”, Санкт-Петербург 1999, s. 147.

<sup>143</sup> Victoria Bonnell zaznacza, że termin „wódz” był używany podczas rewolucji sporadycznie, dopiero później został związany z osobą lidera ugrupowania politycznego. Słowem „wódz” określił Lenina Demian Biedny, który poemat poświęcony przywódcy zatytułował w 1918 roku *Wodzu*. V. Bonnell, *Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*, University of California Press, Berkeley 1997, s. 140.

<sup>144</sup> D. Brandenberger, *Stalin as symbol: a case study of the personality cult and its construction*, w: S. Davies, J. Harris (red.), *Stalin. A New History*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2005, s. 249.

jako lider partii itd.). Współcześnie określona interpretacja historii Związku Radzieckiego jest wykorzystywana w celu legitymizacji modelu władzy przyjętego przez Putina.

Joshua Sanborn podkreśla, że radziecki dyskurs polityczny był mocno związany z wyobrażeniem rodziny<sup>145</sup>. Podstawowym problemem, z którym musiał się zmierzyć Lenin po przejęciu władzy, było stworzenie jednego społeczeństwa z wielonarodowościowej mozaiki mniejszości byłej carskiej Rosji. Pojęcie nowego narodu<sup>146</sup> radzieckiego nie mogło wiązać się wyłącznie z jednym językiem, religią czy kulturą. Dawna formuła eksponująca prawosławie, samodzielną i ludowość wykluczała mniejszości wyznaniowe i etniczne. Tworząc nową, radziecką wspólnotę, działacze partii budowali system, którego centrum miało być wyobrażenie rodziny wzbudzające poczucie lojalności i jednoczące wszystkich obywateli (przywódca był ojcem, żołnierze Armii Czerwonej – braćmi, kraj był matką, chłopcy i robotnicy – rodziną). Marksistowska światowa wspólnota proletariatu była z założenia koncepcją wykraczającą poza ramy pojęcia narodu. Zastosowanie kategorii rodziny w propagandzie pierwszych lat ZSRR pozwoliło skutecznie wykorzystać najważniejsze elementy politycznej myśli Marksa.

Sanborn, analizując rosyjskie, a potem radzieckie rozwiązania dotyczące armii od roku 1912 do 1918, pokazuje bezpośredni związek pomiędzy obowiązkiem służby wojskowej

---

<sup>145</sup> J. Sanborn, *Family, fraternity, and nation-building in Russia, 1905–1925*, w: R.G. Suny, T. Martin (red.), *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*, Oxford University Press, Oxford–New York 2001, s. 96.

<sup>146</sup> Ronald Suny definiuje naród jako grupę ludzi, która określa siebie jako polityczną wspólnotę, różną od reszty ludzkości, wierząc, że dzieli te same cechy, pochodzenie, wartości, doświadczenie historyczne, język, terytorium lub jeden z wielu innych elementów. Taka polityczna wspólnota, dzięki własnej zdefiniowanej kulturze, jest zdolna do samostanowienia, co w konsekwencji oznacza kontrolę nad określonym terytorium i ustanowienie własnego państwa. R.G. Suny, *The empire strikes out: imperial Russia, „national” identity, and theories of empire*, w: R.G. Suny, T. Martin (red.), *A State of Nations...*, s. 28.

żołnierza a troską państwa o rodzinę (rodzinie walczącego przysługiwały dodatkowe racje żywnościowe i określone przywileje, rodzinom dezertarów odmawiano pomocy). W 1919 roku żołnierz walczący w Armii Czerwonej miał świadomość tego, że przetrwanie bliskich zależy wyłącznie od jego morale. Rodziny dezertarów były pozbawiane majątku i żywności, ich własność przekazywano rodzinom walczących żołnierzy<sup>147</sup>. Sanborn udowadnia, że państwo radzieckie stworzyło bezpośredni system kontroli obywateli w warunkach wojny domowej, kiedy pojęcie narodu i narodowości nie zostało jeszcze doprecyzowane. Ludzi spajało wyobrażenie państwa, idealnej rodziny, w której wszyscy są braćmi i mają taki sam status. Wyobrażenie to łączyło się z popularną wizją nowego, bezklasowego społeczeństwa, w którym wszyscy będą mieć taki sam status (stąd częste w pierwszych latach istnienia ZSRR protesty przeciwko różnicy między zarobkami pracowników fabryk, kadry wojskowej itp.). Z propagandowym podkreśleniem braterstwa i równości zerwał Stalin, którego wyobrażenie państwa jako rodziny nawiązywało do klasycznych wzorców patriarchalnych. Ta nowa wizja podkreślała rolę Stalina — ojca i była bardzo bliską XIX-wiecznym wzorcom. Max Rheinstein, specjalista z zakresu prawa europejskiego, opisywał dziewiętnastowieczną rodzinę jako patriarchalną strukturę, w której mąż/ojciec sprawuje autorytarną kontrolę nad wszystkimi członkami rodziny (domownicy, służba, czeladnicy) i zarządza majątkiem<sup>148</sup>. Odejście od Leninowskiej wizji społeczeństwa i rodziny odzwierciedlały zmiany w kodeksie karnym. Lenin zrewolucjonizował prawodawstwo, dając te same prawa obywatelskie kobietom i mężczyznom. Rozwiązania czasów Lenina były konsekwencją marksistowskiego rozumienia, czym jest małżeństwo i jaka jest rola kobiety w społeczeństwie

<sup>147</sup> J. Sanborn, *Family, fraternity...*, s. 100.

<sup>148</sup> J. Quigley, *Soviet Legal Innovation and the Law of the Western World*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2007, s. 17.

kapitalistycznym<sup>149</sup>. Od 1919 roku sowiecki eksperyment zrównał status prawny obu płci<sup>150</sup> i zmienił strukturę rodziny przez umożliwienie błyskawicznych rozwodów. Po 1936 roku eksperyment z nową wersją radzieckiego małżeństwa i rodziny został przerwany, stalinowskie rozwiązania przywracały do życia klasyczny model. Stalinowska wizja rodziny istniała równolegle z propagandowym mitem o Pawliku Morozowie<sup>151</sup> – chłopcu, dla którego więź z państwem była ważniejsza od związku z własną rodziną<sup>152</sup>. Ojciec państwa – Stalin – miał być dla radzieckich dzieci ważniejszy od ich biologicznych rodziców. Równocześnie tolerowano listy rodzin z prośbami o łaskę dla więźniów politycznych (mimo że idealnym rozwiązaniem z punktu widzenia władzy było potępienie więźnia przez męża lub żonę i dzieci oraz rozwód współmałżonka z domniemanym przestępcą).

Dzięki Leninowi nacjonalizm zyskał zupełnie nową formułę. Terry Martin, w szkicu poświęconym radzieckiemu imperializmowi, zwraca uwagę na fakt, że w Związku Radzieckim zapoczątkowano eksperyment polegający na promowaniu kultur mniejszości etnicznych i utworzeniu dla tych mniejszości w ograniczonym kształcie określonych form państwa narodowego<sup>153</sup>. W republikach ustanowiono języki narodowe jako oficjalne, państwo radzieckie finansowało

---

<sup>149</sup> Temat radzieckiej rodziny omawia m.in. Jakub Sadowski, zob. *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Ibidem, Łódź 2005.

<sup>150</sup> J. Quigley, *Soviet Legal Innovation...*, s. 26.

<sup>151</sup> Jedną z klasycznych radzieckich wersji historii Pawlika Morozowa por. W. Gubariew, *Pawlik Morozow*, przeł. S. Michałowski, Nasza Księgarnia, Warszawa 1952; krytyczne opracowanie mitu Morozowa: J. Drużnikow, *Rosyjskie mity: od Puszkina do Pawlika Morozowa*, przeł. F. Ociepka, M. Putrament, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998.

<sup>152</sup> S. Fitzpatrick, A. Lüdtke, *Energizing the everyday: on the breaking and making of social bonds in Nazism and Stalinism*, w: M. Geyer, S. Fitzpatrick (red.), *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 284.

<sup>153</sup> T. Martin, *An affirmative action empire. The Soviet Union as the highest form of imperialism*, w: R.G. Suny, T. Martin (red.), *A State of Nations...*, s. 67.

kulturę tworzoną w tych językach. Była to świadoma polityka Lenina, który doceniał zagrożenie, jakim był nacjonalizm, mogący od wewnątrz zniszczyć strukturę Związku. Lenin stał się twórcą narodów, ponieważ doszedł do wniosku, że bez świadomości narodowej nie powstanie polityczna świadomość klasowa w danej społeczności. Kontrolowana forma nacjonalizmu stała się złem koniecznym. Martin zaznacza, że pomimo zaadaptowania form promocji kultury narodowej przez władzę radziecką, uważano nacjonalizm za niebezpieczną, maskującą ideologię, która pod kamuflażem narodowego kostiumu skrywa wewnętrzną walkę klas o władzę. Lenin otwarcie występował przeciwko nacjonalizmowi, podkreślając zwłaszcza szkodliwość szowinizmu wielkoruskiego. Sposobem kontroli nad nacjonalizmem stała się używana przez propagandę metafora rodziny — głosząco ideę braterstwa i przyjaźni narodów. Jednym z narzędzi usprawniających kontrolę nad mniejszościami narodowymi miała być rosyjska antropologia. Radzieccy etnologowie byli kształceni i przygotowywani do misji przekształcenia kultury badanych ludów w taki sposób, żeby oczyścić ją ze szkodliwych przeżytków (takich jak religia). Cezurą nadejścia nowej epoki w polityce narodowościowej stało się też prześladowanie etnologii jako nauki burżuazyjnej i zastąpienie jej radziecką etnografią. Koniec leninowskiej polityki wewnętrznej nastąpił w 1932 roku. Język rosyjski stał się językiem dominującym, a w 1934 Stalin odrzucił koncepcję szkodliwości rosyjskiego nacjonalizmu i od 1936 Rosjanie stali się pierwszymi wśród równych obywateli narodów ZSRR<sup>154</sup>. Jednym z powodów współczesnej rehabilitacji postaci Stalina w Federacji Rosyjskiej jest zmiana paradygmatu radzieckiej polityki narodowościowej za jego rządów.

Robert C. Tucker zwraca uwagę na podobieństwo bolszewizmu do ruchu milenijnego. Uważa on, że bolszewizm to innowacyjna kultura pragnąca stworzyć nową wspólnotę, której członkowie wywodzili się z wykluczonych wcześniej

<sup>154</sup> Tamże, s. 81.

społecznie grup, rodzaj tworzącej się religii, na której czele stoi charyzmatyczny lider<sup>155</sup>. Celem ruchu milenijnego jest odwrócenie istniejącego porządku społecznego i walka o szczęście nowej społeczności. Ruchy milenijne, mające źródła w chrześcijaństwie, przygotowują swoich członków na nadejście królestwa niebieskiego. Propaganda bolszewizmu przygotowywała obywateli na czasy dobrobytu i sprawiedliwości społecznej jeszcze za ich życia. Charyzmatyczny lider stał się przedmiotem religijnej czci. Kult Lenina był oparty na przypisaniu osobie przywódcy określonych zalet. Prosty i ludzki wódz był uosobieniem najlepszych cech narodu i posiadał bliżej nieokreśloną moc<sup>156</sup>. Ponadnaturalna siła przywódcy była wyrażona w kategoriach używanych przez teologów do opisanego atrybutów Boga. Lenin był nieśmiertelny, nieomylny i doskonały. Atrybuty te tworzyły model powielany w propagandowych wizerunkach kolejnych przywódców ZSRR. Wszystkie cechy Lenina zostały później przypisane Stalinowi.

Nina Tumarkin była autorką pionierskiej pracy<sup>157</sup> poświęconej fenomenowi kultu Lenina w Rosji Radzieckiej. Praca Tumarkin została wydana w 1983 roku. Uzupełnieniem i kontynuacją jej dzieła jest wydana w 1997 roku książka Ennkera Benno<sup>158</sup> o kształtowaniu się kultu Lenina, w której autor korzysta z materiałów partyjnych archiwów niedostępnych w latach osiemdziesiątych. Nina Tumarkin analizuje kult Lenina nie jako samodzielny fenomen, lecz rezultat rytualizacji kultury politycznej, związanej z określonymi nurtami w filozofii i kulturze rosyjskiej. Istotna była zwłasz-

---

<sup>155</sup> R.C. Tucker, *Lenin's bolshevism as a Cultur in the Making*, w: A. Gleason, P. Kenez, R. Stites (red.), *Bolshevik Culture: Experiment and Order in the Russian Revolution*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1985, s. 25.

<sup>156</sup> V. Bonnell, *Iconography of Power...*, s. 142.

<sup>157</sup> Н. Тумаркин, *Ленин жив!*...

<sup>158</sup> Э. Бенно, *Формирование культа Ленина в Советском Союзе*, przeł. А.Г. Гаджикурбанов, Российская политическая энциклопедия, Москва 2011.

cza filozofia Nikołaja Fiodorowa<sup>159</sup> (Николай Федорович Федоров), jak też idea bogostroicielstwa (богостроительство), prąd, który łączył religię i komunizm w spójną całość.

Jako źródła religijnego kultu postaci przywódcy w pozornie ateistycznym państwie Nina Tumarkin wskazuje określone wcześniejsze elementy historii kultury rosyjskiej np. kult świętych kniaziów — męczenników cierpiących w imię Jezusa Chrystusa (ros. termin: „страстотерпец”), unikalna rosyjska forma rozumienia władzy naznaczonej charyzmatem (wpływ Bizancjum na tworzenie instytucji władzy w Rusi Moskiewskiej), naiwny monarchizm<sup>160</sup>, czyli miłość prostego ludu do osoby monarchy, romantyczny kult wybitnych jednostek (Puszkina jako obiekt czci), cześć dla działaczy społecznych (Czernyszewski jako wzór inteligenta rewolucjonisty) i pośmiertna kariera rosyjskich terrorystów, którzy dla części współczesnych byli męczennikami. Dla Tumarkin kluczowy w rozwoju kultu Lenina był naiwny monarchizm — rdzeń radzieckiego kultu stanowił motyw bezgranicznej miłości proletariatu do wodza. Jednak najważniejszy był aspekt polityczny. Kult Lenina to forma legitymizacji nowej radzieckiej władzy, odgórnie stworzony z wybranych symboli rytuał polityczny. Z tym stanowiskiem polemizuje Benno, dla którego proces formowania się tego kultu był konsekwencją wcześniejszego specjalnego statusu Lenina jako wodza światowej rewolucji<sup>161</sup>. Wątki mitotwórcze w radzieckich publikacjach prasowych pojawiły się stosunkowo wcześnie. Już w latach dwudziestych Grigorij

---

<sup>159</sup> Szerzej o poglądach Nikołaja Fiodorowa: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 85.

<sup>160</sup> Według Maureen Perrie naiwny/popularny monarchizm w XVI i XVII wieku był wykorzystywany jako sposób legitymizowania buntów społecznych. Rewolta miała szanse na poparcie, jeżeli na jej czele stał pretendent do tronu, taki mechanizm działał nawet wtedy, kiedy pretensje samozwańca opierały się na fałszywych przesłankach; M. Perrie, *Pretenders and Popular Monarchism in Early Modern Russia: the False Tsars of the Time of Troubles*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1995, s. 245–246.

<sup>161</sup> Э. Бенно, *Формирование культа Ленина...*, s. 38.

Zinowiew i Lew Sosnowski opisywali Lenina, używając terminologii religijnej (Sosnowski porównywał Lenina do cierpiącego dla ludzi Chrystusa)<sup>162</sup>. Tumarkin wyróżniła różne stadia formowania się kultu zapoczątkowanego w chwili zamachu na życie wodza. Wówczas w prasie pojawiły się pierwsze biografie wodza oraz plakaty i fotografie z jego wizerunkiem. Przestrzeń publiczna zostaje nasycona ikonografią. Początkowo w prasie dominują stylizowane fotografie, które szybko przekształcają się w propagandowe wizerunki łączące postać wodza z ideą władzy nad światem i supremacji komunizmu. Istniały dwie dopełniające się tendencje w przedstawianiu Lenina: pierwsza zrywała z manierą czasów carskich i pokazywała wodza rewolucji jako prostego i skromnego człowieka, druga przedstawiała lidera jako nadczłowieka — twórcy plakatu propagandowego łamali zasady proporcji ciała ludzkiego i w ich plastycznej wizji Lenin był gigantem prowadzącym armię liliputów — robotników<sup>163</sup>. Ten etap tworzenia się kultu nie był jeszcze sterowany odgórnie i w sowieckiej prasie tego okresu oraz publikacjach książkowych związanych z Leninem pojawiały się wątki ludowego folkloru<sup>164</sup> (baśnie o przywódcy) lub elementy, które zostały później przekształcone (na przykład ocenowano wzmianki przyjaciół o tym, że wódz nie lubił małych dzieci, które go irytowały). Ludowy folklor, związany z władzą radziecką nie zawsze był tylko propagandą<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> V. Bonnell, *Iconography of Power...*, s. 141.

<sup>163</sup> Por. tamże, s. 145.

<sup>164</sup> W przypadku analizy folkloru czasów ZSRR mamy często do czynienia z tzw. fabelore, fałszywą tradycją ustną, przekształceniem wątków ludowych na potrzeby propagandy. Por. A. Сурков, С. Щипачев (red.), *Ленин и Сталин в творчестве народов СССР*, Советский писатель, Москва 1938.

<sup>165</sup> Oprócz propagandowych stylizacji równolegle powstawały takie autentyczne ludowe utwory jak baśnie o Leninie: Ю.А. Михайлов (red.), *Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора*, Ладомир, Москва 2002.



Mitologizacja postaci Włodzimierza Ilicza Uljanowa przebiegała stopniowo. Zamach na jego życie posłużył jako znakomite narzędzie propagandowe. Społeczeństwu wpojono nienawiść do abstrakcyjnego wroga, który czyha na życie przywódcy. W zależności od aktualnej sytuacji politycznej wróg mógł być zewnętrzny lub wewnętrzny i odgrywał rolę kozła ofiarnego przydatnego wobec trudności, z którymi borykała się Partia. W publikacjach prasowych podkreślano odwagę i wytrzymałość fizyczną Lenina, który ogromną siłą woli przezwyciężył chorobę i wrócił po zamachu do aktywnej pracy, nie zrezygnował ze spotkań z robotnikami i chłopami. Oficjalne biografie wydane już po śmierci wodza kładły nacisk na otwartość przywódcy i łatwość nawiązywania przez Lenina kontaktu z prostymi ludźmi, przekształcając motywy naiwnego monarchizmu na język radzieckiej propagandy. Postać Lenina wpisała się w starszą folklorystyczną tradycję opowieści o dobrym i sprawiedliwym carze, który cierpi dla dobra narodu, a nawet pozoruje własną śmierć, żeby żyć wśród ludu (można przywołać analogiczne legendy o podwójnej śmierci Cara Aleksandra I<sup>166</sup>). W świetle przekonań naiwnego monarchizmu tym, co przeszkadza dobremu władcy w poprawieniu doli ludu, są źli doradcy. Postacią, która w folklorze (już w latach dwudziestych XX wieku) odgrywała rolę złego cienia Lenina, był Lew Trocki. Tumarkin tłumaczy ten fakt kwestią narodowości Trockiego. Lenin był postrzegany jako przywódca rosyjski, a żydowskie pochodzenie Trockiego wywoływało wrogość. Lenin dzięki dekretowi przyznającym chłopom ziemię był uważany za dobroczyńcę. W pierwszym etapie formowania się kultu pojawiają się biografie wodza i poświęcone mu zbiory poezji. Tumarkin przypomina prototyp hagiograficznej biografii przywódcy – wydaną w 1898 biografię cara Aleksandra II opartą na stereotypach naiwnego monarchizmu, napisaną prostym, przystępnym językiem broszurę, przeznaczoną

---

<sup>166</sup> Н. Тумаркин, *Ленин жив!*..., s. 20.

do masowego rozpowszechniania. Uzupełnieniem takich uproszczonych biografii wodza<sup>167</sup> były treści przekazywane przez inne środki komunikacji, często przeznaczone dla tej części ludności, która nie umiała czytać ani pisać: propagandowe spektakle towarzyszące politycznym uroczystościom, audycje radiowe, dokumenty filmowe, plakat, malarstwo, rzeźba i coś, co współcześnie określa się jako reklamowy gadżet: znaczki, emblematy, przypinki. Tumarkin podkreśla związek wczesnej, radzieckiej propagandy z chrześcijańską ikonografią. Popularne było zapożyczanie wizerunku św. Jerzego walczącego ze smokiem – w radzieckim plakacie ze smokiem walczył jeździec, robotnik lub żołnierz. W tym wizerunku mieszały się elementy ideologii komunistycznej i chrześcijańskiej. Uproszczona kompozycja i kolorystyka plakatu nawiązywała do ludowych ikon. Ikonografia radziecka szła w parze z rewolucyjnym ikonoklazmem – niszczeniem wizerunków, symboli i struktur starego reżimu, po to, żeby na miejsce starych pomników powstały nowe<sup>168</sup>. Przestrzeń radzieckiego miasta była miejscem nasyconym wizualną propagandą: monumenty, tablice, plakaty i nazwy ulic ciągle przypominały obywatelom o zwycięstwie rewolucji. Wzornictwo i architektura nowych radzieckich metropolii były związane z wpływem dzieła Tommasa Campanelli na Lenina. *Miasto słońca* zostało wydane po rosyjsku w 1918 roku<sup>169</sup>.

Po śmierci Lenina, w 1924 roku, nastąpił kolejny etap mitologizacji postaci wodza związany z uroczystościami żałobnymi. Uroczystości te były maksymalnie wydłużo-

---

<sup>167</sup> Szczególne miejsce wśród biografii wodza zajmowały propagandowe książeczki dla dzieci, przedstawiające Lenina jako dobrodusznego, kochającego maluchy wujka. Publikacje takie były bogato ilustrowane; В.Д. Бонч-Бруевич, *Ленин и дети*, Детская литература, Москва 1968; С.В. Михалков, *В музее В.И. Ленина*, Государственное Издательство Детская литературы, Москва 1955.

<sup>168</sup> R. Stites, *Iconoclastic currents in the Russian revolution: destroying and preserving the past*, w: A. Gleason, P. Kenez, R. Stites (red.), *Bolshevik Culture...* s. 2.

<sup>169</sup> V. Bonnell, *Iconography of Power...*, s. 137.

ne. Ich kulminacją była oficjalna decyzja o zachowaniu doczesnych szczątków wodza w mauzoleum, zbudowanym specjalnie w celu uczczenia pamięci Lenina. Pytanie o to, kto był prawdziwym autorem pomysłu, żeby z mumifikować ciało Lenina, nie doczekało się jednoznacznej odpowiedzi i wciąż budzi gorące emocje. W prasie z tego okresu podkreślano, że budowa mauzoleum jest wynikiem próśb proletariatu, który nie chce oddawać ziemi ciała ukochanego wodza. Pewien wpływ na decyzję kierownictwa Partii mogły (choć nie musiały) mieć wierzenia związane z ludową pobożnością. Na Rusi mocno zakorzeniona była wiara w świętość osoby, której ciało nie podlega rozkładowi. Lenin życzył sobie kremacji zwłok i prostego pogrzebu, kremacja i rozsypanie prochów w kulturze rosyjskiej kojarzyły się z tradycyjną karą dla zdrajców ojczyzny. Z tego powodu forma pochówku, którego życzył sobie sam zmarły, nie została uwzględniona przez politycznych spadkobierców. Tumarkin sugeruje, że na ekstrawagancki pomysł zabalsamowania zwłok wodza mógł mieć również wpływ efekt Tutenchamona. W związku z odkryciem grobowca faraona i jego zmumifikowanych zwłok panowała moda na Egipt — wydarzenie było szeroko komentowane w prasie światowej. Kolejnym tropem jest hipoteza egipskiego pochodzenia kultury, którą stworzyli brytyjscy dyfuzjoniści (szkoła panegipcjanizmu) i publikacja książki *Children of the Sun*<sup>170</sup>.

Tumarkin, analizując problem pochówku Wodza, zwraca uwagę na poglądy Anatolija Wasiljewicza Łunaczarskiego<sup>171</sup> (Анатолий Васильевич Луначарский) i Michaiła Iwano-

---

<sup>170</sup> Por. G.E. Smith, *The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization*, Harper & Brother, London–New York 1911; W.J. Perry, *The Children of the Sun: a Study in the Early History of Civilization*, Methuen, London 1923; W.J. Perry, *The Children of the Sun: a Study in the Early History of Civilization*, Scholarly Press, Grosse Pointe 1968.

<sup>171</sup> А.В. Луначарский, *Собрание сочинений в 8-ми тт.*, Художественная литература, Москва 1963–1967.

wicza Kalinina (Михаил Иванович Калинин) oraz wpływ idei bogostroicielstwa. Łunaczarski<sup>172</sup> pojmował komunizm jako klucz do stworzenia nowej, całkowicie humanistycznej religii, której ideą przewodnią miało być dążenie do wykreowania człowieka doskonałego (swoje poglądy autor streścił między innymi w pracy *Религия и социализм* z 1908 roku). Kalinina natomiast charakteryzowała optymistyczna wiara w nieograniczone możliwości rozwoju nauki i techniki. Benno polemizuje z tezami Tumarkin i twierdzi, że wpływ bogostroicielstwa na stworzenie kultu Lenina był minimalny<sup>173</sup>.

Kolejną osobą, która przyczyniła się do stworzenia kultu Lenina, był Władimir Dmitrijewicz Boncz-Brujewicz (Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич)<sup>174</sup>, zaangażowany przed rewolucją w rozpowszechnianie nowych idei społecznych i politycznych w kręgu rosyjskich staroobrzędowców. Boncz-Brujewicz miał za zadanie przedstawić idee marksizmu prostym i wierzącym ludziom w sposób jasny, przystępny i zrozumiały. Inspiracją pomysłu zachowania ciała Lenina mógł być wątek materialnej nieśmiertelności, kluczowy dla filozofii Nikołaja Fiodorowa, którego idee były znane rewolucyjnej inteligencji.

Istniał bezpośredni związek między uroczystościami żałobnymi a panującą sytuacją polityczną. Nowa władza maksymalnie wykorzystała emocjonalny zryw narodu. Uroczystości żałobne posłużyły do utrwalenia wpływów rządu, ponieważ tysiące żałobników wstąpiło do Partii (w prasie z tego okresu określano akt ów, jako złożenie najpiękniejszego wieńca dla Lenina). Agitacja polityczna była skoncentrowana na pokazaniu członków kierownictwa partyjnego jako legalnych spadkobierców dziedzictwa Le-

---

<sup>172</sup> M. Bybluk, J. Korczak, *Łunaczarski Anatol*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 4, s. 350–358.

<sup>173</sup> Э. Бенно, *Формирование культа Ленина...*, s. 397.

<sup>174</sup> В.Д. Бонч-Бруевич, *Избранные сочинения в трех томах*, Издательство АН СССР, Москва 1963.

nina, czemu miało służyć ich uczestnictwo w ceremoniach żałobnych, dokumentowane przez prasę i radio. Masowy udział ludzi w uroczystościach, wstępowanie do partii, urządzenie kącików pamięci Lenina (komunistyczny odpowiednik czerwonego kąta z ikonami w rogu chłopskich izb<sup>175</sup>) w budynkach użyteczności publicznej, nadawanie imienia wodza zakładom pracy, miastom i nowo narodzonym dzieciom<sup>176</sup> (przykładem może być żeńskie Ninel, czyli Lenin wspan) — wszystkie te działania, kierowane ogólnie przez Agitprop, miały na celu utrwalenie politycznej władzy spadkobierców wodza. Za życia Lenina położono podwaliny pod jego pośmiertny kult. Lenin był centralną postacią oficjalnych świąt: pierwszej rocznicy rewolucji i pierwszego dnia ochotniczej pracy na Kremlu (субботник). Pierwsza rocznica rewolucji wiąże się również z wprowadzeniem symboli związanych z państwowością radziecką, skrzyżowanego sierpa i młota, czyli nowego godła, oraz postaci robotnika (personifikacji bohaterów rewolucji). Wykorzystywano też masowo wizerunek Marksa.

Przywódca sam zainicjował określone działania wykorzystywane później w kulcie. Pierwszego maja 1919 roku Lenin o dziewiątej rano zgłosił się jako ochotnik do całodniowej pracy. Wydarzeniu towarzyszyła teatralna oprawa, orkiestra grająca marsze i propagandowe nagłośnienie. Przywódca chciał w ten sposób dać przykład całemu społeczeństwu. Dodatkowym efektem było zamieszczenie

---

<sup>175</sup> Problemem jest nazwa, która przetrwała w odmiennym kontekście kulturowym; chrześcijański czerwony kąt z ikonami w rogu chłopskiej chaty stał się komunistycznym czerwonym kątem z portretem Lenina, to miejsce nazywano też leninowskim kącikiem.

<sup>176</sup> Stites wymienia różne typy nowych imion; imiona inspirowane bohaterami rewolucji: Vilen, Vilena, Ninel, Budiona, Bukharina, Stalina; imiona inspirowane idea: Październik, Maj, Dekret, Terror, Barykada, Komuna, Traktor, Elektryfikacja; imiona składające się ze skrótów złożonych elementów: Vladlen, Remir, Kim; popularne nieporozumienia, czyli imiona mające mieć związek z nową władzą, lecz przekręcone. Unikano imion związanych z dynastią Romanowów. R. Stites, *Iconoclastic currents in the Russian revolution...*, s. 9.

w prasie hagiograficznego wizerunku Lenina. Według Tumarkin model władzy, który wprowadził Lenin, opierał się na osobistym autorytecie przywódcy. Oficjalnie był on tylko jednym z szeregowych członków Politbiura (ЦК и Политбюро), pełnił stanowisko Przewodniczącego Rady Komisarzy Ludowych ZSRR (Председатель Совета Народных Комиссаров). **Sam Lenin widział siebie jako personifikację idealnego działacza Partii.** W hagiograficznych, oficjalnych biografiach podkreślano, że Lenin prowadził skromny styl życia i unikał rozgłosu, pobierał niską pensję i żył w niewielkim mieszkaniu. Obraz przywódcy wiązał się z wyobrażeniem nowej radzieckiej kultury. Sites podkreśla kluczowe dla niej ideały: heroizm, siła i poświęcenie. Wzór osobowy został wzbogacony o wątki sentymentalne. Twórców zaczął obowiązywać realizm. Sztuka miała pełnić funkcje dydaktyczne, radzieccy liderzy nie życzyli sobie kreowania nowej sztuki<sup>177</sup>.

Określenie „kult jednostki” w Związku Radzieckim nigdy nie było stosowane wobec Lenina, natomiast po śmierci Stalina w użycie wszedł termin „kult”, jednoznacznie negatywny i nawiązujący do domniemanych wypaczeń systemu partyjnego, których dopuścił się Stalin<sup>178</sup>. Specyficzny ikonoklastyczny zryw nastąpił w ZSRR dwa miesiące po śmierci Stalina, kiedy potępiono kult jednostki i zaczęto niszczyć kulturę wizualną związaną z osobą Stalina. Jak podkreśla Polly Jones, ten błyskawiczny proces destalinizacji był związany przede wszystkim z ikonografią<sup>179</sup>, pozostał natomiast problem zastąpienia kultu jednostki i stworzenie w jego miejsce jednolitego stanowiska Partii na temat kontrowersyjnej spuścizny wodza.

<sup>177</sup> R. Stites, *Iconoclastic currents in the Russian revolution...*, s. 19.

<sup>178</sup> R.C. Tucker, *The metamorphosis of the Stalin myth*, „World Politics” 1954, vol. 7, nr 1, s. 38–62.

<sup>179</sup> P. Jones, *From Stalinism to Post-Stalinism: de-mythologizing Stalin, 1953–56*, w: H. Shukman, F. Cass (red.), *Redefining Stalinism*, Frank Cass Publishers, London–Portland 2003, s. 128.

System radziecki był systemem totalitarnym od samego początku swojego istnienia<sup>180</sup>. Yoram Gorlizki wśród cech wspólnych reżimu komunistycznego i nazizmu wymienia autorytarny system władzy, fizyczną eliminację przedstawicieli politycznej opozycji oraz kontrolę państwa nad prywatną sferą życia obywateli (nie ma przestrzeni wolnej od ideologii i polityki). Kluczowe dla obu systemów było budowanie autorytetu władzy, wzmacnianie ekonomii, jednoczenie organizmu państwowego i ciągła mobilizacja obywateli<sup>181</sup>. Różnicę między obydwoma systemami totalitarnymi stanowiła w przypadku ZSRR rola scentralizowanej partii istniejącej niezależnie od lidera. Lenin był tak samo współodpowiedzialny za zbrodnie systemu jak wszyscy kontynuatorzy jego polityki. Motyw przeciwstawienia dobrego przywódcy Lenina złemu dyktatorowi Stalinowi stał się częścią kultury. Możliwy jest również wariant odwrotny – współczesna rehabilitacja postaci Stalina w Federacji Rosyjskiej.

W latach trzydziestych kult Stalina wchłonał w siebie kult Lenina. Podkreślano rolę Stalina jako najważniejszego przywódcy rewolucji. Według Davida Brandenbergera stalinowska wersja kultu jednostki była wzorowana na modelu leninowskim. Ideolodzy polityczni, tworząc kult Stalina, opierali się na tym, w jaki sposób kształtował się propagandowy obraz Lenina. Odejście od koncepcji zasadniczej roli walki klas w kształtowaniu się historii na rzecz podkreślenia roli jednostki tłumaczono tym, że słabo wykształcona populacja ZSRR potrzebuje nie tyle abstrakcyjnej idei, ile człowieka, który będzie uosobieniem Partii. Pozytywnego bohatera bliskiego zwykłym ludziom. Z tej populistycznej koncepcji wynikało modelowanie oficjalnych biografii, najpierw Lenina, a potem Stalina. *Krótką biografią*

<sup>180</sup> M. Geyer, S. Fitzpatrick (red.), *Beyond Totalitarianism...*

<sup>181</sup> Y. Gorlizki, H. Mommsen, *The political (dis)orders of Stalinism and National Socialism*, w: M. Geyer, S. Fitzpatrick (red.), *Beyond Totalitarianism...*, s. 46.

*Stalina* była nie tylko życiorysem wodza, lecz jednym z najważniejszych i kanonicznych tekstów politycznych epoki<sup>182</sup>. Dla radzieckich czytelników lektura biografii lidera stała się obowiązkowym wstępem dla dalszych studiów nad ideologią komunistyczną. Ważnym elementem biografii wodza było podkreślenie jego roli jako koryfeusza nauk (słynne były zwłaszcza prace Stalina poświęcone językoznawstwu i ekonomii politycznej). Ethan Pollock podkreśla, że dla Stalina nie istniała żadna sfera życia wolna od polityki. Marksizm-leninizm był światopoglądem obowiązującym we wszystkich dziedzinach<sup>183</sup>. Wynikiem było całkowite upolitycznienie wszelkich dziedzin nauki, nawet tych pozornie niezwiązanych z ideologią marksistowską.

Ikonografię związaną z Leninem wywarła masowa produkcja wizerunków Stalina. Sztuka wizualna lat trzydziestych odwołująca się do kultu jednostki jest już formą sztuki totalitarnej. Igor Naumowicz Gołomszok (Игорь Наумович Голомшток) określa moment przekształcenia sztuki w sztukę totalitarną jako ten, w którym władza państwowa przekształca zarówno sztukę, jak i całą sferę kultury w narzędzie walki politycznej<sup>184</sup>. Sztukę totalitarną charakteryzuje monopolizacja wszystkich form życia artystycznego przez państwo, stworzenie aparatu kontroli obejmującego sferę kultury, specyficzna selekcja — eliminacja odmiennych tendencji i kierunków. Jest to sztuka jednego stylu, który ma być obowiązujący i oficjalny (Gołomszok podkreśla, że oficjalny nurt jest zazwyczaj najbardziej konserwatywny<sup>185</sup>). Aparat polityczny nie toleruje żadnych awangardowych tendencji w sztuce. Oficjalne wprowadzenie realizmu socjalistycznego zniszczyło rosyjską awangardę.

<sup>182</sup> D. Brandenberger, *Stalin as symbol...*, s. 251.

<sup>183</sup> E. Pollock, *Stalin as the coryphaeus of science: ideology and knowledge in the post-war years*, w: S. Davies, J. Harris (red.), *Stalin: a New History*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2005, s. 271.

<sup>184</sup> И.Н. Голомшток, *Тоталитарное искусство*, Галарт, Москва 1994, s. 11.

<sup>185</sup> Tamże, s. 12.



Stalin uważał, że nie istnieje dziedzina życia niezwiązana z ideologią polityczną i ostatecznie skodyfikował jedyny dopuszczalny nurt w sztuce ZSRR. Sztuka przekazywała oficjalną ideologię, a plakat polityczny stał się częścią symbolicznej reprezentacji władzy. Sztuka totalitarna, oparta na uproszczonym wizualnym przekazie, miała być zrozumiała dla ludzi niepiśmiennych. Wcześniejsza kultura ludowa i sztuka liturgiczna były związane z obrazem. Dla Rosji charakterystyczna była teologia wyrażona przez ikonę. Bonnell zwraca uwagę, że źródeł politycznych inspiracji artystów należy szukać w profesjonalnym plakacie reklamowym, sztuce sakralnej i ludowej, rosyjskiej kulturze popularnej, klasycznej mitologii, ikonografii związanej z rewolucyjnymi grupami z Europy Zachodniej oraz w sztuce propagandowej czasów carów<sup>186</sup>. Według niej wizerunek lidera w radzieckim plakacie miał cechy wspólne i z uproszczonym ludowym drzeworytem (łubok) i z kolorystyką prawosławnej ikony. Wizualny język radzieckiej sztuki był ważnym elementem propagandy; sztuka miała przekształcić świadomość obywateli przez ciągłe powtarzanie określonych, schematycznych szablonów. Bonnell definiuje radziecką sztukę jako formę ikonograficznego scenariusza wykorzystywaną w celu wprowadzenia nowych modeli myślenia<sup>187</sup>.

Stalin stworzył system rządów, w którym władzę legitymizowało odwoływanie się do historii. Wraz z objęciem przez niego kontroli nad państwem zmienił się system sprawowania władzy (została wprowadzona forma autorytarnej dyktatury jednostki). W końcu lat trzydziestych Stalin był człowiekiem mającym absolutną kontrolę nad kluczowymi decyzjami politycznymi, a jego dyktatura zmieniła Biuro Polityczne w organ doradczy<sup>188</sup>. Przekształcono ideologię

<sup>186</sup> V. Bonnell, *Iconography of Power...*, s. 7.

<sup>187</sup> Tamże, s. 27.

<sup>188</sup> O.V. Khlevniuk, *Stalin as dictator: the personalization of power*, w; S. Davies, J. Harris (red.), *Stalin. A New History...*, s.114.

marksistowską, tworząc światopogląd, który łączył w sobie elementy nacjonalizmu i komunizmu — narodowy bolszewizm<sup>189</sup>. Propaganda stała się narzędziem kształtującym historię. Erik van Ree określa, które elementy marksizmu przetrwały w zrusyfikowanej ideologii stworzonej przez Stalina. Najciekawszym aspektem nacjonalizacji myśli Marksa była stalinowska koncepcja socjalistycznych narodów<sup>190</sup>, które dzięki wpływowi socjalizmu miały się rozwijać aż do momentu, kiedy nastąpi ich naturalna fuzja w jeden organizm<sup>191</sup>. Kolejnym aspektem narodowego bolszewizmu był sposób rozumienia miejsca Rosji. W stalinowskim systemie Rosja stała się historycznym centrum rozwoju ludzkości. Zwycięstwo komunizmu interpretowano jako eschatologiczne spełnienie się sensu historii i wskazywano na ZSRR jako polityczne centrum świata. Propaganda podkreślała kluczową rolę narodu rosyjskiego w procesie zwycięstwa komunizmu. Rosjanie zostali uznani za najlepszy z narodów, ludzi narodowości rosyjskiej opisywano jako aktywnych społecznie patriotów, walecznych żołnierzy, twórców unikalnej kultury narodowej, lojalnych wobec państwa i zdolnych do wszelkich poświęceń dla wspólnego dobra<sup>192</sup>. Naród rosyjski stał się pierwszym między równymi narodami ZSRR. Ta propagandowa wizja narodu rosyjskiego, wykorzystywana w czasie II wojny światowej, zawiera wiele cech wspólnych z sentymentalnym obrazem Rosjan w kulturze niemieckiej (przed zwycięstwem nazizmu). Niemcy uważali Rosjan za ludzi kochających namiętnie swoją ojczyznę i niezwykle odważnych żołnierzy, akcentowano też typowe dla nich poświęcenie i ofiarność<sup>193</sup>.

<sup>189</sup> E. van Ree, *Stalin as marxist: the western roots of Stalin's russification of marxism*, w: S. Davies, J. Harris (red.), *Stalin: a New History...*, s. 163.

<sup>190</sup> Socjalistyczne narody posiadały własne unikalne formy kultury narodowej, narodowe w formie a socjalistyczne w treści.

<sup>191</sup> E. van Ree, *Stalin as marxist...*, s. 160.

<sup>192</sup> Tamże, s. 172.

<sup>193</sup> K. Clark, K. Schlögel, *Mutual perceptions and projections Stalin's Russia in Nazi Germany — Nazi Germany in the Soviet Union*, w: M. Geyer,

Portretowano Stalina jako „Lenina dnia dzisiejszego”, ojca kraju, rewolucjonistę, twórcę prawa, mądrego gospodarza, koryfeusza nauk<sup>194</sup>. Jednak najciekawszą strategią propagandową było pokazanie Stalina jako następcy wielkich postaci historycznych z dziejów Rosji. Michaił Nikołajewicz Pokrowski (Михаил Николаевич Покровский), twórca marksistowsko-socjologicznej szkoły historii i najśłynniejszy radziecki historyk lat dwudziestych, twierdził, że historia jest współczesną polityką projektowaną na własną przeszłość<sup>195</sup>. Ta opinia doskonale odzwierciedlała zjawisko przekształcenia rosyjskiej przeszłości przez stalinowską propagandę. Brandenberger wprowadza określenie „poszukiwanie użytecznej przeszłości”<sup>196</sup>, opisując etap kształtowania się radzieckiej ideologii pod koniec lat trzydziestych. Wówczas to zamiast posługiwać się agresywną retoryką proletariackiego internacjonalizmu, zaczęto używać tradycyjnych wątków historycznych, niezwiązanych wcześniej z marksizmem. Partia komunistyczna wykorzystywała określone elementy historii Rosji w zmienionym kontekście w celu legitymizacji własnych wpływów. Postaciami, które wykorzystano w radzieckiej propagandzie, byli przede wszystkim autokratyczni władcy — Iwan IV i Piotr I, jednak poszukiwano również takich bohaterów, którzy najbardziej odpowiadali ideałowi rewolucjonisty. Już w 1919 roku Lenin uczestniczył w odsłonięciu pomnika poświęconego Stieńce Razinowi<sup>197</sup> (Стенька Разин/Степан Тимофеевич Разин). Kryterium wyboru określonych bohaterów historycznych

---

S. Fitzpatrick (red.), *Beyond Totalitarianism...*, s. 409; V. Bonnell, *Iconography of Power...*, s. 163.

<sup>194</sup> V. Bonnell, *Iconography of Power...*, s. 163.

<sup>195</sup> R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova. Some Stories from the Annals of Soviet Historiography*, Herbert J. Ellison Center for Russian, East European, and Central Asian Studies, University of Washington, Seattle 2005, s. 30.

<sup>196</sup> D. Brandenberger, „...it is imperative to advance russian nationalism as the first priority”. *Debates within the stalinist ideological establishment, 1941–1945*, w: R.G. Suny, T. Martin (red.), *A State of Nations...*, s. 276.

<sup>197</sup> Н. Тумаркин, *Ленин жив!*..., s. 69.

nie było związane z popularnością danej postaci w folklorze, ani z istniejącą wcześniej tradycją ustną. Propaganda czasów II wojny światowej odwoływała się do takich kart w historii jak zwycięstwo Aleksandra Newskiego (Александр Ярославич Невский) w 1242 lub rola Michaiła Kutuzowa (Михаил Илларионович Голенищев-Кутузов) w wojnie z Napoleonem w 1812 roku. Stalin w przemówieniu z siódmego listopada 1941 roku wymienił najważniejszych (zwycięskich) narodowych bohaterów Rosji: Aleksandra Newskiego, Dymitra Dońskiego, Minina i Pożarskiego, generała Suworowa i generała Kutuzowa<sup>198</sup>. Okres ten był związany z powrotem nacjonalizmu rosyjskiego w zmienionej formie. Nastąpiła częściowa rehabilitacja carskiej przeszłości, z której czerpano motywy związane z przedrewolucyjną epicką tradycją wojenną. Walicki zauważa, że Stalin podzielił kulturę i historię przedrewolucyjnej Rosji na popularną i reakcyjną<sup>199</sup>. Wykorzystywano jedynie wybrane fragmenty historii. Nie przywrócono do użytku symboliki związanej z władzą carską czy Prawosławną Cerkwią<sup>200</sup>.

Pojęcie „użytecznej historii” łączy się z tym, co Eric Hobsbawm charakteryzuje jako tradycję wynalezioną (*invented tradition*). Wynaleziona tradycja to „zestaw praktyk, które starają się wpoić określone wartości i normy zachowania przez powtarzanie zachowań, które automatycznie kojarzy się z przeszłością”<sup>201</sup>. Spełnia ona określone funkcje, jest stworzona w celu utrwalenia spójności grupy społecznej. Podstawowym elementem wynalezionej tradycji w ZSRR były rytuały polityczne, które miały indoktrynować ludzi w duchu nowej ideologii, oraz symbolika związana ze

<sup>198</sup> R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova...*, s. 34.

<sup>199</sup> A. Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: the Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford University Press, Stanford 1995

<sup>200</sup> E. van Ree, *Stalin as marxist...*, s. 163.

<sup>201</sup> E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, w: E. Hobsbawm (red.), *The Invention of Tradition*, Terence Ranger, Cambridge University Press, New York 1983, s. 1. Przeł. — A.Z.

zwycięstwem komunizmu (sierp i młot jako znak władzy proletariatu). Użyteczna historia była inspiracją dla wynalezionej tradycji; w trakcie II wojny światowej twórcy kultury wykorzystywali te motywy historyczne, które pokazywały heroizm jednostki i narodu w obliczu wrogiej agresji. Wynaleziona tradycja przekształcała narracje kultury w nowe formy politycznego rytuału, mające na celu sławienie odwagi bohaterskich żołnierzy Armii Czerwonej czy poświęcenie obrońców Stalingradu. Zwycięstwo nad faszyzmem było kulminacyjnym momentem rosyjskiej historii. Dzień Zwycięstwa stał się najważniejszym świętem narodowym. Za rządów Stalina poszukiwanie użytecznej przeszłości wiązało się z przedstawieniem Piotra I oraz Iwana IV jako władców prostego ludu. Ponownie wykorzystano koncepcję popularnego monarchizmu. Podkreślanie bliskiego związku władcy z ludem i pozytywnej roli silnej jednostki w procesie historycznym prowadziło często do absurdu. Przykładem może być los Piotra I, który został opisany przez Borisa Iwanowicza Syromiatnikowa (Борис Иванович Сыромятников) jako zacięły wróg niewoli pańszczyźnianej<sup>202</sup>.

Perrie, w studium poświęconym postaci Iwana Groźnego<sup>203</sup>, zauważa, że kategorię klasy społecznej zastąpiło w stalinowskiej Rosji podkreślenie związku pomiędzy państwem a narodem. Nowa forma patriotyzmu wykorzystywała ideę solidarności rządzącego i rządzonych, bez której nie byłaby możliwa egzystencja państwa. O ile Stalin sięgnął po władzę jako „Lenin dnia dzisiejszego”, o tyle Iwana IV przedstawiano jako Stalina minionej epoki. Wybitni władcy<sup>204</sup> byli postrzegani jako prekursorzy Stalina, których mądra polityka ekspansji ocaliła podbite ludy przed wid-

<sup>202</sup> R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova...*, s. 32.

<sup>203</sup> M. Perrie, *Cult of Ivan the Terrible in Stalin's Russia*, Palgrave Macmillan, New York 2001.

<sup>204</sup> Postać Iwana Groźnego nie przestaje być kontrowersyjna dla współczesnych badaczy; przymiotnik „wybitny” w tym przypadku dotyczy obowiązującej za Stalina wersji historii Rosji. Badacze zajmujący się problematyką postrzegania Iwana IV w stalinowskiej Rosji podzielają

mem faszyzmu<sup>205</sup>. Nowa stalinowska historiografia zmieniła przekaz leninowskiej historiografii: zamiast przywódców, którzy wiedli bunty chłopskie (powstania przeciwko rządzącej klasie) gloryfikowano te postacie historyczne, które skutecznie powstrzymały agresję zewnętrznego wroga. Przykładem może być zmiana poglądów na temat Minina i Pożarskiego, którzy w historiografii lat dwudziestych byli pogardzanymi kontrewolucjonistami, a w późnych latach trzydziestych powrócili w podręcznikach jako uwielbiani bohaterowie narodu. Perrie zauważa, że kampania przeciwko poglądom historyka Pokrowskiego<sup>206</sup> (twórcy szkoły marksistowsko-klasowej) odzwierciedlała konflikt pomiędzy starą a nową szkołą historyczną ZSRR. Definicja patriotyzmu Pokrowskiego została odrzucona, patriotyzm w nowej interpretacji stał się uniwersalnym ponadklasowym fenomenem, a nie działaniem podyktowanym egoistyczną korzyścią ekonomiczną<sup>207</sup>. W ten sposób zlikwidowano niebezpieczną dla ideologii stalinizmu ideę równości ludzi różnych narodowości i kultur, kłócącą się z koncepcją supremacji nacji rosyjskiej, starszego „kulturotwórczego” brata.

Tworzeniu się nowej historiografii towarzyszył renesans przedrewolucyjnego dorobku kulturalnego inspirowanego

---

pogląd, że przedstawianie postaci cara i jego rządów było projekcją kultury tego okresu w przeszłość.

<sup>205</sup> Jewgienij Wiktorowicz Tarle (Евгений Викторович Тарле), twórca historycznej szkoły wielkorusko-stalinowskiej, uważał, że podbój ziem i kolonializm czasów carskich był koniecznym warunkiem, żeby silne ZSRR mogło stawić czoła niemieckiej armii. Aneksja ziem włączonych do rosyjskiego imperium od czasów Iwana IV była określana jako „mniejsze zło”, ponieważ ludy włączone w obszar wpływów kultury rosyjskiej mogły pod egidą narodu rosyjskiego zwalczyć faszyzm. R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova...*, s. 32.

<sup>206</sup> Brandenberger tłumaczy odwrót historiografii radzieckiej od szkoły Pokrowskiego tym, że społeczno-marksistowska wizja historii z lat dwudziestych XX wieku była skrajnie krytyczna wobec kolonializmu rosyjskich carów i wiodącej roli Rosjan w carskim imperium. D. Brandenberger, *...it is Imperative to Advance Russian Bationalism...*, s. 284.

<sup>207</sup> M. Perrie, *Cult of Ivan the Terrible...*, s. 87.

folklorem i ludowością. Sztuka miała być socjalistyczna w treści i narodowa w formie, a w późnych latach trzydziestych jednym z obowiązujących tematów stał się wątek wyzwolenia narodu spod jarzma wroga. Perrie podaje<sup>208</sup>, że pierwszą radziecką powieścią na ten temat był *Kuźma Minin*<sup>209</sup> Walentyna Kostylewa (Валентин Иванович Костылев). Po wydaniu tej powieści inni pisarze pośpieszyli śladem Kostylewa, między innymi Siergiej Borodin (Сергей Петрович Бородин) wydał w 1941 roku powieść *Dymitr Doński*<sup>210</sup>. Użyteczna przeszłość z dzieł radzieckich twórców kultury w istocie rzeczy fałszowała prawdę historyczną. Autorom nie zależało na oddaniu realiów historii, lecz na pokazaniu bezpośredniego związku pomiędzy wieloetnicznym państwem moskiewskim a Związkiem Radzieckim i uwypukleniu roli charyzmatycznego przywódcy, który walczy z zewnętrznym i wewnętrznym wrogiem<sup>211</sup>, a wreszcie uchwyceniu solidarności całego narodu w obliczu wrogiej agresji i miłości ludu do charyzmatycznego lidera. Perrie, analizując najważniejsze radzieckie utwory poświęcone postaci Iwana Groźnego, wymienia trylogię historyczną Kostylewa<sup>212</sup> (Nagroda Stalinowska

<sup>208</sup> M. Perrie, *Cult of Ivan the Terrible...*, s. 66.

<sup>209</sup> Pierwsze wydanie ukazało się w 1939 roku, później powieść była wznawiana: В.И. Костылев, *Кузьма Минин*, Волго-Вятское книжное издательство, Горький 1986.

<sup>210</sup> Pierwsze wydanie wyszło w 1940 roku, później powieść była wznawiana: С.П. Бородин, *Дмитрий Донской*, Советский писатель, Москва 1940.

<sup>211</sup> Bonnell zwraca uwagę na fakt, że ikonograficzny obraz wroga był stworzony na podstawie binarnej struktury, w której nie było miejsca na strefę neutralną. We wczesnej sztuce propagandowej wróg był przedstawiany jako zwierzę, ptak lub owad (wąż, orzeł, kruk, pajak, pies). Dehumanizacja wrogów służyła usprawiedliwianiu przemocy i potrzeby całkowitej eliminacji wrogich klas. V. Bonnell, *Iconography of Power...*, s. 197.

<sup>212</sup> Powieść Kostylewa była wielokrotnie wznawiana w ZSRR, współcześnie cieszy się niesłabnącą popularnością: В.И. Костылев, *Иван Грозный. В 2 томах*, Правда, Москва 1991; tegoż, *Иван Грозный. В 3 томах*, Пресса, Москва 1992; tegoż, *Иван Грозный. В 3 томах*, Современник, Москва 1992; tegoż, *Иван Грозный. В 2 томах*, РИПОЛ

drugiego stopnia w kwietniu 1948), film Eisensteina<sup>213</sup>, oraz sztukę teatralną Aleksieja Tołstoja (Алексей Николаевич Толстой). Radzieckie powieści historyczne projektowały podstawowe założenia własnej kultury w przeszłość, a ich autorzy nie dbali o staranne odtworzenie realiów epoki i stylizację językową. Realizm socjalistyczny nie doczekał się pisarza historycznego na miarę Henryka Sienkiewicza czy Aleksandra Dumasa.

Przeciwko fałszowaniu ojczystej historii przez twórców kultury zaprotestowała Anna Pankratowa (Анна Михайловна Панкратова)<sup>214</sup>. Pankratowa była przeciwna idealizacji carów (Iwana IV, Piotra I, Aleksandra II) i przedstawianiu ich jako władców rządzących z mandatu ludu i dla ludu<sup>215</sup> oraz wykorzystywaniu poglądów historyków przedrewolucyjnych. Dla uczennicy Pokrowskiego<sup>216</sup> wizja historii, którą Eisenstein przedstawił widzom, była niebezpieczna i wroga myśli marksistowskiej. Obraz Iwana Groźnego przeznaczony dla masowego odbiorcy wypaczał według niej prawdziwy sens przeszłości — nie pokazywał walki klas, lecz koncentrował się na roli silnej jednostki. Ten głos krytyczny (za życia Stalina cichy i wyważony) wywołał ostry konflikt w środowisku akademickim i dyskusję, która była pilnie śledzona przez najwyższe władze w kraju. Literatura, sztuka i prace naukowe wielkorusko-stalinowskiej szkoły historycznej, pokazujące Iwana Groź-

---

классик, Москва 1993; tegoż, *Иван Грозный. В 3 томах*, СПЛАВ, Москва 1993; tegoż, *Иван Грозный*, Эксмо-Пресс, Москва 2000; tegoż, *Иван Грозный*, Альфа-книга, Москва 2010.

<sup>213</sup> С.М. Эйзенштейн, *Иван Грозный*, 1-я серия, СССР, Мосфильм, 1945.

<sup>214</sup> R.G. Suny, *The empire strikes out...*, s. 13.

<sup>215</sup> R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova...*, s. 33.

<sup>216</sup> Pankratowa oficjalnie potępiła poglądy swojego mistrza i nauczyciela podczas kampanii przeciwko historycznej szkole marksistowskiej, jednak zrobiła to dopiero po śmierci Pokrowskiego. Jak zauważa Zelnik, życie Pankratowej stanowiło znakomitą ilustrację tego, jak szybko zmieniały się ideologiczne wytyczne partii i jak wielki miało to wpływ na pracę zawodowych historyków. Por. R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova...*, s. 63.



nego, traktowały materiał historyczny jako tło, pretekst do wyrażenia poparcia dla autorytarnego systemu rządów. W tej postaci łatwo było dostrzec analogię do postaci Stalina — legendarne okrucieństwo i despotyzm Iwana były przedstawiane jako niezbędne pragmatyczne działanie, podyktowane wymogami bieżącej polityki. Iwan Groźny i Piotr I, poświęcający całe życie wojnie i reformom byli zwierciadlanym odbiciem propagandowych przedstawień wodza ZSSR, który nigdy nie spał i zawsze pracował (ilustrowały to plakaty tego okresu, jeden z najbardziej znanych wizerunków pokazywał zapracowanego wodza piszącego dekrety na Kremlu w piękną, gwiazdzistą noc<sup>217</sup>). Oleg Khlevniuk zauważa, że propaganda utrzymywała wizerunek Stalina przy pracy. Stale podkreślano obecność przywódcy przy podejmowaniu wszystkich kluczowych decyzji i jego osobisty wkład w tworzenie najważniejszych dla partii projektów<sup>218</sup>. Stalin realizował w ten sposób historyczny model XVIII-wieczny, wchodził w kostium cara-reformatora. Ultranacjonalistyczna wersja historii obowiązująca od lat trzydziestych koncertowała się też na sławieniu rosyjskich sukcesów militarnych i zwycięskich wojen kolonialnych prowadzonych pod wodzą carów — władców uosabiających heroizm i patriotyzm, kochanych przez cały naród. Charyzmatyczny, sprawiedliwy, zwycięski i nieznanący litości dla wrogów kraju Iwan Groźny stał się historycznym *alter ego* Stalina.

Po śmierci Stalina Pankratowa wystąpiła z ostrą krytyką dorobku historycznej szkoły wielkoruskiej. Zarzucała historykom apologię autokratycznych władców, podkolorywanie historii, upraszczanie faktów, nadmierną idealizację przeszłości, marną jakość merytoryczną prac, pomijanie trudnych zagadnień społecznych (takich jak niewola chłopów pańszczyźnianych lub bunty autochtonicznych ludów

---

<sup>217</sup> Zob. plakat: В.И. Говорков, *О каждом из нас заботится Сталин в Кремле!* (1940).

<sup>218</sup> O.V. Khlevniuk, *Stalin as dictator...*, s. 112.

przeciwko carskiej tyranii). Jednak głównym zarzutem Pankratowej było przekształcanie historii pod wpływem kultu jednostki i pisanie prac na potrzeby tego kultu<sup>219</sup>. Zelnik przytacza w całości przemówienie Pankratowej, które uczona wygłosiła na XX Zjeździe Partii (14–25 lutego 1956). Pankratowa dotyka problemu przemilczania historii mniejszych narodów ZSRR i braku wzmianek o ich kulturze w podręcznikach<sup>220</sup>. Jak zauważa Perry, bezpośrednią konsekwencją wpływu stalinowskiej historiografii na kulturę rosyjską jest fakt, że współcześnie każda próba rehabilitacji postaci Iwana Groźnego może zostać odczytana jak usprawiedliwianie Stalina. Cieniem na pośmiertnej reputacji cara legła opinia o współczesnym kontynuatorze jego metod uprawiania polityki. Analogicznym zjawiskiem we współczesnym dyskursie politycznym w Rosji są kontrowersyjne próby rehabilitacji Stalina<sup>221</sup> podejmowane od lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Często rehabilitacja Stalina wiąże się z powrotem do jego kultu w zmienionej formie, powstają nawet stylizowane na ikony wizerunki Stalina, które łączą w sobie elementy prawosławnej tradycji, estetykę narodowego socjalizmu i potrzebę czci dla postaci historycznej kojarzonej z panowaniem imperium. W jedno splata się kult religijny i rozumienie roli prawosławia jako religii narodowej, która traci aspekt uniwersalistyczny.

Rehabilitacja postaci wodza ZSRR jest konieczna, bo uzasadnia określony model rządów i autorytaryzm Putina. Współcześnie Stalin jest zwycięskim przywódcą, którego glo-

<sup>219</sup> M. Perrie, *Cult of Ivan the Terrible...*, s. 180.

<sup>220</sup> Nowa stalinowska polityka narodowościowa przyczyniła się do marginalizacji obywateli ZSRR o innym pochodzeniu niż rosyjskie (wiązało się to zarówno z powrotem antysemityzmu, jak i ujawnieniem tendencji do traktowania autochtonów Syberii jako obywateli drugiej kategorii). W pracach historycznych ten model polityki narodowościowej usprawiedliwiano wyższością kultury narodu rosyjskiego. Por. R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova...*, s. 82.

<sup>221</sup> *Реабилитация Сталина — недопустима. О попытках политической реабилитации И.В. Сталина* (Обращение общества „Мемориал”), <http://www.hro.org/ngo/about/2005/04/27.php> (09.04.2012).

ria militarna w starciu z nazizmem usprawiedliwia wszelkie ofiary poniesione przez obywateli państwa. Logiczną konsekwencją jest kreowanie Putina na lidera, który w wyniku wojny kraju z terroryzmem musi podejmować drastyczne kroki zaradcze, między innymi ograniczyć swobody obywatelskie. Usprawiedliwieniem dla aktualnej polityki prezydenta staje się przekształcenie określonych wydarzeń historycznych. Stalinizm też może być formą użytecznej przeszłości.

Khlevniuk wyróżnia dwa systemy władzy w obrębie radzieckiej państwowości: oligarchię, w której posiadający znaczącą władzę przywódca musi dzielić część wpływów ze swoimi towarzyszami z najwyższego kręgu władzy i rządzi przy pomocy elity, którą określa się mianem nomenklatury partyjnej, oraz dyktaturę jednostki<sup>222</sup>. Według Khlevniuka tylko Stalin ustanowił osobistą dyktaturę; ostateczne sformowanie się tego typu modelu władzy nastąpiło w okresie Wielkiego Terroru, kiedy przywódca zastąpił starszych funkcjonariuszy Biura Politycznego lojalnymi wobec siebie młodymi pracownikami. W tym modelu Stalin posiadał absolutną władzę we wszystkich najważniejszych kwestiach politycznych, Biuro Polityczne było mu całkowicie podporządkowane, a Komitet Centralny nie mógł stanowić realnego zagrożenia<sup>223</sup>. W czasie Wielkiego Terroru większość najważniejszych stanowisk w kraju i ośrodkach regionalnych została obsadzona nowymi ludźmi i zniknęła siatka wzajemnych powiązań ekonomiczno-politycznych starych elit. Zmiany na kluczowych stanowiskach następowały tak szybko, że typowy dla oligarchii system zależności przestał istnieć. Van Ree podkreśla, że w tym systemie władzy ideologia stalinowska wprowadziła dwa elementy niezwiązane z klasycznym marksizmem: doktrynę Lenina o dyktaturze Partii (składającej się z zawodowych rewolucjonistów) oraz doktrynę o tożsamości narodowej (na którą złożyły się koncepcje

<sup>222</sup> O.V. Khlevniuk, *Stalin as dictator...*, s. 108.

<sup>223</sup> Tamże, s. 109.

narodu i antykosmopolityzmu)<sup>224</sup>. Partia istniała niezależnie od tego, który z systemów władzy obowiązywał w danym okresie historii ZSRR. Stalinowska koncepcja tożsamości narodowej opierała się na metaforze rodziny. Matka-ojczyzna była rozumiana jako braterski związek narodów (używano również określenia rodzina narodów lub braterstwo narodów)<sup>225</sup>. Podkreślano innowacyjny charakter tej struktury państwowej, oparty na dobrowolnym sojuszu równych narodów, w którym to sojuszu główną rolę odrywa naród rosyjski; pierwszy między równymi – wielki brat. Propagandowa wizja matki-ojczyzny narodów ZSRR kontrastowała z Rosją carów, którą Lenin określał jako więzienie narodów.

Brandenberger zauważa, że rola kultu Stalina wykraczała poza standardowe ubóstwianie charyzmatycznego lidera. Kult wodza był narzędziem mającym na celu zwiększenie autorytetu i roli partii<sup>226</sup> poprzez promowanie pozytywnego wizerunku osoby symbolizującej zwycięstwo komunizmu. W propagandowym obrazie Stalina wykorzystywana jest metafora rodziny. Stalin to ojciec narodu, ojciec broniący matki-ojczyzny. Wódz był przedstawiany jako człowiek, który uosabia wszelkie najlepsze cechy Partii (tak samo jak Lenin), jest jej najlepszym i najbardziej kochanym synem. Konsekwencją legitymizowania władzy liderów Rosji Radzieckiej stało się manipulowanie historią. Historia przestała być nauką, przekształciła się w formę Hobsbawmowskiej wymyślonej tradycji. Manipulacja przeszłością wiązała się z przedstawianiem wydarzeń historycznych w perspektywie jedynej obowiązującej ideologii (szkoła marksistowska Pokrowskiego lub szkoła wielkorusko-stalinowska Tarlego). Koncentrowano się tylko na tych momentach w historii Rosji, które były przydatne do celów propagandowych (np. skupienie się badaczy na militarnych zwycięstwach

<sup>224</sup> E. van Ree, *Stalin as marxist...*, s. 180.

<sup>225</sup> Tamże, s. 172.

<sup>226</sup> D. Brandenberger, *Stalin as symbol...*, s. 270.

z przeszłości w momencie konfliktu zbrojnego z III Rzeszą). Historia wykroczyła poza ramy naukowych teorii i klasycznych podręcznikowych tekstów, była całkowicie podporządkowana propagandzie. Stalinowska historiografia stała się inspiracją do stworzenia neopogańskich mitologii w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Z propagandowej przekształciła się w alternatywną. Jelena Mielnikowa (Елена Александровна Мельникова) jako jedno ze źródeł niezwyklej popularności tak zwanej nowej historii wskazuje fakt utraty zaufania czytelników do historyków radzieckich. Przedstawiciele nurtu nowej chronologii, których publikacje nie spełniają wymogów stawianych pracom naukowym (jednak, co ważne, ich autorzy starają się używać aparatu naukowego), upatrują przyczyn odrzucania przez oficjalnych badaczy ich innowacyjnych teorii w konserwatyzmie środowiska naukowców – według „nowatorów” uniwersyteccy historycy nie są w stanie zaakceptować innego punktu widzenia niż własny<sup>227</sup>. Alternatywni historycy posługują się argumentem, który jest też niezwykle popularny wśród twórców teorii spiskowych.

Komercyjny sukces alternatywnej historii wynika z tego, że fakty historyczne służą jako materiał dla mitotwórczych poszukiwań utraconej przeszłości. Rosjanie od lat dziewięćdziesiątych minionego stulecia kupują kryptohistoryczne książki, które w prosty i przystępny sposób przekształcają dzieje Rusi tak, żeby przywołać iluzję utraconego raju słowiańskich plemion. Mitotwórcza historia według Mielnikowej pełni funkcję kompensacyjną, nowa chronologia jest współczesnym wariantem antynormanizmu, powtórzeniem kalek wykorzystywanych przez stalinowskich historiografów. Przeszłość staje się alternatywna wobec teraźniejszości i okazuje się modelem dla przyszłości – rosyjscy neopoganie chcą powrotu do sposobu życia przodków, naród

---

<sup>227</sup> Е.А. Мельникова, *Ренессанс средневековья? Размышления о мифотворчестве в современной исторической науке*, „Родина” 2009, nr 3, s. 57.

rosyjski pragnie powrotu do dawnego imperium. Elementem, którego brakowało w stalinowskiej i leninowskiej użytecznej przeszłości, jest gatunek fantasy. We współczesnym obrazie przeszłości dominuje wątek baśniowy.

#### D) WSPÓŁCZESNY MIT OJCA (PREZYDENT)

Jak zauważa Szczawielew, na każdym etapie rozwoju państwa obraz władzy odnawia się lub jest tworzony na nowo<sup>228</sup>. Proces taki dokonuje się poprzez syntezę starych koncepcji (uniwersalne archetypy władzy) z nowymi wartościami. Putin to osoba łącząca różne poziomy popularności, zarówno mąż stanu, jak i sportowiec, głowa rodziny (do czasu rozwodu mocno wykorzystywano ten aspekt), wzorowy obywatel, jednak najmocniej podkreśla się jego estradowość. Piotr Kowalski zauważa, że prawo estrady dominuje w kulturze popularnej<sup>229</sup>. W odniesieniu do prezydenta Federacji Rosyjskiej estradowość przybrała groteskową formę, stał się on rozpoznawalną globalnie ikoną kultury popularnej. Tworzenie wizerunku Putina zawierało elementy typowe dla procesu kreowania obrazu przywódcy państwa radzieckiego. Tak jak w przypadku kultu radzieckiego przywódcy, wizerunek prezydenta (później premiera i znów prezydenta) był masowo reprodukowany<sup>230</sup>. Na użytek mas stworzono modelowe, kanoniczne biografie prezydenta<sup>231</sup>, oparte na

<sup>228</sup> А.С. Щавелев, *Славянские легенды о первых князьях...*, s. 10.

<sup>229</sup> P. Kowalski, *Parterowy Olimp. Rzecz o polskiej kulturze masowej lat siedemdziesiątych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988, s. 124.

<sup>230</sup> Wizerunek Putina można kupić, jego twarz widnieje na niezliczonej liczbie produktów. Produkty z Putinem często są rodzajem reklamowego gadżetu lub turystycznej pamiątki. A. Kolesnichenko, *Putin: nesting dolls, vodka, and underpants*, „Transitions Online” 2008, nr 5/6.

<sup>231</sup> Przykładem takim jest zamieszczona na oficjalnej stronie Putina biografia, która eksponuje ciągłą łączność przywódcy z narodem i jego skromne pochodzenie: „Я из простой семьи, и я жил очень долго

schematycznym modelu wzorca osobowego, godnego podziwu i naśladowania. Putin odpowiada na listy wysyłane przez obywateli, podczas dorocznego, telewizyjnego spotkania komentuje pytania zwykłych Rosjan i udziela sporo uwagi dzieciom<sup>232</sup>. W proces kanonizacji głowy państwa włączył się dodatkowo czynnik, który w czasach radzieckich przybrał formę dowcipu politycznego – prześmiewcze formy trawestacji. Rozpowszechnione przez masowe formy komunikacji komiksy, zdjęcia, przeróbki materiałów filmowych uwypukliły groteskę oficjalnych form kreowania wizerunku Putina, który stał się metaforą rosyjskiego Supermana XXI wieku. Jest jednocześnie idealnym mężem i ojcem rodziny, sportowcem, wojskowym, mężem stanu, patriotą, artystą. Każdą społeczną funkcję wypełnia wzorowo. Jest ucieleśnieniem najlepszych cech narodu. Marlène Laruelle podkreśla, że Putin utrzymuje bezpośredni kontakt z narodem dzięki wykorzystaniu współczesnej technologii<sup>233</sup>. Warto przytoczyć portrety Putina<sup>234</sup> we współczesnej literaturze. Aleksander Prochanow<sup>235</sup>, autor bestselleru *Operacja Heksogen*, pokazuje proces dojścia do władzy fikcyjnej postaci, która dla wielu Rosjan może być literackim *alter ego* prezydenta Rosji. Wiktor Pielewin w powieści *Liczy*<sup>236</sup> opisuje okres transformacji

---

этой жизнью, практически всю свою сознательную жизнь. Я жил как рядовой нормальный человек, и у меня всегда сохраняется эта связь', — вспоминает Путин". *Владимир Путин, Личный сайт*, <http://putin.kremlin.ru/bio> (08.05.2013).

<sup>232</sup> Strona Władimira Putina istnieje w wersji dla dzieci, mogą one zapoznać się tam z najważniejszymi kartami historii Rosji i strukturą władzy: <http://kids.kremlin.ru/> (08.05.2013).

<sup>233</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation: Nationalism and Politics in Contemporary Russia*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 26.

<sup>234</sup> Por. J.R. Millar, *Reading Putin in Russian and Soviet literature*, „Problems of Post-Communism” 2007, vol. 54, nr 5, s. 52–56.

<sup>235</sup> *Operacja Heksogen* to jedyna powieść Prochanowa przełożona na język polski: A. Prochanow, *Operacja Heksogen*, przeł. E. Zych, Philip Wilson, Warszawa 2005.

<sup>236</sup> Powieść *Liczy* (Числа) jest częścią tomu: В.О. Пелевин, ДПП (НН) (*Диалектика Переходного Периода из Ниоткуда в Никуда*), Эксмо, Москва 2003.

cji – od czasu chaosu gospodarczego do powrotu władzy służb bezpieczeństwa. Współcześnie rosyjska fantastyka zaczyna spełniać rolę utopii<sup>237</sup>. Przekonanie o nadprzyrodzonej mocy rządzących państwem służb bezpieczeństwa jest tak silne, że praktycznie cała współczesna rosyjska literatura fantastyczna jest skoncentrowana na tym wątku<sup>238</sup> (zazwyczaj główny bohater powieści wpisuje się w rolę funkcjonariusza tajnych służb). Dla potrzeb opinii publicznej stworzono sztuczną konstrukcję: idealnego nowego Rosjanina XXI wieku, który odniósł zwycięstwo w każdej sferze życia. Czasem określa się Putina jako nowego cara Rosji<sup>239</sup>.

Pierwsza kadencja rządów Władimira Putina jako prezydenta (2000–2004) koncentrowała się wokół umocnienia struktur władzy<sup>240</sup> (pojęcie „вертикаль власти”) i wprowadzeniu dyktatury prawa („диктатура закона”). Podczas trwania pierwszej kadencji Putin wprowadził w systemie prawnym zmiany, które miały na celu ustabilizowanie państwa i centralizację struktur władzy. Druga kadencja utrwaliła system. Pojawił się problem z właściwym zdefiniowaniem rodzaju systemu politycznego i struktury władzy<sup>241</sup>. Laruelle opisuje ten proces jako przejście od cezaryzmu oligarchicznego do biurokratycznego<sup>242</sup>. Według Putina system demokratyczny, który zaistniał w Rosji w latach

---

<sup>237</sup> А. Гуларян, О. Третьяков, *Эволюции жанра антиутопии и утопии в социальной фантастике 1990-х гг.*, w: А.Ю. Нестеров, Е.Р. Кузнецова (red.), *Фантастика и технологии (памяти Станислава Лема)*. Сборник материалов Международной научной конференции, Издательский Дом „Раритет”, Самара 2007.

<sup>238</sup> Л.Г. Фишман, *Фантастика и гражданское общество*, УрО РАН, Екатеринбург 2002.

<sup>239</sup> M.I. Goldman, *Petrostate: Putin, Power, and the New Russia*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008, s. 93.

<sup>240</sup> R. Sakwa, *Putin: Russia's Choice*, Routledge, New York 2008, s.186.

<sup>241</sup> О. Zaznaev, *The presidentialization of a semi-presidential regime: the case of Russia*, w: S. White (red), *Politics and the Ruling Group in Putin's Russia*, Palgrave Macmillan, New York 2008, s. 27.

<sup>242</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 22.



dziewięćdziesiątych, był formą liberalnej anarchii<sup>243</sup>. Jako właściwe dla demokracji rozumie on surowe przestrzeganie prawa, przyjętego w interesach większości obywateli<sup>244</sup>. Proces transformacji państwa, który rozpoczął się wraz z jego pierwszą kadencją prezydencką, charakteryzował się przejściem od wielopartyjnego systemu demokratycznego do formuły, w której jedna partia, uznająca prezydenta za swojego lidera, ma rolę monopolisty. Ograniczono część swobód demokratycznych, takich jak możliwość rejestracji partii politycznych<sup>245</sup> (nie chodzi o całkowity zakaz, lecz celowe ograniczenie możliwości działania partii, które miały poniżej 50 tys. zarejestrowanych członków), stopniowo media stały się całkowicie zależne od władz. Wszystkie reformy Putina, przekształcające system demokratyczny, określano jako powrót do rosyjskiego konserwatyzmu, mający chronić państwowość przed upadkiem<sup>246</sup>. W warunkach kryzysu państwowości<sup>247</sup> i braku jednolitej ideologii politycznej

<sup>243</sup> В. Путин, *Демократия и качество государства*, „Коммерсантъ” 2012, nr 20, <http://www.kommersant.ru/doc/1866753> (03.02.2013).

<sup>244</sup> „Президент подчеркнул, что демократия для него не либеральная анархия, от которой наш народ страдался в 90-е годы, а жесткое исполнение законов, принятых в интересах большинства”. А.К. Исаев, *2012-й в России — битва за реальную демократию*, „Независимая газета” 2012, nr 272, s. 5.

<sup>245</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 19.

<sup>246</sup> „Когда в 1999 году банды международных террористов развязали прямую агрессию против России, мы столкнулись с трагической ситуацией. 66-тысячную группировку нужно было буквально собирать ‘по частям’ — из сводных батальонов и отдельных отрядов. Штатная численность Вооруженных Сил превышала 1 миллион 360 тысяч человек. А укомплектованных частей, способных без дополнительной подготовки приступить к выполнению задач, практически не было”. В. Путин, *Быть сильными: гарантии национальной безопасности для России*, „Российская газета” (20.02.2012), <http://www.rg.ru/2012/02/20/putin-armiya.html> (03.02.2013).

<sup>247</sup> Temat kryzysu państwowości powraca w programowych tekstach Putina, stanowiących jego program wyborczy przed III kadencją prezydencką: „Мы в 90-х годах столкнулись и с анархией, и с олигархией. Этот период был буквально пронизан кризисом ответственного государственного мышления. Было бы наивно связы-

końca lat dziewięćdziesiątych charyzmatyczny Prezydent scalał w jedno naród i państwo. Początkowo sam autorytet osoby i funkcji był wystarczający dla zjednoczenia Rosjan. Putin, jako dwukrotny prezydent i jako premier, cieszył się olbrzymim poparciem społecznym (sięgającym 60–80%<sup>248</sup>).

W tworzeniu wizerunku Putina wykorzystywana jest retoryka imperialna. Putin nigdy nie przemawia jak lider państwa podzielonego przez konflikty narodowe, zmagającego się z kryzysem, toczącego wojny. Przeciwnie, w każdej swojej wypowiedzi podkreśla mocarstwowy charakter rosyjskiego państwa, które ma status zwycięskiego imperium. Imperium rządzonego przez silnego i zdecydowanego przywódcę. Należy pamiętać o tym, że aż do czasu upadku ZSRR jego przywódcy unikali terminu „imperium”<sup>249</sup>, ponieważ był on nacechowany negatywnie i wykorzystywany w antyamerykańskiej i antyzachodniej

---

вать его причины только с корыстными действиями олигархов и недобросовестных чиновников. К началу 90-х наше общество состояло из людей, освободившихся от коммунизма, но еще не научившихся быть хозяевами своей судьбы, привыкших ждать милостей от государства, зачастую предававшихся иллюзиям и не умевших противостоять манипулированию. Поэтому и в экономической, и в политической жизни до поры срабатывал порочный принцип ‘кто смел, тот и съел’. Но общество прошло трудный процесс взросления. И это позволило нам всем вместе вытащить страну из трясины. Реанимировать государство. Восстановить народный суверенитет — основу подлинной демократии”. В. Путин, *Демократия и качество государства...*

<sup>248</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 24.

<sup>249</sup> We współczesnych definicjach „imperium” powracają kategorie stworzone w antyku. Alexander Motyl definiuje imperium jako konstrukcję składającą się z centrum i peryferii, są one usytuowane w geograficznie powiązanej przestrzeni i zamieszkałe przez zróżnicowane kulturowo elity i populację. Organizacja ustanawiająca centrum musi być polityczna, ekonomiczna i społeczno-kulturowa, ulokowana w ograniczonej geograficznie przestrzeni (skoncentrowana terytorialnie), związana z silnym ośrodkiem decyzyjnym. Por. A.J. Motyl, *Thinking about empire*, w: K. Barkley, M. von Hagen (red.), *After Empire. Multiethnic Societies and Nation-Building. The Soviet Union and Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*, Westview Press Boulder, Oxford 1997, s. 20.

propagandzie. Było to konsekwencją stworzonych przez Lenina wytycznych dotyczących polityki międzynarodowej.

W wizerunku Putina (analogicznie jak w kreowanym na potrzeby kultu jednostki wizerunku Stalina) podkreśla się wszechstronność prezydenta. Mocno akcentowany jest też wojskowy charakter jego władzy, prezydent Putin nie tyle rządzi, ile walczy. Walczy z międzynarodowym terroryzmem, biedą, kryzysem, oligarchią<sup>250</sup>, antyrosyjskim spiskiem zewnętrznych sił. Retoryka wojskowa jest połączona z przedstawieniem prezydenta jako idealnego mężczyzny, wojownika. Wariacja na temat Putina jako nadczłowieka i superbohatera doczekała się rosyjskiego komiksu *Человек как все*<sup>251</sup>, w którym Putin walczy z siłami mroku. Oficjalny wizerunek Putina jest tak przejawskawiony, że stał się przedmiotem anegdot. Media rosyjskie koncentrują się na pokazaniu siły i tężyzny fizycznej<sup>252</sup> prezydenta — symbolu zdrowia, spartańskiego stylu życia, patriotyzmu i wojskowej samodyscypliny. Ważny jest efekt kontrastu ze stereotypowym wyobrażeniem oligarchy<sup>253</sup> lub obrazem zniedołężniałych i dogorywających na swoich stanowiskach pierwszych sekretarzy, ciągle żywych w pamięci Rosjan. Estetyka wizerunków Putina jest zmodernizowaną wersją sztuki narodowego socjalizmu<sup>254</sup> i realizmu socjalistycznego.

<sup>250</sup> A. Chepurenko, *The 'oligarchs' in russian mass consciousness*, w: S. White (red.), *Politics and the Ruling Group...*, s. 120.

<sup>251</sup> *Человек как все. Комикс про Путина*, [http://alldayplus.ru/design\\_art\\_photo/design/2284-chelovek-kak-vse-komiks-pro-putina.html](http://alldayplus.ru/design_art_photo/design/2284-chelovek-kak-vse-komiks-pro-putina.html) (09.06.2012).

<sup>252</sup> W wizerunku Putina mocno wykorzystywana jest cielesność i ciało; A. Левинсон, *Культ тела и культ личности*, „Неприкосновенный запас” 2004, nr 3(35).

<sup>253</sup> J. Fruchtmann, *Are Russia's oligarchs scapegoats? Some empirical evidence from the russian press*, w: S. White (red.), *Politics and the Ruling Group...*, s. 138.

<sup>254</sup> W tym kanonie sztuki neonarodowo socjalistycznej są tworzone (świadomie unikam prawidłowej formy „pisane”) współczesne ikony Stalina, których estetyka łączy symbolikę faszystowską, prawosławną i radziecką. Przykładem takiego wyobrażenia jest *Матрона и Сталин (Блаженная Матрона благословляет Иосифа Сталина)*. *Настоятель*

Siła putinowskiej ikonografii opiera się na kiczu, który jest niezwykle łatwy w odbiorze. Putin ma również wpływ na współczesny język rosyjski<sup>255</sup>, ponieważ niektóre z jego bardziej charakterystycznych wypowiedzi (путинизмы) wchodzą do języka potocznego<sup>256</sup>.

Jednym z głównych kreatorów wizerunku prezydenta Federacji Rosyjskiej jest Władisław Surkow (Владислав Юрьевич Сурков), uważany za czołowego technologa politycznego. To on przekształcił sens pojęcia demokracji, wykorzystując istniejący wcześniej termin „demokracja suwerenna” w zupełnie odmiennym kontekście. Surkow jest jednym z twórców partii Jedna Rosja (Единая Россия), która jest narzędziem grupy władzy i jej odpowiednika – partii Sprawiedliwa Rosja (Справедливая Россия). Partia Jedna Rosja jest centroprawicowa, partia Sprawiedliwa Rosja jest natomiast jej centrolewicowym odbiciem. Laruelle określa polityczny program Kremla jako konserwatywny centryzm<sup>257</sup>. Założenia programu politycznego, którego współautorem jest Surkow, można przeanalizować, sięgając do zbioru kluczowych tekstów tego polityka *Владислав Сурков. Тексты 97–07. Статьи и выступления*<sup>258</sup> oraz *Русская политическая культура. Взгляд из утопии. Лекция Владислава Суркова*<sup>259</sup>. Termin

---

храма, в котором была выставлена икона с изображением Сталина, подал прошение об отставке, Седмица.RU, Церковно-Научный Центр „Православная Энциклопедия” <http://www.sedmitza.ru/text/522725.html> (04.05.2013).

<sup>255</sup> К.В. Душенко, *Зернистые мысли наших политиков от Горбачева до Путина*, Эксмо, Москва 2007.

<sup>256</sup> 20 высказываний Путина, ставших афоризмами, РИА Новости (07.05.2008), <http://ria.ru/politics/20080507/106744531.html> (04.05.2016).

<sup>257</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 119.

<sup>258</sup> В. Сурков, *Тексты 97–07. Статьи и выступления*, Европа, Москва 2008.

<sup>259</sup> *Русская политическая культура. Взгляд из утопии. Лекция Владислава Суркова. Материалы обсуждения в „Независимой газете”, Независимая газета, Москва 2007.*

„suwerenna demokracja”<sup>260</sup> ma być jednym z określeń systemu politycznego funkcjonującego współcześnie w Federacji Rosyjskiej. Ma podkreślać całkowitą niezależność istniejącej w Rosji struktury politycznej od innych ośrodków władzy na świecie. Surkow, niczym współczesny hrabia Uwarow, tworzy wykładnię współczesnej polityki grupy władzy w oparciu o trzy kluczowe terminy: centralizacja, personifikacja i idealizm. Według ideologa są to trzy podstawowe cechy rosyjskiej kultury politycznej, cezurą powstania tej kultury są dla Surkowa rządy Iwana III, prawdziwy początek historii Rosji<sup>261</sup>. Nawiązanie do tej postaci nie jest bynajmniej przypadkowe. Ta interpretacja oznacza, że okres rządów Putina powinien być odczytany przez współczesnych jako czas supremacji kolejnego w szeregu wielkich reformatorów — autokratów Rosji. Jeżeli prawdziwym początkiem politycznej historii ma być stworzenie systemu autorytarnych rządów i samodzierżawia (Surkow celowo pomija historię demokratycznego Nowogrodu), manipulacja historią polega nie tyle na stwarzaniu od zera fikcyjnej archaicznej starożytności bajecznej (jak w przypadku neopogan), ile na wybieraniu jedynie tych elementów przeszłości, które są wygodne dla apologety silnej władzy centralnej. Istnieje też tendencja tworzenia cezury od Władimira do Władimira, czyli od rządów Władimira I Wielkiego do czasu prezydentury Władimira Putina.

Surkow wyśmiewa wspólnotowość i sugeruje, że cechą Rosjan jest silne dążenie do indywidualizmu. Ideolog ten jest obwiniany o zniszczenie w Rosji systemu wielopartyjnego<sup>262</sup>. Jednak w ideologii politycznej, będącej podstawą kursu partii Jedna Rosja, wspólnotowość jest jedną z pod-

---

<sup>260</sup> W odniesieniu do tego system pojawia się też nazwa „demokracja sterowana”. R. Sakwa, *Putin: Russia's Choice*, ...s. 135.

<sup>261</sup> „Вся история России от Ивана III — манифестация интеллектуальной независимости и государственного суверенитета”. *Русская политическая культура...*, s. 11.

<sup>262</sup> W wyborach 1999 roku wyborcy mieli możliwość głosowania na kandydatów z 26 partii: R. Rose, N. Munro, *Elections without Order: Russia's*

stawowych cech, które wykorzystuje się w tworzeniu programu politycznego.

Kultura polityczna Rosji ma być ograniczona do wpływu jednostki na proces historyczny (kluczowe: centralizacja i personifikacja). Brak silnego ośrodka władzy centralnej i wpływ ośrodków peryferyjnych grozi całkowitą destabilizacją i upadkiem państwowości. Surkow miesza terminy polityczne ze specyficznie pojmowaną terminologią dotyczącą sfery *sacrum*: silna władza centralna jest według niego gwarantem nie tylko terytorialnej, ale też duchowej jedności Rosji. Trudno dokładnie zdefiniować, co ideolog rozumie przez wyrażenie „duchowa jedność kraju”, w przypadku tak wielowyznaniowego i wieloetnicznego państwa. Władza państwowa współpracuje z władzą duchową Cerkwi Prawosławnej w celu odbudowania zarówno struktur organizacji, jak i jej autorytetu i roli społecznej. Władze Cerkwi Prawosławnej, korzystając ze swojej uprzywilejowanej pozycji, współtworzyły rozwiązania prawne, ograniczające swobodę wyznania w Rosji<sup>263</sup> (uprzywilejowana pozycja tak zwanych tradycyjnych religii). Jednak pomimo legislacyjnych ograniczeń, organizacje o charakterze religijnym przetrwały, kamuflując się jako instytucje edukacyjne, fundacje czy stowarzyszenia wolontaryjne, bądź placówki kultury. W Rosji istnieje bogata mozaika wyznań, która zajęła miejsce pozornie wszechobecnego ateizmu. Część tego bogactwa religii to kontynuacja istniejących wcześniej tradycji, część to współcześnie stworzone ze wszystkich możliwych elementów nowe religie. Problem autorytetu Cerkwi nie jest związany jedynie z działalnością nowych ruchów religijnych konkurujących o rząd dusz Rosjan. Problemem Cerkwi jest przede wszystkim żywa pamięć współczesnych o wydarze-

---

*Challenge to Vladimir Putin*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2002, s. 118–119.

<sup>263</sup> Prawo z 2002 roku — podejrzenie o ekstremizm jest stosowane w razie potrzeby wobec przedstawicieli mniejszości wyznaniowych i grup religijnych. M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*s.167.

niach historii najnowszej. Jeżeli jedność polityczna według Surkowa jest w praktyce równa ograniczeniu działalności i tworzenia nowych partii, wolność wyznaniowa i „jedność duchowa” oznacza wykluczenie na margines wszystkich organizacji religijnych poza wybranymi przez grupę władzy. Rozwiązaniem prawnym, które idealnie ilustruje obie tendencje w polityce wewnętrznej Federacji Rosyjskiej, jest zakaz działania partii politycznych o charakterze religijnym. „Jedność duchowa” oznacza ściśle kontrolowany państwowy monopol na wiarę obywateli.

Osobą centralną w systemie suwerennej demokracji ma być prezydent. Podstawową funkcją prezydenta (osoby odpowiedzialnej za jedność kraju) jest gwarantowanie przestrzegania konstytucji, jednak ma on również pilnować delikatnego balansu sił pomiędzy władzą ustawodawczą, wykonawczą a sądową. Spełnia funkcję przedstawicielską, reprezentując Rosję na arenie międzynarodowej. Wszelkie próby ograniczenia władzy prezydenckiej są według Surkowa próbą zamachu na rosyjską demokrację, w jego autorским wariacie tego pojęcia. Silny, charyzmatyczny przywódca ma być żywym wcieleniem politycznych ideałów partii władzy<sup>264</sup>. Dowodem na demokratyczny charakter autokratycznej władzy rosyjskiego przywódcy jest według Surkowa kult instytucji prezydenta w Stanach Zjednoczonych, gdzie istnieje równowaga sił dwóch głównych partii. Idealizm rosyjskiej kultury politycznej stwarza możliwość tworzenia wizerunku Putina. Idealizm w interpretacji Surkowa jest pojęciem rozmytym. Rysem rosyjskiego idealizmu

---

<sup>264</sup> „На практике: самые массовые политические партии едва различимы за персонами их лидеров. Мы говорим партия, подразумеваем имярек. Крупнейшая общественная организация в стране, ‘Единая Россия’, считает своим лидером Президента, а свою программу называет ‘план Путина’. Некоторые партии и представить нельзя без их вождей. Может быть, поэтому так редко эти вожди меняются. Зюганов и Явлинский возглавляют КПРФ и ‘Яблоко’ более 14 лет, Жириновский ЛДПР — около 17”. *Русская политическая культура...*, s. 10.

miał być mesjanizm, czego dowodem są idee Moskwy jako Trzeciego Rzymu i radziecka Międzynarodówka Komunistyczna. Praktycznym wyrazem idealizmu ma być polityczny program<sup>265</sup> Putina (podyktowany miłością do Rosji, szacunkiem dla jej politycznej kultury i stworzony przez prawdziwie rosyjski umysł<sup>266</sup>). Współcześnie tendencje mesjanistyczne nie są według Surkowa użyteczne. Suwerenna demokracja ma być systemem, który najlepiej odpowiada trzem cechom rosyjskiej kultury politycznej: centralizacji, personifikacji i idealizmowi. Pielewin, wyśmiewając kryptodemokrację, posługuje się terminem „demokratura”<sup>267</sup>, łączącym w jedną całość demokrację i system autorytarny.;

Krytycy koncepcji, którzy chcą rzeczywistych swobód demokratycznych, znajdują się w pułapce, ponieważ użycie tych terminów determinuje określony sposób walki z opozycją polityczną. Jak walczyć o rzeczywistą demokrację i społeczeństwo obywatelskie, jeżeli system władzy określa się jako demokratyczny i suwerenny? Opozycja wobec suwerennej demokracji jest walką z nacjonalistycznym programem politycznym rządzących<sup>268</sup>. Władisław Surkow kreśli pro-

---

<sup>265</sup> W 2012 roku najważniejsze założenia programu politycznego Putina zostały sformułowane w tekstach: В. Путин, *Россия сосредотачивается — вызовы, на которые мы должны ответить*, „Известия” (16.01.2012), <http://izvestia.ru/news/511884> (26.11.2016); В. Путин, *Россия: национальный вопрос*, „Независимая газета” (23.01.2012), [http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1\\_national.html](http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html) (26.11.2016); В. Путин, *Строительство справедливости. Социальная политика для России*, „Комсомольская правда” (13.02.2012), <http://www.kp.ru/daily/25833/2807793> (26.11.2016); В. Путин, *Быть сильными...*; В. Путин, *Россия и меняющийся мир*, „Московские новости” (27.02.2012), <http://www.mn.ru/politics/78738> (26.11.2016).

<sup>266</sup> Najważniejszym elementem politycznego programu Surkowa jest pochwała autokratycznej władzy jednostki.

<sup>267</sup> В. Пелевин, *S.N.U.F.F.*, Эксмо, Москва 2011.

<sup>268</sup> „За пределами собственной культуры будущего у России нет. Российская демократия не обноси с чужого плеча. Формирующая демократию воля к свободе и справедливости вырабатывается и закрепляется как природное свойство национального характера”. *Русская политическая культура...*, s. 18.



jekty przyszłości, w których Rosja będzie jednym z liderów globalnej federacji suwerennych państw, a Rosjanie staną się nacją-liderem. Teoretycznie niepotrzebny Surkowowi rosyjski mesjanizm nadal pozostaje narzędziem nacisku na obywateli, którzy w imię przyszłej globalnej federacji mają zapomnieć o przeszłości. Współczesny kurs polityki rosyjskiej ma w przyszłości stworzyć z państwa supermocarstwo, mające wpływ na losy planety. Odzwierciedleniem wytycznych Surkowa jest program partii władzy, która chce powrotu państwa do statusu supermocarstwa i zakłada pierwszoplanową rolę Putina przez następną dekadę. Program ten zakłada etatyzm i kontrolę państwa w sferze kluczowych gałęzi gospodarki. Suwerenna demokracja jest przede wszystkim formą politycznego izolacjonizmu<sup>269</sup>. Koncepcja suwerennej demokracji jest próbą stworzenia systemu ideologicznego, który będzie pełnił wspólnie rolę podobną do tej, którą pełnił marksizm-leninizm w Związku Radzieckim. Jest to próba stworzenia jedynej ideologii politycznej dla państwa. Dzieje się tak pomimo odrzucenia w niedalekiej przeszłości praktycznie identycznego systemu, z przewodnią rolą jednej partii.

Charles Tilly, definiując system demokratyczny, określa ustrój państwa jako demokratyczny, jeżeli ustrój ten wprowadza szeroką definicję obywatelstwa, równe prawa obywatelskie, a ponadto zachowuje równowagę pomiędzy wpływem społeczeństwa na istniejący stan rzeczy a szcunkiem dla instytucji, obywatel natomiast jest chroniony przed arbitralnymi działaniami państwa. Jak zakłada Tilly, jest to stan idealny, w rzeczywistości ustrój polityczny zazwyczaj balansuje pomiędzy systemem autorytarnym (wąska definicja obywatelstwa, brak ochrony obywatela i konsultacji społecznych) a systemem względnie demokratycznym, w którym pojawiają się podstawowe wyznaczniki demokracji<sup>270</sup>. Suwerenna demokracja jest to

<sup>269</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 119–152.

<sup>270</sup> Ch. Tilly, *How empires end*, w: K. Barkey, M. von Hagen (red.), *After Empire...*, s. 7.

system autorytarny, w którym obywatele mają dopiero dorosnąć do dobrodziejstw demokracji, ponieważ zastosowane w praktyce rozwiązania prawne skutecznie blokują zarówno dialog pomiędzy rządzącymi a rządzonymi, jak i utrwalają uprzywilejowaną pozycję tych pierwszych. Obywatele są bezbronni, stają się łatwą ofiarą nadużyć ze strony istniejącego systemu, stoją na straconej pozycji w ewentualnym konflikcie z przedstawicielami administracji.

Równocześnie z procesem tworzenia nowej idei rosyjskiej i dominującej ideologii politycznej grupa władzy zawłaszcza historię. Upolityczniona historia jest kolejnym narzędziem ideologicznym<sup>271</sup>. Właściwa interpretacja przeszłości jest znacząca dla współczesnych technologów politycznych. W szkolnych podręcznikach historii najnowszej, wydanych w okresie prezydentury Putina, okres komunizmu i epoka stalinizmu<sup>272</sup> są przedstawiane jako czas supremacji Rosji. Zbrodniczy charakter reżimu stworzonego przez Lenina i przekształconego przez Stalina jest przemilczany, ponieważ najważniejsze są wymierne polityczne sukcesy ZSRR na arenie międzynarodowej w tamtym czasie. Aneksja i podporządkowanie sobie przez komunistyczne imperium olbrzymiego terytorium jest najważniejszą wartością dla historyków piszących zgodnie z nowymi wymogami propagandy informacyjnej. W świetle oficjalnej propagandy proces odkrywania białych plam rosyjskiej historii, który rozpoczął się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku był kontrolowany przez zewnętrzne siły i rozwijany w celu osłabienia Rosji. Bezpośrednią konsekwencją tego stanu rzeczy jest zmiana interpretacji wydarzeń historii Rosji XX wieku. W podręcznikach historii nastąpiła częściowa rehabilitacja Stalina, natomiast okres od zdobycia władzy

---

<sup>271</sup> M.A Smith, *The Politicisation of History in the Russian Federation*, „Russian Series” 08/16, Defence Academy of the United Kingdom Shrivenham 2008, <http://www.da.mod.uk/Publications/category/73/the-politicisation-of-history-in-the-russian-federation-18050> (04.02.2013).

<sup>272</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 188.

przez Putina jest przedstawiony jako pasmo sukcesów. Silnie akcentuje się patriotyzm przedstawicieli grupy władzy. Powrót do retoryki imperialnej<sup>273</sup> wymaga zmiany etycznej oceny postaci i wydarzeń z najnowszej historii Rosji. O ile lata dziewięćdziesiąte były czasem krytycznego rozliczania się z przeszłością, o tyle współcześnie nastąpił zwrot do ultrapatriotycznej wizji rodzimej historii. Z tego powodu do dyskusji nad właściwą wykładnią procesu historycznego powrócili historycy normaniści<sup>274</sup>. Ich wizja początków historii Rosji nie jest naukowa, lecz za to niezwykle użyteczna jako kolejne uzasadnienie polityki izolacjonizmu. W ciągu ostatnich lat termin „suwerenna demokracja” przekształcił się w synonimiczne pojęcie „demokracji realnej”. Demokracja realna to system, w którym każda jednostka może mieć realny wpływ na aktualną politykę państwa. Te doprecyzowania w terminologii wykorzystywanej w tworzeniu systemu wprowadził Andriej Isajew (Андрей Константинович Исаев), technolog polityczny i działacz partii. Ideologia polityczna rządzącej partii określana jest jako konserwatyzm<sup>275</sup>. Opozycją dla rosyjskiego konserwatyizmu początku XXI wieku jest zachodnioeuropejski liberalizm. W kręgu grupy władzy pojawiają się hasła „rosyjski projekt” i „rosyjska idea narodowa” oraz

---

<sup>273</sup> „Похоже, что у натовцев, и прежде всего у США, сложилось своеобразное понимание безопасности, фундаментально отличающееся от нашего. Американцы одержимы идеей обеспечить себе абсолютную неуязвимость, что, замечу, утопично и нереализуемо как в технологическом, так и в геополитическом плане. Но в этом, собственно, суть проблемы. Абсолютная неуязвимость для одного означала бы абсолютную уязвимость для всех остальных. С такой перспективой невозможно согласиться. Другое дело, что многие страны — в силу известных причин — предпочитают об этом не говорить прямо. Россия же всегда будет называть вещи своими именами и делать это открыто”. В. Путин, *Россия и меняющийся мир...*

<sup>274</sup> Por. E.A. Мельникова, *Ренессанс средневековья...*

<sup>275</sup> Por. I. Lewiasz, J. Diec, *Konserwatyzm*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 4, s. 300–318.

próby określenia, jaki charakter ma mieć współczesny patriotyzm rosyjski i jak go definiować. Część działaczy stwierdza wprost, że Federacja Rosyjska jest sukcesorką Związku Radzieckiego, a niektóre idee polityczne czasów radzieckich i carskich są wykorzystywana w celu legitymizacji nowych struktur. Uzupełnieniem ideologii politycznej jest ideologia religijna. Prawosławie odradza się dzięki ścisłej współpracy z elitami władzy i ma być elementem spajającym nową rosyjską ideę. Upolityczniona Cerkiew pełni jedynie rolę służebną w olbrzymim mechanizmie państwowym. Prawosławie w Federacji Rosyjskiej przestaje być uniwersalistyczne, lecz zamienia się w religię ściśle narodową.

W proputinowskiej propagandzie i politycznej kulturze Rosji mit ojca wyraża się w wykorzystaniu metafory rodziny i kreowaniu Putina na współczesnego *pater patriae*. Jak podkreśla Laruelle, pomimo faktu, że wybory prezydenckie nie spełniają kryteriów demokratycznych, są znaczące dla legitymizacji władzy<sup>276</sup>. Putin jest najlepszym z synów matki-ojczyzny, wzorcem osobowym dla Rosjan, człowiekiem, który z racji swych zasług (pracy nad reformami kraju) zajmuje najwyższe miejsce we współczesnej Tabeli Rang. Model władzy, którą sprawuje Putin<sup>277</sup>, doskonale wpisuje się w starsze wzorce. Tym, co legitymizuje władzę prezydenta, jest poparcie społeczeństwa, które w silnej i scentralizowanej władzy widzi szansę na odbudowanie międzynarodowej pozycji Rosji. Ścisła współpraca władzy politycznej i władzy duchowej pozwala na stworzenie ideologii, będącej mieszanką imperializmu i chrześcijańskiego tradycjonalizmu. Legalny charakter władzy prezydenta Putina jest podkreślany przez odwołanie się do prawa, rządzi on w zgodzie z Konstytucją Federacji Rosyjskiej. Prawo jest na bieżąco zmieniane po to, żeby nie trzeba było go łamać, zmiany w Konstytucji

<sup>276</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 26.

<sup>277</sup> R. Sakwa, *Putin: Russia's Choice...*, s. 37.

utrwalają autorytarny charakter władzy prezydenta. Władzę legitymizuje jednocześnie system prawny, nawiązanie do norm etycznych i wartości chrześcijańskich oraz poparcie społeczne dla charyzmatycznego lidera. Putin, wykorzystując politycznie przymierze państwa i Cerkwi Prawosławnej, opiera się przede wszystkim na systemie prawnym. W wizji historii Rosji pióra Tatiszczewa autokratyczna władza jest porównywana do władzy kochającego, surowego ojca nad własnymi dziećmi. Oficjalna ideologia państwowa usprawiedliwia wszelkie ograniczenia swobód demokratycznych, wolności słowa i praw człowieka bieżącymi wymogami polityki, groźbą decentralizacji i rozpadu Federacji. Ograniczenia te są uznawane za konieczne z powodu niedojrzałości społeczeństwa, które jeszcze nie dorosło do innego systemu niż suwerenna demokracja. Prezydent z racji swojej troski i miłości do obywateli<sup>278</sup> nie może dopuścić do tego, żeby społeczeństwo, niczym zepsute z racji nadmiernej pobłażliwości dziecko, zniszczyło własne państwo. Tak samo jak w patriarchalnym modelu rodziny<sup>279</sup> ojciec — Prezydent decyduje o losie i życiu dzieci.

Współcześnie podkreśla się dobrowolny charakter przemian i społeczną zgodę na istniejący system. Stanowisko takie opisane zostało w pismach Putendorfa wykorzystywanych jako jedna z podstaw systemu władzy autokratycznej. Putendorf bazował na metaforze legalnego związku małżeńskiego, w którym żona podporządkowuje się dobro-

<sup>278</sup> „Нам надо было возрождать авторитет и силу государства как такового. Возрождать, не имея глубоко укоренившихся демократических традиций, массовых политических партий и зрелого гражданского общества и при этом сталкиваясь с региональным сепаратизмом, засильем олигархии, коррупцией, а подчас и с присутствием откровенного криминала в органах власти. Ближайшей задачей в подобных обстоятельствах стало восстановление реального единства страны, иными словами, установление на всей ее территории суверенитета российского народа, а не господства отдельных лиц или групп”. В. Путин, *Россия сосредотачивается...*

<sup>279</sup> H.J. Sumner Maine, *Ancient Law: its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, John Murray, London 1861.

wolnie woli męża. XVIII-wieczny model władzy według historyków wynikał z woli ludu, ograniczenie wolności miało być podstawą wspólnego dobra. We współczesnej ideologii partii władzy podkreśla się olbrzymie poparcie całego narodu dla polityki Prezydenta Putina, a sama partia uzurpuje sobie rolę głosu zwykłych Rosjan. XVIII-wieczna i XIX-wieczna koncepcja rodziny, z dominującą rolą ojca<sup>280</sup>, łączy się z komunistyczną wizją rodziny idealnej<sup>281</sup>, społeczeństwa bezklasowego, w którym wszyscy będą równi. Opozycją wobec prezydenta Putina były struktury oligarchiczne. Wizerunek charyzmatycznego lidera-patrioty jest opozycyjny wobec wyobrażenia zdegenerowanego i wynarodowionego oligarchy. Ojciec narodu sprawia, że wszyscy obywatele są równi wobec prawa, istotny jest tu termin „dyktatura prawa”. Podobnie jak w pierwszych latach po rewolucji październikowej, podczas pierwszej kadencji Putina nastąpiła redystrybucja dóbr i państwo odzyskało kontrolę nad kluczowymi sektorami gospodarki. Model władzy stworzony przez prezydenta nawiązuje do znaczących elementów wykorzystywanych w tworzeniu kultu przywódców ZSSR. Podkreśla się poparcie i szacunek zwykłych Rosjan dla Putina (w XIX wieku wykorzystywano w tym celu tak zwany naiwny monarchizm) oraz eksponuje rolę prezydenta jako wybitnego działacza społecznego i jego zasługi dla zachowania rosyjskiej kultury w jej tradycyjnej formie. Putin w podręcznikach szkolnych jest też przedstawiony jako kontynuator dzieła najwybitniejszych postaci z historii Rosji, jego władzę legitymizuje odwoływanie się do historii. Podobnie jak w przypadku Stalina strategią propagandową technologów politycznych Putina jest pokazanie prezydenta jako sukcesora wielkich postaci historycznych. Punktem wyjścia mają być rządy Iwana III, uważane za prawdziwy początek historii Rosji<sup>282</sup>. W okresie stalinizmu cała egzystencja ludzi była

<sup>280</sup> R. Wortman, *The Russian imperial family...*

<sup>281</sup> J. Sanborn, *Family, fraternity, and nation-building...*, s. 93–110.

<sup>282</sup> *Русская политическая культура...*

podporządkowana wytycznym marksizmu-leninizmu, kultura była ściśle kontrolowanym narzędziem walki politycznej. Historyczna szkoła wielkoruska przemodelowała historię po to, żeby stała się ona ideologiczną podporą dla kultu jednostki. Pankratowa, walcząc z wytycznymi wielkoruskiej szkoły historycznej wskazywała na nadmierne upraszczanie i uatrakcyjnianie historii, zawężenie spojrzenia na historię, traktowaną jako tło dla pokazania biografii wybranych postaci historycznych, apologetykę wybitnych jednostek porównywanych do rządzącego Stalina. Pankratowa zwróciła uwagę na wykorzystywanie historii<sup>283</sup> jako podstawy do tego, co Hobsbawm określił jako tradycję wynalezioną. Większość jej zarzutów jest aktualna współcześnie z powodu powrotu do części wytycznych historycznej szkoły wielkoruskiej.

## 2. MIT MATKI

### A) WIELKA BOGINI MATKA. KONCEPCJA MATRIARCHATU

We współczesnej kulturze popularnej, dyskursie naukowym i ideologii nowych ruchów religijnych nadal wykorzystuje się pojęcia stworzone w drugiej połowie XIX wieku. Idee klasyków ewolucjonizmu wpłynęły na kulturę. Hipotezy naukowe stały się podstawą ideologii społecznych, politycznych i religijnych. Jedną z takich hipotez jest koncepcja matriarchatu, która — od 1861 aż po czasy współczesne — wywołuje kontrowersje i debaty w środowisku akademickim. Maciej Szymkiewicz określa koncepcję matriarchatu jako mit historyczny<sup>284</sup>. Matriarchat (forma ustroju

<sup>283</sup> R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova...*

<sup>284</sup> Tekst Szymkiewicza (właściwie krótka monografia) zawiera szczegółową analizę i krytykę tej koncepcji. Por. M. Szymkiewicz, *Od Bachofena*

społecznego)<sup>285</sup> miał się łączyć z kultem Wielkiej Bogini<sup>286</sup>. Te dwa elementy były wykorzystywane w akademickich próbach rekonstrukcji wierzeń neolitycznych. Pojęciem uzupełniającym koncepcję matriarchatu jest „gynokracja”, opozycją dla ustroju matriarchalnego — ustrój patriarchalny.

Ewolucjoniści w XIX wieku szukali idealnego modelu z przeszłości, który pokazywałby proces genetycznego tworzenia się kolejnych najważniejszych etapów rozwoju ludzkości. Między innymi chcieli odkryć, jaka była najwcześniejsza forma, z której ukształtowała się ostatecznie europejska XIX-wieczna rodzina. Badaczy fascynowały stosunki pokrewieństwa i ich historyczna ewolucja oraz rola pokrewieństwa w kulturze. Bardzo często byli to prawnicy, uczeni gabinetowi. Mieli oni wiedzę z zakresu prawa, więc szybko zwrócili uwagę na odmienne niż w kulturze europejskiej wzorce rodziny w kulturach prostych. Johann Jakob Bachofen<sup>287</sup>, autor *Das Mutterrecht* (1861), przypisał kobie-

---

do Świętej Historii. *Archeologia i antropologia wobec koncepcji matriarchatu i Wielkiej Bogini*, w: R. Fetner (red.), *Antropologia religii. Wybór esejów*, wyb. R. Fetner, A. Sołtysiak, t. 4, Instytut Archeologii UW, Warszawa 2010, s. 7–85.

<sup>285</sup> Współczesne anglojęzyczne definicje matriarchatu i patriarchatu, opracowane przez religioznawców, uwzględniają kontekst kulturowy i historyczny, który wpłynął na wcześniejszą recepcję tego pojęcia: M. Raphael, *Matriarchy and patriarchy*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Macmillan Reference (Thomson Gale), Detroit–New York 2005, s. 7007–7009.

<sup>286</sup> Najnowsze, poprawione wydanie 13-tomowej *Encyclopedia of Religion* — L. Jones (red.), s. 5594 — odsyła nas przy haśle „Magna Mater” do hasła „Cybele”; artykuł poświęcony kultowi bogini jest oczyszczony z wpływu historycznego mitu, który opisuje Szymkiewicz: „The origins of the goddess are much disputed. While some have claimed that her roots lie in older Anatolian religious practice, there is no secure evidence for a mother goddess in this region during the Neolithic or Bronze ages. Female figurines from Neolithic sites such as Çatal Hüyük and Hacilar probably have no connection with Cybele, nor is there any direct antecedent for the goddess in Hittite or other second millennium BCE Anatolian cultures”. L.E. Roller, *Cybele*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion...*, s. 2108–2110.

<sup>287</sup> J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Verlag von Kraiss



cie-matce rolę dominującą na określonym etapie rozwoju kultury ludzkiej i stworzył podwaliny historycznego mitu. Niemal równocześnie pojawia się odwrotna hipoteza, która centralną rolę w rozwoju kultury rezerwuje dla mężczyzny<sup>288</sup>.

Szymkiewicz, badając wpływ koncepcji matriarchatu na rozwój archeologii i antropologii, wydziela poszczególne etapy przekształcania się tej idei. Z hipotezy naukowej ewolucjonistów społecznych w wieku XIX stała się ona uniwersalnym kluczem zrozumienia religii neolitycznej Europy przez archeologów aż do lat pięćdziesiątych XX wieku, a ponadto źródłem inspiracji dla twórczości literackiej oraz dla ideologii nowych ruchów religijnych przez cały wiek XX. Koncepcja matriarchatu była wykorzystywana jako element ideologii ruchu feministycznego w latach siedemdziesiątych XX wieku i wraz z adaptacją przez współczesną humanistykę teorii gender powróciła znów w orbitę zainteresowań naukowych XXI wieku<sup>289</sup>. Koncepcja matriarchatu wpłynęła na Jane Ellen Harrison<sup>290</sup>, Fromma<sup>291</sup>, Roberta Gravesa<sup>292</sup>, Josepha Campbella<sup>293</sup> i Juliusa Evolę<sup>294</sup>. Idee Bachofena zaadaptowała archeologia i religioznawstwo. Jak zauważa Szymkiewicz, powstanie Wicca jest rezultatem wpływu koncepcji matriarchatu na kulturę. Przeszarżała

---

und Hoffmann, Stuttgart 1861; J.J. Bachofen, *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

<sup>288</sup> H.J. Sumner Maine, *Ancient Law...*

<sup>289</sup> M. Szymkiewicz, *Od Bachofena do Świętej Historii...*, s. 8.

<sup>290</sup> J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press, London–New York 1903.

<sup>291</sup> E. Fromm, *Zapomniany język...*

<sup>292</sup> R. Graves, *The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth*, Faber & Faber, London 1948.

<sup>293</sup> J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton University Press, Princeton 1949.

<sup>294</sup> Evola był autorem wstępu do włoskiego tłumaczenia książki Bachofena: J.J. Bachofen, *Le madri e la virilità olimpica: studi sulla storia segreta dell'antico mondo Mediterraneo*, Bocca, Milano 1949.

hipotezy naukowe religioznawstwa stały się pożywką dla ideologii nowych ruchów religijnych. Szymkiewicz, tropiąc przekształcenia tej idei w kulturze, przywołuje proces mitologizacji przeszłości. W kontekście tematu dysertacji ważny jest fakt, że koncepcja matriarchatu Bachofena ugruntowała się w Rosji. Idee te najpierw zostały wykorzystane przez Lewisa Henry'ego Morgana<sup>295</sup>, a później Friedrich Engels<sup>296</sup>, zainspirowany przez Morgana, stworzył własne hipotezy dotyczące ewolucji rodziny. Nie jest do końca jasne, w jaki sposób Marks<sup>297</sup> i Engels zapoznali się z pracami Morgana. Odwołanie do prac Morgana przez Marksa i Engelsa miało pośrednio wpływ na kulturę Rosji Radzieckiej. Stworzone przez Morgana ewolucjonistyczne schematy rozwoju ludzkości ugruntowały się w radzieckiej nauce za pośrednictwem Marksa i Engelsa. Elementy hipotez Morgana stały się podstawą metodologii etnografii i nie były poddawane krytyce w ZSRR aż do czasu śmierci Stalina. Koncepcja matriarchatu miała w nauce radzieckiej do tego momentu status dogmatu religijnego.

Koncepcja matriarchatu inspirowała też przedstawicieli nurtu psychoanalitycznego. Oprócz wymienionej wcześniej pracy Fromma przykładem jest monografia Ericha Neumanna, ucznia Junga, dotycząca zagadnienia Magna Mater<sup>298</sup>.

---

<sup>295</sup> L.H. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism, to Civilization*, Henry Holt and Company, New York 1877.

<sup>296</sup> F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen*, J.H.W. Dietz, Stuttgart 1892; Ф. Энгельс, *Происхождение семьи, частной собственности и государства*, w: К. Маркс, Ф. Энгельс, *Сочинения*, t. 21, Издательство политической литературы ЦК КПСС (Политиздат), Москва–Ленинград 1928.

<sup>297</sup> Marks sporządził konspekt z książki L.H. Morgana: К. Маркс, *Конспект книги Льюиса Г. Моргана „Древнее общество”*, Издательство политической литературы ЦК КПСС (Политиздат), Москва 1941.

<sup>298</sup> „Kiedy psychologia wypowiada się na temat pierwotnego obrazu bądź archetypu Wielkiej Matki, nie nawiązuje do żadnego konkretnego wizerunku istniejącego w czasie czy przestrzeni, lecz do wewnętrznej

Neumann wskazuje na bogactwo konotacji i przekształceń pierwotnego archetypu, wieniec symbolicznych wizerunków otacza nie tylko jedną, lecz wiele postaci Wielkiej Matki. Bazowa struktura tego archetypu jest podzielona na trzy podstawowe aspekty: dobry, zły oraz dobro-zło, jednoczący pozostałe. Według Neumanna schemat podziału to trzy hipostazy Magna Mater: dobra, straszliwa oraz dobra/zła. Wielka Matka, Dobra Matka oraz Straszliwa Matka tworzą spójną archetypiczną grupę. Obraz Wielkiej Matki stał się realny w XX i XXI wieku. Nośny mit historyczny cały czas wpływał na kulturę, przekształcając się także w mit polityczny.

Rekonstruując elementy politycznego mitu Rosji-Matki, można zauważyć, że podstawowa część kompleksu to państwo rosyjskie traktowane jak kobieta, którą rodzimym potomstwem – naród oraz ziemię<sup>299</sup> rosyjską, postrzeganą w kategoriach symbolicznych (personifikowana Matka Mokra Ziemia lub idea świętości Rosji). Matka Mokra Ziemia opisywana jest jako matka, żywa istota dająca pożywienie i życie<sup>300</sup> (warstwa folkloru i kultury ludowej). Najważniejszą funkcją, którą spełnia Matka Rosja, jest rodzenie i żywienie potomstwa oraz zapewnienie ciągłości trwania nacji przez to, że w jej ciele spoczywają zmarli przodkowie. Charakteryzują ją: niezmienność, trwałość

---

konstrukcji rozwijającej się w ludzkiej psychice. Symboliczna ekspresja tego psychicznego fenomenu może być odszukana w postaci archetypu Wielkiej Bogini reprezentowanego w mitach i dziełach sztuki całej ludzkości". E. Neumann, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, Princeton 1974, s. 3. Przeł. — A.Z.

<sup>299</sup> A. Czeczulin, *Ziemia (gleba)*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 4, s. 188–196.

<sup>300</sup> Jerzy Bartmiński w analizie pojęcia matka przytacza ujęcie strukturalne Manfreda Bierwischa: „słowu matka przypisano 8 cech semantycznych funkcjonujących pozytywnie: istota żywa (Lebewesen), ludzka (Mensch), żeńska (weiblich), generacja starsza (alter), spokrewniona (verwandt), związana pokrewieństwem bezpośrednim (direct verwand)". J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009, s. 151.

i wieczność. Wynika to z opozycji Car/Ojciec/Władca–Rosja/Matka. Te elementy wzajemnie na siebie wpływają wzbogacone o dodatkowy chrześcijański kontekst (teologiczna koncepcja Sofii Mądrości Bożej, kult Marii, Matki Boga oraz późniejsza XIX-wieczna filozofia rosyjska, która uważa Marię za upostaciowienie Sofii w jednostce). Ciąg skojarzeń semantycznych, które wiążą się w rosyjskiej kulturze z mitem Rosji-Matki to pojęcia ziemi jako matki-ziemi i ojczyzny jako matki-ojczyzny. W XIX wieku w starsze koncepcje wpisane zostają pojęcia związane z tworzeniem się narodu i państwa narodowego (pojęcie ojczyzny, Rosji matki narodu). Gwałtowne zmiany związane z przekształceniem mitu politycznego wiążą się z okresem rewolucji październikowej i odgórną próbą zmiany roli kobiety oraz modelu rodziny. Upadek komunizmu i transformacja istniejącego wcześniej światopoglądu religijnego współczesnych Rosjan przekształca mit polityczny Rosji-Matki przez aktywny proces mitotwórczy, który tym razem czerpie z alternatywnej duchowości i New Age (hipoteza Gai, idea religii ekologicznych, nawiązanie do historycznego mitu opartego na koncepcji matriarchatu). Neopogańskie nowe ruchy religijne mocno akcentują rolę kobiety. We współczesnych rekonstrukcjonistycznych mitologiach pojawiają się opisy bogiń i boginek, które mają być wzorcami osobowymi dla kobiet należących do neopogańskich grup. Rekonstrukcje odzwierciedlają w panteonie schemat Magna Mater<sup>301</sup>. Wśród rosyjskich nowych ruchów religijnych na ideologii feministycznej wyraźnie opiera się ugrupowanie Dzwoniące Cedry Rosji. Doktryna religijna Dzwoniących Cedrów Rosji wynika z przesłania Anastazji, która jest jednocześnie współczesną hipostazą Sofii, personifikacją planety — Gai oraz głosem Matki Mokrej Ziemi.

---

<sup>301</sup> Por. И.Г. Черкасов (Волхв Велеслав), *Родные Боги*, Институт общегуманитарных исследований, Москва 2001.

B) REKONSTRUKCJE RELIGIJNEGO ŚWIATOPOGLĄDU  
SŁOWIAN (MATKA MOKRA ZIEMIA)

Problematyka politycznego mitu Rosji-Matki w kulturze rosyjskiej wymaga krótkiego wprowadzenia<sup>302</sup>. Rosja to matka. W tekstach kultury pojawia się jako istota żywa. Jej główna funkcja to dawanie życia. Posiada płeć, jest kobietą. Może być poddana i zaślubiona władcy kraju, pohańbiona przez najazd wroga, rodzi bohaterów, dla których jest bezpośrednim źródłem mocy i siły (wątek siły bohaterskiej pochodzącej od Matki Ziemi). W strukturze politycznego mitu Rosja jako Matka stanowi opozycję (struktura wertykalna) wobec Cara-Ojca, któremu jest podległa, dla którego staje się gwarantem władzy. W historii zachodzą procesy długiego trwania zachowujące w głębokiej warstwie kultury to, co ważne, dlatego jednym z elementów mitu politycznego Rosji-Matki jest religijny światopogląd dawnych Słowian. Rekonstrukcje mitów Słowian były szczególnie popularne w XIX wieku, kiedy równoległe z uniwersyteckimi pracami na ten temat powstawały arcydzieła literatury i sztuki, których inspiracją był zaginiony mit Słowian lub celowe fałszerstwa źródeł archeologicznych i dokumentów historycznych. Uspienki opisuje kult Matki Ziemi, w którym po przyjęciu chrześcijaństwa przetrwała zarówno Ziemia, jak i Bogurodzica, obie rozumiane jako wspólna matka ludzi<sup>303</sup>. Wariantem był kult Paraskiewy Piatnicy i Anastazji. Twórcy współczesnych akademickich rekonstrukcji zaginionych mitów Słowiańszczyzny są w trudnej sytuacji, ponieważ stworzony przez nich model bywa wykorzystywany

---

<sup>302</sup> Według Chrisa Barkera „w obrębie studiów kulturowych płeć biologiczną i płeć kulturową traktuje się jako konstrukty społeczne, nieodłącznie wpisane w zagadnienia sposobu reprezentacji. Nie są to kwestie natury, lecz kultury. Płeć powinno się rozumieć jako konstrukt społeczny, pamiętając jednak, że ustanawia on jednostkę na drodze procesów władzy oraz identyfikacji psychicznej”. Ch. Barker, *Studia kulturowe: teoria i praktyka...*, s. 362.

<sup>303</sup> Б.А. Успенский, *Избранные труды...*, s. 73.

w zmienionym kontekście przez członków nowych ruchów religijnych (nie przez przypadek najbardziej popularną książką w dorobku religioznawcy Szyjewskiego jest mitologia Słowian). Szyjewski, tworząc swoją rekonstrukcję religii Słowian, opiera się na odczytaniu mitycznego modelu świata i szuka algorytmów myślenia, zasadniczych idei, które konstruowały kulturę Słowian<sup>304</sup>. Szyjewski, za Algirdasem Greimasem, definiuje mitologię jako strukturę ideologiczną manifestującą się w jakiegokolwiek literalnej formie (twórczości plastycznej czy zasad żywieniowych). Wprowadza też zasadę trzech funkcji Georgesa Dumezila<sup>305</sup> i przypomina o tym, że mit należy odczytywać zawsze przez pryzmat kilku kodów (sposobów odczytania), które tworzą razem złożoną siatkę znaczeń. Nie wolno go natomiast interpretować za pomocą pojedynczego kodu znaczeniowego.

Według Joanny Hubbs mit Rosji jako kobiety istnieje nieprzerwanie w rosyjskiej kulturze — w literaturze, sztuce i życiu<sup>306</sup>. Hubbs rekonstruuje kulturowe tło powstania mitu Matki Rosji. Przedstawia funkcje przypisane rosyjskiej Wielkiej Bogini, która przejawia się w Matce Mokrej Ziemi, boginkach-rusałkach oraz w wiedźmie Babie Jadze. Matka Rosja/Wielka Bogini w tej interpretacji to Pani Dzikiej Zwierzyny, władczyni wegetacji i życia oraz personifikacja zasad rządzących grupą społeczną. W jej kulcie funkcje kapłańskie miały pełnić kobiety<sup>307</sup>. Hubbs zauważa, że rosyjska struktura mitu Matki Rosji dokładnie odzwierciedla trzy bazowe mitologemy. Pierwszy — matki i córki, czyli greckich Kory i Demeter, w którym bogini córka przecho-

<sup>304</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian...*, s. 6.

<sup>305</sup> Tamże, s. 19.

<sup>306</sup> „Ikoniczna obecność Rosji-kobiety trwa niezauważalnie, by wyrazić mitologię macierzyństwa, w której związek matki i dziecka jest postrzegany jako pierwotna i podstawowa zasada. Sugeruje to braterstwo (związek krwi) jako formę wspólnoty społecznej i podstawę indywidualnej egzystencji”. J. Hubbs, *Mother Russia; the Feminine Myth in Russian Culture*, Indiana University Press, Bloomington 1988, s. 237. Przeł. — A.Z.

<sup>307</sup> Tamże, s. 27.

dzi przemianę z władczyni sfery chtonicznej w bóstwo odradzającej się wegetacji. Drugi to wzorcowy mit Bogini Matki i jej małżonka, umierającego boga. Trzeci opiera się na podziale funkcji między parą bliźniaczych bóstw męskiego i żeńskiego (w Grecji Apolla i Artemidy zrodzonych z bogini Leto). Dwa pierwsze mitologemy dominują w kulcie Matki Ziemi w Rosji, trzeci pojawia się w związku z inwokacją imion różnych bóstw w trakcie trwania cyklu agrarnego. Praca Hubbs nie zawiera dokładnego studium drugiego oraz trzeciego mitologemu, autorka nie stwierdza też obecności motywu umierającego małżonka Bogini Matki. Na rekonstrukcji Hubbs zaważył wpływ historycznego mitu koncepcji matriarchatu, jej książka powstała pod wpływem prac Mariji Gimbutas i *Białej Bogini* Gravesa. Rekonstrukcja światopoglądu religijnego dawnych Słowian oparta wyłącznie na kulcie Magna Mater jest swego rodzaju wariantem ideologii feministycznej projektowanej w przeszłość.

Szyjewski wskazuje na uniwersalny mit związku pary bóstw Nieba i Ziemi jako kluczowy dla zrozumienia religii Słowian. W szczegółowej analizie śladów bóstw kobiecych w panteonie<sup>308</sup> Słowian Szyjewski wykorzystuje między innymi *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego* Długosza, oraz *Kronikę* Helmolda. Według tego autora Długosz wspomina boginię Dziewannę [Dzewana] oraz Marzannę [Marzyana], a także boga życia, zwanego Żywia i Pogoda. Helmond pisze o bogini Połabian oraz wizerunku w Płoni, który nosi imię Podaga. Bóstwem, spełniającym podobne funkcje co Żywia, w panteonie wschodnich Słowian miała być bogini Mokosz. Mokosz jest opiekunką sfery kobiecej, jej domenami były takie zajęcia jak strzyżenie owiec, przedzenie lnu oraz aktywność seksualna. Według Szyjewskiego Mokosz (imię wyprowadzone z rdzenia „mok-” — związanego z wilgocia), była utożsamiana z ideą wilgoci i płodności, mogła też być pradawnym bóstwem kobiecym, hipostazą małżonki głównego boga niebiańskiego, Matki

<sup>308</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian...*, s. 124.

Wilgotnej Ziemi. Hubbs sugeruje, że imię Mokosz wskazuje na fińskie pochodzenie bóstwa, jednak część badaczy twierdzi, że była to autochtoniczna bogini plemion osiadłych w rejonie Kijowa, a jeżeli faktycznie była zasymilowanym bóstwem z północy, to jej funkcje mogły zostać nałożone na typowe dla rdzennych żeńskich bóstw południowej Rosji. Mokosz jest obecna w rosyjskim folklorze, istnieją wioski nazwane jej imieniem (częsty rdzeń „mok-“). Jest prządką, która wędruje i odwiedza wioski (co znów wiąże ją z chrześcijańską Marią oraz Paraskiewą). Jej kult był najmocniej obecny na północy. W Nowogrodzie przedstawiano ją jako kobietę z wielką głową i rozpuszczonymi włosami. Hubbs zaznacza, że Mokosz posiadała wszystkie najważniejsze atrybuty Bogini Matki, jako „mokra”, „wilgotna” sugeruje jedność wód pochodzących z nieba oraz ziemi, przemierza kraj jak grecka Demeter, żeby zapewnić płodność glebie, jest prządką jak Parki (boginie ludzkiego losu), co łączy ją z ciągłością pokoleń. Jest ponadto boginią kobiet, dzieci i zwierząt, to jej poświęcony zostaje koń, symbol siły wojownika<sup>309</sup>. W folklorze słowiańskim istniała antropomorficzna Matka Wilgotna Ziemia, którą Szyjewski porównuje z analogicznie istniejącymi postaciami występującymi u ludów indoeuropejskich (wedyjska Prithwi Matar, irańska Spenta Armaiti, grecka Demeter, messapijska Damatura, łacińska Tellus Mater, celtycka Danu, łotewska Zemes Mater).

Ziemia jest u Słowian matką, która daje życie, moc, płodność i rodzi rośliny uprawne i dzikie. Takie wyobrażenie Ziemi okazuje się też typowe dla współcześnie istniejących religii tradycyjnych kultur prostych, które analogicznie uważają ją za prarodzicielkę i istotę żywą. Poemat kreacyjny Indian Winnebago (plemie Ho-Chunk) opisuje ją jako babkę ludzi<sup>310</sup>. Żeńska Matka-Ziemia jest partnerką męskiego

<sup>309</sup> J. Hubbs, *Mother Russia...*, s. 20.

<sup>310</sup> R.S. Gottlieb (red.), *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, Routledge, New York–London 2004, s. 47.



Boga-Nieba, często w folklorze przedstawiana jako kobieta brzemienna, której nie wolno znieważać. Matka Wilgotna Ziemia jest opisywana antropomorficznie, jak postać ludzka. Kamienie są jej ciałem, korzenie kośćmi, żywe drzewa i trawy włosami. Kiedy jej potomstwo, ludzie, byli w niebezpieczeństwie, trzęsła się i krzyczała, swoje zmarłe dzieci przyjmowała z powrotem do łona. Ludzie, którzy zmarli poza jej granicami i nie zostali pochowani w rodzinnej, ojczyściej ziemi bywali traktowani jako osobna kategoria niebezpiecznych zmarłych<sup>311</sup>. Z kultem Matki Wilgotnej Ziemi łączy się przekonanie o tym, że władca odpowiada za to, żeby ziemia mogła rodzić. Stąd skromne, chłopskie pochodzenie pierwszych słowiańskich dynastii.

#### C) PRAWOSŁAWNE WYOBRAŻENIE KOBIETY I MATKI. EKKLESIA, THEOTOKOS

Chrześcijańskie wyobrażenie kobiety wiąże się z figurami Sofii — Mądrości Bożej, Kościoła (Ekklesia) oraz przede wszystkim z figurą Marii, Matki Boga. Aspekty te nie wyczerpują tematu i są jedynie skromnym wycinkiem z bogatej tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Wybrałam trzy idee jako istotne w rekonstrukcji genezy mitu Rosji Matki. Ekklesia, Sofia<sup>312</sup>, Theotokos to sposób wyobrażenia idei społeczności doskonałej poprzez symbol kobiety.

Figura kobiety wyraża utopijną ideę społeczną. Maryja była władczynią i opiekunką imperium — Bizancjum, w XVI wieku jej ikona staje się symbolem walki o jedność kolejnego mocarstwa — Rosji. Już w wizji Hermasa z II wieku n.e. Kościół pojawia się jako kobieta (starucha, dojrzała kobieta i dziewica), symbolizująca dążenie do stworzenia idealnej wspólnoty społecznej. W wizji Sołowjowa te trzy idee sple-

<sup>311</sup> J. Hubbs, *Mother Russia...*, s. 55.

<sup>312</sup> M. Sergeev, *Sofia*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 4, s. 524–534.

tają się w jedną spójną całość<sup>313</sup>. Kościół i Sofia w sposób alegoryczny są przedstawiane jako kobiety, jednak, biorąc pod uwagę wykładnię teologiczną, nie można rozumieć kościoła czy Sofii jako antropomorficznych bytów obdarzonych płcią. Kościół jest wspólnotą wszystkich wiernych (zarówno mężczyzn, jak i kobiet), Sofia natomiast to przede wszystkim cecha Boga, jego przymiot, nie zaś osobny byt.

#### D) KOŚCIÓŁ (EKKLESIA)

Jak podaje klasyczne opracowanie *Britannica Encyclopedia of World Religion*, Kościół w doktrynie chrześcijańskiej jest definiowany jako całokształt chrześcijańskiej wspólnoty. Greckie słowo *ekklesia* w okresie klasycznym dosłownie oznaczało oficjalne zebranie obywateli polis. W Septuagincie, greckim przekładzie Nowego Testamentu (II i III wiek), ten termin był używany na określenie zebrania Żydów, zwłaszcza jeżeli zbierali się z powodów religijnych, takich jak słuchanie prawa. W Nowym Testamencie „ekklesia” oznacza całokształt wierzących Chrześcijan na całym świecie, grupę wiernych w określonym rejonie lub kongregację spotykającą się w określonym domu, tzw. dom-kościół. „Ekklesia” to też określenie niebiańskiego nowego Jeruzalem. Stopniowo kościół wypracował system zarządzania oparty na godności biskupa (episkopat)<sup>314</sup>.

John McGuckin zauważa, że teologia wschodnia<sup>315</sup> inaczej rozumie tajemnicę jedności kościoła (który jest jeden,

<sup>313</sup> „Jako jedyne centrum wcielenia Bożej idei świata Sofia jest duszą świata, a w stosunku do Logosu jest ciałem Chrystusa. Jednakże ciałem Chrystusa w jego ogólnym wyrazie jest Kościół. Dlatego też Sofia jest Kościołem, Oblubienicą Bożego Logosu. Jako kobieta indywidualność wcielona jest w osobę św. Dziewicy Marii”. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej...*, s. 118.

<sup>314</sup> Hasło „Church” w: W. Doniger (red.), *Britannica Encyclopedia of World Religion*, Encyclopaedia Britannica, Chicago-London 2006, s. 239.

<sup>315</sup> W przypadku prawosławia pełnia (jedność) Kościoła manifestuje się w każdym kościele lokalnym. Każdy kościół lokalny jest jednością Ciała

święty, powszechny, apostołski), manifestującą się poprzez cztery charyzmaty, które w istocie są jedną i tą samą tajemnicą. Świętość kościoła zależy od jego jedności (kościół jest jednością sam w sobie i ze wspólnotami, unia rozciąga się w czasie i przestrzeni, jednocześnie jest to transcendentalna wspólnotowość z Chrystusem), apostołskość zależna jest od powszechności<sup>316</sup>. W tekstach kultury pojawia się metafora kościoła jako panny, oblubienicy Jezusa. Wynika to z symbolicznych interpretacji *Pieśni nad Pieśniami* (według klasycznego klucza odczytywania *Pieśni nad Pieśniami* oblubienicą był Izrael, a oblubieńcem — Bóg). Związek kościoła z figurą kobiety pochodzi z wizji proroka Hermasa, który był przywódcą wspólnoty chrześcijańskiej w Rzymie w pierwszych wiekach, w jego widzeniu pojawia się kobieta, która go naucza. Kobieta z wizji Hermasa jest najpierw staruchą, potem matroną, a następnie panną<sup>317</sup>.

Drugim elementem wizji Hermasa była wieża w budowie, stojąca nad wodą (ponieważ zbawienie nastąpi przez wodę chrztu). Wieża również była symbolem kościoła, którego fundamentami i ścianami są dosłownie wierzący, z których ciał powstaje powoli budowla. Charakterystycznym rysem wizji Hermasa jest pojawianie się trzech postaci tej samej kobiety w kolejności od staruchy po pannę, młodą

---

Chrystusa i przez swoją działalność świadczy o wszystkich charyzmatach Ducha Św. i zawiera w sobie tajemnicę jedności Kościoła Chrystusowego na Ziemi. Wspólnie, w swych pojedynczych wspólnotach, wszystkie lokalne kościoły tworzą tę samą jedność. Nie są pojmowane jako osobne fragmenty czy też części dodawane, żeby stworzyć idealną całość, lecz jako jedności tworzące jedność. Zob. J.A. McGuckin, *The Orthodox Church: an Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*, Blackwell Publishing, Oxford 2008, s. 255.

<sup>316</sup> Tamże, s. 255.

<sup>317</sup> *Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostołów, List Barnaby, I-II List Klemensa Rzymskiego do Koryntian, Listy św. Ignacego Antiocheńskiego, List św. Polikarpa do Filipensów, Pasterz Hermasa*, z gr. przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył A. Lisiecki, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1924, s. 12.

narzeczoną<sup>318</sup>. Według McGuckina to, że w wizji Hermasa Kościół ma jednocześnie twarz staruchy i rysy panny młodej również współcześnie oddaje teologiczny sens jedności chrześcijańskiej wspólnoty<sup>319</sup>.

Wizja Hermasa jest reminiscencją klasycznego motywu wizji odbicia duszy. Zmarły przechodzący w zaświaty, spotyka swoją duszę pod postacią kobiety. Ten wątek był obecny w nauczaniu Zaratustry. *Awesta* zawiera wzmiankę o żeńskiej Daenie<sup>320</sup>. Koncepcję Daeny rozwijają późniejsze pisma: według księgi *Vendidad*, jeżeli umarł szlachetny człowiek, na drodze w zaświaty spotka piękną dziewczicę (odbicie własnej, dobrej duszy). Żli na swej drodze widzą szpetną staruchę, która jest odzwierciedleniem ich złych uczynków. Daena może objawiać się zarówno w postaci dziewczicy, jak i staruchy (zależy to od przymiotów zmarłego), i pełni funkcję psychopomposa, przewodnika dusz zmarłych. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że ta koncepcja jest już wynikiem późniejszej ewolucji zaratustriańskiej eschatologii i okazała się na tyle żywotna, że w niemal niezmienionej postaci odziedziczył ją islam. Wygląd kościoła-kobiety w wizji Hermasa był adekwatny do stanu rozwoju duchowego mistyka, tak samo jak w eschatologicznych koncepcjach czcicieli Ahury Mazdy, gdzie kobieta/dusza zmieniała się w zależności od przymiotów charakteru zmarłego.

Kolejną metaforą kościoła jest Oblubienica Chrystusa (metafora pojawia się około V wieku dla oznaczenia Theotokos, Matki Boskiej, byłaby więc tradycyjnym określeniem metaforycznej jedności w Chrystusie). Św. Cyprian z Kartaginy we fragmencie dotyczącym jedności Kościoła podkreśla, że Kościół jest jednocześnie oblubienicą chrystusową oraz, co jeszcze ważniejsze, matką wiernych<sup>321</sup>.

<sup>318</sup> Tamże, s. 14.

<sup>319</sup> J.A. McGuckin, *The Orthodox Church...*, s. 248.

<sup>320</sup> *Avesta: Khorda Avesta (Book of Common Prayer)*, przeł. J. Darmesteter, Kessinger Publishing, Whitefish (Mont.) 2004.

<sup>321</sup> Św. Cyprian, *O jedności Kościoła Katolickiego, Homiletyka*, t. 13, Włocławek 1904, s. 131–141, [http://www.ultramontes.pl/cyprian\\_o\\_jednosci.htm](http://www.ultramontes.pl/cyprian_o_jednosci.htm) (07.09.2011).

## E) MATKA BOGA. THEOTOKOS

Z postacią Matki Boskiej wiąże się wiele przekształceń. Jest to spowodowane różnicami między wyobrażeniami teologów i wiernych, obrazem Marii, którego źródłem jest Nowy Testament, i odmienną wizją Matki Boga w apokryfach. Długotrwały proces kształtowania się określonych form kultu maryjnego i obrazu Theotokos w kulturze był też rezultatem ewoluowania chrześcijaństwa od religii mniejszości do religii całego Cesarstwa. Zaznaczenie i streszczenie przebiegu tego procesu oraz jego wyników jest istotne, ponieważ w Bizancjum powstała bazowa struktura, którą potem odziedziczyła Ruś Kijowska, a określony kanon przedstawień Marii miał istotny wpływ na XX-wieczne poszukiwania mitotwórcze rosyjskich ruchów religijnych i myślenie o państwie w kategoriach kobiety. Jeżeli powrócimy do teorii archetypów, możemy stwierdzić, że wizja Matki Boga łączy w sobie dwa pozornie sprzeczne elementy: symbolikę dziewicy oraz jednocześnie matki, która rodząc syna, pozostaje nadal dziewicą. Dziewictwo Marii było niezwykle ważne z punktu widzenia rozwoju chrześcijaństwa. Historia życia Matki Boga, dziewicy, była doskonałym modelem ascetycznego życia dla kobiet. Określenia z Nowego Testamentu są kłopotliwe, ponieważ *parthenos* (gr. *παρθένοσ*) mogło odnosić się zarówno do dziewicy, jak i oznaczać młodą dziewczynę<sup>322</sup>. W pismach Ojców Kościoła sporne *parthenos* jest już wyraźnie dookreślone i oznacza dziewicą Matkę Boga.

Dla przyszłości kultu maryjnego najważniejszy okazał się sobór w Efezie. Sobór był rezultatem ostrego sporu między Nestoriuszem, Biskupem Konstantynopola, a Cyrylem, Biskupem Aleksandrii. Spór dotyczył prawidłowego rozumienia relacji pomiędzy boską a ludzką naturą Chrystusa. Sobór w Efezie został zwołany latem 431 roku, żeby rozstrzygnąć

---

<sup>322</sup> M. Foskett, *A Virgin Conceived: Mary and Classical Representations of Virginity*, Indiana University Press, Bloomington 2002, s. 4.

kwestię prawidłowości w tytulaturze Marii (spór o to, czy można nazywać ją Bogurodzicą, gr. Θεοτόκος), stanowiła tego zaciekle bronił Cyryl, a atakował je Nestoriusz. W kwietniu 433 roku Cyryl doszedł do kompromisu z mniej konserwatywnymi zwolennikami Nestoriusza. Nestoriusz został obłożony ekskomuniką, tytuł Theotokos nadal przysługiwał Marii, a ponadto uznano, że boska i ludzka natura jednoczą się w Jezusie. O rozumieniu natury Jezusa we wczesnym chrześcijaństwie informują dokumenty soboru w Chalcedonie (październik i listopad 451 roku)<sup>323</sup>.

Vasiliki Limberis<sup>324</sup> wyprowadza początki tworzenia się kultu Marii z procesu adaptacji chrześcijaństwa przez Cesarstwo Rzymskie w zmienionej przez państwo formie. Na kultury cywilne i państwowe utworzone w Rzymie została naniesiona nowa, chrześcijańska tkanka, a kluczem do zrozumienia tego procesu stało się przeniesienie przez Konstancyntynę stolicy imperium do Bizancjum, miasta, które w przeciwieństwie do Rzymu nie miało chrześcijańskiej przeszłości. Rozpoznanie przebiegu tego procesu jest ważne, ponieważ bizantyjski model wiążący w sobie cesarską religię cywilną z chrześcijaństwem, które poddało się procesowi akulturacji, dziedziczy Ruś Kijowska. Limberis stawia pytania, jak w nowożytności powstał innowacyjny model stosunków państwa i Kościoła oraz dlaczego nastąpiło przekształcenie Marii, ubogiej palestyńskiej panny, w boską władczynię, wstawienniczkę i opiekunkę Konstancyntynopola oraz całego państwa. Oprócz nowego postrzegania postaci Marii, Matki Boga, proces zmian w chrześcijaństwie zapoczątkowany przez Konstancyntynę zmodyfikował także rolę władcy i funkcje władzy w państwie chrześcijańskim.

Początek związku kościoła i cesarstwa to cezura edyktu mediolańskiego (łac. *Edictum Mediolanense*, 313 rok). Ce-

---

<sup>323</sup> Council, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion...*, t. 3, s. 2039–2040.

<sup>324</sup> Por. V. Limberis, *Divine Heiress: the Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Routledge, London–New York 1994.

sarz<sup>325</sup> staje się opiekunem i orędownikiem nowej, obcej dotąd rzymskiej kulturze cywilno-prawnej, religii chrześcijańskiej mniejszości. Przyjęcie przez Konstantyna roli opiekuna i dobroczyńcy Kościoła, wcale nie oznaczało dla niego rezygnacji z form kultu, które dla cesarza wprowadził August, czyli z kultu cesarskiego „geniusza”, boskiej mocy zamieszkującej świętą osobę cesarza. Jedną z najpopularniejszych form oddawania czci osobie cesarskiej było traktowanie posągów i wizerunków jak żywych i obecnych władców. Limberis zaznacza, że kult cesarza nigdy nie był rozumiany jako zamiennik kultu bogów, a rytuały z nim związane były formą mimikry tradycyjnych obrzędów ku chwale bogów. Istnieją dwa podstawowe źródła historyczne, relacjonujące czasy panowania Konstantyna. Jest to *Vita Constantini* (336–339) pióra biskupa Euzebiusza z Cezarei<sup>326</sup> (*Vita Constantini* to potoczny tytuł łaciński greckiego oryginału) oraz łacińskie *Origo Constantini Imperatoris* (ok. 340–390). Euzebiusz nie był kontynuatorem linii wcześniejszych greckich i rzymskich historyków, lecz stworzył odrębną metodę opisu faktów historycznych, cytując źródła oraz poprzedzających go autorów tak, żeby źródła potwierdzały jego argumenty<sup>327</sup> (zwraca na to uwagę Amaldo Momigliano). Konstantyn uważał się za godnego miana Pontifex Maximus w kwestiach wiary i religii chrześcijan, mimo że został wykształcony w zupełnie obcej chrześcijaństwu kulturze. Pierwszy chrześcijański

---

<sup>325</sup> Postać władcy nie przestaje fascynować historyków: Jacob Burckhardt, Henri Grégoire, Norman Baynes, Andreas Alföldi, Hermann Dörries czy Ramsay MacMullen to badacze, którzy poświęcili mu obszerne opracowania. Powodem, który sprawia, że postać Konstantyna do dziś budzi skrajne emocje, jest odmienna ocena cesarza przez historyków wczesnego antyku. W hagiograficznej pracy Euzebiusza Konstantyn stał się wzorem władcy idealnego, pogański autor Zosimus (autor dzieła *Historia nova*) przytacza natomiast fakty, które Euzebiusz dyskretnie przemilcza.

<sup>326</sup> Ch. Odahl, *Constantine and the Christian ...*, s. 2.

<sup>327</sup> J. Matthews, *The emperor and his historians...*, s. 297.

sobór został zwołany przez nieochrzczonego cesarza, który postanowił rozstrzygnąć kwestie sporne w Kościele na wzór procedur rzymskiego prawodawstwa. Konstantyn przeniósł swoje cesarskie wyobrażenie o byciu opiekunem i zwierzchnikiem religii w struktury chrześcijańskie, uważając się za nauczyciela, przewodnika i patrona tej religii<sup>328</sup>. W pismach historyków chrześcijańskich Konstantyn przedstawiony był jako idealny przykład konwersji i wzór władcy. W rzeczywistości przemodelował chrześcijaństwo pod kątem istniejącej od wieków rzymskiej religii cywilnej oraz rytuałów związanych z czczeniem osoby cesarza. Jednak historycy chrześcijańscy (Euzebiusz, Sozomen i Socrates) widzieli w Konstantynie pogromcę pogańskich przesądów<sup>329</sup>. Kontrargumentem dla linii historyków chrześcijańskich są współczesne rządcom Konstantyna opinie autorów pogańskich, którzy oceniają jego panowanie jako dobre, co nie byłoby możliwe, gdyby władca faktycznie występował przeciwko tej części populacji, która nie wyznawała chrześcijaństwa<sup>330</sup>. Samuel Lieu sugeruje, że dopiero zmiany w prawodawstwie dotyczącym religii w IV i V wieku, dokonane przez późniejszych cesarzy miały wpływ na pośmiertny wizerunek władcy.

Pierwszym krokiem, który umożliwił akulturację chrześcijaństwa i stworzenie nowego wzorca stosunków władca-religia, było przeniesienie stolicy z Rzymu do Bizancjum, znajdującego się na odległym krańcu rzymskiego imperium. W ten sposób Konstantyn nie tylko zdyskredytował pozycję Rzymu, lecz przeniósł się do miejsca, w którym nie istniały stare struktury ani chrześcijańskiego Kościoła, ani też kultywowane od wieków zwyczaje związane z rzymską religią cywilną. Drugim wskazywanym przez

<sup>328</sup> V. Limberis, *Divine Heiress...*, s. 8.

<sup>329</sup> Tamże, s. 15.

<sup>330</sup> S.N.C. Lieu, D. Montserrat (red.), *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History*, Routledge, London–New York 1996, s. 9.



historyków powodem wybrania tego miejsca na nową stolicę, było położenie geograficzne — decydujące mogło być znaczne oddalenie od niespokojnych ziem Żyznego Półksiężycza<sup>331</sup>. Jak zauważa Hannah Hunt, mieszkańcy bizantyjskiego imperium, którzy osiedlili się w Konstantynopolu, byli znani jako Romaioi, czyli Grecy, którzy uważali się za spadkobierców potęgi Rzymu i dziedziców jego kultury<sup>332</sup>. Nie ma dowodów na istnienie wspólnoty chrześcijan w Bizancjum przed edyktem Konstancyntyna<sup>333</sup>, cesarz nie musiał liczyć się z krytyką istniejącej tam organizacji, tak jak stałoby się to w Rzymie. Bizancjum, założone jako kolonia grecka, chętnie i tolerancyjnie przyjmowało nowe idee religijne i formy kultu. Na centrum imperium zostało wybrane w roku 324. W nowej stolicy powstała przestrzeń dla rytuałów cywilnych, mających uhonorować Imperatora<sup>334</sup>. Przemodelowanie przez Konstancyntyna przestrzeni miejskiej (zwłaszcza budowa olbrzymiego Hipodromu oraz nowego centrum) i stworzenie odpowiednich ram dla kształtujących się innowacyjnych form religii cywilnej zaowocowało dalszą ewolucją tych struktur łączących chrześcijaństwo z rzymskim kultem państwowym. W 391 roku edykt Teodozjusza (*Codex Theodosianus*<sup>335</sup>) przeciwko poganom wyraźnie zaka-

<sup>331</sup> M. Whittow, *The Making of Byzantium, 600–1025*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1996, s. 126.

<sup>332</sup> H. Hunt, *Byzantine Christianity...*, s. 7.

<sup>333</sup> V. Limberis, *Divine Heiress...*, s. 13.

<sup>334</sup> „Istniały dwie główne ceremonie publiczne w mieście Konstancyntyna. Jedna miała miejsce na Forum, przed statua Konstancyntyna, naprzeciw kolumny z porfiru ozdobionej wizerunkiem Tyche. Druga ceremonia miała miejsce na Hipodromie w dniu poświęconym uczczeniu konsekracji Konstancyntynopola (11 maja 330). Philostorgius opisuje publiczne rytuały, które odbywały się przed tą statua i statua na Forum. Według niego ludzie palili kadzidła, zapalali lampki wotywny, czcili cesarza jak bóstwo, dokładnie w ten sam sposób, w jaki mieszkańcy miast basenu Morza Śródziemnego tradycyjnie czcili geniusza cesarza od czasów Sewerusa”. V. Limberis, *Divine Heiress...*, s. 17. Przeł. — A.Z.

<sup>335</sup> O. Thatcher (red.), *The Library of Original Sources*, vol. IV: *The Early Medieval World*, University Research Extension Co., Milwaukee

zał wszelkich niechrześcijańskich form kultu, uczęszczania do pogańskich świątyń, w tym czczenia duchów przodków i bóstw domowego ogniska w prywatnej przestrzeni domu. Syn Teodozjusza I Wielkiego (346–395), cesarz Arkadiusz (377–408), rezydujący w Konstantynopolu wraz z żoną Eudoksją, mimo ostrego prześladowania pogańskich form kultu przez ojca, absolutnie nie zrezygnował z form religii cywilnej, które służyły kultowi rodu cesarskiego.

Kontynuacja rytuałów mających czcić cesarza i jego bliższych spowodowała kryzys i konflikt między żoną cesarza a biskupem Konstantynopola Janem Chryzostomem. Dzieci Arkadiusza i Eudoksji (zm. 404) zostały wczesnie osieroczone. Następcą tronu został niepełnoletni Teodozjusz II (401–450), jednak współregentką przez cały okres jego panowania faktycznie była jego najstarsza siostra Pulcheria (399–453). Wzorem chrześcijańskiej władczyni przed okresem rządów Pulcherii była Helena, matka Konstantyna. Helena zasłynęła wspieraniem kościoła i mecenatem, który pozwalał budować nowe chrześcijańskie świątynie, oraz słynną pielgrzymką do Ziemi Świętej, którą odbyła w 326 roku<sup>336</sup>.

Limberis twierdzi, że Pulcheria jest kluczową postacią dla zrozumienia fenomenu zmiany i ewolucji kultu maryjnego w Konstantynopolu. Przede wszystkim Pulcheria (będąca Augustą z racji urodzenia i pełnionej funkcji) przyjęła za swój model życia biografię Marii, Matki Boga. W wieku 15 lat wraz ze swymi siostrami złożyła śluby czystości. W pałacu wiodła skromne życie wzorowane na modelu monastycznym. Niestrudzenie budowała nowe kościoły i przytułki dla ubogich oraz finansowała działalność charytatywną kościoła. Pulcheria nie zrezygnowała z form kultu przeznaczonego cesarzom, lecz przeniosła te elementy w uświęconą przestrzeń Hagii Sophii w Bizancjum. Dla uczczenia osoby cesarzówny w Wielkim Kościele nad

---

1907, s. 69–71, <http://www.fordham.edu/halsall/source/codex-theod1.asp> (09.05.2012).

<sup>336</sup> L. Garland, *Byzantine Empresses...*, s. 3.

ołtarzem namalowano jej wizerunek, jej szat używano jako przykrycia ołtarza podczas liturgii, w modlitwach była wspominana jako „narzeczona Chrystusa”. Eucharystię przyjmowała bezpośrednio przy ołtarzu (w przestrzeni zastrzeżonej dla osób duchownych). Pulcheria stworzyła zupełnie nowe formy kultu Marii, sprowadzając do Bizancjum najważniejsze relikwie związane z postacią Matki Boga i budując kościoły maryjne dla tych konkretnych relikwii. Przedmiotami tymi były welon Marii oraz pierwsza ikona przedstawiająca Marię. Architektura świątyń chroniących bezcenne relikwie była wzorcem do naśladowania w innych chrześcijańskich miastach. Pulcheria, pełniąc rolę faktycznej władczyni, nie stanowiła wyjątku. Bizancjum było rządzone zarówno przez mężczyzn, jak i przez kobiety, o czym świadczy rozbudowana tytulatura. Lynda Garland podaje tytuły Augusta, basilis(sa) i despoina, jako najczęściej używane. Samodzielnie rządzące kobiety używały męskiej formy tytułu: basileus lub autokrator<sup>337</sup>. „Augusta” zazwyczaj oznaczało cesarzową — małżonkę władcy, koronowaną najczęściej podczas ceremonii zaślubin, lecz tym tytułem mogła być również honorowana kobieta z rodziny cesarskiej. Rangę Augusty Konstantyn nadał swojej matce, a Teodozjusz II — siostrze. Cesarzowa koordynowała ceremonie odbywające się na dworze.

Limberis dodaje do tego jeszcze jedno spostrzeżenie — Pulcheria (współcześnie święta prawosławna) utożsamiała się niemal całkowicie z Marią, Matką Boga. To, w jaki sposób Pulcheria pojmowała swoją rolę w kościele, zostało najjaskrawiej uwidocznione podczas jej konfliktu z hierarchą Nestoriuszem. Kwestia sporną było, jak należy tytułować Marię. Określenie Matka Boga (w transliteracji Theotokos, gr. Θεοτόκος,) zostało ostatecznie wprowadzone na Soborze w Efezie. Konsekwencją tego było potępienie biskupa Nestoriusza, który gwałtownie protestował przeciwko używaniu tego tytułu w stosunku do Marii,

<sup>337</sup> L. Garland, *Byzantine Empresses...*, s. 2.

proponując określenie Theodochos. Biskup argumentował swoje stanowisko tym, że Maria nie urodziła Boga, tylko człowieka, będącego narzędziem boskości, zaś Syn Boży jest przedwieczny<sup>338</sup>.

Obraz Marii, Matki Boga jako władczyni walczącej z siłami demonicznymi powstał w wyniku przenikania do wyobrażenia chrześcijańskiego elementów kultu Tyche, czczonej jako nadprzyrodzona opiekunka danej zamkniętej przestrzeni miejskiej. Cesarzowa Pulcheria sprowadziła do Konstantynopola najważniejsze relikwie związane z Marią, co sprawiło, że w oczach współczesnych mieszkańców miasta Matka Boga była fizycznie obecna w przestrzeni miasta<sup>339</sup>.

## F) ŚWIĘTA ROSJA

Mit Rosji jako ziemi świętej, błogosławionej łaską Boga, był przedmiotem zainteresowań Aleksandra Sołowiowa (Александр Иванович Соловьев), który jako pierwszy udokumentował historię tej idei politycznej i mitu w kulturze oraz literaturze rosyjskiej. W polskiej literaturze przedmiotu

<sup>338</sup> V. Limberis, *Divine Heiress...*, s. 55.

<sup>339</sup> „Od czasu, w którym cesarzowa Pulcheria zbudowała kościoły Blachernae, Hodegetria i Chalkoprateia, żeby umieścić w nich welon, ikonę i cingulum (pas, ang. *cincture*) Dziewicy, była ona obecna w mieście. Nie personifikowała miasta, jak Tyche, lecz mieszkała w mieście. Dla mieszkańców Konstantynopola Theotokos dosłownie przejęła wszystkie te praktyczne obowiązkę, które były domeną Tyche. Jednakże, zamiast nosić mury miejskie jako swoją koronę, Matka Boga stała się ścianą i diademem. Hymn Akathistos jest pełen architektonicznych wyobrażeń, nazywa Theotokos ścianą, kolumną, drabiną, diademem, drzwiami, bramą, mostem — co jest pozostałością wyobrażeń Tyche. Te metafory identyfikowały Theotokos z tym, co najlepszego miasto ma do zaoferowania światu na dowód swojej wielkości i wpływu: z jego konstrukcją, świątyniami, murami, wieżami, domami, budynkami administracji, miejskimi rynkami, targowiskami, hipodromem, teatrami, kościołami, łaźniami, czy akweduktami”. V. Limberis, *Divine Heiress...*, s. 128. Przeł. — A.Z.

idea sakralności Rosji wiąże się z ideą kobiecości Rosji i została szczegółowo opisana<sup>340</sup>, stąd omówienie tego zagadnienia w tym podrozdziale będzie tylko krótkim zarysem. Sama koncepcja Rosji jako ziemi świętej jest powiązana ze znaczeniem terminu *Terra Sancta* obecnego w Biblii. Idea przestrzeni świętej została opracowana w koncepcji Mircei Eliadego i stała się fundamentalna dla większości późniejszych prac z dziedziny geografii religii<sup>341</sup>. Eliade stawia podstawowe pytanie: jak zwykła przestrzeń (*profanum*) przekształca się w świętą przestrzeń (*sacrum*)? To, co przekształca przestrzeń, to hierofania, czyli bezpośrednia manifestacja *sacrum*, lub *teofania*.

W kulturze rosyjskiej termin „Święta Rosja” ma specyficzne zabarwienia. Według Sołowiowa idea Świętej Rosji pojawiła się po raz pierwszy w listach księcia Andrzeja Kurbskiego<sup>342</sup> do Iwana Groźnego. Książę Kurbski (1528–1583) napisał pierwszy ze swoich listów do cara w 1564 roku<sup>343</sup>. Korespondencja pomiędzy carem a jego dawnym wasalem, która trwała do 1579 roku, to jeden z najważniejszych historycznych dokumentów Rosji XVI wieku<sup>344</sup>. Udokumentowane użycie tego określenia Sołowiow datuje na lata siedemdziesiąte XVI wieku. Cherniavsky<sup>345</sup>, streszczając dwa teksty Sołowiowa dotyczące tego zagadnienia — opublikowany w 1927 roku artykuł *Святая Русь (очерк развития религиозно-общественной идеи)* oraz jego późniejszą kontynuację (z roku 1954) — zauważa, że według przypuszczenia Sołowiowa książę Kurbski nie wymyślił tego terminu, lecz znał go z wcześniejszej tradycji ustnej. Car (powszechny

---

<sup>340</sup> O. Riabow, *Kobiecość Rosji*, w: *Idee w Rosji: leksykon...*, t. 4, s. 172–182.

<sup>341</sup> Chris Park, *Sacred Worlds: an Introduction to Geography and Religion*, Routledge, London–New York 1994, s. 245.

<sup>342</sup> W. Jegorkin, *Kurbski Andrzej*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 1, s. 328–340.

<sup>343</sup> T. Riha (red.), *Readings in Russian Civilization...*, s. 86.

<sup>344</sup> Tamże, s. 87.

<sup>345</sup> M. Cherniavsky, *Holy Russia...*, s. 617–637.

i prawosławny Imperator), nigdzie nie był określany jako władca Świętej Rusi, pomimo istnienia wcześniejszej koncepcji Trzeciego Rzymu, idei łączącej w jedno aspekt religijny i państwowy. Uspienski natomiast pisze, że Trzeci Rzym mógł łatwo stać się nową Jerozolimą<sup>346</sup> — opinia ta jeszcze bardziej eksponuje charakter ziemi rosyjskiej jako miejsca, w którym objawiało się *sacrum*.

Według Sołowiowa intrygujący jest brak tego określenia w dworskim, panegirycznym piśmiennictwie, pełnym najbardziej wyszukanych komplementów pod adresem władcy. Kiedy pojawia się określenie „święta”, w odniesieniu do ziemi ruskiej, zostaje użyte przez księcia Kurbskiego, jak wylicza Sołowiow, dokładnie osiem razy, raz w liście do cara, siedem razy w antypaństwowym (antycarskim) kontekście w *Historii Wielkiego Księcia Moskiewskiego (История о великом князе Московском*<sup>347</sup>). Jak podkreśla Cherniavsky, w każdym użytym przez Kurbskiego argumencie przeciwko postępowaniu cara widoczna jest próba utworzenia mitu Państwa konkurującego z mitem Władcy. Car grzeszy, ponieważ państwo nie jest jego osobistą własnością, ale Ziemią Świętą. Według księcia winą cara jest próba zmiany istniejącego wcześniej systemu politycznego na całkowicie autokratyczny.

Kolejnym momentem, w którym w rosyjskiej myśli politycznej pojawia się idea świętej Rosji, jest uroczysta koronacja młodego cara Michała, pierwszego z dynastii Romanowów i odśpiewanie pieśni — hymnu, w którym wspomina się, że car to władca świętej ruskiej ziemi (*Святоторусской земли*)<sup>348</sup>. Słowa pieśni zanotował Richard James, kapelan ambasady angielskiej, który wysłał je w roku 1618 do króla Jakuba I. Według Cherniavskiego dowodzi to, że termin wykorzystywano powszechnie i użycie go z tej

<sup>346</sup> Б.А. Успенский, *Избранные труды...*, s. 127.

<sup>347</sup> А.М. Курбский, *История о великом князе Московском*, Университет Российской академии образования, Москва 2001, s. 20.

<sup>348</sup> М. Cherniavsky, *Holy Russia...*, s. 623.

okazji (nowy system polityczny i zmiana struktury władzy — car został wybrany przez Sobór Ziemski) świadczy o rozwoju świadomości narodowej. W tekście pieśni idea Carstwa Moskiewskiego (Trzeciego Rzymu) jest różna od wizji świętej ruskiej ziemi. Podobnie jak w poprzednich wiekach, określenie Święta Ruś jest używana w pieśniach ludowych (lamenty Kozaków Dońskich) zazwyczaj przez niższe warstwy społeczeństwa, nigdy zaś nie pojawia się w oficjalnych państwowych wypowiedziach. Rosja pozostaje święta w warstwie powszechnej, popularnej ideologii, w szczególnego rodzaju opozycji wobec oficjalnej koncepcji politycznej Trzeciego Rzymu i mitu Cara<sup>349</sup> idealnego władcy.

Wydarzenia roku 1613 były na tyle ważne w pamięci historycznej Rosjan, że w 1812 oświecona szlachta wykorzystwała stare symbole, poszukując narodowej tożsamości. Wedle opinii Cherniawskiego rewitalizowano wówczas epitet Святая Русь. Wiązało się to z procesem odkrywania przez szlachtę swoich korzeni i kształtowania się literackiego języka rosyjskiego. Określenie *Święta Rosja* zostało rozpowszechnione przez słowianofilów i stało się epitetem powszechnie używanym przez wykształconą warstwę społeczeństwa. Można je odszukać w pracach czołowych przedstawicieli słowianofilstwa.

Chomiakow pojmuje Rosję dosłownie jako świętą. Arystokracja i inteligencja, odkrywając Rosję dla siebie, zauważała, że dla reszty narodu, prostych ludzi kraj jest przede wszystkim święty. Poeta — książę Piotr Wiaziemski — na wydarzenia w Europie 1848 roku zareagował w sposób szczególny: napisał poemat *Święta Rosja*, w którym wyczytać można obawę przed wybuchem rewolucji w Rosji<sup>350</sup>. Poemat miał kontynuację w liście — odpowiedzi na poemat Wasilija Żukowskiego, który przyjaźnił się z Wiaziemskim:

<sup>349</sup> J. Faryno, *Car*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 3, s. 478–484.

<sup>350</sup> M. Cherniawsky, *Holy Russia...*, s. 629.

Święta Rosja — to słowo jest współczesne z chrześcijańska Rosja. Zostało dane jej, tak jak mówią twe wersy, przy jej chrzcie i nigdy nie straci swojego głębokiego sensu, pomimo że stało się już niemal banalne...<sup>351</sup>

Według Sołowiowa Żukowski stara się przekazać tradycyjne, popularne koncepcje świętości Rosji: Rosja jest święta przez swą wyjątkową i jedyną łączność z Bogiem, ponieważ w jej historii odbija się wizerunek Chrystusa, znakiem tego jest wyjątkowość rosyjskiej formy chrześcijaństwa. Termin Święta Rosja stał się też ważnym elementem sporów o rosyjską narodową świadomość. Świętość Rosji jest wykorzystywana jako jeden z elementów politycznej mitologii.

#### G) MIT MATKI WSPÓŁCZEŚNIE (KULTURA POPULARNA I NEOPOGANIZM)

Współczesne reinterpretacje mitu Matki w kulturze rosyjskiej są oparte na przekształceniach rekonstrukcji słowiańskiego mitu. Jednocześnie czerpią też z akademickiego mitu Magna Mater, stworzonego na kanwie pracy Bachofena. W kulturze rosyjskiej określone ujęcie rozumienia rozwoju struktur pokrewieństwa zostało utrwalone między innymi przez wykorzystanie prac Morgana w etnografii radzieckiej. Na Morgana duży wpływ wywarł właśnie Bachofen. Marksistowskie zapożyczenia z amerykańskiego klasyka ewolucjonizmu utrwały w nauce radzieckiej akademicki mit matriarchatu. W religijnie zorientowanym nacjonalizmie pojawia się motyw państwa-kobiety<sup>352</sup>. Ru-

<sup>351</sup> Tamże, s. 630.

<sup>352</sup> Ten wątek bardzo wyraźnie pojawia się w Indiach w XIX wieku. Bankim Chandra Chatterjee w 1882 roku w powieści *Anandamath* określa, że ojczyzna jest dosłownie wcieloną boginią, a patriotyzm stanowi wyraz żarliwego kultu. Chatterjee jest jednym z twórców Renesansu Bengalskiego, który zwrótnie miał wpływ na ideologię NRR. P. Heehs, *Bengali religious nationalism and communalism*, „International Journal of Hindu Studies” 1997, vol. 1, nr 1, s. 118.



chy neopogańskie są zorientowane na „kulturę postfiguralną” (termin stworzony przez Margaret Mead), w której wzorcem są starsi.

Większość grup neopogańskich podkreśla rolę kobiety, która ma być żywym upostaciowieniem słowiańskich bogiń. W neopogańskiej rekonstrukcji mitu Słowian, stworzonej przez ideologów asocjacji Związek Słowiańskich Wspólnot (Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры, ССО СРВ), kobieta w różnych fazach swojego życia jest porównywana do boginek i bogiń, ponieważ po kolei przeistacza się z panny w matkę i z matki w mądrą staruchę. Młode neopoganki znajdują się pod opieką bogiń Żywi i Leli, Żywia jest upostaciowieniem siły vitalnej przyrody, a Lela to patronka wiosny. Mężatki są porównywane do bogini Łady, a matronom przypisana jest Mokosz. Mokosz jest opisywana jako pani ludzkiego losu, której prerogatywy to opieka nad ogniskiem domowym i dostatkiem w gospodarstwie:

Макош — (Мокош) — Богиня, прядущая Нити Судеб — на Небе, а также покровительница женских рукоделий — на Земле; попечительствует **женскому плодородию и урожайности, хозяйственности** и достатку в доме. Связана с Землей (в этом ее культ близок культу Матери Сырой Земли) и Водой (которая здесь также выступает в роли материнской жизнезарождающей среды). Ткать Пряжу ей помогают Богини Доля и Недоля связующие попутными нитями человека с плодами его трудов — добрыми или злыми<sup>353</sup>.

W tej neopogańskiej rekonstrukcji każda z bogiń jest jednocześnie jednym z wcieleń Magna Mater i upostaciowaniem Najwyższego Boga Roda. Każde bóstwo słowiańskie jest jedynie hipostazą jedyne Roda/Rodu, z boginiami włącznie (szerzej o bogu Rodzie w rozdziale poświęconym wpływowi Borysa Rybakowa na neopogaństwo rosyjskie). Według rodzimowierców dla odrodzenia etnosu potrzebna

<sup>353</sup> Н.Г. Черкасов (Волхв Велеслав), *Родные Боги*, Институт общегуманитарных исследований, Москва 2001, s. 32.

jest prawidłowo funkcjonująca rodzina, w której istnieje klasyczny (patriarchalny) podział ról społecznych. Wzorzec ten jest bliski modelom<sup>354</sup>, które proponują konserwatywni tradycjoniści chrześcijańscy. Przykładem praktycznej realizacji takiego modelu w Europie są wielodzietne rodziny katolickie związane z ruchem neokatechumenatu<sup>355</sup>. Jednocześnie neopoganie dosyć ostro przeciwstawiają własny model rodziny modelowi wywodzącemu się z judeochrześcijaństwa. Według nich małżeństwo to równoprawny związek, w którym małżonkowie mają takie same prawa i obowiązki. W obrębie neopogańskich nowych ruchów religijnych (dalej NRR) w Rosji podstawową rolą kobiety ma być rodzenie potomstwa, opieka i wychowywanie dzieci w duchu ideałów rodzimej wiary, po to, żeby tak wychowane dzieci odrodziły celowo niszczone rosyjski etnos. Podobnie jak w przypadku grup zachodnioeuropejskich, grupy rosyjskie podkreślają, że ich model rodziny jest odpowiedzią na marginalizowanie kobiet w chrześcijaństwie, ponieważ judaizm i chrześcijaństwo stwarzały sytuację, w której kobiety były całkowicie zależne od mężczyzn. Od czasu chrystianizacji Rusi<sup>356</sup> bezlitośnie prześladowano te z nich, które w ukryciu praktykowały kult dawnych bogów. Według neopogan chrześcijaństwo nie pozwalało kobiecie na wykorzystanie ezoterycznej wiedzy, płynącej z kontaktu

---

<sup>354</sup> W rosyjskim neopogaństwie surowo potępiana jest aborcja: „Аборт — это одно из самых страшных, ужасных и непростительных деяний, которое может совершить человек. Не будем вытаскивать на свет всякие ‘если’ и ‘но ведь...’, и назовем вещи своими именами: аборт — это убийство. Убийство матерью собственного ребенка”. Ворон, *О детях славянских замолвите слово*, „Родноверие” 2010, nr 3, s. 39.

<sup>355</sup> Analiza zjawiska neokatechumenatu z punktu widzenia polskiego kapłana, por. ks. E. Skotnicki, *Neokatechumenat. Szansa czy zagrożenie dla Kościoła?*, Edycja Petrus, Kielce 2000.

<sup>356</sup> Ideolodzy neopogańscy (w manierze literatury kryptohistorycznej) podważają Chrzest Rusi (według nich był to wymysł propagandy Bizancjum); por. В. Казаков, *Крещение Руси, настоящее и мнимое*, „Родноверие” 2010, nr 3, s. 71–77.

z naturą. Wiedza ta zapewniała zdrowie i długowieczność (Русская Здрава):

Русская Здрава основывается на правильном — Природном и Родовом — мировоззрении, а не на своде каких-либо писанных правил. Естественный, Природный Путь основывается прежде всего на Ладе в Сердце, а уж затем на заповедях предков и установленных Родовым Исконом положениях. Речено: „Ходи стезей Прави — и пребудешь в Здраве”. Здрав буди!<sup>357</sup>.

Według neopogan kobiety, z racji swojej płci, są uzdrowicielkami i mają zdolności profetyczne. Neopogański model rodziny ma na nowo zapewnić kobiecie wysoką pozycję, którą utraciła, kiedy Słowianie weszli w orbitę wpływów chrześcijańskiej kultury. Ten rys neopogańskiej ideologii pokazuje, że rosyjski neopoganizm wpisuje się we współczesną alternatywną duchowość, gdzie jednym z najważniejszych celów jednostki jest samodoskonalenie i osiąganie pełni rozwoju własnych możliwości. Rosjanka, stając się członkinią neopogańskiego ruchu, może w pełni wykorzystać dziedzictwo i mądrość przodków. Życie w zgodzie z wytycznymi tradycyjnej kultury hipotetycznie może jej zapewnić długie i szczęśliwe życie w otoczeniu rodziny. Neopoganka na każdym etapie swojego życia ze zwykłej kobiety przekształca się w upostaciowienie jednej z bogiń. Otoczona szacunkiem i miłością swego męża ma być wolna od chorób (tradycyjny sposób życia gwarantuje długowieczność), lecz, co ważniejsze, jej rodzimowierczej rodzinie nie zagrażają społeczne patologie. Konserwatywny model neopogańskiej rodziny zakłada, że mężczyzna jest wolny od nałogów i nie stosuje żadnych używek. W etos mężczyzny, współczesnego słowiańskiego wojownika, wpisuje się walka z nałogami. Niskoprocentowy alkohol (miód pitny) jest tolerowany jako ofiara dla przodków i bogów. Wszystkie omawiane tutaj ugrupowania neopogańskie

<sup>357</sup> Велеслав, *Русская Здрава*, „Родноверие” 2009, nr 1(1), s. 32.

podkreślają szkodliwość alkoholu<sup>358</sup> i narkotyków. Ten motyw powtarza się niezależnie od tego, czy ugrupowania akceptują wzajemne poglądy i utrzymują ze sobą kontakt. Neopogaństwo rosyjskie stawia sobie za główny cel odrodzenie rosyjskiego etnosu, wychodząc od wzorcowego, kryptohistorycznego modelu, w którym przedstawiciele etnosu (etnos jest w tym przypadku synonimem słowiańskiej rasy) są „naturalnie” zdrowi, długowieczni, piękni i szczęśliwi. Według neopogan rozpowszechnienie używek, mających niszczący wpływ na rosyjski etnos/rasę, aryjską/tradycyjną rodzinę jest celowe i wynika z negatywnego wpływu kultury zachodnioeuropejskiej na Rosję. Konserwatywna rodzina neopogańska, z tradycyjnym podziałem ról ma przeciwdziałać libertyńskim, współczesnym normom zachowań. Kobieta — neopoganka przekazuje dzieciom dziedzictwo kultury narodowej, które jest wpisane w kod genetyczny Słowian:

Жизнь славянина красна праздниками: к ним приурочено большое количество народных сказаний, поверий и обычаев. Коляду празднуют в конце декабря, в день зимнего солнцестояния, после самой долгой ночи года, когда, по поверью, умирает старый мир и рождается новый — вместе с рождением нового Солнца. Масленицу (Комоедицу, Ярилин день) наши предки праздновали не в феврале, как сейчас, когда свирепствуют метели и весной даже не „пахнет”, а в день весеннего равноденствия,

---

<sup>358</sup> „Испокон веков наши прадеды, жившие на нашей земле, оберегали ее от посягательств, сколько раз за нее, родимую, кровушку свою проливали. И от печенегов, и от хазар и от всяких других неприятелей, хотевших землю нашу захватить, сберегли. А теперь представь, что ты, уважаемый, владелец собственного удела, построил на нем дом, семью свою завел, детишек множество, зверья всякого домашнего, сады и прочее устроил. От посягательств вражеских землю свою защитил, кровью своей, дожил до старости и помер. И глядя с небес на внуков своих, вдруг замечаешь, что землю твою потихоньку стали распродавать каким-то чужакам, которые непотребства разные стали там творить, сады твои вырубил, построили на их месте притоны да бары, где потомков твоих спаивают, убивают и насидуют, отнимают у них место под Солнцем”. Ворон, *О детях славянских замолвите слово...*, s. 41.

когда день становится длиннее ночи и под лучами набирающего силу весеннего солнца пробуждается природа. Весну „закликают” специальными песнями-закличками, музыкой гудков, жалеек, свирелей и сопелей, а также хороводами и веселыми играми. Хозяйки пекут печенье в виде птиц-жаворонков, а дети раскладывают их на крышах амбаров и сараев, приглашая перелетных птиц вернуться<sup>359</sup>.

Neopogański mit krwi przekształca się pod wpływem naukowych kategorii, które weszły w obieg kultury popularnej i o ile kiedyś krew i rasa były kluczowymi pojęciami, o tyle teraz w ideologii grup pojawia się DNA, które ma być nośnikiem charakteru narodowego. Wybierając sobie za partnera przedstawiciela własnego etnosu, przyszła matka dba o właściwe przekazanie „świętego” DNA. Opisywany model rodziny jest wzorem idealnym, który neopoganie tworzą na podstawie mitotwórczych deliberacji o prostym, szczęśliwym i szlachetnym życiu słowiańskich przodków. Neopogańscy ideolodzy, powołując się na mitotwórcze rekonstrukcje mitu Słowian i źródła z klucza historii alternatywnej, afirmują równouprawnienie płci, które odzwierciedlała mitologia. Jednocześnie etyka seksualna jest zdecydowanie odzwierciedleniem etyki chrześcijańskiej. Typowa dla Słowian miała być czystość obyczajów, przedmałżeńska wstrzeźliwość i monogamiczny charakter zawieranych na całe życie związków. Gdyby neopogańscy autorzy używali istniejących źródeł historycznych zamiast alternatywnych, dzieje obyczajów Słowian nie byłyby zapewne kalką Germanii Tacyta. Pomimo podkreślanej bezustannie równości kobiet, neopogaństwo w Rosji jest tworzone głównie przez mężczyzn. Wśród ideologów promujących rodzimowiercze wartości przeważają mężczyźni<sup>360</sup>, a nie kobiety. Mężczyźni zajmują też najważniejsze miejsca w hierarchii grup neopogańskich i są liderami. Dla kobiet pozostaje rola

<sup>359</sup> О. Беяева, Т. Котова, *Современным детям о традициях и верованиях их далеких предков — славян*, „Родноверие” 2010, nr 3, s. 45.

<sup>360</sup> Szerzej o historii poszczególnych grup w rozdziale III.

matki i strażniczki domowego ogniska. Mit matki, który przedstawiają neopogańskie rekonstrukcje, opiera się przede wszystkim na micie krwi, neopoganki mają zapewnić ciągłość trwania etnosu i chronić wartości kultury tradycyjnej. Neopogańska kobieta ma być matką idealną. Rodzenie potomstwa jest wypełnianiem obowiązku wobec przodków:

Теперь, ты, должно быть, понимаешь, что чувствуют твои и наши Предки, проливавшие кровь за землю славян, когда видят, то что творится сейчас — без войны теряем мы наши земли, без войны вымираем мы как мухи, а просыпаться не хотим! По прежнему, как ни в чем не бывало, живем-плывем по течению, о детях ничего слышать не хотим да бежим из родных мест куда получше, потеплее<sup>361</sup>.

Skrajnym wyrazem przekonania neopogan o powołaniu kobiety tylko do rodzenia „zdrowego rasowo” potomstwa jest ideologia inglizmu<sup>362</sup>. Inne ugrupowania neopogańskie nie uważają tej grupy za związaną z ideałami rodzimej wiary, niemniej inglizm jest formą neopogańskiego NRR. W inglizmie kobieta jest jedynie reproduktorką, jej rola ogranicza się do posłusznego podporządkowania dla wyższego celu — dobra słowiańskiej rasy i rosyjskiego etnosu. Inglizm jest skrajnie rasistowską grupą, głoszącą, że największym złem są małżeństwa między przedstawicielami różnych etnosów lub ras, ponieważ w rezultacie rodzi się zdegenerowane potomstwo, które niszczy „święty” słowiański genotyp. Wolność wyboru kobiety ogranicza się w wypadku tej ideologii do wyboru partnera jedynie spośród współplemieńców. Inglizm głosi konserwatywną etykę seksualną, opartą na przekonaniu o prawdziwości telegonii<sup>363</sup>. Kobieta ma być partnerką wyłącznie jednego mężczyzny (dla dobra swojego etnosu), a małżeństwo za-

<sup>361</sup> Ворон, *О детях славянских замолвите слово...*, s. 41.

<sup>362</sup> Grupa omówiona szczegółowo w rozdziale III.

<sup>363</sup> Пор. Б. Протасов, *Межрасовые браки способ уничтожения нации*, „Ведическая культура” 2006, nr 11.

wiera się na całe życie. Inglizm powtarza model III Rzeszy, z marginalną rolą kobiet, ograniczoną jedynie do rodzenia dzieci i opieki nad potomstwem.

Neopogański kanon kobiecego piękna zakłada, że współczesne kobiety mają stanowić kopię dawnych Słowianek z mitotwórczych i kryptohistorycznych rekonstrukcji. Stąd charakterystyczne dla kobiet z tych ruchów długie włosy. W przypadku inglizmu istnieje religijny zakaz obcinania włosów, które stanowią „anteny”<sup>364</sup> służące do kontaktu z przodkami i kosmosem. Podobny kanon piękna jest typowy dla sympatyków historycznych grup rekonstrukcyjnych, jednak w przypadku rekonstrukcjonistów nie pojawia się religijny kontekst. Strój kobiety — neopoganki, nawiązuje do klasycznych wzorców kultury rosyjskiej, jest to kostium narodowy (czyli ubiór chłopski), jednak przekształcony w taki sposób, żeby kojarzył się z zamierzczłą przeszłością:

Женский народный русский костюм был самобытен и красноречив. Он не только символизировал половозрастную принадлежность своей хозяйки, он являлся комплексом защиты от „чужого”, внешнего мира, давал возможность употреблять себя для самого благополучного предназначения женщины — вырасти, невеститься, выйти замуж, родить детей. И потому женский костюм так сложен и каждый его элемент продуман и обыгран<sup>365</sup>.

Młode dziewczęta z rozpuszczonymi długimi włosami, wiankami na głowach i w prostych sukniach z naturalnego lnu to wariacja na temat wizji romantycznego poety, a nie rekonstrukcja historycznego lub etnograficznego modelu konkretnej kultury. Rekonstrukcja oparta na materiałach etnograficznych wymagałaby odniesienia do konkretnie-

<sup>364</sup> *Берегите волосы — это ваши антенны!*, „Ведическая культура” 2004, nr 3, 2004, s. 7.

<sup>365</sup> Лютана, *Женский традиционный костюм*, „Родноверие” 2009, nr 1(1), s. 20.

go miejsca i czasu. Model kultury, który tworzą rosyjscy neopoganie jest ahistoryczny, pomimo ciągłych odwołań do zamierzchłej przeszłości. Taki sam model obowiązuje w rekonstrukcji obrzędów weselnych:

После запрещения языческих верований на Руси и введения христианства в бытовой обрядности образовался вакуум: обращаться к волхвам было нельзя, церковь еще не могла учесть все множество потребностей народа в сфере отправления обрядов. Если князья и бояре венчались в церкви, то для остального населения это пока не было доступно, еще не построили нужное число церквей, не полностью была переведена богослужбная литература Преемниками языческой обрядности какое-то время были скоморохи, выполняя обязанности языческих жрецов. Кстати церковь беспощадно боролась со скоморошеством и в итоге победила. В XVII веке скоморошество было запрещено царским указом<sup>366</sup>.

Przykładem NRR eksponującego dominującą rolę kobiety jako autorytetu religijnego mogą być Dzwoniące Cedry Rosji. Członkowie tego ruchu są nazywani anastazjanami, od imienia głównej bohaterki cyklu książek Władimira Megrego (Владимир Николаевич Мегре), czyli Anastazji<sup>367</sup>. Anastazja jest źródłem religijnego objawienia dla autora, kontakt z nią pozwala mu przeżyć duchową transformację. Jednocześnie tytułowa bohaterka cyklu proponuje model wiejskiej utopii, która ma uratować Rosję i świat przed ekologiczną apokalipsą. Wiejska utopia oparta na samowystarczalnych, jednohektarowych gospodarstwach jest jednak przede wszystkim receptą na uzdrowienie ducha narodu przez powrót do tradycyjnego sposobu życia. W cyklu Megrego pojawiają się reminiscencje filozofii Herdera (nieustannie powracają kategorie ducha narodu). Program działania, zakodowany w powieściach Megrego, jest zbieżny z klasycznym modelem utopii volkistowskiej.

<sup>366</sup> Н. Макарова, О. Воеводина, *История свадебного обряда*, „Родноверие” 2010, nr 1(2), s. 22.

<sup>367</sup> В. Мегре, *Звенящий кедр. Анастасия*, Московская Типография № 11, Москва 1996.



Człowiek odzyskuje zdrowie i wewnętrzną harmonię ducha przez kontakt ze światem natury, najszlachetniejszym rodzajem pracy jest rolnictwo i rzemiosło. Wiejskie utopie składają się z małych rodzinnych gospodarstw, w których to, co niezbędne do przeżycia rodzina jest w stanie sama wyprodukować. Tradycyjny sposób życia ma być połączony z uzdrowieniem rosyjskiej rodziny (klasycznego modelu). Wspólnoty Dzwoniących Cedrów Rosji (Родовые поместья) mają być wolne od przemocy i chorób, a przykład członków wspólnoty ma doprowadzić do uzdrowienia najpierw Rosji a potem — świata.

Dzwoniące Cedry Rosji można zaliczyć w poczet neopogańskich NRR, ponieważ podobnie jak w przypadku takich klasycznych ruchów jak Wicca, lider i twórca Cedrów Władimir Megre staje się spadkobiercą prastarej religii natury. Anastazja tłumaczy mu, jak należy żyć i postępować, żeby ocalić najpierw rosyjski naród, a potem świat. Jedynym dowodem na istnienie Anastazji jest literackie świadectwo autora serii. W serii książek Megrego jest wiele elementów zapożyczonych z chrześcijaństwa, jednak samo wykorzystanie przez autora idei judeochrześcijańskiego Boga nie czyni z Dzwoniących Cedrów ekstremalnie ekologicznego odłamu prawosławia.

Dzwoniące Cedry to przykład skrajnie ekologicznego neopogańskiego ruchu opartego na przesłaniu Anastazji, która jest istotą żyjącą w stanie dzikości, bezpośrednio na łonie natury, naturalnie mądrą dzięki bezustannemu kontaktowi ze światem przyrody. Ta postać wpisuje się w obecny w kulturze europejskiej topos „dobrego dzikusa”, człowieka natury, nieskażonego negatywnym wpływem cywilizacji. Anastazja ma bezpośredni kontakt z Absolutem, Kosmosem i Bogiem dzięki temu, że żyje w stanie natury. Może przekazać ludziom mądrość przodków, którą utracili na skutek niszczącego oddziaływania cywilizacji, i tym samym ocalić ich przed zagładą. Jej przesłanie zawiera się w rozsianych w różnych momentach dziesięciotomowego cyklu rozmo-

wach z narratorem i autorem cyklu Megrem. Sposobów odczytywania sensu tej postaci jest wiele. Anastazja dla członków ruchu może być jednocześnie personifikacją mądrości Boga, Boginią Matką, głosem Matki Mokrej Ziemi, słowiańską boginką lub nawet Matką Rosją. Jednocześnie w cyklu Megrego pojawia się wiele wątków patriotycznych. Mocne ekologiczne przesłanie łączy się z nacjonalizmem religijnym (przykładem może być wątek przypadkowego spotkania głównego bohatera i autora cyklu z byłym oficerem KGB, prawdziwym „rosyjskim oficerem”, który zdecydował się porzucić społeczeństwo przez „wyrzut w oczach syna” i umiera dla dobra misji Megrego). Autor ocenia historyczną przeszłość i komunistyczne dziedzictwo Rosji pozytywnie. Przesłanie Anastazji wpisuje się w eschatologiczne koncepcje roli Rosji, która ma stać się centrum duchowego i ekologicznego odrodzenia świata. Dzwoniące Cedry Rosji to NRR, w którym podstawę ideologii stanowią: mit Matki i duchowość feministyczna. W wiejskich wspólnotach postulowana jest forma gynokracji, kobiety są niejako „naturalnie” przywódczyniami, ponieważ są bliższe światu natury. Popularność ruchu, u którego podstaw leży cykl powieści, można tłumaczyć tym, że przesłanie Anastazji zawiera alternatywny wobec zachodnioeuropejskiego model stylu życia i system wartości<sup>368</sup>. Postulowany powrót do tradycji i świata natury pozwala na negację konsumpcjonizmu. Najważniejsze są więzi międzyludzkie i współtworzenie zarówno szczęśliwej rodziny, jak i małej, lokalnej społeczności. Wiejskie wspólnoty Dzwoniących Cedrów Rosji hipotetycznie są wolne od zagrożeń współczesnego świata, a wzajemna solidarność i postulowana wspólnota dóbr członków rodzinnych społeczności zbliża je do modelu pierwszych chrześcijan lub społeczności tradycyjnych albo też kultur

---

<sup>368</sup> Ю.О. Андреева, *Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении „Анастасия”*: идеальные образы родовых поселений и „воплощение мечты”, „Антропологический форум” 2012, nr 17, s.102.

prostych, w których według Engelsa istniał fikcyjny komunizm pierwotny. Model życia wspólnot anastazjan jest też swego rodzaju odpowiedzią na globalną ekonomiczną recesję, samowystarczalne wspólnoty mają być odporne na kryzys. Feministyczny wydzźwięk przesłania Anastazji nie ogranicza się jedynie do oddania głosu kobiecie/medium, która przekazuje ezoteryczną wiedzę czytelnikom serii „Dzwoniące Cedry Rosji”. Sama Anastazja tworzy pierwszą wzorcową wspólnotę, zakładając z Megrem rodzinę i rodząc mu syna. Dzwoniące Cedry Rosji są NRR, którego przesłanie stało się popularne także poza granicami Rosji, tłumaczenie książek Megre na angielski rozpowszechniło ideę ekologicznych wspólnot. W wymiarze globalnym przesłanie Anastazji staje się jednym z wielu głosów symbiotycznej planety, żyjącej Gai<sup>369</sup>.

Mit matki jest też obecny w słowiańskiej fantastyce. W kulturze popularnej, która czerpie z rekonstrukcji mitu Słowian, przekształconą ideę Bachofena najpełniej wykorzystała Maria Siemionowa (Мария Васильевна Семенова)<sup>370</sup>. W cyklu o przygodach Wilczarza autorka tworzy własną wizję religii dawnych Słowian, która jest niemalże lustrzanym odbiciem założeń Bachofena. Główna postać cyklu, bohaterski wojownik słowiański o przydomku Wilczarz, jest przedstawicielem kultury, w której istniał matriarchat. W plemieniu Wilczarza formą rządów była gynokracja. Dziedziczenie było matrylinearne, małżeństwo polegało na przeniesieniu się mężczyzny do miejsca zamieszkania żony (i jej matki) i przyjęcie mężczyzny do rodu żony. Połączenie gynokracji, matrylinearyzmu i matrylokacji w obrębie jednej społeczności łączyło się z kultem Magna Mater, kobieta była źródłem wszelkiego życia. Jednym z przejawów kultu Magna Mater był szacunek dla Matki Ziemi (Siemionowa wykorzystała folklor słowiański związany z postacią Matki

<sup>369</sup> J. Lovelock, *The Ages of Gaia: a Biography of Our Living Earth*, Norton, New York 1995.

<sup>370</sup> Cykl powieściowy omówiony szerzej w rozdziale III.

Szarej Ziemi). Szacunek dla kobiet, a przede wszystkim szacunek dla kobiety-matki, wynikał m.in. z tego, że była ona upostaciowieniem wegetacyjnych sił przyrody i Kosmosu. Dla głównego bohatera cyklu kobieta jest święta. Jedynym wyjątkiem od tej reguły jest matka, która z egoizmu zabija swoje bezbronne dzieci i tym samym sprzeniewierza się własnej naturze. Jeżeli spojrzymy na cykl powieściowy Siemionowej jak na tekst kultury, okaże się, że baśniowa wizja historii Słowiańszczyzny pierwszych wieków to opowieść o rozpadzie więzi społecznych. Główny bohater jest ostatnim z własnego rodu, bezdomnym i osieroconym byłym niewolnikiem. Typowy dla powieści fantasy motyw wyprawy bohatera w określonym celu, który jest osią akcji, tu zostaje odwrócony. Główny bohater osiąga swój cel, zemstę na mordercy plemienia Szarych Psów na samym początku. Teraz podejmuje próbę odzyskania swoich bliskich, których utracił na zawsze. Wilczarz zaczyna opiekować się dwójką uwolnionych przez siebie więźniów i powoli zbiera się wokół niego nie drużyna (jak w modelowej powieści fantasy), lecz rodzina. Bohater, pomagając innym ludziom, którym zastępuje brata lub ojca, realizuje najważniejsze postulaty kultury, z której się wywodzi. Po to, żeby rodzina, ród i plemię stanowiły harmonijną całość, potrzebny jest mądry i silny mężczyzna, który szanuje i ceni kobietę. Cykl Siemionowej jest opowieścią o potrzebie powrotu do relacji międzyludzkich opartych na wzajemnym szacunku i zaufaniu. O potrzebie rodziny, w której mądrą kobietę-matkę wspiera silny mężczyzna-ojciec.

### III. NEOPOGAŃSTWO ROSYJSKIE. ZARYS PROBLEMATYKI

#### 1. STAN BADAŃ NA TEMAT NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Nowe ruchy religijne są traktowane jako osobny i niezależny przedmiot studiów w obszarze nauk religioznawczych. Definicja NRR wskazuje na dystynktywne cechy grup, które będą punktem wyjścia do dokładnej analizy zjawiska: „nowy ruch religijny (New Religious Movement / NRM) jest to termin, który mieści w sobie wszystkie nowe religie, które powstały na świecie w ciągu paru ostatnich stuleci”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Przytaczam definicję: „część opracowań zastrzega używanie tego terminu na określenie współczesnych ruchów religijnych, które przejawiają określone charakterystyczne cechy i są w większości zgrupowane w Stanach Zjednoczonych oraz Europie, lecz bywają czasem odnajdywane w społecznościach niezachodnich (na przykład w Japonii). Ruchy te posiadają pewne wspólne cechy: (1) Z definicji, są ‘nowymi’ religiami: nowe ruchy religijne to nowatorskie religijne odpowiedzi na sytuację współczesnego świata — nowatorskie, chociaż większość z nich przedstawia się jako spadkobiercy starożytnych tradycji. (2) Nowe ruchy religijne są również uważane za ‘kontrkulturowe’, co oznacza, że są postrzegane (przez innych oraz przez swoich członków) jako alternatywne dla głównych nurtów religii, zwłaszcza dla chrześcijaństwa w jego normatywnych formach. Zazwyczaj też nowe ruchy religijne są bardzo eklektyczne, pluralistyczne i synkretyczne — dowolnie łączą doktryny i praktyki z różnych źródeł wewnątrz swojego systemu wierzeń. (3) W większości przypadków nowy ruch religijny zostaje założony przez charyzmatycznego i czasami bardzo autorytarnego lidera, który uważa się za obdarzonego niezwykłą mocą lub przenikliwością. (4) Wiele nowych ruchów religijnych to organizacje hierarchiczne,

Część badaczy, którzy są znawcami problematyki, wiąże nowe ruchy religijne z mistyczną ekologią<sup>2</sup> (angielskie określenie *deep ecology* łączy wrażliwość uczestników kultu na problemy ekologiczne z alternatywną duchowością i planetą ziemią, traktowaną w kategoriach żywej istoty<sup>3</sup>, matki ludzi), zjawiskiem New Age<sup>4</sup> oraz formowaniem się<sup>5</sup> nowych religii politycznych<sup>6</sup>. Dodatkowo w opracowaniach pojawia się informacja o tzw. New Spirituality Movements<sup>7</sup>

w świetle własnego statusu 'alternatywnej' lub 'obcej' grupy wobec głównego nurtu, ruchy te żądają od swoich uczestników lojalności i czasami przejmują rolę substytutu rodziny i innych konwencjonalnych grup społecznych. (4) Nowe ruchy religijne powstały jako odpowiedź na specyficzne potrzeby odczuwane przez ludzi, którzy nie czują się usatysfakcjonowani członkostwem w bardziej tradycyjnych religijnych organizacjach, lub są rozczarowani procesem sekularyzacji. Nowe ruchy religijne to zarówno rezultat, jak też odpowiedź na nowoczesność, pluralizm oraz naukowy obraz świata". M. Rubinstein, B. College, *New Religious Movement*, w: W. Doniger (red.), *Britannica Encyclopedia of World Religions...*, s. 799. Przeł. — A.Z.

<sup>2</sup> D.L. Barnhill, R.S. Gottlieb (red.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Grounds*, State University of New York Press, New York 2001.

<sup>3</sup> Podstawą dla hipotezy o planecie — istocie żywej stały się prace Lynn Margulis, która stworzyła nowy sposób myślenia o ewolucji. W jej interpretacji ewolucja nie polega na zwalczaniu się gatunków, lecz na ich współpracy. Prace Margulis stały się punktem wyjścia dla słynnej hipotezy Gai autorstwa Jamesa Lovelocka. Por. L. Sagan, *On the origin of mitosing cells*, „Journal of Theoretical Biology” 1967, vol. 14, nr 3, s. 225–193; J.E. Lovelock, L. Margulis, *Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis*, „Tellus. Series A” (Stockholm: International Meteorological Institute) 1974, vol. 26, nr 1/2, s. 2–10; J. Lovelock, *The Ages of Gaia...*; L. Margulis, *Symbiotic Planet: a New Look at Evolution*, Weidenfeld & Nicolson, London 1998.

<sup>4</sup> S.M. Pike, *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia University Press, New York 2004.

<sup>5</sup> K. Termińska, *New Age i postreligijna koncepcja życia*, w: G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska (red.), *Język, religia, tożsamość*, t. 4: *Meandry tożsamości*, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej, Gorzów Wielkopolski 2011, s. 295–303.

<sup>6</sup> B. Cooper, *New Political Religions, or an Analysis of Modern*, University of Missouri Press, Columbia–London 2004.

<sup>7</sup> P.B. Clarke, *New Religions in Global Perspective: a Study of Religious Change in the Modern World*, Routledge, London–New York 2006.

(NSM), informacja o tzw. grupach nowej duchowości<sup>8</sup>. To współczesne próby poszukiwania alternatywnych dróg osobistego rozwoju religijnego przez ludzi rozczarowanych tradycyjnymi formami kultu.

Eugene V. Gallagher zaznacza, że specyfika badania nowych ruchów religijnych polega na tym, że zazwyczaj ani ich rozwój, ani też działalność nie są przedmiotem zainteresowania publicznego. Jednak zainteresowanie grupami wzrasta, kiedy jedna z alternatywnych religii staje się tematem numer jeden w wiadomościach z okazji nielegalnych, amoralnych lub destrukcyjnych działań jej członków<sup>9</sup>. Powoduje to wypaczenie obrazu nowych ruchów religijnych w społeczeństwie, ponieważ media kreują ich negatywny lub śmieszny wizerunek, koncentrując się jedynie na tych grupach, które James Lewis i Jesper Petersen ostrożnie określają jako kontrowersyjne<sup>10</sup>. Kolejnym postulatem badawczym Gallaghiera jest doprecyzowanie terminologii odnoszącej się do określenia „nowy” bądź „alternatywny ruch religijny”. Kwestia innowacyjności i alternatywności grup jest bowiem zależna od określonego kontekstu<sup>11</sup>. Kammilla Termińska proponuje podział w obrębie nieostrych pojęć z zastosowaniem terminu „seкта” bez nacechowania negatywnego — termin, ze względu na funkcję grupy<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> K. Skowronek, Z. Pasek, *Badanie duchowości i nowej duchowości w kulturze popularnej...*

<sup>9</sup> E.V. Gallagher, M.W. Ashcraft (red.), *Introduction to New and Alternative Religions in America*, Greenwood Press, Westport–London 2006, s. IX.

<sup>10</sup> J.R. Lewis, J.A. Petersen (red.), *Controversial New Religions*, Oxford University Press, Oxford–New York 2005.

<sup>11</sup> K. Termińska, *Rola i rodzaje tekstów funkcjonujących w sektach*, w: G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska (red.), (red.), *Język, religia, tożsamość*, t. 6: *W kręgu języka religii i wiary*, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej, Gorzów Wielkopolski 2011, s. 210–218.

<sup>12</sup> „Przez ‘sektę’ rozumiem zinstytucjonalizowaną wspólnotę religijną, odcinającą się częściowo od ortodoksji i tradycji i nastawioną na zaspokajanie szeregu potrzeb członków. Najważniejsze z tych potrzeb noszą charakter egzystencjalny, związany z pragnieniem doświadczenia

jest traktowany równoważnie z nowym ruchem religijnym. Tadeusz Doktor posługuje się terminem „kult”<sup>13</sup>. Niektóre NRR uważają się za spadkobierców dawnych wierzeń i praktyk, które zostały zapomniane lub zlekceważone w przeszłości. Przedstawiciele takich grup są przekonani o archaicznym początku ruchu, a pytanie badacza o współczesną genezę kultu mogą odbierać jako obraźliwe. W systemach mitologicznych pojawia się zazwyczaj wątek odzyskanej, cudownie ocalonej duchowej mądrości przodków, której dysponentami są członkowie grupy, lub wątek inicjacji w archaiczny system wierzeń. Kwestia tego, czy ruch jest nowy i alternatywny jest ambiwalentna, sama dynamika rozwoju kultu wymaga bowiem przekonania wyznawców o jego reformacyjnej roli, jak też zapewnienia członkom grupy poczucia stałości<sup>14</sup>. W opracowaniach poświęconych nowym ruchom religijnym niejednokrotnie podkreśla się trudności w klasyfikacji zjawiska z powodu efemeryczności lub zamkniętego charakteru części grup.

Według Jamesa Richardsona<sup>15</sup> podstawowym powodem negatywnej recepcji nowych ruchów religijnych na terenie Federacji Rosyjskiej jest wrogość Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wobec prozelityzmu i działalność prawosławnych ruchów antykultowych. Richardson badał regulacje prawne związane z działalnością mniejszych grup religijnych

---

transcendencji. Nie mniej ważne determinowane są przez wartości utylitarno-społeczne. Do definicyjnych właściwości dzisiejszej sekty zaliczam również dualistyczny podział na zło i dobro oraz ekstrapolację zła na rzeczywistość zewnątrzgrupową (przede wszystkim macierzystego Kościoła, lecz także struktur państwowych i rodzinno-towarzyskich) tak w sensie dia-, jak i synchronicznym”. K. Termińska, *Rola i rodzaje tekstów...*, s. 210.

<sup>13</sup> Doktor definiuje „kult”, akcentując dwie cechy zjawiska: „1) dokonywanie rozbratu z dominującym wzorem kulturowym przede wszystkim w aspekcie religijnym i naukowym, 2) wysuwanie na pierwszy plan celów indywidualnych”. T. Doktor, *Ruchy kultowe...*, s. 12.

<sup>14</sup> E.V. Gallagher, M.W. Ashcraft (red.), *Introduction to New and Alternative Religions...*, s. XI.

<sup>15</sup> J. Richardson, *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, s. 248.



i przytaczał przypadki procesów sądowych związanych z wolnością wyznania. Kluczowymi pojęciami, które wiążą się z postrzeganiem rosyjskich nowych ruchów religijnych, są pejoratywne określenia „sekta totalitarna” lub „destrukcyjna forma kultu”. Stwarza to możliwość stygmatyzacji przedstawicieli danej grupy, odbierając im prawo do wypowiedzenia się w kwestiach wolności wyznania (wierni należący do małej wspólnoty są w publikacjach prasowych traktowani jako ofiary psychomanipulacji lub bezwolni niewolnicy lidera ugrupowania). Pojęcie „sekta totalitarna” zostało wprowadzone do rosyjskich dyskursów socjologicznych i psychologicznych w celu zdyskredytowania nowych kultów. Używanie takiego określenia umożliwia przedstawicielom grup antykultowych stosowanie argumentacji opartej na przesłankach pseudonaukowych. Termin „sekta totalitarna” jest nacechowany negatywnie, zarówno na gruncie naukowego religioznawstwa, jak i teologicznego dialogu ekumenicznego, prowadzonego poza obszarem uniwersytetów. Jak podkreśla Terminińska, wszystkie przytoczone wcześniej określenia to terminy nieostre.

W Federacji Rosyjskiej pojęcie „sekta totalitarna” cieszy się niezwykle popularnością. Przymiotnik „totalitarne” automatycznie łączy grupy ze zbrodniczą ideologią komunizmu lub nazizmu. Określenie „sekta totalitarna” pojawia się w prasie, w aktach prawnych i badaniach naukowych. Zostało upowszechnione przez Aleksandra Dworkina (Александр Леонидович Дворкин)<sup>16</sup>, działacza antykultowego i autora książki *Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования*. Dworkin opisuje nowe ruchy religijne w sposób wartościujący. Według niego są to autorytarne organizacje, których liderzy, dążąc do uzyskania władzy nad swoimi uczniami w celu ich wykorzystywania, ukrywają swoje zamiary pod pozorem działalności religijnej,

---

<sup>16</sup> А.Л. Дворкин, *Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования*, Издательство Братства во имя св. Князя Александра Невского, Нижний Новгород 2002.

polityczno-religijnej, psychoterapeutycznej, uzdrowiciel-skiej, kulturotwórczej czy edukacyjnej<sup>17</sup>. Sposób rozumienia mechanizmów działania nowych ruchów religijnych Dwor-kin zapożyczył<sup>18</sup> z koncepcji amerykańskiego psychiatry Roberta Jaya Liftona<sup>19</sup>. Lifton w latach siedemdziesiątych XX wieku opisywał techniki przejmowania kontroli nad psychiką innych ludzi (teoria prania mózgu – *brainwa-shing*, zamiennie określana jako teoria kontroli umysłu – *mind control*).

W terminologii zachodnioeuropejskiej termin „seкта totalitarna” nie jest już spotykany, został uznany za przesta-rzały i poddany krytyce środowiska naukowego. Jego uży-cie było ograniczone do Francji i przestało funkcjonować w nomenklaturze badawczej już w latach siedemdziesią-tych XX wieku. Terminem pokrewnym z określeniem „sek-ta totalitarna” jest „kult destrukcyjny”. John Saliba<sup>20</sup> i Lorn Dawson<sup>21</sup> twierdzą, że kult destrukcyjny charakteryzuje się stosowaniem fizycznej lub psychicznej przemocy wobec członków grupy, co może prowadzić nawet do śmierci wyznawców. Amerykański psychiatra i psychoanalityk Peter Olsson wiąże ten termin z działalnością Osamy bin Ladena czy Shoko Asahary i rozszerzając jego zakres na grupę Al-Kaida, opisuje psychologiczne mechanizmy ma-sowych samobójstw lub morderstw, które są następstwem działań liderów<sup>22</sup>. Użycie wyrażenia „kult destrukcyjny”

<sup>17</sup> А.Л. Дворкин, *Сектоведение...*, s. 44.

<sup>18</sup> Analogiczną do Dworkina rolę w polskich mediach pełni Ryszard Nowak, który przewodniczy Ogólnopolskiemu Komitetowi Obrony przed Sektami – jest to działacz antykulturowy.

<sup>19</sup> R.J. Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: a Study of „Brainwashing” in China*, Norton, New York 1961.

<sup>20</sup> J. Saliba, *Understanding New Religious Movements*, AltaMira Press, Walnut Creek 2003.

<sup>21</sup> L. Dawson, *Comprehending Cults: the Sociology of New Religious Movements*, Oxford University Press, Oxford–New York 2006.

<sup>22</sup> P. Olsson, *Malignant Pied Pipers of Our Time: a Psychological Study of Destructive Cult Leaders from the Rev. Jim Jones to Osama bin Laden*, Publish America, Baltimore 2005.

w kontekście działalności nowych ruchów religijnych może być formą piętnowania ze strony prawosławnych ruchów antykultowych lub celową formą generalizowania działalności kultów. Punktem odniesienia w krytyce nowych ruchów religijnych są zawsze ekstremalne przypadki tragedii wywołanych przez autorytarnych liderów grup, przykładem może służyć słynna tragedia w Jonestown (masowe samobójstwo członków grupy Peoples Temple) czy ataki terrorystyczne w tokijskim metrze. Wybrane nowe ruchy religijne (Zakon Świątyni Słońca/Order of Solar Temple<sup>23</sup>, Świątynia Ludu/Peoples Temple), zostały uznane za groźne i zakazano ich działalności z racji decyzji ich liderów, niebezpiecznych dla zaangażowanych wyznawców. Grupy te istniały na marginesie zjawiska, były to skrajne przypadki i nie mogą stanowić jedyne, wymierne źródła naukowej oceny całokształtu problematyki. Wątki apokaliptyczne są wyrazem tendencji millenarystycznych kultów.

W Rosji część nowych ruchów religijnych jest postrzegana jako potencjalnie niebezpieczna i określana mianem kontrowersyjnych z powodów innych niż prozelityzm i ich konkurencyjność wobec chrześcijaństwa. W Rosji przełomu XX i XXI wieku dało się zaobserwować przenikanie szeroko pojmowanego ezoterycyzmu<sup>24</sup> w struktury władzy państwowej i struktury akademickie. Zjawisko to miało tak olbrzymi zasięg, że wpływ grup ezoterycznych i okultyzmu zaczął zagrażać suwerenności rosyjskich uniwersytetów<sup>25</sup>. Ezoteryzm XIX-wieczny i klasyczne teksty z zakresu teozofii czy antropozofii są wykorzystywane współcześnie w doktrynie

<sup>23</sup> J.R. Lewis, *The Order of the Solar Temple: the Temple of Death*, Ashgate, Burlington 2006.

<sup>24</sup> Według Antoine'a Faivre'a cztery główne wyznaczniki ezoteryzmu to: idea współzależności (koherencji), przekonanie o tym, że kosmos i natura są żywe, wyobraźnia i mediacja, doświadczenie transmutacji". A. Faivre, *Esotericism*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion...*, t. 4, s. 2842–2844.

<sup>25</sup> В.А. Кувакин (red.), *В защиту разума...*

grup neopogańskich. W przypadku kultury rosyjskiej<sup>26</sup> wąskie definiowanie ezoterycyzmu<sup>27</sup> za Wouterem J. Hanegraaffem, przyjęte przez większość badaczy polskich i europejskich, nie obejmuje całokształtu zjawiska (przede wszystkim Hanegraaff zajmuje się wyłącznie zachodnim ezoterycyzmem, którego nie można traktować jako modelu uniwersalnego, pasującego do dowolnie wybranej kultury). Współcześnie ezoterycyzm to praktyka kulturowa<sup>28</sup> o szerokim zasięgu<sup>29</sup>.

Po dojściu do władzy Putina wpływ ezoteryzmu osłabł. Określone tendencje w rosyjskiej polityce wewnętrznej (święta państwowe z oprawą liturgiczną, patronat prezydenta Federacji Rosyjskiej nad nowymi inicjatywami Cerkwi, edukacja religijna w szkołach) świadczą o tym, że państwo rosyjskie podejmuje kolejną próbę stworzenia nowego obywatela, którego system wartości i moralność będzie kształtowana przez wiarę prawosławną, pozostającą w ścisłym związku ze strukturą państwa. Można sformułować tezę, że NRR są konkurencyjne nie tyle wobec Cerkwi, ile wobec monopolu państwa na koncepcję nowej tożsamości rosyjskiej. Cerkiew jest zaangażowana w kampanię przeciwko nowym ruchom religijnym. Ośrodki antykultowe, zbierające informacje o NRR, są zrzeszone w РАЦИРС (Российская ассоциация центров изучения религий и сект). Aktywnym prawosławnym ośrodkiem badawczym tego typu jest Центр религиоведческих исследований

---

<sup>26</sup> Por. M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.

<sup>27</sup> W.J. Hanegraaff, *Esotericism*, w: W.J. Hanegraaff (red.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden–Boston 2006, s. 336.

<sup>28</sup> E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

<sup>29</sup> Definicja Hanegraaffa pokazuje jedynie genetyczne, a nie synchroniczne kształtowanie się ezoteryzmu. Definiowanie ezoteryzmu jako praktyki kulturowej pozwala włączyć w to zjawisko nurt kultury popularnej i narracje kultury popularnej.

во имя священномученика Иринейя Лионского, który działa w Moskwie.

Lewis wiąże kontrowersyjne NRR z terminem „nowa polityczna religia”. Termin ten został wprowadzony przez Hansa Maiera<sup>30</sup>. Badacz stworzył hipotezę istnienia religii politycznej, która niszczy wcześniejszą strukturę. Według niego ideologia grupy władzy ma potężny wpływ na kulturę i politykę, posiada potencjał równy wpływowi religii państwowej. Polityczna ideologia usiłuje zniszczyć lub zmarginalizować istniejącą równolegle religię państwową i zająć jej miejsce. Ujęcie Maiera zakłada socjologiczne rozumienie roli religii. Przywołuję prace poświęcone tematyce roli religii politycznej z racji różnorodności rosyjskich neopogańskich grup i faktu powiązania ich ideologii z ideologią skrajnej prawicy lub lewicy. Mozaika nowych grup poszukujących alternatywnego rozwoju własnej duchowości jest rozległa. O ile na jednym biegunie rosyjskiego neopoganizmu spotykamy się z holistycznymi ekologami, o tyle kontrbiegunem neopoganizmu są ultraprawicowi fanatycy. Przyjmuję definicję neopoganizmu Hanegraaffa:

Jako ogólny termin „neopoganizm” mieści w sobie wszystkie nowoczesne ruchy, których podstawą jest przekonanie, że to, co Chrześcijaństwo tradycyjnie potępiało jako idolatrię i przesady w rzeczywistości reprezentuje/reprezentowało głęboki konstruktywny światopogląd religijny i powinno zostać ożywione we współczesnym świecie. Już samo użycie terminu „neopoganizm”, jako określenia własnego światopoglądu, wyraźnie zawiera polemiczny dyskurs skierowany przeciwko instytucjonalnemu Chrześcijaństwu, które jest odpowiedzialne za upadek pogaństwa na Zachodzie oraz jego późniejsze oczernianie<sup>31</sup>.

Kolejnym nurtem związanym z nowymi ruchami religijnymi i rekonstrukcją kultury duchowej jest „żywa historia”.

<sup>30</sup> H. Meier (red.), *Totalitarianism and Political Religions*, vol. I: *Concepts for the Comparison of Dictatorships*, Routledge, New York 2004.

<sup>31</sup> W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden 1996, s. 77.

Rekonstrukcjonizm historyczny to forma działania mającą na celu wierne odtworzenie przez uczestników określonego momentu historii lub danej epoki historycznej. Takie odtworzenie może mieć, choć nie musi, cel edukacyjny. Jest to definicja robocza stworzona na podstawie propozycji badawczych Iaina McCalmana i Paula Pickeringa. Rekonstrukcja historyczna, żywa historia, to zagadnienie, które znajduje się jednocześnie w obrębie pola badawczego większości dziedzin humanistyki. Coraz częściej działanie obejmowane nazwą „żywa historia” służy jako narzędzie edukacji oraz promocji historii i kultury danego rejonu. Często rekonstrukcja historyczna prowadzona jest w obrębie placówek muzealnych. Badacze wiążą rekonstrukcjonizm historyczny z pojęciem „simulacrum”<sup>32</sup>, wprowadzonym do filozofii przez francuskiego teoretyka socjologii Jeana Baudrillarda<sup>33</sup>. Stworzona przez autora teoria ewolucji znaku określa jako „simulacrum” fazę emancypacyjną, przejście od etapu, kiedy znak referuje rzeczywistość, do momentu, w którym znak ukrywa, że rzeczywistość nie istnieje. Rekonstrukcja historyczna w ujęciu Baudrillarda jest formą postmodernistycznej symulacji, w której uczestnicy starają się stworzyć rekonstrukcję idealną. Potrzeba uczestnictwa w symulacji idealnej prowadzi do tworzenia wysublimowanych form masowej rozrywki, takich jak nowe rodzaje kina, w trzech i pięciu wymiarach (3D i 5D), będącego w stanie stworzyć iluzję pełnego uczestnictwa widza w spektaklu filmowym.

Powstają parki rozrywki, w których z niezwykłą dokładnością odtwarzane są minione okresy historii. Muzea zatrudniają wyspecjalizowanych aktorów, by zwiedzający mogli przenieść się w klimat innej epoki. Żywa historia jest metodą w edukacji historycznej w przypadku szkół podstawowych (młodzieżowe pikniki historyczne) czy

<sup>32</sup> Ch. Barker, *Studia kulturowe: teoria i praktyka...*, s. 242.

<sup>33</sup> J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

też poważnych placówek uniwersyteckich (archeologiczne rekonstrukcje archaicznych technik rzemiosła). Eksperymentalne formy uczenia historii wykorzystują techniki teatralne. Uczestnicy mogą odgrywać postacie historyczne – mając do dyspozycji odpowiednią autentyczną scenografię i kostium, wcielają się we współczesnych podróżników w czasie. Często najnowsze zdobycze technologii są wykorzystywane po to, żeby zapewnić wielbicielom żywej historii jak najbardziej wierne formy rekonstrukcji. Oddolnie powstają grupy entuzjastów rekonstrukcjonizmu, którzy cały swój wolny czas i środki finansowe poświęcają na odtwarzanie określonych elementów historycznych (mogą być to rekonstrukcje średniowiecznych walk, XVII-wieczny taniec czy budowanie osady z IX wieku). Rekonstrukcja historyczna jest obecna w sztuce, architekturze, literaturze i edukacji. Nie można jej zredukować jedynie do formy czystej rozrywki.

W muzyce żywa historia wiąże się z nurtem odrodzenia muzyki ludowej<sup>34</sup>, który polega na poszukiwaniu starych technik śpiewu i gry, mających ocalić autentyczną kulturę ludu przed zagładą (wykonawcami muzyki ludowej są w takim wypadku osoby pochodzące z dużych ośrodków miejskich z profesjonalnym wykształceniem muzycznym). W tym wypadku autentyczna kultura ludu jest prawdziwa jedynie z punktu widzenia wykonawcy, pozostając jednakże idealną interpretacją. Przykładem rosyjskiej grupy rekonstrukcjonistów-muzyków jest Ansambł Pokrowskiego<sup>35</sup>. Twórca grupy korzystał z teatralnych technik Stanisławskiego, których uczył członków swojej grupy. Celem było wcielenie się wykonawcy w postać człowieka

---

<sup>34</sup> K. Bowan, *R.G. Collingwood, Historical reenactment and the early music revival*, w: I. McCalman, P.A. Pickering (red.), *Historical Reenactment: from Realism to the Affective Turn*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 134.

<sup>35</sup> L.J. Olson, *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*, Routledge Curzon, New York 2004.

z ludu. Wykonawca, śpiewając pieśni ludowe, powinien przekroczyć granicę pomiędzy naśladowaniem a wykonaniem autentycznym. Rekonstrukcjonizm w tym wypadku opierał się na jednoczesnym wykorzystaniu technik teatralnych i wokalnych oraz elementów zapożyczonych z badań etnograficznych i terapii sztuką. Pokrowski wykorzystywał niektóre elementy metody antropologicznych badań terenowych, członkowie grupy mieli poznawać kulturę wsi, mieszkając, żyjąc i rozmawiając z ludźmi z rosyjskich wiosek. Krytycy nurtu rekonstrukcjonizmu w muzyce wskazują na fałszowanie muzyki ludowej przez uwypuklanie jedynie archaicznych motywów, co jest zabiegiem marketingowym, mającym stworzyć z tego gatunku muzyki towar dopasowany do gustu zachodnio-europejskiego odbiorcy<sup>36</sup>. Jednak w wypadku rosyjskiego nurtu rekonstrukcjonistycznego wpływ na wartościujące postrzeganie całokształtu kultury wiąże się z rozwojem rosyjskiej antropologii. Przekonanie o tym, że to, co starsze w kulturze jest cenniejsze, wiąże się z postulatami badawczymi radzieckiej etnografii<sup>37</sup>.

Rekonstrukcjonizm historyczny<sup>38</sup> jest określoną formą interpretacji i teatralnym odtworzeniem. Jednak rezultaty historycznej rekonstrukcji nie muszą prowadzić do tego, co historycy sztuki nazywają akademizmem, czyli perfekcyjnym, bezdusznym kopiowaniem dzieł dawnych mistrzów. Często wpływ żywej historii na kulturę okazuje się niezwykle twórczy. Przykładem jest wspomniany ruch odrodzenia muzyki ludowej, którego twórcy, wychodząc od kopiowania dawnych aranżacji śpiewu (z zapisów etnograficznych) i zapomnianych pieśni, tworzą zupełnie nowe gatunki muzyczne i poszukują współczesnych dróg przetworzenia,

---

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> С.В. Соколовский, *Время традиции: прошлое в настоящем российской антропологии*, „Антропологический форум” 2011, nr 15.

<sup>38</sup> Współcześnie rekonstrukcjonizm historyczny jest też wykorzystywany jako narzędzie promocji rosyjskiego patriotyzmu. Por. M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 177.



tego, co dawne. McCalman<sup>39</sup> podkreśla, że reprezentacja historii w kulturze popularnej jest nierozzerwalnie związana z rekonstrukcjonizmem. Kontakt współczesnego odbiorcy z historią polega na konsumpcji telewizyjnych seriali i filmów kostiumowych lub weekendowej turystyce szlakiem średniowiecznych festiwali.

Część aktywnych uczestników nurtu żywej historii przenosi swoje rozumienie rekonstrukcji w sferę idei i wtedy rekonstrukcjonizm staje się podatnym gruntem dla grup neopogańskich i nowych ruchów religijnych. Rekonstrukcja kultury materialnej danego okresu historycznego jest niezwykle staranna, lecz rekonstrukcja kultury duchowej przebiega dowolnie. Stosując ujęcie Laury J. Olson, można wykazać, że to, co sami przedstawiciele grup neopogańskich uważają za folklor, jest w istocie rzeczą folkloryzmem<sup>40</sup>. Rosyjskie grupy neopogańskie wiąże z nurtem rekonstrukcjonistycznym przede wszystkim afirmacja kultury ludowej, której kultywowanie uważane jest za wyznacznik rosyjskości i sposób odtworzenia tożsamości rosyjskiej. Grupy neopogańskie, na równi z odtwarzaniem rytuału, zajmują się rekonstrukcją wytworów kultury materialnej dawnych Słowian, używając technik rzemieślniczych sprzed wieków, odwzorowując znaleziska archeologiczne (naczynia i broń) lub zbiory etnograficzne (szczegóły ubioru ludowego, haft) z niezwykłą dbałością o detale i szczegóły. W przypadku neopogan charakterystyczne są ręcznie tkane lniane stroje, a wytwarzanie przedmiotów domowego użytku dozwolone jest jedynie przy użyciu archaicznych technik rzemiosła. Grupy rekonstrukcjonistyczne wyróżnia synkretyzm i nawiązanie do idei wspólnotowości.

Kolejnym źródłem ideologii współczesnych NRR jest zjawisko tak zwanego Renesansu Bengalskiego, nurtu

<sup>39</sup> I. McCalman, P.A. Pickering (red.), *Historical Reenactment: from Realism...*

<sup>40</sup> Według Olssen folkloryzm to świadome wykorzystanie folkloru w kulturze popularnej, kulturze wysokiej lub kulturze tworzonej na użytek polityczny. Por. L.J. Olson, *Performing Russia...*, s. 6.

w kulturze i historii Indii przełomu XIX i XX wieku. Renesans Bengalski był indyjską odpowiedzią na angielski kolo-  
nializm i wiąże się z ukształtowaniem w latach 1872–1910  
religijnego nacjonalizmu<sup>41</sup>, którego przedstawicielami byli  
Bankim Chandra Chatterjee (1838–1994), Swami Viveka-  
nanda (Narendranath Datta, 1863–1902), Aurobindo Ghose  
(1872–1950), Rabindranath Tagore (1861–1941). Religijny  
nacjonalizm był próbą połączenia nacjonalizmu i hinduizmu  
dla obrony kultury Indii. Renesans Bengalski był kolejną  
formą religii narodowej i religijnego patriotyzmu, cechą kul-  
tur narodowych XIX wieku. Najwybitniejsi przedstawiciele  
nurtu przekształcili hinduizm w formę narodowej religii  
i spopularyzowali tę zmodernizowaną wersję hinduizmu na  
Zachodzie Europy i w USA. Bankim Chandra, Ghose i Vi-  
vekananda podzielili przekonanie o szczególnej, duchowej  
naturze narodu Indii i rozumieli nacjonalizm jako formę  
religii, w której poświęcenie dla kraju jest najważniejszym  
elementem kultu. Wykorzystywali elementy XIX-wiecznych  
koncepcji rasy i pisma europejskich orientalistów<sup>42</sup>. Peter  
Heehs zauważa, że dla religijnego nacjonalizmu charaktery-  
styczne było przekonanie o wrodzonej duchowości narodu  
Indii, wiara w uniwersalizm i główną rolę hinduizmu oraz  
mesjanizm, przekonanie o tym, że Indie powinny przeka-  
zać światu swoją kulturę religijną<sup>43</sup>. Według badacza ten  
typ religijnego patriotyzmu był obowiązujący dla krajów,  
które walczyły o niepodległość, zjednoczenie lub odrodze-  
nie własnej kultury. Forma hinduizmu, która jest efektem  
Renesansu Bengalskiego, została później rozpropagowana  
w Europie, czego efektem są powracające w ideologii NRR  
określone motywy, będące adaptacją wcześniej przekształ-  
conej tradycji. Myśliciele tworzący nurt Renesansu Bengal-  
skiego stworzyli go jako swego rodzaju odtrutkę na kulturę  
zachodnią, jednak jednocześnie opierali się na XIX-wiecz-

<sup>41</sup> P. Heehs, *Bengali religious nationalism...*, s. 117–118.

<sup>42</sup> Tamże, s.120.

<sup>43</sup> Tamże, s. 127.

nych europejskich wzorach myślenia o rasie, dziedzictwie kulturowym rasy czy duchu narodowym.

#### A) WICCA

Europejskim i amerykańskim punktem odniesienia dla badania rosyjskich kultów są utworzone wcześniej religie neopogańskie, zwłaszcza Wicca (powstała w 1939 roku) i Asatru. Ronald Hutton<sup>44</sup>, znawca Wicca, uważa, że jest to forma klasyczna, z której ewoluowały inne współczesne grupy pogańskie. Stanowisko Huttona może być związane z funkcją, jaką sam badacz spełnia w strukturze badanej grupy. Takie ujęcie pozwala na przypisywanie tradycji wiccańskiej większej roli, niż ma to miejsce w rzeczywistości. Joanne Pearson przywołuje odmienne stanowisko badawcze Hanegraaffa<sup>45</sup>, który charakteryzuje ten ruch jako formę okultyistycznej religii współcześnie odrębną od neopoganimizmu<sup>46</sup>. Interpretacja Wicci jest niezwykle trudna z powodu ewolucji, jaką przeszedł ten kult, podziałów na mnóstwo niewielkich ugrupowań, których członkowie czują się w różnym stopniu spadkobiercami koncepcji Geralda Gardnera (założyciela). Stanowisko Huttona jest trafne w odniesieniu jedynie do pierwszego etapu istnienia kultu, natomiast Hanegraaff zdefiniował współczesne przekształcenia i to, czym Wicca się stała dziś, na przełomie XX i XXI wieku<sup>47</sup>.

Pearson określa Wicę jako okultyistyczną religię i tradycję misteryjną rozwijającą się w obrębie oddzielnych, niewielkich grup. W grupach ważny jest podział na wtajemniczonych uczestników kultu i niewtajemniczonych w rytę

---

<sup>44</sup> R. Hutton, *The Triumph of the Moon: a History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford University Press, Oxford–New York 1999.

<sup>45</sup> W.J. Hanegraaff, *New Age Religion...*, s. 85.

<sup>46</sup> J. Pearson, *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, Routledge, London–New York 2007, s. 5.

<sup>47</sup> W.J. Hanegraaff, *New Age Religion...*, s. 87.

inicjacyjne obcych<sup>48</sup>. Ponieważ trudno podać definicję, która obejmowałaby wszelkie odłamy Wicci, współczesne opracowania zawierają opis charakterystycznych cech kultu<sup>49</sup>. Wyznawcy regularnie spotykają się na uroczystościach (ang. *coven*). Osobnym zagadnieniem jest obecność Wicci w kulturze popularnej i niezwykła moda na magię, czary i okultyzm wśród amerykańskich nastolatek, które współcześnie chcą być wiedźmami (w tym kontekście stać się czarownicą oznacza identyfikowanie się osoby niewtajemniczonej z inicjowaną w ryty Wiccanką). Jednym ze źródeł literackich, które ukształtowały tradycję Wicci była książka *Aradia, or the Gospel of the Witches*<sup>50</sup>, autorstwa amerykańskiego folklorysty Charlesa Godfrey'a Lelanda (1824–1903). Maciej Szymkiewicz łączy współczesne kultury oparte na admiracji Wielkiej Bogini z historycznym mitem, przekształconym przez tradycję akademicką<sup>51</sup>. Według Szymkiewicza geneza i rozwój Wicci jest konsekwencją określonych koncepcji akademickich i propozycji Lelanda, Margaret Murray (1863–1963) i Gardnera (1884–1964). Szymkiewicz zaznacza, że współcześnie

---

<sup>48</sup> J. Pearson, *Wicca and the Christian...*, s. 6.

<sup>49</sup> „1. Praktyka religijna, która jest politeistyczna i zawsze zakłada ekstatyczną koncepcję bogini, istoty mającej być najbliższej najdoskonalszego stopnia kontaktu z *sacrum*. 2. Praktyka religijna odbywa się w małych grupach mających nazwę *coven* (ang. *coven*, który może liczyć od trzech do dwudziestu osób), zebrania są zależne od faz księżyca [...]. Praktyka religijna odbywa się również w większych grupach, sabatach, których jest osiem w ciągu roku i mogą składać się na przykład z członków dwóch *Owenów* lub nawet kilkuset osób, pokonujących w celu spotkania znaczne odległości. 3. Oprócz praktyki religijnej aktywność w *covenach* polega na praktykowaniu magii, która jest rozumiana jako psychologiczna właściwość jednostki, magia jest również eklektyczna i różnorodna, ponieważ procedury nauki magii w poszczególnych grupach zależą od tego, jakie wykształcenie w grupach okultystycznych otrzymał lider grupy (w takich dziedzinach jak czary, samodoskonalenie się czy psychologia)”. J.R. Lewis, *Cults. A Reference Handbook*, ABC-CLIO, Oxford 2005, s. 176. Przeł. — A.Z.

<sup>50</sup> C.G. Leland, *Aradia, or the Gospel of the Witches*, David Nutt, London 1899.

<sup>51</sup> M. Szymkiewicz, *Od Bachofena do Świętej Historii...*, s. 45.

Wicca łączy duchowość feministyczną i określone propozycje badawcze (Gravesa<sup>52</sup>, Gimbutas<sup>53</sup>), nawiązując do modelu stworzonego przez Bachofena (1815–1887) i jego kontynuatorów. Prace Gimbutas stanowią inspirację dla rosyjskiego nurtu neopogaństwa i kryptohistorii<sup>54</sup>.

Założyciela Wicci inspirowały niewątpliwie wiktoriański, dziewiętnastowieczny okultyzm oraz organizacja zrzeszająca magów i ucząca magii, czyli Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku (Hermetic Order of the Golden Dawn)<sup>55</sup>. Zakon Złotego Brzasku zrzeszał wielu wpływowych pisarzy, artystów i działaczy życia publicznego (jedną z pierwszych inicjowanych w ryty Zakonu była Mina Bergson, siostra Henriego Bergsona)<sup>56</sup>. Według Alison Butler w Anglii czasów panowania królowej Wiktorii doszło do pogodzenia wiary w magię z przekonaniem o postępie nauki i technologii. Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku czerpał zarówno z naukowej doktryny o ewolucji, jak i z ezoterycznej idei samodoskonalenia się jednostki<sup>57</sup>. Rytuał i pojęcie magii wypracowane w kręgach Zakonu stało się punktem wyjścia dla XX-wiecznego okultyzmu. Kluczowym pojęciem łączącym wyznawców skupiających się w tradycji Wicca jest magia. Pojęcie to w tym kontekście oznacza zarów-

<sup>52</sup> R. Graves, *The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1966.

<sup>53</sup> M. Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC Myths, Legends and Cult Images*, University of California Press, Berkeley 1974; teźże, *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, Harper & Row, San Francisco 1989; teźże, *The Civilization of the Goddess*, Harper, San Francisco 1991; M. Gimbutas, M.R. Dexter, *The Living Goddesses*, University of California Press, Berkeley 1999.

<sup>54</sup> Przykładem może być tekst zawierający syntezę poglądów Gimbutas i Rybakowa: Ф.С. Капица, *Тайны славянских богов*, РИПОЛ классик, Москва 2007, s. 5.

<sup>55</sup> Pierwsza świątynia (Isis — Urania Temple), inicjująca członków tej organizacji, powstała w Londynie w 1888 roku, zaś organizacja przestała istnieć w roku 1900.

<sup>56</sup> A. Butler, *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic: Invoking Tradition*, Palgrave Macmillan, New York 2011, s. 3.

<sup>57</sup> Tamże, s. 1.

no fikcyjną magię z pism Gardnera<sup>58</sup>, jak i hipotetyczną pierwotną i najstarszą formę religii, z której ewoluowały inne formy kultu. To drugie rozumienie magii i czarów jest rezultatem współpracy Gardnera z Murray<sup>59</sup>. W latach dwudziestych XX wieku Murray wyszła z naukową koncepcją przedchrześcijańskiej religii, wywodzącej się z neolitu, która to religia w całej Europie opierała się procesowi chrystianizacji. Według autorki dowodem na żywotność tego kultu były średniowieczne procesy czarownic, wyznawczyń Rogatego Boga, którego ich chrześcijańscy adwersarze porównywali z szatanem. Murray twierdziła, że czarownice wyznawały najstarszą z istniejących religii, spotykając się na sabatach i praktykując składanie ludzkich ofiar. Murray opierała się na klasycznym ewolucjonizmie, szukając punktu „0” w rozwoju religii i wywodząc wszystkie późniejsze przekształcenia od hipotetycznej najstarszej formy. Sam Gardner wierzył, że został zainicjowany na tajnym sabacie czarownic w 1930 roku<sup>60</sup>, przez kobietę, pochodzącą ze starożytnego rodu praktykującego czary. Magia w Wicce miała być spadkobierczynią pierwotnej, przedchrześcijańskiej tradycji, która w ukryciu przetrwała wieki prześladowań. Proces okultystycznej inicjacji założyciela legitymizował kult, który w chwili powstania stał się jednocześnie najstarszą i najmłodszą religią współczesnego świata. Pokazuje to typowe dla nowych ruchów religijnych przekonanie o archaicznym rodowodzie własnego kultu, oparte albo na pseudonaukowych koncepcjach (w tym wypadku są to późniejsze prace Murray czy teorie Bachofena traktowane literalnie), albo na fabrykowaniu ksiąg

---

<sup>58</sup> G. Gardner, *High Magic's Aid*, Pentacle Enterprises, London 1949.

<sup>59</sup> M.A. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe; a Study in Anthropology*, Clarendon Press, Oxford 1921; teźże, *The God of the Witches*, Oxford University Press, London 1933.

<sup>60</sup> H.B. Urban, *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2006 s. 162.

świętych, potwierdzających starożytną genezę organizacji (*Aradia, or the Gospel of the Witches*, szyfrowany manuskrypt założyciela Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku czy *Księga Welesa* w przypadku części neopogańskich grup rosyjskich). Ważny jest też wątek inicjacji liderów nowej grupy w archaiczną, starożytną tradycję, który jest kluczowy dla związków ruchów neopogańskich z filozofią integralnego tradycjonalizmu (omówioną szerzej w rozdziale V). Rosyjscy neopoganie bardzo mocno podkreślają fakt wyznawania przez siebie najstarszej, tradycyjnej rosyjskiej religii. To, co archaiczne, pierwotne, najstarsze w kulcie religijnym ma być najcenniejsze dla nowej, tworzącej się rosyjskiej kultury. Nowe ruchy religijne wciąż powracają do założeń klasycznego ewolucjonizmu.

Współczesny Wiccanin lub Wiccanka to człowiek, który kultywuje magiczne obrzędy i zajmuje się czarami w celu rozwoju własnej osobowości, samodoskonalenia się i nawiązania kontaktu z siłami natury. Kalendarz religijnych świąt tego kultu jest formą synchronicznej rekonstrukcji obrzędów dawnych Celtów i Germanów, podkreślających łączność człowieka z przyrodą. Personifikacjami *sacrum* w Wicce są dwie postacie panteonu: Wielka Bogini oraz Rogaty Bóg. W zależności od tego, jaką tradycję reprezentują współcześnie Wiccanie, te dwie osoby panteonu mogą być postrzegane jako hipostazy najwyższej istoty. Są też grupy kładące nacisk na jedną z tych postaci (część Wielka Boginię lub Rogatego Boga) lub Wiccanie-ateiści czy Wiccanie-agnostycy (praktykujący magię bez wiary w panteon). Popularna jest też eklektyczna Wicca. Dobór elementów, w które wierzy uczestnik kultu, jest zależny wyłącznie od jego decyzji. Kanon ksiąg świętych jest dosyć swobodnie kształtowany przez każdego z wyznawców. Istnieje autonomiczny zbiór okultystycznych pism i poezji, z których każdy Wiccanin może dowolnie skomponować własną *Księgę Cieni*<sup>61</sup>, kodeks

<sup>61</sup> S. Cunningham, *Wicca: a Guide for the Solitary Practitioner*, Llewellyn Publications, St. Paul (Minn. U.S.A.) 1988.

tekstów pozwalający na doskonalenie się i praktykowanie magii w takim zakresie, jaki interesuje daną osobę. Te właściwości ruchu pozwalają spojrzeć na Wicę jako na niezwykle eklektyczny kult, będący jednocześnie syntezą i połączeniem religii natury, feministycznej religii<sup>62</sup>, kładącej nacisk na kontakt z *sacrum* pojmowanym jako element żeński (kult Bogini), oraz ostrej reakcji na sekularyzację<sup>63</sup> przez powrót do najbardziej prymitywnych form religii (można uznać to za wpływ spuścizny Murray). Poprzez swój eklektyzm i umożliwienie praktykującym uczestnikom dowolnego wybierania elementów składowych, jakie są im oferowane, Wicca jest przede wszystkim modelową religią prywatną.

#### B) NURT VOLKIZMU ORAZ HEATHENIZM (GERMAŃSKI NEOPOGANIZM)

Nurt volkistowski jest genetycznie powiązany ze współczesnym neopogaństwem europejskim. Volkizm odegrał znaczącą rolę w dziejach europejskich grup neopogańskich — dla zrozumienia problemu przydatny będzie krótki zarys historii nurtu i jego głównych cech dystynktywnych. Badaczem tematu był George Lachmann Mosse (1918–1999), który wnikliwie analizuje i opisuje proces kształtowania się nurtu volkistowskiego — jednocześnie prądu kulturowego, idei politycznej i formy nowej religii. Mosse pokazuje, jak

---

<sup>62</sup> M. Simos (Starhawk), *The Spiral Dance: a Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, Harper & Row, San Francisco 1979; M. Simos (Starhawk), *Dreaming the Dark: Magic, Sex, & Politics*, Beacon Press, Boston 1982.

<sup>63</sup> Współczesne publikacje socjologiczne kładą nacisk na ostrożne posługiwanie się terminem „sekularyzacja”, ponieważ dotyczy on jedynie Europy w określonym momencie historycznym, sam twórca tego terminu wycofał się z jego użycia w swoich pracach, na co zwraca uwagę Irena Borowik we wstępie do książki: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie...*



nurt volkistowski wkraczał w każdą sferę życia, przekształcając tożsamość niemiecką po kryzysie I wojny światowej. Bogumił Grott natomiast wyróżnia w nurcie volkizmu dwa podstawowe odgałęzienia: nurt chrześcijański oraz nurt neopogański (stwierdza też, że istniały grupy, które płynnie łączyły oba te nurty, czego przykładem był niemiecok-nordycki chrystianizm Feliksa Fischera<sup>64</sup>). Kluczowe dla volkizmu było wzorowanie się na przeszłości. Ważny był okres średniowiecza (czasu harmonii) oraz plemienna Germania. Według Mossego najważniejszym źródłem dla volkistów był Tacyt<sup>65</sup>, którego dzieło traktowano literalnie. Z Tacyta wykorzystywano fragmenty o czystości krwi Germanów, surowości ich obyczajów i odwadze na polu bitwy. Z Tacyta czerpano też inspirację do ograniczania roli kobiet, oddanych i surowych żon w plemionach germańskich, które dochowywały wierności mężom. Istniejący jednocześnie wzorzec aryjskiego piękna był sprzeczny z opisem rudowłosego Germanina, klasyk był traktowany wybiórczo. Wiara w twórczy potencjał germańskiej rasy była tak silna, że myśliciele volkistowscy utożsamiali przodków Greków z Germanami. Cały rozwój kultury europejskiej miał być dziełem przodków współczesnych Niemców, Germanów.

Apologia starożytnych Germanów inspirowała pisarzy, którzy wykorzystywali model powieści historycznej w celach politycznych. Mosse wymienia Felixa Dahna<sup>66</sup> (1834–1912) i jego powieść *Ein Kampf um Rom*<sup>67</sup>.

Kontakt z zaginioną wiedzą pradawnych przodków zapewniał volkistom okultyzm, a narzędziem połączenia

---

<sup>64</sup> B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański: myśl społeczno-państwowa formacji narodowo-katolickiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Universitas, Kraków 1991, s. 31.

<sup>65</sup> P.K. Tacyt, *Germania*, wstęp i kom. J. Kolendo, przeł. T. Płóciennik, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

<sup>66</sup> G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej. Rodowód intelektualny Trzeciej Rzeczy*, przeł. T. Evert, Czytelnik, Warszawa 1972, s. 99.

<sup>67</sup> F. Dahn, *Ein Kampf um Rom*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1876–1878.

się z duchami aryjskich praprzodków były seanse spirytystyczne. Równoległe z volkizmem rozwijała się ariozofia<sup>68</sup>.

Pomysł stworzenia sztucznie religii, która stałaby się religią o charakterze wyłącznie narodowym, nie był ideą nową. Koncepcja religii narodowej<sup>69</sup> pojawia się w pismach, których autorem był Paul de Lagarde (1827–1891), profesor teologii protestanckiej i orientalista. De Lagarde stworzył koncepcję narodowej religii dla Niemiec, która miała być oparta na chrześcijaństwie, ale oczyszczona z wpływów obcych. Należy podkreślić silny antysemityzm de Lagarde'a, który uważał za negatywną zwłaszcza tradycję św. Pawła, a Chrystusa postrzegał nie jako Żyda, lecz człowieka znajdującego się poza narodem wybranym<sup>70</sup>. Dla tego myśliciela wszystko poza Ewangelią było niewłaściwe. Negatywnie oceniał nie tylko wpływy żydowskie, lecz także greckie, rzymskie czy bizantyjskie. Poszczególne odłamy chrześcijańskiej tradycji (prawosławie, katolicyzm, protestantyzm) miały być jedynie dowodem na coraz głębszy upadek nauk Chrystusa. De Lagarde postulował powrót do najwcześniejszej formy chrześcijaństwa opartej tylko i wyłącznie na Ewangelii i wzbogaconej o tradycję narodową. Zgermanizowane chrześcijaństwo, nowa wspólnota idealna, w której ludzi łączyć miały jednocześnie wiara i narodowość, powinna zająć miejsce skorumpowanego i zepsutego Kościoła — Instytucji. De Lagarde przede wszystkim opisał kryzys Kościoła i religii w formie zinstytucjonalizowanej.

Fritz Sterne podkreśla, że na ćwierć wieku przed słynną maksymą Nietzschego o śmierci Boga de Lagarde opisał

---

<sup>68</sup> Ariozofia to doktryna ezoteryczna zakładająca wykorzystanie okultystycznej wiedzy dawnych Ariów, jej twórcy to Guido von List i Jörg Lanz von Liebenfels.

<sup>69</sup> Idei narodowej religii jest poświęcona broszura: *Nationale Religion* Paula de Lagarde'a (Jena 1934). Zob. B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 29.

<sup>70</sup> D.M. Figueira, *Aryans, Jews, Brahmins...*, s. 58.

szczegółowo agonię religii w Niemczech<sup>71</sup>. Jedną z najważniejszych kwestii poruszanych w jego pracach była całkowita degeneracja chrześcijaństwa w czasach współczesnych. Degeneracja nie obejmowała jedynie klęski chrześcijańskich instytucji, ważny był upadek moralności jednostek i kryzys wartości. Jak zauważa Grott, germanizacja chrześcijaństwa polegała na negacji uniwersalizmu i stopniowym zastępowania etyki chrześcijańskiej przez wiarę w wyższość narodu lub rasy<sup>72</sup>. Stern, analizując poglądy de Lagarde'a, zwraca uwagę na fakt, że przed ukształtowaniem się ideologii narodowego socjalizmu część wpływowych myślicieli, których poglądy później wpłynęły na tę doktrynę polityczną, wysunęło postulat konserwatywnej rewolucji w Niemczech. Walka z modernizmem i liberalizmem miała polegać na obronie „archaicznych” idei narodowych, które przetrwały w kulturze przez stulecia, a nawet tysiąclecia. Myśl de Lagarde'a silnie wpłynęła na następne pokolenia niemieckich intelektualistów i inspirowała między innymi Alfreda Rosenberga (1893–1946). W poglądach de Lagarde'a można dostrzec wpływ klasycznego ewolucjonizmu. Próbuje on odszukać idealną formę chrześcijaństwa w przeszłości, a rozwój chrześcijaństwa postrzega jako proces degeneracji — od momentu narodzin, do zaniku i śmierci religii. Jego narodowa religia ma być oparta na modelu idealnym, uchwyconym w przeszłości, rzecz jasna fikcyjnym, ponieważ jest wyobrażony przez autora koncepcji. Religia narodowa de Lagarde'a stała się modelem służącym do stworzenia tradycji dla Niemiec. Model okazał się trwały. Pomimo upadku III Rzeszy i zakazu propagowania ideologii faszystowskiej, wątki volkistowskie przetrwały<sup>73</sup> w narracjach neopogańskich religii w USA i Europie Zachodniej<sup>74</sup>. Etno-

<sup>71</sup> F.R. Stern, *The Politics of Cultural Despair: a Study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, Berkeley 1974, s. 38.

<sup>72</sup> B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 31.

<sup>73</sup> G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej...*

<sup>74</sup> M. Gardell, *Gods of the Blood: the Pagan Revival and White Separatism*, Duke University Press, Durham 2003.

grafia radziecka przyczynia się natomiast do tego, że idee volkistowskie, które odzwierciedlały założenia dyfuzjonizmu niemieckiego, stały się przedmiotem naukowej refleksji.

Praktycznym celem de Lagarde'a była próba stworzenia na nowo religii łączącej w sobie dwa przeciwstawne bieguny, szczerą wiarę z wymierną korzyścią polityczną i umacnianiem narodu. Taka religia była w jego oczach odnowionym, oczyszczonym chrześcijaństwem. Aparat państwowy miał wspierać akcję stwarzania nowej religii narodowej przez współtworzenie jej ośrodków. Projekt de Lagarde'a właściwie odzwierciedla proces tworzenia religii politycznej, która dekonstruuje istniejącą wcześniej tradycję religijną. W Niemczech przed II wojną światową istniały wiejskie wspólnoty religijne założone według wytycznych de Lagarde'a. Utopijne projekty społeczności chrześcijańsko-germańskiej szybko się zmateriałizowały na przełomie XIX i XX wieku. Koncepcja religii narodowej doczekała się kontynuacji, jej elementy były wykorzystywane przez nurt volkizmu<sup>75</sup>. Idea Volku była bezpośrednio powiązana z rozumieniem roli rodziny w kulturze nazistowskich Niemiec<sup>76</sup>. W popularnej w XIX wieku pracy Henry'ego Jamesa Sumnera Maine'a<sup>77</sup> (1822–1888) rodzina wywodziła się ze struktur patriarchalnych i była dziedzictwem aryjskiej kultury. Nadmienmy, że rolę Aryjczyków jako twórców kultury europejskiej podkreślał Friedrich Max Müller<sup>78</sup> (1823–1900).

Drugim twórcą wiary germańskiej był Julius Langbehn<sup>79</sup>, który połączył myśl o jedności narodu i jego miejsca życia z ideą mistycznych związków jednostki z Kosmosem.

---

<sup>75</sup> G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej...*, s. 62.

<sup>76</sup> L. Leonhardt, *The German Volk is an interlacing of families*, w: G.L. Moss (red.), *Nazi Culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich*, University of Wisconsin Press, Madison 2003, s. 34.

<sup>77</sup> H.J. Sumner Maine, *Ancient Law...*

<sup>78</sup> J.R. Stone (red.), *The Essential Max Müller: on Language, Mythology, and Religion*, Palgrave Macmillan, New York 2003.

<sup>79</sup> G.L. Mosse, *The mystical origins of national socialism*, „Journal of the History of Ideas” 1961, vol. 22, nr 1, s. 81–96.

Langbehn (1851–1907) powiązał ideę wiary niemieckiej ze spirytyzmem. Inspirowały go poglądy Emanuela Swedenborga (1688–1772), który głosił jedność Boga, człowieka, świata. Langbehn uzupełniał myśl Swedenborga teozofią<sup>80</sup> Heleny Bławatskiej. Konsekwencją było zastąpienie uniwersalizmu chrześcijańskiego<sup>81</sup> (z dominującą rolą Chrystusa, Zbawiciela) teologią wiary germańskiej, w której Volk zastąpił Jezusa<sup>82</sup>. Holistyczny związek indywidualnego Niemca, Volku oraz Kosmosu (mistyczna unia) pozwalał jednostce na rozwinięcie własnej kreatywności. Szczególnie eksponowano estetyczny wymiar kultury ludowej. Materialna kultura chłopska miała być wyrazem talentu i nieskrępowanej kreatywności. W ideologii volkistowskiej pojawia się też motyw szczególnej roli warstwy chłopskiej (zwłaszcza we wzorcowym dla twórców ruchu okresie średniowiecza). Niemiecki chłop, który żyje w bliskim kontakcie z rodzimą ziemią, jest w nią „wrośnięty” i związany z określonym terytorium, pozostaje też niejako naturalnie w mistycznym związku z Kosmosem. Dla de Lagarde’a i Langbehna niemieccy chłopcy byli warstwą społeczną, która w sposób nieprzerwany i trwałą zachowała najważniejsze cechy charakteru narodowego. Mosse, analizując niemiecką literaturę XIX wieku i pokazuje jak pisarze zaczęli gloryfikować stan chłopski, a cechy związane z chłopstwem stały się najważniejszym wzorcem idealnym niemieckiego charakteru narodowego. Apologia chłopstwa, pracy na roli i życia wiejskiego miała też inne uzasadnienie, pisarze niemieccy wprowadzili do literatury Żyda jako postać negatywną<sup>83</sup>. W literaturze chłop był wzorcem osobowym (surowy, prosty, uczciwy, sprawiedliwy, dobry), a zerwanie

---

<sup>80</sup> D. Edelstein, *Hyperborean Atlantis: Jean-Sylvain Bailly, Madame Blavatsky, and the Nazi Myth*, „Studies in Eighteenth Century Culture” 2006, vol. 35.

<sup>81</sup> D. Figueira, *Aryans, Jews, Brahmins...*, s. 57.

<sup>82</sup> G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej...*, s. 65.

<sup>83</sup> Późniejszą konsekwencją było stworzenie opozycji Żyd–Aryjczyk; por. D.M. Figueira, *Aryans, Jews, Brahmins...*, s. 58.

przez niego więzi z rodzimą ziemią było równoznaczne z wyrokiem śmierci. Żyd natomiast, którego postać była alegorią destrukcyjnej współczesności, wykupywał za bezcen chłopską ziemię, doprowadzając uczciwych wieśniaków do ruiny. Naśladując prosty sposób życia chłopów, można było połączyć się z Volkiem, stąd tyle utopii tego okresu jest opartych na motywie powrotu na wieś.

Mosse jako wzorcową utopię tego okresu przywołuje Mittgart, stworzony jako literacki projekt przez Willibalda Hentschela (1858–1947). Mittgart był utopią, mającą na celu odizolowanie rasy niemieckiej od wpływu nowoczesności, wspólnotą, w której nie byłoby wymiany handlowej ani pieniądza, a ustroj polityczny byłby oparty na rządach starszyny i prawie zwyczajowym (pojedynki). Ścisłe rasistowski charakter tej utopii był widoczny w rozwiązaniach dotyczących etyki seksualnej. Kobiety miały za zadanie urodzić jak najwięcej dzieci w jak najszybszym czasie, mężczyźni musieli uzyskać prawo do poligamii i rozwodu z ciężarną małżonką w celu spłodzenia szybko kolejnych zdrowych przedstawicieli rasy aryjskiej. Na tysiąc kobiet miałyby początkowo przypadać stu mężczyzn<sup>84</sup>. Dzieci w utopii byłyby wychowywane w zależności od płci, chłopcy w duchu spartańskim, dziewczynki tylko pod kątem ich przyszłej roli społecznej. Mosse niezwykle trafnie określa rolę kobiet jako „zwierząt rozplodowych”<sup>85</sup>, które w tej utopii służą jedynie reprodukcji i opiece nad potomstwem.

W tym krótkim opisie niemieckiej utopii pojawiają się najważniejsze wyznaczniki<sup>86</sup> ideologii ruchów neopogańskich: literalne odwołanie się do określonego momentu z przeszłości jako wzorca, modelowania ustroju polityczne-

<sup>84</sup> G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej...*, s. 155.

<sup>85</sup> Tamże, s. 154.

<sup>86</sup> We wstępie pracy zbiorowej *Handbook of Contemporary Paganism* wykorzystywana jest definicja współczesnego pogaństwa, którą stworzył Michael York. Ta definicja nie koreluje jednak z podanymi wyżej cechami dystynktywnymi. Por. M. Pizza, J.R. Lewis (red.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Brill, Leiden–Boston 2009, s. 1.

go w oparciu o taką wspólnotę idealną, rola takiej wspólnoty jako rezerwatu dla ochrony czystości rasy, potrzeba stworzenia tego typu utopijnej kolonii w celu odbudowania narodu (w tym kontekście słowo „naród” jest równoznaczne z pojęciem „etnicznie jednolitego narodu”). Taka wspólnota miała również utrwalić określone wzorce kultury, które w oczach jej twórców były równoznaczne z kulturą tradycyjną lub kulturą ludową. System ekonomiczny, polityczny i społeczny Mittgartu był odzwierciedleniem tego, w jaki sposób ideolodzy volkistowscy wyobrażali sobie niemieckie średniowiecze. Była to hobsbawmowska tradycja wynaleziona, przekształcająca historię w fantazję. Głównym celem twórców volkizmu była walka z nowoczesnością, zwrot antymodernistyczny.

Po 1990 roku w Rosji idea stworzenia religii narodowej pojawia się w różnych kontekstach. Z jednej strony oficjalna ideologia polityczna utwierdza prawosławie w roli religii dla Rosjan, z drugiej, oddolnie powstają grupy neopogan, które utożsamiają rosyjską religię narodową jedynie z wiarą pogańskich przodków. Neopoganie podkreślają, że to właśnie ich wizja religii narodowej jest właściwa, ponieważ są spadkobiercami narodowej tradycji przeznaczonej dla swojej grupy etnicznej. Chrześcijaństwo nie może być rosyjskie, ponieważ jest obcą, żydowską religią. Pojawiają się próby syntezy dwóch nurtów, stworzenia czystego, rosyjskiego prawosławia i uczynienia z Jezusa Słowianina (podobnie jak w przypadku volkistowskiego chrześcijaństwa Jezus miał być synem rzymskiego legionisty).

Współcześnie neopogańskie wyobrażenie struktur pokrewieństwa u Słowian czy roli słowiańskich organizacji politycznych opiera się na syntezie elementów, które wywodzą się z ideologii volkizmu, kategorii wziętych z radzieckich badań historycznych i antropologicznych (szkoła etnografii radzieckiej). Sposób tworzenia przez autorów-mitotwórców heterogenicznego systemu z różnych elementów wiąże się z faktem rozumienia wszystkich nauk historycznych i an-

tropologii jako spójnej całości. W humanistyce rosyjskiej mamy ideę tak zwanej triady Anuczina<sup>87</sup>, jest to postulat jedności nauk historycznych.

Część kultów przynależących do nurtu heathenizmu i jednocześnie pogańskiego rasizmu nadal inspiruje się ariozofią, religijną doktryną stworzoną przez von Lista. Dzieła von Lista, okultysty i twórcy ariozofii, odkrywały na nowo jego współczesnym świat utraconej mądrości starożytnych Germanów. Von List przede wszystkim zastosował wcześniejszy, znany ze spirytyzmu model. Twierdził, że ma nadprzyrodzoną wiedzę o przeszłości dzięki kontaktowi z witalną siłą Volku. Von List „odkrył” prastary ezoteryczny język Germanów, trudny do rozszyfrowania i dający pole do interpretacji (tak samo jak język rosyjskiej *Księgi Węlesa*). Autentyczne źródła historyczne, badania archeologiczne i studia nad folklorem niemieckim stawały się dla okultysty źródłem inspiracji dla tworzenia rekonstrukcji bajecznej przeszłości. Runy stworzone przez Guida były szeroko rozpowszechnione i stanowiły później jedno ze źródeł faszystowskiej ikonografii. Podstawowa dla von Lista była kategoria aryjskości w kulturze. Wszelkie materiały historyczne podlegały reinterpretacji w duchu rasistowskiego ezoteryzmu. Guido von List rozpowszechnił w swoich rekonstrukcjach<sup>88</sup> nawiązania do kultów solarnych i wiareg w przyjście reikarnowanego<sup>89</sup> wodza — zbawiciela Volku.

---

<sup>87</sup> Jedność antropologii (fizycznej, biologicznej), archeologii, archeologii i etnografii (etnologii), nierozzerwalny kompleks dyscyplin nakierowanych na rekonstrukcję procesów etnogenezy i etnohistorii (nazwa pochodzi od Dmitrija Anuczina (Дмитрий Николаевич Анучин). Por. М.Г. Левин, *Дмитрий Николаевич Анучин (1843–1923)*, w: *Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая*, t. 1: *Памяти Д.Н. Анучина 1843–1923*, Издательство АН СССР, Москва–Ленинград 1947.

<sup>88</sup> N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, Tauris Parke Paperbacks, London 2005, s. 43.

<sup>89</sup> W kulturze europejskiej tego okresu cały czas powracał wątek aryjskiego dziedzictwa kultury europejskiej. Por. T. Ballantyne,



Najważniejszym wkładem Lista w ideologię było posłużenie się okultyzmem i magią (w tym wypadku okultyzm to praktyczny wymiar ezoteryzmu). Każdy spadkobierca starożytnych Germanów mógł stać się dziedzicem mistycznej siły przodków, jeżeli dostatecznie mocno starał się wejść w kontakt z naturą (krajobrazem ojczystego kraju) i Kosmosem. Kontakt z naturą (górskie wędrówki, piesze spacerunki, uprawa ziemi) umożliwiał również osiągnięcie fizycznej siły, jednego z najważniejszych wyznaczników kanonu piękna rasowego. W Niemczech przełomu XIX i XX wieku całokształt kultury był skażony ideami volkistowskimi, a dziedzictwo kulturowe przeszłości reinterpretowano w duchu volkistowskim. Unia człowieka z naturą, Kosmosem i własnym narodem zapewniała jednostce ponadnaturalną siłę. W doktrynie ariozoficznej mamy do czynienia z typowymi dla ruchów neopogańskich wyznacznikami: wiarą w ciągłość przekazu historycznej tradycji (w tym przypadku jest nią religia starożytnych Germanów) i naciskiem na kontakt człowieka ze światem natury. Kontakt taki ma być mistyczną unią, budowaniem tożsamości na podstawie sztucznie rekonstruowanej tradycji, w której najważniejsza jest krew i ziemia<sup>90</sup> (naród i określone terytorium). Poszczególne nurty różnią się jednak modelami legitymizacji przekazu tradycji historycznej. W religiach takich jak Wicca czy Asatru podkreśla się bezpośrednią łączność założyciela z grupą ostatnich wyznawców „archaicznej” tradycji, którzy dokonują jego wtajemniczenia. Von Lista legitymizował jako lidera kontakt z siłą witalną i Kosmosem, nie było bezpośredniego przekazu od kapłana do kapłana (zamiennie druida, czarownika, czarownicy). Był to model typowy dla spirytyzmu, gdzie

---

*Orientalism and Race: Aryanism in the British Empire*, Palgrave, New York 2002, s. 42.

<sup>90</sup> Mit krwi i ziemi został szczegółowo omówiony w pracy Krzysztofa Michałowskiego *Rola mitu krwi i ziemi w „Państwie” Platona, czyli o relacjach między ideą, mitem i praktyką przez pryzmat mitu III i IV RP*, w: B. Szklarski (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce...*, s. 96–113.

jednostka/medium zdobywa wiedzę ezoteryczną przez bezpośredni kontakt z istotami nadprzyrodzonymi.

Nicholas Godrick-Clark zauważa, że von List „był pierwszą osobą, która połączyła koncepcję kulturowego nacjonalizmu (völkisch) z okultyzmem oraz teozofią”<sup>91</sup>, te trzy elementy stały się zaś kluczem do okultystycznej interpretacji tradycji starożytnych plemion Germanii. Sam List nie był aktywnym organizatorem ani założycielem nowej religii (jak było w przypadku Gardnera), lecz raczej okultystycznym pisarzem, poetą i wizjonerem specjalizującym się w fantastycznych rekonstrukcjach archaicznych czasów świetności Nordyków/Ariów (te pojęcia były dla niego tożsame, ponieważ uważał współczesnych mu Niemców za dziedziców spuścizny duchowej dawnej, aryjskiej Germanii). Poglądy von Lista zawierały też echa naukowych teorii Maxa Müllera, zwłaszcza przekonanie o tym, że osiągnięcia kultury europejskiej wynikały z dokonań aryjskich przodków europejskich ludów (z tym że von List za potomków Ariów uważał jedynie Nordyków, Müller stawiał zaś znak równości między wszystkimi Europejczykami). Tony Ballantyne zwraca uwagę na to, że Müller wierzył wprawdzie we wspólne dziedzictwo kultury Europy, opierające się na posiadaniu tych samych przodków, równocześnie jednak uważał, że tylko Europejczycy kontynuowali przekazywanie tych wartości, kultura Indii stała się zaś zdegenerowana, z powodu stagnacji, w jaką popadła<sup>92</sup>. Müller nawet współcześnie dla Hindusów jest postacią kontrowersyjną.

Von List pretendował do miana człowieka nauki i wysłał swoją pracę o języku protoaryjskim do oceny Akademii Nauk w Wiedniu w roku 1903<sup>93</sup>, nie doczekał się jednak odpowiedzi. Pomimo tego, dzięki politycznej protekcji i niezwyklej popularności wcześniejszych książek, stworzył

<sup>91</sup> N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots...*, s. 33.

<sup>92</sup> T. Ballantyne, *Orientalism and Race...*, s. 43.

<sup>93</sup> N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots...*, s. 41.

cały cykl quasi-naukowych dzieł, których treść dała podwaliny pod teorie tworzone na potrzeby ideologii III Rzeszy. Goodrick-Clarke wymienia siedem takich prac<sup>94</sup>, będących pseudonaukowymi raportami na temat magicznej mocy run, studium o politycznej organizacji kasty kapłańskiej wotanizmu (Armanenschaft), ezoterycznej interpretacji folkloru i nazw własnych oraz tajnego kodu symboli aryjskich (List był bezpośrednim inicjatorem użycia swastyki jako symbolu zarówno archaicznej, jak i odnowionej Germanii). Archaiczna religia, w której istnienie wierzył List, otrzymała w jego pismach<sup>95</sup> nazwę wotanizmu (od naczelnego bóstwa panteonu Wotana). W ariozofii pojawi się wątek przetrwania archaicznej idei religijnej w zbiorowej nieświadomości rasy (ten pomysł narodził się przed publikacjami Junga, świadomie używam terminu, który zaistniał później w dyskursie naukowym, ponieważ termin ten oddaje zamysł pisarza) oraz tajnym „kodie kulturowym”, który umożliwił ukrycie w pozornie chrześcijańskich świętach, symbolach i nazwach własnych treści związanych z wotanizmem. Według von Lista istniała ciągłość starożytniej, archaicznej religii możliwej do odtworzenia w dawnej postaci po wiekach chrześcijańskich prześladowań. Przez cały czas dominacji chrześcijaństwa istniały równoległe dwie wiary i dwie religie (ten sam wątek ciągłości trwania archaicznej tradycji oraz tak zwanej dwuwiary jest obecny w mitotwórczych publikacjach rosyjskich neopogan). Elementem, który pozwolił przetrwać wotanizmowi pomimo średniowiecznych prześladowań były według pisarza poglądy renesansowych humanistów, organizacje masonów i różokrzyżowców oraz żydowska kabała. Von List uważał, że przeżył osobistą, mistyczną inicjację w kult Wotana i jest bezpośrednim

<sup>94</sup> Tamże, s. 44.

<sup>95</sup> Rosa Sala Rose wymienia najważniejsze publikacje von Lista: *Carnuntum* (1888), *Tajemnica run* (1908), *Pismo ideograficzne Ariogermanów* (1910), *Protojęzyk Ariogermanów* (1914). Por. R.S. Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, przeł. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.

spadkobiercą archaicznej kasty kapłańskiej. Podobnie jak Garderiańska Wicca, ariozofia miała stać się formą odrodzenia zaginionej i cudownie odzyskanej tradycji religijnej, która zdołała w ukryciu przeczekać zagrożenie ze strony chrześcijaństwa. Różnicą był kontekst rasowy, na który Wicca nigdy nie kładła nacisku. Ariozofia miała być nową religią dla Niemców, Ariów czystej krwi, dla których rasy niearyjskie stanowiły jedynie źródło siły roboczej. Według von Lista wotanizm był religią nacji, religią szlachejnych aryjskich ludów północy. Kluczem było przekonanie, że wyznawcą wotanizmu trzeba było się urodzić, a każdy Niemiec inicjowany w wotanizm mógł potencjalnie stać się nadczłowiekiem, Ariem, czerpiącym siłę z harmonii płynącej ze świadomego ulepszania własnej rasy i kontaktu z przyrodą. Ariozofia kładła nacisk na mit krwi, który został potem rozwinięty i przekształcony w podstawę ideologii nazizmu przez Rosenberga<sup>96</sup> (autora *Der Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts*, wydanego w 1930). Rosenberg rozszerzył i rozwinał pojęcie rasy aryjskiej. Aryjskość była dla niego podstawowym kryterium człowieczeństwa. Dorothy Figueira podkreśla, że Rosenberg czerpał z wcześniejszych teorii, od koncepcji związanych z romantyczną indologią Müllera i idei aryjskiego „Übermensch”, którą stworzył Nietzsche, po pojęcie aryjskiego arystokraty z pism Gobineau<sup>97</sup>. Pisma Rosenberga zawierały ostrą polemiką z chrześcijaństwem, „religią wypaczoną i zniekształconą przez żydowskich uczniów Chrystusa” (który w przekonaniu autora był czystej krwi Ariem). Widoczny był motyw konfliktu z modernizmem, wspaniała przeszłość Nordyków miała stać się punktem wyjścia do przekształcenia teraźniejszości i przyszłości nacji. Narodowa, niemiecka religia stanowiła autonomiczny system ontologiczny. Etyka, sposób życia, postrzeganie rzeczywistości — wszystko to opierało się na przekonaniu o istotnej roli krwi i rasy, która to rola

<sup>96</sup> D. Figueira, *Aryans, Jews, Bramins...*, s. 81.

<sup>97</sup> Tamże, s. 86.

była kluczowa ze względu na takie, a nie inne odczytanie przeszłości i historii oraz negacji świata współczesnego<sup>98</sup>.

Koncepcje i ariozoficzne idee von Lista były inspiracją dla rasistowskiego heathenizmu XX i XXI wieku, związanego z ruchem White Power. Nie oznacza to jednak, że każdy neopoganin, rodzimowierca rosyjski, jest automatycznie związany z ideologią nazizmu. Nurt neopogański jest niezwykle eklektyczny. Przykładem skrajnie rasistowskiej grupy neopogańskiej jest inglizm, lecz jest to grupa, którą inni neopoganie uważają za przykład wypaczenia rodzimowierczych idei. Mattias Gardell zwraca uwagę na zmianę nazwy w przypadku grup o tendencjach skrajnie prawicowych; ci neopoganie, którzy identyfikują się z heathenizmem jako „formą ekspresji duszy aryjskiego wojownika”<sup>99</sup>, uważają, że ich hierarchiczne grupy są przeznaczone wyłącznie dla białych, odrzucają nazwę Asatru (jako formę wypaczenia idei pogaństwa przez New Age) i identyfikują się z nazwą odinizm lub wotанизm (co jest kalką terminu wymyślonego przez von Lista). Gardell wyróżnia dwie większe grupy rasistowskich neopogan, Odinist Fellowship oraz Wotansvolk, określając cały ten nurt jako Wolf Age Pagans.

Jednym z najważniejszych ideologów nurtu Wolf Age Pagans jest Else Christensen, założycielka Odinist Fellowship. Według Christensen germański pogaizm jest najważniejszym komponentem aryjskości, wiara jest naturalnym nośnikiem rasy, jej poglądy charakteryzuje też nawiązanie do Jungowskiej koncepcji archetypu i przekonanie o tym, że panteon bóstw pogańskich jest formą rasowego archetypu właściwego dla białego człowieka i idei socjalizmu plemiennego<sup>100</sup>. Eklektyczna ideologia Wolf Age Pagans łączy w jedno wątki ariozoficzne, volkistowskie i Jungow-

<sup>98</sup> N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots...*, s. 55.

<sup>99</sup> M. Gardell, *White racist religions in the United States: from christian identity to wolf age pagans*, w: J.R. Lewis, J.A. Petersen (red.), *Controversial New Religions...*, s. 408.

<sup>100</sup> Tamże, s. 409.

ską psychoanalizę. Wykorzystanie myśli Junga jako jednej z podstaw rasistowskiej doktryny przestaje być szokujące, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że zapożyczenia są oparte na neopogańskich opracowaniach tekstów źródłowych przeznaczonych dla amerykańskich czytelników.

Idea socjalizmu plemiennego zakłada, że jednocześnie każda osoba w grupie (mimo nazwy chodzi o antropologiczne pojęcie grupy złożonej, czyli narodu, a nie grupy prostej — plemienia, maksymalnie składającego się z dwustu osób) ma możliwość pełnej samorealizacji oraz autoekspresji, grupa natomiast uczciwie dzieli obowiązki oraz zasoby, dbając zarówno o najmłodszych, jak i najstarszych członków, społeczność ta jest również „rasowo świadoma”<sup>101</sup>. Przyszły naród białych Amerykanów ma się składać z takich właśnie grup: samowystarczalnych ekonomicznie i żyjących w harmonii z naturą w małych ośrodkach na terenach wiejskich (wiejska mikroutopia to protest przeciwko urbanizacji i industrializacji niszczącej przyrodę). Elle Christiansen nawołuje również do ograniczenia konsumpcji, powrotu do życia zgodnego z naturą i rozwijania świadomości ekologicznej. Gardell za termin kluczowy dla ideologii Odinist Fellowship uznaje „czystość” — jest to czystość krwi (związki międzyrasowe są wykluczone), czystość relacji (dopuszcza się jedynie stosunki płciowe między białymi heteroseksualnymi małżonkami), czystość środowiska naturalnego (zdrowe rodziny wychowują czyste rasowo potomstwo w świecie odnowionym dzięki idei powrotu do pogańskiej religii natury). Odinist Fellowship wraca do idei von Lista, który widział Niemca/Aryjczyka jako idealny mikrokosmos zawierający się w doskonałym makrokosmosie, świecie natury. Czystość rasy w tej optyce jest gwarantem rozwiązania problemów ekologicznych. Powiązanie koncepcji czystości rasy z zagadnieniami kryzysu ekologicznego

---

<sup>101</sup> Tamże, s. 411.

pojawia się również w rosyjskich publikacjach neopogańskich, w których zatrucie środowiska naturalnego jest prostą konsekwencją zatrucia krwi Rosjan przez związki z przedstawicielami innych etnosów. Degeneracja mikrokosmosu niszczy makrokosmos.

Akomodacja idei rasistowskiego heathenizmu w struktury rosyjskiego neopogaństwa polega tu przede wszystkim na przeniesieniu na rosyjski grunt specyficznego rozumienia pojęcia rasa. Rasa w tym znaczeniu znacznie odbiega od współczesnych antropologicznych definicji. Peter Wade, zajmujący się problematyką związaną z pojęciem rasy i rasizmu, podkreśla powiązania tego terminu z formą społecznego wykluczenia, rasą i tożsamością, oraz rasą — terminem obecnym w historii idei naukowych<sup>102</sup>. Autor precyzuje, że jeżeli w definiowaniu rasy dominowało podejście biologiczne, zazwyczaj miało to na celu podkreślenie społecznego wykluczenia określonych grup. Robert Miles, definiując rasizm jako formę ideologii, wykazuje, że rasizm zawsze łączył się z odniesieniem do określonych cech biologicznych społeczności, która była przedstawiana jako posiadająca niezmiennie pochodzenie i status oraz będąca odmienną z natury od innych społeczności<sup>103</sup>. W obrębie antropologii dominują dwa różne stanowiska: pierwsze, starsze i związane z ewolucjonizmem, zakładało, że istnieją określone biologiczne rasy ludzkie, które można wyodrębnić i scharakteryzować, współcześni obrońcy odmiennego poglądu wskazują na historyczne oraz współczesne migracje, które spowodowały całkowite przemieszanie się grup, co uniemożliwia zdefiniowanie biologicznych typów<sup>104</sup>. Rasistowski heathenizm, przeniesiony na grunt rosyjski, czerpie z koncepcji rasy biologicznej (w czym powraca do XIX-wiecznych naukowych

<sup>102</sup> P. Wade, *Race, Nature and Culture: an Anthropological Perspective*, Pluto Press, London 2002. s. 16.

<sup>103</sup> R. Miles, *Racism after „Race Relations”*, Routledge, London 1993, s. 21.

<sup>104</sup> P. Wade, *Race, Nature...*, s. 2.

teorii dotyczących tego terminu) i jednocześnie sakralnego przedmiotu kultu, w którym substancja biologiczna (krew) jest nośnikiem najwyższych wartości kulturowych danego etosu (nawiązanie do poglądów Rosenberga). W tej ideologii krew danej nacji jest biologicznym nośnikiem wartości kulturowych i religijnych, substancją świętą (nośnikiem *sacrum*), a neopoganin wchodzący w struktury grupy rasistowskiej (Wolf Age Pagan) to przede wszystkim wojownik, walczący o czystość krwi i rasy. Gardell przywołuje palingenetyczny mit odrodzenia i naprawienia rasy, gdzie kluczowa jest idea pierwotnej, czystej rasy białej, zazwyczaj pochodzącej od istot ponadnaturalnych (bogów lub kosmitów), którą to rasę można „oczyścić”, „odnowić”, „wskrzesić”. Wiąże się z tym hinduistyczna koncepcja reinkarnacji i cykliczności czasu, a degeneracja i regeneracja „świętej krwi” jest niejako naturalnie wpisana w ten cykl. Współczesne rekonstrukcje neopogańskie często powołują się na prace religioznawców – między innymi dzieła Eliadego stają się podstawą dla doktryn nowych ruchów religijnych<sup>105</sup>.

Neopogańskie teorie antropogenezy oraz mity eschatologii rasy to dualistyczny wątek walki o czystość krwi, którą trzeba uchronić przed skażeniem. Współcześnie, by stać się wyznawcą Wicci, wystarczy przejść przez inicjację w strukturę grupy i praktykować magię, rasistowski odłam heathenizmu wymaga natomiast od kandydatów określonych cech biologicznych, decydujący jest fenotyp (przede wszystkim biały kolor skóry). Dodatkowe elementy, które pojawiają się w ideologii rosyjskich grup neopogańskich, są wynikiem przemieszania się elementów New Age z ariozofią, podczas drugiej fali tworzenia się kultów neopogańskich (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku). Goodrick-Clarke jako osobę odpowiedzialną za fuzję tych pozornie zupełnie sprzecznych idei wskazuje Savitri Devi, Europejkę, która pod wpływem głębokiej fa-

---

<sup>105</sup> M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, przeł. W.R. Trask, Bollingen Foundation, New York 1964.



scynacji ideologią narodowego socjalizmu przeniosła się do Indii (wyszła za mąż za bramina). Savitri wraz z mężem przez cały czas trwania II wojny światowej oczekiwała na zwycięstwo faszyzmu, pojawienie się nowego, rasowego porządku i odrodzenie kultury aryjskiej<sup>106</sup>. Kapłanka Hitlera (jak określa ją Goodrick-Clarke) stworzyła system łączący jednocześnie ideologię nazizmu i hinduizm (poszczególne elementy systemu były to religia natury, nacisk na osobiste doświadczenie mistyczne, wiara w fakt reinkarnacji kolejnego Awatara Wisznu pod postacią Adolfa Hitlera, mit polarnego pochodzenia rasy aryjskiej). Tym samym umożliwiła później adaptację motywów typowych dla kontrkultury lat siedemdziesiątych w ramy ideologii stworzonej przez Rosenberga – zbudowała religię będącą systemem opartym na takich bazowych pojęciach hinduistycznych jak reinkarnacja czy cykliczność czasu albo obecność herosa, boga stojącego na straży harmonii kosmosu. Wszystkie te zagadnienia są obecne we współczesnych publikacjach neopogańskich w praktycznie niezmienionej formie. Niezależnie jednak od wcześniej wymienionych elementów układanki, tworzących zwartą mitologię neopogańskich ruchów religijnych, podstawową zasadą jednoczącą wszystkich neonazistów jest „dane przez Boga naturalne prawo do własnej osobnej kulturowej, politycznej i genetycznej tożsamości białych Europejczyków”<sup>107</sup>. Choć powyższe zdanie jest związane z chrześcijańskim rasizmem z USA, wyraża jednocześnie pojmowanie rasy w kategoriach biologicznych i sakralnych, powiązanie koncepcji wyższości własnej rasy (lub etnosu) z rzeczywistością ponadnaturalną (w publikacjach rosyjskich wyraża się to przez określanie genotypu jako świętego, bo otrzymanego od Rodzimych Bogów, przodków Rosjan) oraz ściśle powiązanie rzeczywistości *sacrum* z ideologią polityczną (rozumienie ideologii politycznych w kategoriach

<sup>106</sup> N. Goodrick-Clarke, *Hitler's Priestess: Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth and Neo-Nazism*, New York University Press, New York 1998, s. 4.

<sup>107</sup> E.A. Schlatter, *Aryan Cowboys: White Supremacists and the Search for a New Frontier 1970–2000*, University of Texas Press, Austin 2006, s. 160.

manichejskiej gnozy; pojmowanej jako wątku elementu do-bra zwalczającego element diaboliczny).

Ważnym źródłem inspiracji dla współczesnych rosyjskich grup jest germański heathenizm. Geneza heathenizmu jest związana z romantycznymi poszukiwaniami archaicznej religii w Austrii, skandynawskim XIX-wiecznym nacjonalizmem, germańskim mistycyzmem i odrodzeniem kultury Wikingów. Postaciami istotnymi dla stworzenia tego nurtu byli Guido von List oraz Karl Maria Wiligut (1866–1946). Kwestia nazwy tego ruchu jest problematyczna. Najbardziej rozpowszechnione określenia to germański neopoganizm, Ausatru<sup>108</sup>, Północna Tradycja, Skandynawska Tradycja, Odynizm<sup>109</sup> (sami wyznawcy wymieniają nazwy: Hedenskap, Asatru, Odinism, Thorism, Theod, Troth, Der Urglaawe<sup>110</sup>, odnoszące się właściwie do poszczególnych grup, które można zaklasyfikować jako typowe dla nurtu). Nazwa nurtu wzięła się od tłumaczenia łacińskiego słowa poganin na staroangielski (hæðen), część organizacji posługuje się słowami: tradycja lub zwyczaj (Forn Siðr), albo wiara w dawnych Bogów czy raczej w Asów (Ásatrú). Dzisiejszy heathenizm jest formą rekonstrukcji religii politeistycznych. Kodeks honorowy wyznawców opiera się na księgach świętych (cnoty wojownika wymienione na kartach *Starej Eddy*<sup>111</sup>) i odtwarzaniu starego obyczaju<sup>112</sup>. Germański neopoganizm przełomu XIX i XX wieku opierał się na koncepcjach łączących ezoteryzm, zwłaszcza teozofię z wybranymi elementami

<sup>108</sup> M. Strmiska, *Ásatrú in Iceland: the rebirth of nordic paganism?*, „Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 2000, vol. 4, nr 1, s. 106–132.

<sup>109</sup> S.M. Pike, *The Odin Brotherhood: a true account of a dialogue with a mysterious fraternity*, „Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 1998, vol. 2, nr 1, s. 159–160.

<sup>110</sup> T. Sheil, A. Sheil, *What is Heathenism?*, <http://www.thortrains.com/bifrost/> (07.09.2011).

<sup>111</sup> *Edda poetycka*, przeł. i oprac. A. Załuska-Strömberg, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1986.

<sup>112</sup> Asatru nawiązuje do rekonstrukcji religii Starej Europy z wizji Gimbutas. M. Gimbutas, *The Gods and Goddesses...*

politeistycznej religii Germanów i Skandynawów (panteon, rytuał). Współcześnie wątki teozoficzne są wykorzystywane głównie w tych grupach, które w swojej ideologii wykorzystują również koncepcje neonazistowskie. Gardell<sup>113</sup> w swoim szkicu o białych, faszystowskich religiach wyróżnia rasistowskie chrześcijaństwo, religijny narodowy socjalizm oraz rasistowski poganizm, ideologia tych grup w jego optyce to pochodna określonych systemów filozoficznych, idei politycznych oraz teologii w służbie supremacji białej rasy.

Rosyjscy specjaliści łączą ruchy neopogańskie z eurazjatyżmem<sup>114</sup>, pomijając jednak niemiecki volkizm. Nurt volkistowski był bardzo ograniczonym zjawiskiem i odnosił się głównie do terytorium Niemiec. Jednak niemiecki dyfuzjonizm i postulaty szkoły dyfuzjonistycznej w pewnym momencie kształtowały oblicze kultury europejskiej. Taka optyka przenosi punkt ciężkości ze skupienia na jednym nurcie (volkizm) do spojrzenia na problem w taki sposób, by pokazać, jak współczesna kultura czerpie z założeń i idei badawczych antropologii przełomu XIX i XX wieku. Idee te nadal znajdują się w obiegu kulturowym, najczęściej są przekształcane w sposób wypaczający ich pierwotny charakter. Przykładem mogą być próby tworzenia utopii, które opierają się na kategoriach przeniesionych z nauki. Na przykład neopoganie zakładają wspólnotę rodową na terenach wiejskich, ekonomia wspólnoty jest oparta na idei komunizmu pierwotnego. Mieszkańcy twierdzą, że należą do jednego rodu lub plemienia, a ich grupa żyje według zasad rosyjskiej kultury tradycyjnej. To, w jaki sposób neopoganie określają struktury pokrewieństwa i co dla nich oznaczają terminy „ród”, „rodowy”, zależy od przyjętej przez członków wspólnoty definicji rodu, plemienia i tego, jak właściwie rozumieją oni pojęcie narodowej, rosyjskiej kultury tradycyjnej. Wszystkie te terminy są zapożyczone z nauk humanistycznych, jednak zyskują

<sup>113</sup> M. Gardell, *White racist religions...*, s. 388.

<sup>114</sup> A. de Lazari, *Eurazjatyżm/Eurazjanizm*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 1, s. 170–178.

odmienny kontekst kulturowy. Istnieje ciągłość myśli łączącej okultyzm z elementami neopoganizmu i politycznej ideologii skrajnej prawicy od XIX do XXI wieku. Diachronicznie tę tradycję można przedstawić jak wykres, biegnący od teozofii, ariozofii, volkizmu, religii aryjskich III Rzeszy, wraz z równoległe rozwijającą się filozofią integralnego tradycjonalizmu (omówionym w rozdziale IV), wzbogaconą potem o elementy hinduistyczne przez eklektyczną religię Savitri Devi, po powstanie ruchów neopogańskich w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, które z tych komponentów stworzyły własny zwarty system wierzeń religijnych. To, co nie jest diachroniczne, to czerpanie przez ruchy neopogańskie z humanistyki. Ewolucjonizm społeczny, wpływ niemieckiego dyfuzjonizmu, przekształcenie się rosyjskiej antropologii w radziecką etnografię — proces rozwijania i przekształcania się antropologii w Europie na przełomie XIX i XX wieku łączy się z genezą nowych ruchów religijnych. Neopogańskie ruchy rosyjskie powstające w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku przełożyły jedynie na język własnej kultury istniejące wcześniej idee i teorie humanistyczne.

## 2. GŁÓWNE CECHY DYSTYNKTYWNE ROSYJSKIEGO NEOPOGANIZMU

Rosyjski neopoganizm należy ujmować jako wielowymiarowy fenomen, jednak rosyjskie młode ruchy neopogańskie są przede wszystkim formą walki tradycyjnej wizji świata z modernizmem. Oddolnie powstające ugrupowania to społeczna reakcja młodych ludzi na problem zagrożenia środowiska naturalnego i ochrony przyrody, forma subkultury i zaplecze skrajnie prawicowych lub lewicowych ugrupowań politycznych. Rosyjski neopoganizm ma jednocześnie wymiar polityczny, społeczny i religijny. Członkowie poszczególnych wspólnot zazwyczaj różnią się w swoich poglądach politycznych i wyznają odmienne religijne świa-

topogłady, tworząc alternatywne mity. Nie można rosyjskiego neopoganizmu sprowadzić jedynie do formy rozrywki, kultywowania folkloru (cecha charakterystyczna grup zajmujących się rekonstrukcją historyczną) czy wymiaru politycznego (domena ugrupowań związanych z ideologią danych partii). Mozaikę rosyjskich wspólnot rodzimowierczych łączy w jeden spójny wzór filozofia tradycjonalizmu i jej wpływ na kształtowanie się idei przeszłości idealnej, raju utraconego, który jest umiejscowiony w konkretnym momencie historycznym. Kolejnymi ważnymi czynnikami, które kształtowały i kształtują ideologie grup neopogańskich związanych z nurtem słowiańskim, są radziecka etnografia i rosyjska etnologia oraz historia tworzona na zamówienie radzieckich władz.

Światowy nurt nauk antropologicznych jest też pośrednio odpowiedzialny<sup>115</sup> za stworzenie zachodnioeuropejskich i amerykańskich ruchów neopogańskich. W kulturze rosyjskiej źródłem inspiracji dla nowych ruchów religijnych są rodzima etnografia radziecka oraz klasyczne prace z zakresu historii religii (kanon prac Eliadego<sup>116</sup>). Uniwersalna forma kultury radzieckiej i wszechobecny realizm socjalistyczny są przez neopogan traktowane jako celowy sposób wynarodowienia i zniszczenia Rosjan. Z drugiej strony dzieło

---

<sup>115</sup> L. Jencson, *Neopaganism and the Great Mother Goddess: anthropology as midwife to a new religion*, „Anthropology Today” 1989, vol. 5, nr 2, s. 2–4.

<sup>116</sup> W tym kontekście słuszna wydaje się uwaga Wiktora Stoczkowskiego: „Uważane za marginalne i trudne do zaakceptowania przez większość etnologów prace Carla Gustava Junga i Mircei Eliadego są jednakowoż ciągle poważane w pewnych kołach akademickich, na przykład wśród psychologów, historyków religii lub wśród przedstawicieli *cultural studies*, nie mówiąc już o admiracji, jaką otaczają je liczne rzesze niespecjalistów. Ci, którzy w nie wierzą, akceptują je z podziwem, jakim obdarzamy zwykle wszystkie zjawiska Kultury”. W. Stoczkowski, *Poszerzenie pola etnologii. Od pseudonauki do nauki, czyli jak przekształcić zjawiska Kultury w zjawiska kulturowe*, w: A. Chwieduk, A. Pomieciński (red.), *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 83.

Engelsa *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* nadal stanowi tekst pozwalający im zdefiniować, czym była grupa plemienna. Współcześnie Engels to źródło mitotwórczej inspiracji, neopoganie posługują się na przykład pojęciem klasy społecznej<sup>117</sup> (idea pierwotnego komunizmu nadal funkcjonuje w kulturze).

Historyczne korzenie współczesnych ruchów neopogańskich najczęściej nie są przedmiotem analizy<sup>118</sup>. Gardell<sup>119</sup>, jako jeden z nielicznych anglojęzycznych badaczy tematu<sup>120</sup>, wskazuje na grupy volkistowskie jako źródło inspiracji rasistowskiego neopogaństwa w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych. Markus Davidsen niezwykle trafnie charakteryzuje największe problemy studiów nad ruchami pogańskimi. Według niego są to: ekskluzywizm środowiska, lojalistyczny charakter badań oraz dążenie do sformułowania ogólnikowych postulatów badawczych<sup>121</sup>. Jego artykuł

---

<sup>117</sup> „Представления о невесте как о существе, находящимся между миром живых и миром мертвых, своими корнями уходят в эпоху доклассовых обществ и встречаются у многих народов”. Н. Макарова, О. Воеводина, *История свадебного обряда*, „Родноверие” 2010, nr 1(2), s. 24.

<sup>118</sup> Wpływ niemieckiego dyfuzjonizmu i klasycznego ewolucjonizmu, idei z XIX i XX wieku, na współczesne neopogaństwo jest celowo przemilczany. W obrębie religioznawstwa badaniami ruchów neopogańskich zajmuje się dział studiów nad poganizmem (*pagan studies*). Problemem jest fakt, że większość badaczy sama przynależy do badanych grup. W przeważającej części publikacji anglojęzycznych dominuje stereotypowe wyobrażenie współczesnego poganina, szczęśliwego człowieka, żyjącego w zgodzie z naturą i doskonalącego swoją duchowość. Szablonowe jest w tym ujęciu wyobrażenie chrześcijanina — wroga ekologii, purytanina i bigota. Członkowie grup neopogańskich jednocześnie wykorzystują publikację naukowe dla legitymizacji wyznawanej przez siebie religii i tworzą swoją tożsamość w oparciu o ten stereotyp.

<sup>119</sup> M. Gardell, *Gods of the Blood...*

<sup>120</sup> Wyjątkiem są analizy Marlene Laruelle, która nie zajmuje się ściśle neopoganizmem, lecz eurazjanizmem i kulturą rosyjską, nie należy jej zatem w bezpośredni sposób łączyć z nurtem studiów nad współczesnym pogaństwem. Por. M. Laruelle, *Alternative identity, alternative religion? Neo-paganism and the Aryan myth in contemporary Russia*, „Nations and Nationalism” 2008, vol. 14, nr 2, s. 283–301.

<sup>121</sup> M.A. Davidsen, *What is wrong with pagan studies?*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2012, vol. 24, nr 2, s. 183–199.

wywołał burzę w środowisku i sprowokował ostrą polemikę z autorem. Davidsen analizuje *Handbook of Contemporary Paganism*<sup>122</sup>, którego redaktorami są James R. Lewis i Murphy Pizza. Wspólne dla badaczy jest kryterium wartościowania przedmiotu badań, najczęściej mechanicznie przeciwstawiają oni pojęcia pogaństwo — chrześcijaństwu oraz współczesną kulturę — kulturze Ery Wodnika. W ich ujęciu wartości współczesnego pogaństwa i kontrkultury związanej z New Age są zawsze pozytywne (jedynym autorem, który wyłamuje się z tego schematu jest znów Gardell, dla którego tym, co łączy poszczególne grupy, jest fakt wykluczania różnie pojmowanych „obcych”). Z racji swojej przynależności do określonej konfesji badacze zachowują lojalność wobec własnego środowiska. Jednocześnie prowadzą badania i zajmują eksponowane miejsca w wewnętrznej hierarchii danej grupy.

Niezwykle rzadko badacze z kręgu *pagan studies* wychodzą poza schematyczne opisywanie struktury społecznej grup lub opis ceremonii religijnych, w których sami brali udział. Dominującą metodą badawczą jest nawiązanie do postmodernistycznego nurtu antropologii refleksyjnej — badacze opisują przedmiot badań przez pryzmat własnego ja. Stosowane w opisie pojęcia badawcze są kategoriami stworzonymi przez samych neopogan, następuje projekcja ideologii religijnej na kategorie naukowe. Przykładem może być powszechne użycie metafory „powrót do domu”, stworzonej przez neopogankę Margaret Adler (jest to opis samodzielnej konwersji jednostki na poganizm), jako kategorii badawczej<sup>123</sup>. Dochodzi do abstrakcyjnej sytuacji, w której poszczególne działy studiów nad nowymi ruchami religijnymi mogą być przedłużeniem istniejących równoległe struktur grup okultystycznych<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> M. Pizza, J.R. Lewis (red.), *Handbook of Contemporary Paganism...*

<sup>123</sup> G. Harvey, *Coming home and coming out Pagan (but not converting)*, w: Ch. Lamb, M.D. Bryant (red.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, Cassell, London 1999, s. 233–246.

<sup>124</sup> R. McCutcheon (red.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*, Cassell, London–New York 1999.

Pozostawiam otwartą kwestię, czy ten model badań jest zgodny z etyką i warunkami koniecznymi, żeby badania terenowe lub analizy tekstów kultury spełniały określone standardy. Według badaczy z kręgu *pagan studies* najważniejsza jest obserwacja uczestnicząca. Najczęściej analizują oni obiekt badań jedynie w kontekście XX wieku, bez sięgania do historycznych źródeł XIX-wiecznych. Jest to ukazanie problematyki tylko w jednym, często niezwykle subiektywnie postrzeganym aspekcie. Na przykład podkreślany przez neopogan ścisły związek z przyrodą badacze odnoszą jedynie do kryzysu ekologicznego świata współczesnego, nie zauważając genetycznej ciągłości hipotez klasycznego ewolucjonizmu, dyfuzjonizmu, lub wątków nurtu filozofii tradycjonalizmu integralnego czy problematyki utopii.

Moje dotychczasowe uwagi dotyczyły zachodnioeuropejskich badań nad nurtem neopogańskim. Są one istotne dla tematu pracy, ponieważ często neopoganie tworzą swoją tożsamość na podstawie tekstów naukowych i utrwalony stereotypowy wizerunek „miłującego przyrodę” pozytywnego członka neopogańskiego NRR wpływa zwrotnie na sam przedmiot badań. W przypadku rosyjskich analiz tej problematyki studia są połączone z wnikliwą i dogłębną znajomością tekstów XIX-wiecznych. Na gruncie rosyjskiego religioznawstwa nie zaistniał model zachodnioeuropejski, w którym zaangażowany wyznawca bada resztę zaangażowanych wyznawców i zatracą się granica pomiędzy teologią a studiami religioznawczymi.

Ruchy neopogańskie rozwinęły ożywioną działalność po upadku komunizmu w Rosji. O wzroście liczby rodzimowierców (tak sami określają siebie członkowie tych wspólnot) w Rosji, świadczą m.in. bardzo ostra walka Cerkwi z tym środowiskiem toczona w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, dokumenty i apele prawosławnych organizacji chrześcijańskich, wzywające do potępienia neopoganizmu, a także liczne dyskusje poświęcone wspomnianym ruchom w rosyjskiej prasie. Do powstania współczesnego neopoganian-



zmu w Rosji przyczyniło się poszukiwanie tożsamości i idei narodowych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego stulecia, w czasie kryzysu ideologii komunistycznej. Drugą przyczyną była słabość Cerkwi Prawosławnej, której struktury zostały praktycznie zniszczone. Problematyczna jest sama klasyfikacja ruchów neopogańskich, które w rosyjskiej literaturze przedmiotu są dzielone na trzy podstawowe podgrupy: wspólnoty o ideologii neonazistowskiej, grupy związane z ekologicznym odłamem New Age oraz grupy zajmujące się działalnością „rozrywkową” (pod tym pojęciem kryją się wszelkiego rodzaju bractwa rycerzy lub wojów). Współczesna aktywność neopogan jest próbą rekonstrukcji wierzeń dawnych Słowian, ale w nie mniejszym stopniu jest także formą określonej reakcji na kulturę postmodernistyczną. Przedstawiciele wspólnot neopogańskich nawołują do duchowej rewolucji, odrodzenia słowiańskiej wspólnoty rodowej, odrzucenia prawa innego niż zwyczajowe i postępowania zgodnego z tradycją przodków. Jednym z postulatów jest też odrzucenie zdobyczy współczesnej cywilizacji i życie w zgodzie z naturą. Bardzo ważny okazuje się nurt ekologiczny. Rosyjski neopaganizm mocno związany jest z kultem Ziemi (opisywanej jako święta matka, rodzicielka dóbr, opiekunka). Członkowie grup propagują mistyczną ekologię, według której człowiek jest tak silnie związany z naturą i przyrodą, że tylko pozostając w ścisłym związku z Matką Ziemią oraz Rodowymi Bogami, może osiągnąć doskonałość. Doskonałość pojmują neopoganie jako rozwinięcie tych wszystkich możliwości jednostki, które przez różne negatywne czynniki zostały zniwelowane. Rosyjscy rodzimowiercy uważają, że naturalna jest długowieczność oraz odporność na choroby. Przez zmianę sposobu życia, ingerencję w przyrodę, zaprzestanie kultu dawnych bogów, człowiek popada w coraz większą degenerację, skraca się czas jego życia, pojawiają się nieuleczalne choroby, jednostka nie jest w stanie osiągnąć w życiu harmonii i szczęścia. Neopogańska antropogeneza opisuje człowieka, który pochodzi bezpośrednio od bogów,

jest ich potomkiem, odziedziczył ich siłę i moc. Koncepcja ta wynika z pojmowania jednostki ludzkiej jako części pewnej całości, gałązki z drzewa rodowego, które jest symbolem nieprzerwanego trwania rodu od wieków. W rosyjskich tekstach źródłowych bardzo często można natknąć się na zdania, w których neopoganie mówią o sobie: „My, dzieci Bogów”<sup>125</sup>. Człowiek pod pewnymi warunkami mógłby dorównać w sile, zdrowiu i długowieczności swym praszczurom Bogom Słowiańskim. Musi zachować zasady życia rodowego (szacunek dla starszych rodu, wstrzemięźliwość, życie w zgodzie z prawami przodków, powstrzymywanie się od wszelkich używek, przede wszystkim od alkoholu i narkotyków). Bardzo istotna jest przynależność do narodowości rosyjskiej. Tutaj pojawia się podstawa ideologii neopogańskiej, czyli mit krwi i ziemi. W części wspólnot neopogańskich, zwłaszcza w związku Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры (ССО СРВ), kwestia krwi, narodowości, przynależności do rodu są kluczowe. Neopoganie z ССО СРВ głoszą wyższość nacji rosyjskiej nad innymi (Słowianie mają ponadnaturalną genezę — jako grupa etniczna pochodzą od Rodowych Bogów) i chcą stworzyć nową, alternatywną ideologię religijną, która ma zapewnić członkom wspólnoty osiągnięcie harmonii i szczęścia oraz naprawić i zreformować istniejące struktury polityczne poprzez oddolną duchową rewolucję. W ideologii neopogaństwa powracają zniekształcone i wypaczone fragmenty idei klasyków — słowianofilów. Przede wszystkim neopoganie są zorientowani na przeszłość i uważają, że wspólnoty wiejskie zdołały zachować tradycyjny model kultury. Według Walickiego Iwan Kiriejewski wskazywał na „staroruski mir jako podstawową komórkę społeczną, a zarazem ogólną ‘zasadę’ ustrojową”<sup>126</sup>. Neopoganie widzą w społeczności tradycyjnej niezmienną od wieków kulturę, która jest odporna na wszelkie zmiany. Koreluje to z modelem, który

<sup>125</sup> И.Г. Черкасов (Волхв Велеслав), *Родные Боги...*

<sup>126</sup> А. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 105.

opisał wspomniany przez Walickiego baron August Franz von Haxthausen<sup>127</sup>. Opisował on rosyjską „obszczinę” jako podstawową komórkę ekonomiczno-społeczną odporną na niszczący wpływ socjalizmu i kapitalizmu<sup>128</sup>. Podobną autonomiczną, patriarchalną wspólnotą miała być wspólnota aryjska<sup>129</sup>, o której pisał dwadzieścia lat później Henry Maine. Wizja von Haxthausena wpływała zwrotnie na rosyjską kulturę<sup>130</sup> i mitologizowanie roli wiejskiej wspólnoty<sup>131</sup>.

Neopoganie tradycję chrześcijańską rozumieją jako obcą, narzuconą siłę, przeciwną ich wizji rosyjskiej kultury tradycyjnej. Chrześcijaństwo, jak i wszystkie inne religie światowe, jest określane jako międzynarodowa korporacja służąca interesom określonego systemu politycznego, stworzona po to, żeby pozbawić człowieka wolności. Rosyjscy neopoganie głoszą, że są najstarszą wspólnotą religijną na terenie Federacji Rosyjskiej, kontynuującą nieprzerwanie tradycję słowiańskiej wiary. Prawo Federacji Rosyjskiej dotyczące wspólnot i zrzeczeń religijnych, w wyniku poprawek po 1998 roku legitymizuje tradycyjne religie, odmawiając prawa do rejestracji części nowych ruchów religijnych. Działalność NRR jest utrudniona z powodów administracyjnych i nacisków politycznych, zdarza się łamanie konstytucyjnego zapisu gwarantującego wolność wyznania. Rosyjski neopogанизm ma dwa bieguny aktywności — głównymi ośrodkami działalności kulturotwórczej są duże ośrodki miejskie, miejscami kultu są natomiast tereny, na których przyroda

---

<sup>127</sup> A.F. von Haxthausen, *Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, In der Hahn'schen Hofbuchhandlung, Hannover-Berlin 1847–1852.

<sup>128</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 120.

<sup>129</sup> H.J. Sumner Maine, *Village Communities in the East and West*, John Murray, London 1871.

<sup>130</sup> T.K. Dennison, A.W. Carus, *The invention of the Russian rural commune: Haxthausen and the evidence*, „The Historical Journal” 2003, vol. 46, nr 3, s. 561–582.

<sup>131</sup> L. Krader, *Recent Studies of the Russian Peasant*, „American Anthropologist” 1956, vol. 58, nr 4, s. 716–720.

nie ucierpiała z ręki człowieka. Dla rosyjskich neopoganas lub pole same w sobie tworzą świątynię, drzewa i ziemia są osadzone w sferze *sacrum*. Istnieją wiejskie ośrodki działalności, do których pielgrzymują miejscy członkowie ugrupowań. Neopogaństwo rosyjskie jest podzielone na wiele małych wspólnot oraz kilka większych organizacji. Wspólnoty te nie stworzyły jednego systemu mitów, jednolitej doktryny ani filozofii. Można raczej mówić o zjawisku tworzenia osobnych systemów mitologicznych w każdej małej wspólnocie. Owe osobne systemy mitologiczne łączą pojmowanie określonych motywów mitologicznych w taki sam sposób, czerpanie inspiracji z tych samych źródeł.

### 3. EURAZJATYZM A DOKTRYNA ROSYJSKICH GRUP NEOPOGAŃSKICH

Korzenie idei eurazjatyizmu tkwią w poszukiwaniu przez Rosjan odpowiedzi na pytanie o unikalną tożsamość narodową. Rosyjscy intelektualiści starali się dać odpowiedź na proste pytanie: „Kim jesteśmy?”. Jeżeli Rosja znajduje się w orbicie wpływów kultury Europy Zachodniej, lecz posiada olbrzymie tereny także w Azji, to czy należy określać Rosjan jako Europejczyków, czy jako Azjatów? Jeżeli wpływ na kulturę i historię Rosji miało unikalne położenie geograficzne, na granicy wpływów pomiędzy wschodem i zachodem, to kim przez to stali się Rosjanie? I co równie ważne, jeżeli Europa odbiera Rosjan jako „odrobinę ucywilizowanych” Azjatów<sup>132</sup>, a w Azji są oni nosicielami wartości kultury europejskiej, to jak te opinie wpływają na to, za

---

<sup>132</sup> Obie autorki wyczerpujących opracowań dotyczących nurtu eurazjatyizmu przytaczają cytaty z dzienników Dostojewskiego „Rosjanin jest nie tylko Europejczykiem, lecz także Azjatą”. M. Laruelle, *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*, Woodrow Wilson Center Press, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2008, s. 3; I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wydawnictwo Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2001, s. 83.

kogo Rosjanie się uważają? Polityczna doktryna eurazjatyizmu jest jedną z prób odpowiedzi na pytanie o unikalną tożsamość narodową, wariantem, w którym podkreśla się odrębność rosyjskiej kultury i odcina od spuścizny kultury europejskiej. Jeżeli prześwietlimy doktrynę współczesnych ruchów neopogańskich pod kątem wpływu wcześniejszych założeń eurazjatyizmu, okaże się, że w tej optyce polityczne idee eurazjatyizmu przekształciły się w formę nowej religii, w której odrębna tożsamość narodowa Rosjan staje się przedmiotem kultu.

W Polsce problematyką eurazjatyizmu<sup>133</sup> zajmowała się między innymi<sup>134</sup> Iwona Massaka, która jest autorką wnikliwej monografii światopoglądu eurazjatów (Massaka badała eurazjatyizm jako przejaw antyokcydentalizmu i misjonizmu rosyjskiego). Monografia *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego mesjanizmu*<sup>135</sup> przybliżył genezę doktryny polityczno-społecznej, zawiera dokładną analizę poglądów najważniejszych teoretyków eurazjatyizmu i daje odpowiedź na pytanie, czym idea eurazjatyizmu stała się we współczesnej Rosji. Massaka zwraca uwagę na problem z terminologią, polscy badacze stosują bowiem różne nazwy dla określenia badanego problemu. Anglojęzyczni badacze posługują się terminem „eurasianism”, postulują również użycie dla ideologii politycznych, stworzonych po 1990 roku, terminu „neo-eurasianism”. Marlene Laruelle zwraca uwagę na to, jak zmieniła się recepcja terminu po roku 2000, a także na jego częste odrywanie od pierwotnego znaczenia. Ponadto zauważa, że ta polityczna doktryna padła ofiarą własnej popularności. Należy zaznaczyć, że z jednego eurazjatyizmu powstały

---

<sup>133</sup> Porównaj: A. de Lazari, *Eurazjatyzm/Eurazjanizm*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 1, s. 170–178.

<sup>134</sup> Inni polscy badacze tej problematyki to między innymi: A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem?...*; R. Paradowski, *Idea Rosji-Eurazji i naukowy nacjonalizm Lwa Gumilowa*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 1996; A. Andrusiewicz, *Mit Rosji*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1994.

<sup>135</sup> I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego...*

dziesiątki mutacji tej idei. Laruelle podkreśla też, że eurazjatyzm może równocześnie określać wiele różnych doktryn – można nazwać eurazjatyzmem zarówno poglądy pierwszych teoretyków idei z lat dwudziestych oraz trzydziestych XX wieku, jak i teorię etnogenezy stworzoną przez Lwa Gumilowa (Лев Николаевич Гумилев), teorie geopolityczne Aleksandra Dugina (Александр Гельевич Дугин) czy idee Aleksandra Panarina (Александр Сергеевич Панарин)<sup>136</sup>. Dla rekonstrukcji neopogańskich istotny wpływ miały hipotezy Gumilowa<sup>137</sup>.

Grzegorz Przebinda daje krótki opis pasjonarnej teorii etnogenezy stworzonej przez Lwa Gumilowa<sup>138</sup>. Gumilow był zaciekle przeciwnikiem kultury europejskiej, której wpływ według niego był destrukcyjny dla Rosji. Historyk oponował przeciwko rozpowszechnionej opinii o negatywnym i niszczącym wpływie niewoli mongolskiej na Ruś, zwracając uwagę, że była to nie tyle niewola, ile raczej zgodna symbioza dwóch systemów politycznych. Pasjonarna teoria etnogenezy Gumilowa była przedmiotem ostrej krytyki ze strony historyków, postulowano włączenie twórczości tego autora w obręb historii alternatywnej i porównywano go z Fomienką. Wiktor Sznirielman (Виктор Александрович Шнирельман), Aleksandr Janow (Александр Львович Янов), Lew Klejn (Лев Самуилович Клейн) nie tylko oskarżali Gumilowa o brak jasnej metody badawczej, lecz również o otwarty antysemityzm. Niektórzy z rosyjskich historyków proponują, żeby prace

<sup>136</sup> M. Laruelle, *Russian Eurasianism...*, s. 2

<sup>137</sup> Por. R. Paradowski, *Lew Gumilow*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 4, s. 134–138.

<sup>138</sup> „Lew Gumilow w swoich pracach: *Stara Ruś i Wielki Step, Etnogeneza i biosfera Ziemi, Rytmu Eurazji, Od Rusi do Rosji* broni tezy o wpływie środowiska geograficznego (Landschaft) na historyczny proces i genezę etnosu (narodu). Motorem etnicznej historii był dla niego ‘pasjonaryzm’, czyli nadmiar biochemicznej energii, która zmusza narody do działania”. G. Przebinda, *Gumilow Lew Nikolajewicz*, w: G. Przebinda, J. Smaga, *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 101.

Gumilowa zaliczyć do nurtu kryptohistorycznego. Osobnym, wyczerpującym opracowaniem poświęconym związkom ideologii eurazjatyzmu i neopogaństwa jest praca Sznirielmana<sup>139</sup>.

#### 4. TRADYCJONALIZM I FILOZOFIA TRADYCJONALISTYCZNA W MITOTWÓRCZYCH POSZUKIWANIACH NEOPOGAN

Rosyjski słowiański neopoganizm szuka korzeni narodowej tożsamości w najbardziej archaicznych warstwach rosyjskiej kultury, wzorując się na zaginionym micie Słowian. Poszukiwanie najstarszej, pierwotnej, archaicznej struktury w obrębie kultury jest pomysłem zaczerpniętym z ewolucjonizmu klasycznego. Jednak wbrew pozorom neopoganizm czerpie ze źródła, które nie znajduje się w Rosji. We wszystkich mitologiach neopogańskich, tworzonych na wewnętrzny użytek ugrupowań pojawiają się nawiązania do hinduizmu (aryjska ojczyzna Słowian, Wedy jako geneza czystego, pierwotnego objawienia, słowiańscy bogowie rodowi jako odbicie indyjskiego pojęcia „trimukti”), perenializmu (*philosophia perennis*) oraz do nurtów zajmujących się problematyką zagrożenia i zniszczenia współczesnej cywilizacji. To, co tłumaczy, dlaczego te motywy powracają w mitach większości ugrupowań, to historia filozofii tradycjonalistycznej. Mark Sedgwick definiuje, czym jest tradycja<sup>140</sup>.

<sup>139</sup> В.А. Шнирельман, *Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России*, ББИ, Москва 2012.

<sup>140</sup> „Słowo ‘tradycja’ wywodzi się od łacińskiego czasownika *tradere*; czyli ‘przekazywać’ lub ‘oddawać’, etymologiczne znaczenie tradycji to ‘przekonanie, wierzenie lub praktyka przekazywane (zwłaszcza w formie ustnej) z pokolenia na pokolenie’. Ruch tradycjonalistyczny rozumie tradycję dokładnie w tym sensie jako wierzenie, albo praktykę przekazywaną odwiecznie lub raczej jako wierzenie i praktykę, które powinny być przekazywane, ale zostały utracone przez Zachód

Integralny tradycjonalizm jest czymś innym niż tradycjonalizm rozumiany jako pewien nurt we współczesnym chrześcijaństwie (zaznaczam ten fakt, ponieważ w polskich publikacjach tradycjonalizm rozumiany jest przede wszystkim jako prąd związany z opozycją wobec Soboru watykańskiego II)<sup>141</sup>. Sedgwick dzieli historię tradycjonalizmu na trzy etapy. Pierwszy wiązał z cezurą 1930 roku, kiedy René Guénon stworzył filozofię tradycjonalistów, napisał książki i artykuły, w których zawarł najważniejsze pojęcia, oraz zebrał małą grupę zwolenników. Podczas drugiego etapu nastąpił proces będący próbą wprowadzenia filozofii tradycjonalistów w powszechny obieg. Trzeci etap miał miejsce w latach sześćdziesiątych, kiedy idee tradycjonalizmu zaczęły przenikać niepostrzeżenie w kulturę Zachodu i przechodzić z Zachodu w świat islamski, oraz do Rosji. Praca Sedgwicka doczekała się krytycznej analizy Xaviera Accarta, który w książce *René Guénon ou Le Renversement des clartés*<sup>142</sup>, poddaje krytyce włączanie postaci Juliusa Ewoli<sup>143</sup> do klasyków myśli tradycjonalistycznej. Istnieje też polski akcent w historii tego nurtu<sup>144</sup>.

Sedgwick podaje cztery prace René Guénona, które stanowią trzon myśli tradycjonalistycznej. Pierwszą z nich jest wydana w roku 1921 nieudana dysertacja *Introduction*

---

w ciągu ostatniej połowy drugiego tysiąclecia. Dla tradycjonalistów nowoczesny Zachód jest w kryzysie, co jest rezultatem przerwania ciągłości przekazu tradycji, jak zostało to wytłumaczone w wydanej w 1927 roku książce *The Crisis of the Modern World*". M. Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 21. Przeł. — A.Z.

<sup>141</sup> C. Simut, *Traditionalism and Radicalism in the History of Christian Thought*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

<sup>142</sup> X. Accart, *René Guénon ou Le Renversement des clartés*, Edidit Arche, Paris 2005.

<sup>143</sup> P. Furlong, *Social and Political Thought of Julius Evola*, Routledge, New York 2011.

<sup>144</sup> R. Mozgol, *Wypędzony z pamięci — Emmanuel Małyński (1875–1938). Podsumowanie pierwszego roku poszukiwań*, „Pro Fide Rege et Lege” 2013, nr 2.



*générale à l'étude des doctrines hindoues*<sup>145</sup>. Sedgwick podkreśla, że Guénon nie traktował religii Indii jako systemu wierzeń i praktyk religijnych, które ukształtowały się pod wpływem czynników geograficznych, historycznych czy politycznych, lecz jako skarbnicę prawdy duchowej<sup>146</sup>. Według Sedgwicka kolejnym elementem kluczowym dla tradycjonalizmu była *philosophia perennis*. Ojcem tej doktryny był Marsilio Ficino (1433–1499), jeden z najznakomitszych filozofów Renesansu. Ficino wykorzystał neoplatonizm, jedną z form filozofii renesansu, jako wsparcie dla chrześcijaństwa. Był on założycielem własnej Akademii Platońskiej, której spotkania odbywały się w Villa Careggi (należącej do Cosima I de' Medici)<sup>147</sup>. W jego doktrynie platonizm i chrześcijaństwo były sobie równe, platonizm zaś otrzymał religijne zabarwienie. Późniejsze, typowe dla tradycjonalistów rozumienie perennializmu oznaczało, że wszystkie religie mają jeden wspólny początek w pojedynczej i nieprzemijającej religii, która później przyjęła najróżniejsze formy, takie jak religia Starożytnego Iranu i Egiptu, filozofia Platona czy chrześcijaństwo. *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (1921)<sup>148</sup> rozwija koncepcje tradycjonalizmu. W tej publikacji, która zawiera ostrą polemikę z teozofią i środowiskiem związanym z Towarzystwem Teozoficznym, René Guénon wprowadza kolejne kluczowe definicje: „falszywa inicjacja” (*counterinitiation*) oraz „inwersja”. Według Sedgwicka koncepcja inwersji jest jedną z najbardziej istotnych, ponieważ pozwala zwolennikom tradycjonalizmu tłumaczyć sobie wszelkie problemy współczesnego świata w ramach systemu stworzonego przez Guénona.

---

<sup>145</sup> R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Marcel Rivière, Paris 1921.

<sup>146</sup> Guénon był bliski takiego rozumienia hinduizmu, jaki reprezentowali przedstawiciele Renesansu Bengalskiego.

<sup>147</sup> L.W. Spitz, *Ficino Marsilio*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, t. 5..., s. 3049–3050.

<sup>148</sup> R. Guénon, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1921.

Dla tradycjonalisty największy dylemat stanowi postęp technologiczny, który jest tak naprawdę porażką, ponieważ następuję przy całkowitym braku jakichkolwiek wartości duchowych. Kultura Zachodu stacza się po równi pochyłej w przepaść barbarzyństwa. W pracy *Orient et Occident*<sup>149</sup> Guénon krytykuje materializm oraz iluzję postępu, identyfikując Orient z tradycją, Okcydent zaś z nowoczesnością. Jak zaznacza Sedgwick konkluzją książki Guénona nie jest dążenie do zwycięstwa Wschodu nad Zachodem, lecz przywrócenie Zachodu na drogę cywilizacji tradycyjnej.

Najbardziej znanym i popularnym dziełem Guénona jest *La Crise du monde moderne*<sup>150</sup>, w którym autor tłumaczy, jaka jest recepta na uniknięcie zagłady kultury Zachodu. Proces ten miałby nastąpić na drodze adaptacji orientalnej duchowości przez elitę intelektualną w trakcie tradycyjnego nauczania, co sprowadzi Zachód na drogę odnowienia tradycyjnej cywilizacji. W publikacji pojawia się też wytłumaczenie koncepcji inwersji, wzbogacone o aspekt socjologiczny. Guénon rozumie indywidualizm jednocześnie jako nowoczesny przesąd i współczesną iluzję oraz tłumaczy jak współczesny indywidualizm niszczy w rzeczywistości prawdziwą indywidualność.

Towarzystwo Teozoficzne założone w 1875 roku miało na celu naukowe badanie zjawisk określanych jako paranormalne. W Stanach Zjednoczonych tych czasów modne były nurty spirytystyczne, w których podejście metafizyczne mieszało się z chęcią naukowej weryfikacji fenomenu. Założyciel Towarzystwa, Henry Olcott wzorował strukturę nowo powstałej organizacji na amerykańskiej Geographical and Statistical Society. Spotkanie Olcotta z Bławatską<sup>151</sup>, całkowicie zmieniło pierwotne cele Towarzystwa. Jej wpływ na Olcotta był tak olbrzymi, że często to właśnie

<sup>149</sup> R. Guénon, *Orient et Occident*, Payot, Paris 1924.

<sup>150</sup> Tegoż, *La Crise du monde moderne*, Bossard, Paris 1927.

<sup>151</sup> O. Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Brill, Leiden–Boston 2004, s. 59.

Madame Bławatska uważana jest za właściwego twórcę organizacji. James Santucci określa Towarzystwo Teozoficzne jako organizację związaną z całokształtem rozpowszechniania doktryny znanej jako teozofia, opartej niemal całkowicie na pismach Madame oraz jej współpracowników i zwolenników (teozofów). W roku 1873 Bławatska przybyła do Nowego Jorku i połączyła w swoich pismach dwa nurty — spirytyzm i zachodnią tradycję ezoteryczną. Madame Bławatska była przekonana o swojej roli duchowego medium<sup>152</sup>, które łączy praktyczną i teoretyczną wiedzę o zachodniej i orientalnej ezoteryce<sup>153</sup> (wiedza, którą rzekomo posiadała, była jej przekazywana przez istoty duchowe)<sup>154</sup>. Praktyczną konsekwencją rozwoju tej doktryny stał się nurt vedanta — perenializm<sup>155</sup> łączący filozofię perenialną z hinduizmem, którego ślady można odszukać w pracach ważnego teoretyka tradycjonalizmu Reubena Burrowa<sup>156</sup>. Rozwinięcie koncepcji Wschodu/Orientu jako źródła mądrości pojawia się w książce *Filozofia wieczysta* (*The Perennial Philosophy*, 1944), której autorem jest Aldous Huxley.

Postać pominięta w pracy Sedgwicka to pionier i pierwszy pomysłodawca naukowej debaty nad religiami świata, Max Müller. Pośrednio przyczynił się on do powstania nurtu vedanta — perenializmu, który został wzbogacony o element orientalnej mistyki. René Guénon nie mógł stwo-

<sup>152</sup> Tamże, s. 60.

<sup>153</sup> N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots...*, s. 18.

<sup>154</sup> J.A. Santucci, *Theosophical Society*, w: W.J. Hanegraaff (red.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism...*, s. 1114–1123.

<sup>155</sup> Jak zauważa Sedgwick, Olcott chciał również, żeby cele Towarzystwa Teozoficznego obejmowały naukowe badania w zakresie komparatystycznego religioznawstwa i mitologii, zmierzając do odzyskania „mądrości starożytnych” oraz „pierwotnego źródła wszystkich religii, ksiąg Hermesa i Wed”. Teozofowie nawiązywali do perenializmu, czerpiąc z nauk Ficina przekonanie, że najwcześniejszą ekspresją filozofii perenialnej był Corpus Hermeticum przypisany postaci Hermesa Trismegistesa. Por. M. Sedgwick, *Against the Modern World...*, s. 40.

<sup>156</sup> Tamże, s. 41.

rzyć tradycjonalizmu bez lektury kanonu *Sacred Books of the East*, inicjatywy wydawniczej i dzieła życia Maxa Müllera. Müller<sup>157</sup> był tak popularny, że na jego wykłady uczęszczali członkowie brytyjskiej rodziny panującej. Clinton Bennet zauważa, że dla Müllera kluczem zrozumienia i badania religii był tekst. Jego teza o wspólnym korzeniu języków Ariów, Celtów, Słowian oraz łaciny i greki (większość tez Müllera nie przetrwała próby czasu) miała na celu uświadomienie współczesnym mu badaczom, jak istotna jest metoda filologiczna, pozwalająca „przemówić” starożytnym religiom własnym głosem, głosem ksiąg świętych<sup>158</sup>. Teoria Müllera zawiera takie elementy jak praaryjskość, skłonności mitotwórcze umysłu ludzkiego podległego prawom językowym, rozwój poprzez epoki: dialektową, mitotwórczą (mitopoeiczną) i narodową z Rigwedą – według badacza najstarszego pomnika językowego rodziny indoeuropejskiej<sup>159</sup>. Müller upowszechnił termin „aryjski” i w świętych pismach hinduizmu widział prapoczątek ludzkiej myśli o religii, mylnie przesuwając datę powstania tekstu Rigwedę o trzy tysiące lat wstecz. Dziś został niemal zapomniany, jednak na przełomie XIX i XX wieku tezy uczonego były popularne, komentowane i zrodziły ostrą naukową polemikę. Dzięki jego niestrudzonej pracy wydawniczej Europa mogła poznać kanon świętych pism buddyzmu i hinduizmu, a jego nacisk na domniemane aryjskie korzenie kultury pozostawił trwałe ślady w tradycjonalistycznej filozofii i historii całej kultury europejskiej. Idea aryjskich korzeni kultury została wykorzystana między innymi w ideologii volkistowskiej.

Kolejnym ważnym etapem tworzenia się myśli tradycjonalistycznej był kontakt Guénona z masonerią i lożami masońskimi, szczególnie z martynistami. Założycielami

<sup>157</sup> J.R. Stone (red.), *The Essential Max Müller...*

<sup>158</sup> C. Bennet, *In Search of the Sacred: Anthropology and the Study of Religions*, Cassel, New York 2002, s. 46.

<sup>159</sup> T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 41.

Zakonu Martynistów w roku 1886 byli Augustin Chaboseau i Gerard Encausse (Papus). Jednym z członków XVIII-wiecznej loży masońskiej, w której wyznawało się idee perenializmu był Louis Claude de Saint-Martin, od którego nazwiska została utworzona nazwa „martyniści”<sup>160</sup>. Loża działała między 1761 a 1781 rokiem. Od masonerii Guénon przejął koncepcję inicjacji, która nie była inicjacją chrześcijańską i której najważniejszym aspektem nie był praktyczny wymiar rytuału, lecz ezoteryczna koncepcja przejścia w stan łaski. Przez pewien czas Towarzystwo Teozoficzne współpracowało z martynistami, jednak osobiste animozje między założycielami doprowadziły do otwartej wrogości. Co istotne, według Sedgwicka od 1900 roku Encausse rozpowszechnił swoją organizację na terenie całej Francji oraz za granicą. Od Stanów Zjednoczonych po carską Rosję istniały setki łóż martynistycznych, a także powiązanych z nimi grup<sup>161</sup>. Guénon był członkiem Zakonu Martynistów i uczęszczał do Wolnej Uczelni Nauk Hermetycznych (początkowo Niezależna Grupa Nauk Ezoterycznych). Co istotne dla rozwoju doktryny, Encausse wierzył, że filozofia perenialna została przekazana Hermesowi Trismegistosowi ze starożytnych źródeł w Egipcie i w tej nauce widział przekaz tradycji inicjacyjnej dla łóż masońskich, hinduizm zaś był dla niego najstarszym istniejącym przykładem nieprzerwanie przekazywanej tradycji ezoterycznej (tak samo ważnej jak religia Starożytnego Egiptu). Kolejną ideą, z którą twórca tradycjonalizmu zetknął się w roku 1890, był neognostycyzm Uniwersalnego Gnostyckiego Kościoła (Église Gnostique). Jak podaje Sedgwick, założycielem tego kościoła był Jules-Benoît Doinel (1842–1902). Gnostycki Kościół powstał w środowisku bliskim Towarzystwu Teozoficznemu, w którym modny był współczesny spirytualizm, a lider kościoła był przez pewien czas miłośnikiem teorii

<sup>160</sup> M. Sedgwick, *Against the Modern World...*, s. 41.

<sup>161</sup> Tamże, s. 47.

Swedenborga<sup>162</sup>. Dla Doinela podstawą wiedzy o gnostycyzmie były dwa teksty z drugiego wieku: *Philosophoumena* Hippolytusa oraz *Adversus Haereses* Biskupa Ireneusza. Ze względu na wybór tekstów jego wizja gnozy została wypaczona (źródła, którymi się posłużył, to chrześcijańska krytyka gnostyckiej herezji).

Guénon był bezpośrednio związany z organem prasowym Gnostyckiego Kościoła. W piśmie „La Gnose” publikował swoje pierwsze artykuły stanowiące wstęp do dalszej pracy<sup>163</sup>. Z ideologii neognostycyzmu Guénon zaczerpnął koncepcję, że Zachód jest zagrożony i zbliża się zmierzch europejskiej cywilizacji. Wziął ją z pism Alberta de Pourville’a, kontynuatora pracy Doinela. Myśl tradycjonalistyczna przetrwała próbę czasu. W dalszej części pracy przedstawię wpływ tej filozofii na doktrynę i mitotwórcze poszukiwania neopogan. Część ideologów środowiska neopogańskiego w Rosji uważa się za bezpośrednich spadkobierców myśli Guénona<sup>164</sup>.

Należy zaznaczyć, że książki Guénona są od lat dziewięćdziesiątych tłumaczone na rosyjski (wcześniej prawdopodobnie czytano je w oryginale, jednak jest to jedynie niepotwierdzona hipoteza). Dugin<sup>165</sup> uważa się za spadkobiercę integralnego tradycjonalizmu i myśli Guénona. Część rosyjskich wydań to antologie jego pism, jednak wszystkie najważniejsze prace klasyka zostały przetłumaczone na

---

<sup>162</sup> L. Toth, *Gnostic Church*, w: W.J. Hanegraaff (red.), *Dictionary of Gnosis...*, s. 400–403.

<sup>163</sup> Tamże, s. 400–403.

<sup>164</sup> Jak wyznaje jeden z neopogańskich ideologów: „Традиционалист же я, поскольку разделяю концепцию традиционализма. Это учение раскрыто в трудах Рене Генона, но наиболее полно — у Мирчи Элиаде”. Г. Якутовский, *Возрождение Традиции: аргументы в пользу современного язычества*, w: Д.А. Гаврилов, С.Э. Ермаков (red.), *Северная Традиция. Священный остров Рюян: сборник*, Социально-политическая мысль, НИО „Северный ветер”, Москва, s. 17.

<sup>165</sup> A. de Lazari, R. Paradowski, *Dugin Aleksander*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 1, s. 168–172.

rosyjski<sup>166</sup>. Walicki zauważa, że eurazjatyzm Dugina stanowi skrajną wersję tej koncepcji, usiłującą łączyć „czerwony” ekstremizm prawicy z „brunatnym” ekstremizmem prawicy. Według Walickiego Dugin łączy okultystyczny nurt rosyjskiego komunizmu i ezoteryzm radykalnej prawicy (Rosja ma status narodu wybranego)<sup>167</sup>.

## 5. PRZEGLĄD WYBRANYCH ROSYJSKICH GRUP NEOPOGAŃSKICH

Badacze rosyjscy wiążą genezę współczesnych grup neopogańskich z powstaniem pod koniec lat siedemdziesiątych grup sympatyków ezoteryzmu, rekonstrukcji historycznej i kultury ludowej. Nowe ruchy religijne zaczęły pojawiać się w ZSRR już od lat siedemdziesiątych<sup>168</sup> (wtedy w Związku Radzieckim wzrosła liczba nowych religii inspirujących się tradycją dalekowschodnią). Oxana Antic, pisząc o nowych

---

<sup>166</sup> Р. Генон, *Кризис современного мира*, przeł. Н. Мелентьева, Арктогея, Москва 1991; tegoż, *Восток и Запад*, przeł. Т.Б. Любимова, Беловодье, Москва 2005; tegoż, *Царь мира. Очерки о христианском эзотеризме. Авторский сборник*, przeł. Н. Тирос, Беловодье, Москва 2008; tegoż, *Символика креста*, przeł. Т.М. Фадеева, Ю.Н. Стефанов, Прогресс-Традиция, Москва 2008; tegoż, *Кризис современного мира*, przeł. Н. Мелентьева, Т. Фадеева, Т. Любимова, Ю. Стефанов, Эксмо, Москва 2008; tegoż, *Очерки о традиции и метафизике. Авторский сборник*, przeł. В. Быстров, Азбука-классика, Санкт-Петербург 2010; tegoż, *Великая Триада*, przeł. Т. Любимова, Беловодье, Москва 2010; tegoż, *Царство количества и знаменья времени*, przeł. Т. Любимова, Беловодье, Москва 2011; tegoż, *Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы*, przeł. Т. Любимова, Беловодье, Москва 2012; Р. Генон, Ж. Урсен, *Духовное владычество и мирская власть. Антология*, przeł. Н. Тирос, Беловодье, Москва 2012; tegoż, *Заметки об исламском эзотеризме и даосизме. Эзотеризм Данте*, przeł. Т. Любимова, Беловодье, Москва 2012.

<sup>167</sup> А. Walicki, *W kregu konserwatywnej utopii...*, s. 466.

<sup>168</sup> Uściślając, w latach siedemdziesiątych w ZSRR pojawiły się te nowe ruchy religijne, które stały się popularne w Europie Zachodniej i USA, np. Ruch Hare Kriszna czy Scientologia.

ruchach religijnych w ZSRR, zauważa, że od lat siedemdziesiątych w ZSRR były obecne takie wspólnoty jak Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, Dzieci Jezusa (Children of Jesus) i Dzieci Boga (Children of God), Rodzina Miłości (Family of Love), pojawiali się też emisariusze Kościoła Scjentologicznego, wyznawcy filozofii Nikołaja Roericha, istniały filie Kościoła Zjednoczeniowego (potocznie jego wyznawców określa się w polskich publikacjach jako moonistów, od imienia założyciela – Sun Myung Moona). Nowe ruchy religijne związane z tradycją chrześcijańską były równie popularne, jak te, których korzenie wywodziły się z reinterpretacji tradycji dalekowschodniej. Wzrastało zainteresowanie parapsychologią, alternatywną medycyną, praktyką jogiczną i różnymi aspektami mistycyzmu. Ateistyczna edukacja w szkołach radzieckich nie wykorzeniła w ludziach wiary (choć zmienił się jej przedmiot) ani zainteresowania religiami. W czasach Związku Radzieckiego były dostępne znakomite serie wydawnicze rosyjskich tłumaczeń klasycznych zabytków literatury Bliskiego i Dalekiego Wschodu, po części były to również traktaty religijne i filozoficzne lub księgi święte. Stworzyło to w pewnym sensie paradoksalną sytuację, oficjalnie propagowano ateistyczny światopogląd, lecz równocześnie w bibliotekach wnikliwy czytelnik mógł się zapoznać z kanonem ksiąg świętych hinduizmu<sup>169</sup> czy filozofią Chin lub dziełami o estetyce buddyzmu zen w Japonii. Seria tłumaczeń „Литературные памятники” została zainicjowana w 1948 roku, dodatkowo uzupełniała ją seria wydawnicza „Исследования по фольклору и мифологии Востока” (większość tych publikacji, jako specjalistyczne, miała niewielki nakład; pierwsze rosyjskie wydanie *Mahabharaty* ukazało się w nakładzie 3000 egzemplarzy). Dodatkowo tłumaczono te najważniejsze zabytki literatury, które są bezcenne dla kulturoznawcy;

<sup>169</sup> А.П. Баранников (red.), *Махабхарата*, ks. 1: *Адипарва*, przeł. i kom. В.И. Кальянова, Наука, Москва 1950; С.Л. Невелева, *Мифология древнеиндийского эпоса*, Наука, Москва 1975.



arcydzieła antycznej i średniowiecznej światowej poezji i prozy. Radzieccy obywatele, zainteresowani religiami i kulturą wschodu, mieli łatwy i legalny dostęp do publikacji, które później inspirowały wczesną ideologię neopogańskich nowych ruchów religijnych.

Antic zauważa, że najchętniej wykorzystywaną metodą walki z wpływem nowych ruchów religijnych na społeczeństwo (a zwłaszcza młodzież) były publikacje prasowe, w których pojawiał się schematyczny opis degradacji psychicznej i fizycznej nowo rekrutowanych wiernych tych ruchów. Standardowy tekst o nowych ruchach religijnych w sowieckiej prasie bazował najczęściej na listach zaniepokojonych rodziców, którzy obserwowali upadek moralny swojego dziecka niszczonego przez wpływ destrukcyjnej sekty. Tego typu publikacje były uzupełniane negatywnymi opisami liderów nowych ruchów religijnych, którzy tworzą takie grupy jedynie w celu oszukania i wykorzystania naiwnych<sup>170</sup>. Prasa radziecka używała w walce z NRR klasycznych argumentów z repertuaru współczesnych publikacji antykultowych, czyli oskarżeń starszych członków grup o psychiczną manipulację, stosowanie przemocy fizycznej i wykorzystywanie seksualne młodych konwertytów. Wierni NRR byli prześladowani tak samo jak członkowie Cerkwi Prawosławnej: wyrzucani z pracy, skazywani na karę więzienia (jako oskarżeni z artykułu 227 Kodeksu Karnego<sup>171</sup>) lub przymusowy pobyt w szpitalu psychiatrycznym specjalnego reżimu. Konsekwencją oficjalnego stanowiska wobec NRR było oskarżanie członków nowych ruchów religijnych o kontakty z Zachodem i ewentualne szpiegostwo. Codziennością było brutalne ich traktowanie podczas śledztwa. Antic przytacza przypadki zabójstw sympatyków Towarzystwa Świadomości Kryszny, pobitych śmiertelnie w latach osiemdziesiątych przez milicję

---

<sup>170</sup> O. Antic, *The spread of modern cults in the USSR*, w: S.P. Ramet (red.), *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1993, s. 253.

<sup>171</sup> Tamże, s. 262.

oraz zwraca uwagę na niezwykle surowe wyroki za rozpowszechnianie materiałów związanych z ideologią Świadków Jehowy<sup>172</sup>.

Autor marksistowskiego opracowania dotyczącego nowych ruchów religijnych wiąże działalność tych ruchów w latach osiemdziesiątych z grupami teatralnymi, muzycznymi i środowiskiem artystycznym oraz stowarzyszeniami akademickiej inteligencji<sup>173</sup>. Nie jest to stwierdzenie pozbawione podstaw. Współczesna neopogańska mitologia została stworzona z elementów rekonstruowanej kultury ludowej, którą zaczęto reinterpreterować w latach siedemdziesiątych. Część ideologów jest związana ze środowiskiem akademickim. Ideolodzy neopoganizmu zastosowali rosyjską wersję badań terenowych. Etnografia radziecka preferowała model badań polegający na krótkich wyjazdach podczas miesięcy letnich w te rejony ZSRR, które uważano za najciekawsze, bo były najbardziej peryferyjne. Nieświadomie powielano model ewolucjonizmu klasycznego, szukano takich elementów kultury, które w optyce badaczy były najstarsze i z tego powodu miały być najcenniejsze<sup>174</sup>.

Działalność rekonstrukcjonistyczna artystycznej awangardy mogła być mylnie odbierana przez władzę: przykładem może być zakaz występów dla zespołu Pokrowskiego (Ансамбль Дмитрия Покровского)<sup>175</sup>. Grupa rekonstruowała muzykę ludową w oparciu o materiały z ekspedycji etnograficznych, posługując się w kształceniu wykonawców metodą Stanisławskiego; znaczącą część utworów wykonywanych przez grupę stanowiły pieśni cerkiewne. Zespół miał zakaz występów najprawdopodobniej z tego powodu — jego działalność artystyczną zrozumiano jako propagowanie treści chrześcijańskich. Winą grupy była

<sup>172</sup> Там же, s. 258.

<sup>173</sup> Г.М. Филист, *Урбанизация и сектантство*, Беларусь, Минск 1986, s. 31.

<sup>174</sup> С.В. Соколовский, *Российская антропология: иллюзия благополучия*, „Неприкосновенный запас” 2009, nr 1(63).

<sup>175</sup> L.J. Olson, *Performing Russia...*, s. 78.

też popularyzacja innej wizji sztuki ludowej niż obowiązująca oficjalnie w wykładni realizmu socjalistycznego. Zainteresowanie kulturą wsi, badaniami etnograficznymi i archeologią było sposobem stworzenia tożsamości odmiennej od narzucanego przez władzę radziecką modelu i idealnego sowieckiego obywatela. Pozornie apolityczne prywatne ekspedycje etnograficzne, zbieranie pieśni ludowych i kreowanie alternatywnej estetyki w twórczości grup muzycznych, teatralnych czy rekonstrukcjonistycznych stanowiło formę twórczego protestu. Był to powrót do rodzimej starożytności bajecznej, próba ocalenia przez inteligencję przynajmniej nikłej części rosyjskiej kultury przed wszechogarniającą marksistowską ideologią. Jurij Łotman, w serii wykładów poświęconych kulturze rosyjskiej XIX wieku, opisywał zgromadzenia miłośników nauki i otwarcie mówił o tym, że tam, gdzie na siłę jest wprowadzany jeden model kultury, przestaje ona istnieć i się rozwijać. Koniec lat osiemdziesiątych i początek dziewięćdziesiątych XX wieku był momentem przełomowym. W Rosji silnie zaznaczył się powrót do ezoterycyzmu. Słabość Cerkwi Prawosławnej i pusta przestrzeń po komunistycznej ideologii spowodowały, że ludzie od chwili rozpadu ZSRR zaczęli prowadzić samodzielne poszukiwania duchowego oświecenia. Nastąpił rozkwit nowych ruchów religijnych, ośrodków medycyny naturalnej i alternatywnej, odrodzenie się pogańskich tradycji rdzennych narodów Dalekiej Północy, zainteresowanie się neoszamanizmem<sup>176</sup>, powrót mody na astrologię i wróżbiarstwo. Rozpad imperium sprzyjał zwłaszcza grupom neopogańskim, część współczesnych mitów neopogana pełni funkcję kompensacyjną. Nowe ruchy religijne są często określane w literaturze jako młode ruchy religijne. Spowodowane jest to faktem

---

<sup>176</sup> J. Blain, *Nine Worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism*, Routledge, London–New York 2002; R.J. Wallis, *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, Routledge, London–New York 2003.

przynależności do grup przede wszystkim ludzi młodych, poniżej trzydziestego roku życia<sup>177</sup>. Często ich prawdziwy charakter (są to nowe religie) jest mylnie interpretowany i określa się je mianem młodzieżowej subkultury.

Wiktor Sznirielman definiuje neopogaństwo jako próbę poszukiwania narodowej duchowości<sup>178</sup>. Dla tego badacza istotny jest przede wszystkim aspekt nacjonalistyczny, uważa on, że słowiański neopoganizm jest jednym z nurtów nacjonalizmu. Odrzucenie chrześcijaństwa przez większą część grup rodzimowierczych jest spowodowane wiarą rodzimowierców w fakt świadomego niszczenia cennej kultury narodowej przez obcą i wrogą religię<sup>179</sup>. Tendencje antychrześcijańskie i antysemickie mają swój oddźwięk w części mitotwórczej literatury. Asocjacja grup neopogan, której historia i ideologia są zbieżne z definicją Szniriel-

---

<sup>177</sup> Pomimo że jest to jedna ze stale powracających tez, nie istnieją badania socjologiczne potwierdzające taki stan rzeczy. O potrzebie uwzględnienia tego typu badań wypowiadał się James R. Lewis podczas referatu, który wygłosił na konferencji *Gender in neopagan and native faith movements in Central and Eastern Europe* w dn. 7–9 marca 2014 roku w Krakowie.

<sup>178</sup> „Общенациональную религию, которая искусственно создается городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью возрождения ‘национальной духовности’”. В.А. Шнирельман, *Неоязычество и национализм: восточноевропейский ареал*, „Исследования по прикладной и неотложной этнологии” 1998, nr 114, s. 3.

<sup>179</sup> Na marginesie zjawiska istnieją nurty łączące prawosławie i neopoganizm: na przykład jest widoczna tendencja do asymilowania postaci Jezusa Chrystusa jako duchowego nauczyciela o ruskim pochodzeniu, którego nauki zostały wypaczone. Nurty próbujące łączyć elementy prawosławia i neopoganizmu czerpią inspirację z dorobku radzieckiej historiografii i poglądów radzieckiego historyka Borisa Griekowa (Борис Дмитриевич Греков). Griekow stworzył koncepcję jednej synkretycznej religii łączącej archaiczny system pogańskich wierzeń i prawosławne chrześcijaństwo: formę zrusyfikowanego, synkretycznego chrześcijaństwa opartego nie o dogmaty, lecz przede wszystkim o archaiczny słowiański światopogląd. Stworzenie tej unikalnej synkretycznej religii miało wynikać z powolnego procesu chryścianizacji. S. Rock, *Popular Religion...*, s. 107.

mana, jest Związek Słowiańskich Wspólnot Słowiańskiej Rodzimej Wiary (Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры). Deklaracja członków organizacji zakłada bardzo wąskie rozumienie tożsamości narodowej<sup>180</sup> i wyznawcy rodzimej wiary<sup>181</sup>. Religioznawca Aleksiej Gajdukow (Алексей Викторович Гайдуков) proponuje znacznie szerszą definicję i określa zjawisko jako wielowymiarowy fenomen<sup>182</sup>. Definicja, którą podaje Gajdukow, pozwala na włączenie w obręb grup neopogańskich takich organizacji jak Krąg Pogańskiej Tradycji (Круг Языческой Традиции/КЯТ) lub Dzwoniące Cedry Rosji. Z kolei Władimir Milkow (Владимир Владимирович Мильков) określa neopogaństwo jako jeden z wielu nurtów we współczesnym poszukiwaniu religijno-duchowego światopoglądu i jako próbę przywrócenia przedchrześcijańskich wierzeń, które

<sup>180</sup> Warunkiem podstawowym dla członkostwa w tej organizacji jest dosyć niedoprecyzowane pochodzenie słowiańskie. Neopogański termin „pochodzenie słowiańskie” zakłada przynależność człowieka do określonej biologicznej rasy: jest to wąskie, zideologizowane pojęcie. W świetle współczesnych badań z zakresu genetyki pojęcie rasa (tak jak wyjaśniały ten termin wczesne XX-wieczne koncepcje naukowe) traci prawo bytu.

<sup>181</sup> „Кто мы есть? Согласно с договором родовых вождей, собравшихся на II Родовом Славянском Вече в городе Кобрин, Беларусь (7 септня 2004 г.), к Родной Славянской Вере относятся те, кто: — Генетически принадлежат к славянским народам, — Уважают традиционные славянские обычаи, — Придерживаются родноверческого мировоззрения, — Славят древних славянских Богов. К родной славянской вере не относятся те, кто: — Генетически не принадлежат к славянам, — Отвергают многобожие, — Придерживаются иностранных религий, как монотеистических, так и политеистических, — Почитают вымышленных богов, — Выдумывают и проводят обряды, которые не имеют связи с народными обычаями, — Представляют себя как посланников неких пророков и выразителей их учений. Слава Богам!” (Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры 1997–2011 гг.), <http://rodnovery.ru/ru.php?id=54> (07.01.2012).

<sup>182</sup> A. Gajdukow, *Neopogaństwo*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 5, s. 182–192.

mają stać się podstawą harmonijnej koegzystencji człowieka i natury<sup>183</sup>.

Jednym z najważniejszych źródeł inspiracji dla neopogańskich nowych ruchów religijnych pozostaje rosyjska i radziecka historiografia oraz etnografia. Wpływ zagadnienia teorii normańskiej i antynormańskiej na mitologię neopogan został poruszony we wcześniejszych rozdziałach. Drugim pojęciem, które ukształtowało neopogańską ideologię, był termin „podwójna wiara” (dwiwiara/dwojewierije)<sup>184</sup>. Stella Rock w studium poświęconym zagadnieniu dwiwiary<sup>185</sup> zwraca przede wszystkim uwagę na rolę tego terminu w kształtowaniu kultury i nauki rosyjskiej. Według Rock miał on wpływ na stworzenie akademickiego przekłamania, wiary w szczególne znaczenie przeżytków pogańskich na kulturę Rosji i obecność jednocześnie dwóch religii: prawosławia i archaicznej religii Słowian. Czym jest dwiwiara? Określano ją albo jako praktykowanie pogaństwa przez ochrzczonych chrześcijan, albo jako jedną synkretyczną religię zawierającą elementy prawosławia i pogaństwa jednocześnie, lub też niezniszczoną przez wpływ chrześcijaństwa archaiczną religię Słowian (która przetrwała aż do współczesności, używając prawosławnych rytów jako swego rodzaju kamuflażu). Część badaczy używała terminu „dwiwiara” dla ilustracji tego, jak wyjątkowy na tle ówczesnej Europy był status rosyjskiej kultury przed okresem panowania Piotra I. Termin był praktycznie nieobecny w rosyjskim dyskursie naukowym XVIII i początków XIX wieku, od połowy XIX stał się natomiast jednym z kluczowych pojęć. Inny synonim pojęcia „dwiwiara” to „podwójna wiara”. Historyczne źródła, do których odwoływali się badacze zagadnienia, to przede wszystkim *Вопрошание Кириково (Вопрошание Кириково архиепископу*

<sup>183</sup> В.В. Мильков, *Неоязычество*, w: М.П. Мчедлов (red.), *Религии народов современной России: Словарь*, Республика, Москва 2002, s. 294–298.

<sup>184</sup> H. Paprocki, *Dwojewierije*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji...*, t. 1, s. 148.

<sup>185</sup> S. Rock, *Popular Religion...*

*Нифонту*)<sup>186</sup> z XII wieku, prace biskupa Tichona Zadońskiego (Тихон Задонский<sup>187</sup>), datowane na XVIII wiek, oraz fragment kazania<sup>188</sup> *Слово некоего христоролюбца и ревнителя по правой вере*<sup>189</sup> lub dekrety Soboru Stu Rozdziałów z 1551 roku. Najważniejsze źródła historyczne, które posłużyły do stworzenia pojęcia dwuwiary, dotyczą średniowiecznej religijności, lecz sam termin był używany poza średniowiecznym kontekstem.

Jak podkreśla Rock, powszechne użycie terminu „dwiwiara” miało olbrzymi wpływ na kulturę, ponieważ stworzono akademicki mit<sup>190</sup>, według którego chłopstwo rosyjskie, nieskażone przez wpływ idei oświecenia, zachowało archaiczne przedchrześcijańskie tradycje i czystą religię przodków. Taka perspektywa badawcza stworzyła iluzję, że religia przedchrześcijańska może zostać zrekonstruowana przez studia chłopskich obrzędów i kultury. Lud miał być również nosicielem statycznej kultury narodowej, popularna, ludowa religijność zaczęła być zaś kojarzona przez badaczy głównie z przeżytkami pogańskimi<sup>191</sup>. Pośrednim rezultatem wprowadzenia do XIX-wiecznego dyskursu historiograficznego pojęcia dwuwiary były próby odzyskania

---

<sup>186</sup> Р.А. Симонов, *Роль Кирика Новгородца в культуре Руси: к 900-летию со дня рождения*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики” 2010, nr 4 (42), s. 70–83.

<sup>187</sup> J.H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, przeł. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 187.

<sup>188</sup> Tekst kazania po raz pierwszy został opublikowany w zbiorze: Ф.И. Буслаев, *Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков*, Университетская типография, Москва 1861, współczesny reprint: Ф.И. Буслаев, *Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков*, Языки славянской культуры, Москва 2004.

<sup>189</sup> Kazanie zostało rozpowszechnione dzięki wykorzystaniu tekstu w publikacji: Е.В. Аничков, *Язычество и Древняя Русь*, Записки Историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета, cz. CXVII, Санкт-Петербург 1914, s. 369–379.

<sup>190</sup> W tym konkretnym przypadku używam terminu „mit” w znaczeniu potocznym, czyli jako fałszywe przekonanie.

<sup>191</sup> S. Rock, *Popular Religion...*, s. 88.

zaginionych słowiańskich mitów i świadectw o religii Słowian; nie chodzi mi tutaj o rzetelne rekonstrukcje naukowe tej problematyki, lecz o fałszerstwa literackie i archeologiczne. Obecna w historiografii perspektywa badawcza, nadająca przeżytkom pogańskim olbrzymie znaczenie, zainspirowała powstanie jednego z najważniejszych dla współczesnych neopogan źródeł: *Księgi Węlesa*. O ile fałszerstwa typu *Księgi Węlesa* zazwyczaj mają krótki żywot w środowisku uniwersyteckim, ich wpływu na kulturę nie można bagatelizować.

A) KSIĘGA WĘLESA,  
KSIĘGA ŚWIĘTA ROSYJSKICH GRUP NEOPOGAŃSKICH

*Księga Węlesa*<sup>192</sup> (inne nazwy określające ten tekst to *Дощечки Изенбека*, *Доцьки Изенбека*, *Влесова книга*, *Книга Велеса*, *Влескнига*), to rzekomo najstarszy zabytek staroruskiego piśmiennictwa, starszy od *Kroniki Nestora* o co najmniej 250 lat. Treść *Księgi Węlesa* to podania, legendy, modlitwy i opowieści o dawnej historii Słowian od VII wieku p.n.e. do IX wieku n.e. Historia odnalezienia i rozszyfrowania *Księgi Węlesa* wiąże się z działalnością rosyjskiego emigranta, miłośnika folkloru i pisarza Jurija Mirolubowa (Юрий Петрович Миролубов)<sup>193</sup>, który był najprawdopodobniej autorem tej falsyfikacji. Naukowa dyskusja nad problemem istnienia *Księgi Węlesa* stawia podstawowe pytanie o autentyczność rzekomego zabytku literackiego. Paleografowie, językoznawcy i historycy odpowiadają zgodnie, że mamy do czynienia z fałszerstwem historycznego

---

<sup>192</sup> W opracowaniu korzystam z moskiewskiego wydania z 2002 roku: С. Лесной, *Влесова Книга*, Захаров, Москва 2002, które jest reprintem oryginału: С. Лесной, *Влесова Книга. Языческая летопись доолеговской Руси (История находки, текст и комментарии)*, Издание автора, Виннипег 1966.

<sup>193</sup> Сергей Лесной przytacza fragmenty swojej korespondencji z Mirolubowem o historii odnalezienia tekstu: С. Лесной, *Влесова Книга...*, s. 14–15.



dokumentu. Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku *Księga Wetesa* była i jest masowo rozpowszechniana jako oryginał za pomocą quasi-naukowych wydań (w których przedmiotem falsyfikacji jest aparatura badawcza: przypisy odsyłające do nieistniejących książek lub informacja o pozytywnej naukowej recenzji danej pracy). W masowym obiegu na szeroką skalę dostępne są publikacje polemizujące z opinią uczonych i broniące hipotezy o autentyczności *Księgi Wetesa*. Przedmiotem fałszerstwa pozostaje historia, współczesne „poprawianie” przeszłości ma natomiast strukturę przypominającą klasyczną matryoszkę: we wnętrzu lalki ukrywa się najmniejszy element, dokument — falsyfikat, który został sfalszowany w XVIII, XIX lub na początku XX wieku. Pozostałe warstwy to coraz nowsze próby reinterpretacji danego falsyfikatu, datowane od momentu jego powstania w celu nadania mu statusu historycznego dokumentu, wokół pierwszego dokumentu tworzy się korpus innych tekstów. W końcu obok pierwszego falsyfikatu (podstawowy dokument) i jego współczesnych literackich interpretacji (gdzie przedmiotem fałszerstwa jest aparat naukowy) pojawia się kolejny element — neopogański rytuał oparty na wykorzystaniu dwóch pierwszych składników. Naukowe publikacje analizujące *Księgę Wetesa* w świetle badań językoznawczych, paleograficznych i historycznych wyczerpująco odpowiadają na pytanie, czy ten zabytek to oryginał. Spróbuję jednak zadać inne pytania. Dlaczego akurat ta konkretna falsyfikacja źródła historycznego stała się tak popularna w świadomości Rosjan? Czemu sposób poprawienia historii zadziałał w *Księdze Wetesa* i jakie są mechanizmy funkcjonowania tego falsyfikatu w kulturze?

Odpowiedź na to pytanie zacznę od zdefiniowania, czym jest „falsyfikacja historyczna”. Władimir Kozłow (Владимир Петрович Козлов) definiuje ją jako publikację dokumentów, których nigdy nie było, lub nanoszenie poprawek na realnie istniejące dokumenty (co jest związane z określonymi sposobami i metodami fałszerstwa). W obu przypadkach

jest to świadome działanie, mające na celu zainteresowanie społeczeństwa i zmienienie historii za pomocą całkowicie wymyślonych faktów lub zniekształcenia wydarzeń z przeszłości przez dodanie do nich nieistniejących szczegółów<sup>194</sup>. W książkach, które są neopogańskimi lub alternatywnymi wizjami historii, wykorzystuje się literackie falsyfikacje źródeł historycznych. Alternatywna i neopogańska literatura przedstawia wcześniejsze próby manipulacji historią jako prawdziwe fakty historyczne:

Что древние Русы действительно писали на деревянных дощечках, то подтверждает нам Ибн-Эль-Недим, приложивший к своему сочинению снимок с письма Русов, найденного им у одного кавказского жителя вырезанным на белом дереве. И вновь вспоминаются дощечки! Таким образом, наглядно доказано, что наши языческие предки письменностью владели и даже более того, вели дипломатическую переписку с соседними государствами. История хранит еще множество тайн, которые ждут своего исследователя, давайте же вместе попробуем распутать клубки мифов и небылиц, которые нам предлагает официальная история<sup>195</sup>.

Wokół odnalezienia mitycznej *Księgi Welusy* istnieje osobna legenda. Według własnego świadectwa Jurij Mirolubow, mieszkając w Belgii, zaprzyjaźnił się z innym rosyjskim emigrantem, byłym białym pułkownikiem Fiodorem Izienbikiem (Федор Артурович Изенбек), który po paru latach znajomości pokazał mu znalezione w 1919 roku na ruinach rozgrabionego przez żołnierzy Armii Czerwonej szlacheckiego dworu dziwne tajemnicze i stare deseczki. Dokładne ustalenie miejsca znalezienia i identyfikacja właścicieli rozgrabionego majątku nie są możliwe — Mirolubow, powołując się na świadectwo ustne Izienbieka, podał pięć różnych nazwisk szlacheckich (w tym jedno nieistniejące). Deseczki

<sup>194</sup> В.П. Козлов, *Тайны фальсификации. Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX веков*, Аспект-Пресс, Москва 1996, s. 4.

<sup>195</sup> Будай, *Существовала ли дохристианская письменность у славян?* „Родноверие” 2010, nr 1(2), s. 9.

okazały się pokryte dziwnym, archaicznym pismem i zabezpieczone warstwą laku lub oleju; litery na nich miały być albo wypalone, albo wycięte i pokryte później barwnikiem wtartym w drewno. Mirolubow zaczął archiwizować treść „deseczek” i tłumaczyć ich przekaz (napisany odmiennym od znanych dotychczas, archaicznym alfabetem, w którym były fragmenty sanskrytu, niespotykane we współczesnych językach słowiańskich archaizmy i starożytne znaki ikonograficzne zawierające symbole astralne). Pułkownik Izienbiek nie zgodził się na udostępnienie tajemniczego znaleziska uczonym, nie pozwalał na wypożyczenie deseczek do analizy. Mirolubow sam archiwizował i studiował znalezisko jedynie w obecności Izienbieka, w jego mieszkaniu. Po śmierci pułkownika w 1941 roku, w czasie okupacji Belgii tajemnicze znalezisko bezpowrotnie zniknęło, został jedynie tekst — tłumaczenie Mirolubowa i kilka wykonanych przez niego fotografii poszczególnych deseczek. W latach pięćdziesiątych znalezisko zostało ujawnione publicznie. Mirolubow zaczął publikować poszczególne fragmenty tłumaczenia w amerykańskim czasopiśmie rosyjskiej emigracji „Жар-птица”. Kolejną osobą, która rozpowszechniła *Księgę Wetesa*, był Siergiej Lesnoj (Сергей Лесной — pseudonim Siergieja Paramonowa), rosyjski emigrant, który opublikował nie tylko fragmenty wcześniej udostępniane czytelnikom czasopisma, lecz całość tekstu z archiwum Mirolubowa. Była to pierwsza próba pełnego tłumaczenia z komentarzami (tekst składał się z oryginału Mirolubowa i komentarza Paramonowa z tłumaczeniem). Istniały trzy główne źródła: 1) maszynopis Mirolubowa, 2) artykuły z czasopisma, 3) książka *Влесова книга* wydana przez Paramonowa (według autora publikacja powstała na podstawie archiwum Mirolubowa). Oryginał (deseczki) został bezpowrotnie utracony w czasie wojennej zawieruchy. Na etapie pierwszego rozpowszechniania tekstu w pełnym wydaniu we wstępie można odszukać nawiązania do wielkoruskiego patriotyzmu. Wedle Paramonowa w *Księdze Wetesa* można odszukać literackie świadectwo

tę, że pradziadowie żyli w tak samo ciężkich czasach jak ich potomkowie, a wieczna Ruś po raz kolejny zostanie wskrzeszona po wojennych nieszczęściach. Legenda znalezienia *Księgi Welęsa* ma nacjonalistyczny podtekst: Mirolubow, patriota Rosjanin, miłośnik folkloru i historii, znajduje tekst najstarszego piśmiennego zabytku rosyjskiej kultury u pułkownika Izienbieka, wyznawcy islamu, który według relacji Mirolubowa „słabo mówi po rosyjsku”<sup>196</sup>, jest alkoholiczkiem i nie interesuje go rzetelna analiza zabytku, nie zna również żadnych innych języków słowiańskich. Tenże Izienbik nie pozwala studiować deseczek Mirolubowowi, inaczej niż w swojej obecności i nie wypożycza ich folklorystyce.

Badacze, którzy przypisują Mirolubowowi autorstwo falsyfikatu, wskazują na typowy dla fałszerzy sposób rozpowszechnienia tekstu, który ma być rzekomo odpisem zaginionego oryginału<sup>197</sup> (więc w przypadku wątpliwości nie można zweryfikować autentycznego dokumentu). Mirolubow twierdził, że kopiował jedyny istniejący oryginał z deseczek — niewiarygodnie starych i rozpadających się. Według Anatolija Aleksiejewa (Анатолий Алексеевич Алексеев) wskazuje to na autorstwo falsyfikatu. Mirolubowa zdradza sposób myślenia o źródłach, historycy praktycznie zawsze pracują na kopiach lub kopiach kopii pierwszych redakcji danego tekstu. Cienkie drewniane deseczki, których wiek Mirolubow określił sam, analizując tekst, miały pochodzić z okresu między V a IX wiekiem n.e. Argumentem przeciwko autentyczności *Księgi Welęsa* jest trwałość drewna jako materiału, który jest wyjątkowo podatny na uszkodzenia i szkodniki. To, że cieniutkie, zapisane rylcem deseczki przetrwały ponad tysiąc lat, jest po prostu niewiarygodne w świetle innych znalezisk archeologicznych.

---

<sup>196</sup> С. Лесной, *Велесова книга*, s. 14.

<sup>197</sup> Podobnie jak w przypadku *Księgi Mormona* głównym dowodem na istnienie *Księgi Welęsa* są świadectwa ustne tych, którzy mieli bezpośredni kontakt z domniemanym zabytkiem, por. S. Beźnic, *Mormoni — kontrowersje wokół poligamii i Księgi Mormona*, „NOMOS” 1996, nr 14.

Część badaczy twierdzi, że o ile Mirolubow był autorem tekstu falsyfikatu, o tyle Paramonow był świadomym współnikiem Mirolubowa<sup>198</sup>. Jak zauważa Aleksiejew, Aleksandr Asow<sup>199</sup> (Александр Игоревич Асов), najgorliwszy współcześnie propagator *Księgi Wefesa* — w swojej twórczości pomija literacką twórczość Mirolubowa, książki o folklorze i mitologii Słowiańszczyzny, które autor falsyfikatu napisał, przebywając na emigracji. Twórczość Mirolubowa pozostaje w ścisłym związku z falsyfikatem: obraz wiary dawnych Słowian w jego książkach jest identyczny z tym, który propaguje *Księga Wefesa*. Paramonow spopularyzował tekst i wprowadził w powszechne użycie określenie „Księga Wefesa”. Uznał, że tekst ten jest najstarszym piśmiennym zabytkiem kultury rosyjskiej, który całkowicie zmienia postrzeganie religii dawnych Słowian przez współczesnych. Z jego tłumaczenia i interpretacji zabytku wynika, że religia dawnych Rusów/Rusiczy (Słowian) była monoteistyczna, ponadto mieli oni wierzyć w Trójcę, nieśmiertelność duszy, raj. Najważniejszym słowiańskim bogiem miał być Trygław (Триглав), który występuje w osobach trzech bogów: Swaroga (Сварога), Peruna (Перуна), Światowida (Свентовита). Już w 1960 roku środowisko akademickie uznało przepisany przez Mirolubowa tekst za literacką falsyfikację. Wtedy w czasopiśmie „Вопросы языкознания” językoznawczyni i paleograf Lidija Żukowska (Лидия Петровна Жуковская) opublikowała artykuł *Поддельная докириллическая рукопись*<sup>200</sup>, w którym dokonała paleograficznej i językoznawczej analizy fragmentu przysłanej przez Paramanowa fotografii tekstu na jednej

<sup>198</sup> А.А. Алексеев, *Опять о „Велесовой книге”*, w: Л.П. Жуковская, Б.А. Рыбаков, О.В. Творогов і in., *Что думают ученые о „Велесовой книге”*, Наука, Санкт-Петербург 2004.

<sup>199</sup> Asow to pseudonim, pisarz nazywa się Aleksandr Baraszkow (Александр Барашков), autor używa również „słowiańskiego” imienia swojej reinkarnacji (Бус Кресень).

<sup>200</sup> Л.П. Жуковская, *Поддельная докириллическая рукопись (К вопросу о методе определения подделок)*, „Вопросы языкознания” 1960, nr 2, s. 142–144.

z deseczek. Żukowskaja przypisała autorstwo falsyfikatu znanemu dziewiętnastowiecznemu fałszerzowi, według niej autorem *Księgi Wetesa* był Aleksandr Iwanowicz Sułakadzew (Александр Иванович Сулакадзеv). Hipoteza o autorstwie Sułakadzewa była oparta na jego indeksie ksiąg (Книгопек). Sułakadzew<sup>201</sup>, bibliofil, kolekcjoner starodruków i manuskryptów, sporządził spis nieistniejących nigdy książek, które były jego fantazją na temat skarbów we własnej bibliotece i sposobem na rozstawienie kolekcji w całej Rosji. W spisie tym wymienił książki spisane na drewnianych tabliczkach nieznanym wcześniej alfabetem oraz zabytki piśmiennictwa słowiańskiego pisane pismem runicznym. Sułakadzew i jego indeks ksiąg to fakty znane potomnym (część książek z nieistniejącego zbioru fałszerz zaczął tworzyć). Była to najprawdopodobniej inspiracja dla współczesnej podróbki Mirolubowa. Za autorstwem Mirolubowa opowiada się Oleg Tworogow. Istniało inne pełne wydanie *Księgi Wetesa*, oparte na materiałach archiwalnych Mirolubowa, które przygotował Nikołaj Skripnik (Николай Федорович Скрипник). Było ono podstawą dla pierwszej rosyjskiej krytycznej analizy pełnego tekstu *Księgi Wetesa* z 1990 roku<sup>202</sup>. Paramanow polemizował z opinią Radzieckiej Akademii Nauk i przekonywał czytelników swojej publikacji o prawdziwości tekstu, jego argumentem był unikalny alfabet, oryginalny sposób napisania *Księgi Wetesa* (pismo na deseczce) i archaiczny charakter świadectwa<sup>203</sup>. W latach

<sup>201</sup> В.П. Козлов, *Тайны фальсификации...*

<sup>202</sup> О.В. Творогов, „Влесова книга”, „Труды Отдела древнерусской литературы” 1990, t. 43, s. 170–254.

<sup>203</sup> „Итак, если мы представим, что *Влесова книга* фальсификация, мы не можем найти ни малейшего объяснения для создания ее в наши времена, даже если это время будем рассматривать очень широко, хотя бы в пределах двух столетий. Очевидно, *Влесова книга* была просто реликвией, значение которой было в конце концов утеряно, она передавалась из рода в род постепенно, теряя все реальное, что было с ней связано, превращаясь из книги в какие-то старинные деревянные дощечки. Возможно, что кое-кто из владельцев и знал до известной степени, что она собой

dziewięćdziesiątych *Księga Wetesa* miała ogromny wpływ na kształtowanie się ideologii rosyjskich rodzimowierców — przede wszystkim sam tekst napisany w nieznanym, archaicznym (podobnym do cyrylicy) alfabecie świetnie poddawał się literackiej obróbce. Alfabet używany w *Księdze Wetesa* ma własną nazwę — влесовица. Alfabet ten ma zapożyczenia z indyjskiego pisma dewanagari: po pierwsze — sposób łączenia się liter z pionową kreską nakreśloną nad tekstem, po drugie — brak oznaczenia w tekście samogłosek. Te indyjskie zapożyczenia są wykorzystywane jako jeden z dowodów, kiedy neopoganie, tworząc własną wizję historii, utożsamiają Ariów ze Słowianami. Niespójna struktura gramatyczna i brak logiki przekazu oryginalnego tekstu w tym przypadku ułatwiały reinterpretację.

Tworogow twierdzi wprost, że tłumaczenie *Księgi Wetesa* jest niemożliwe z powodu niespójności sztucznie zlepionego z pseudoarchaizmów tekstu z niespotykanymi w gramatyce końcówkami, tekst nie ma wartości literackiej. Osobny alfabet i symbolika graficzna wykorzystana w tekście, niespotykane archaizmy — to wszystko stanowiło dla rodzimowierców taki sam twórczy materiał jak dla miłośników twórczości Tolkiena sztucznie stworzony język elfów. Publikacja stała się punktem odniesienia dla kolejnych cudownie zachowanych, nieznanymi i wcześniej ukrytych tekstów o dawnej wierze Słowian. Podobnie jak na podstawie publikacji Tolkiena powstały całe serie wydawnicze bazujące na schemacie, który stworzył jeden autor, i osobna literatura tworzona przez miłośników Śródziemia (poezja w języku elfów itp.). W przypadku neopogańskich wydań tej publikacji nie można mówić o jednej *Księdze Wetesa*, lecz o wielu księgach<sup>204</sup> — nadpisywanych, zmienianych, przekładanych

---

представляет, но не решался пробить толстую броню духовной лени, боясь стать посмешищем наконец, не многие осмелились бы выступать с документами против христианства". С. Лесной, *Влесова Книга...*, s. 37.

<sup>204</sup> А.И. Асов, *Русские Веды. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга*, пргеф. і ком. Б. Кресеня (А. Асова), Наука и религия, Москва 1992;

na język poezji, wykorzystywanych jako inspiracja. Idee zawarte w *Księdze Welęsa* są cały czas wykorzystywane w mitotwórczych publikacjach rodzimowierców (rozwinęta została zwłaszcza doktryna o Яви, Прави и Нави). Tworogow łączy spór o autentyczność tekstu *Księgi Welęsa* z zagadnieniem popularnej historii, autorzy neopogańscy (głównie Asow) prowadzą ostrą polemikę z historykami i językoznawcami. Asow jest odpowiedzialny za rozproszenie i spularyzowanie *Księgi Welęsa*.

Za falsyfikat uznali *Księgę Welęsa* między innymi Aleksejew<sup>205</sup>, Kozłow<sup>206</sup>, Igor Danilewskij (Игорь Николаевич Данилевский)<sup>207</sup>. Autorytet nauki nie jest argumentem w tym sporze. Spór o prawdziwy, objawiony charakter domniemanej księgi świętej ma charakter ideologiczny: wszelkie naukowe próby udowodnienia, że *Księga Welęsa* to falsyfikat (paleograficzna i językoznawcza analiza tekstu) są przez rodzimowierców odrzucane. Traktują oni przedstawiane przez naukowców analizy w kategoriach teorii spiskowej, przyjmując, że naukowcy należą do wrogiego spisku, wymierzonego przeciwko jedynej prawdziwej (neopogańskiej) wizji rosyjskiej historii.

Rybakow wypowiadał się krytycznie na temat *Księgi Welęsa*, uznając ją za oczywistą podróbkę. Ponieważ prace Rybakowa są wykorzystywane przez neopogańskich ideologów, jego opinie o tym tekście rodzimowiercy pomijają milczeniem. Tworogow zauważa, że wpływ *Księgi Welęsa* na opinię publiczną i wizję popularnej historii jest tak duży, że podejmowane są próby włączenia tego tekstu w programy zajęć szkół i uniwersytetów, nierzadko staje

---

tegoż, *Велесова книга*, пер. и комм. А. Асов, Менеджер, Москва 1994, tegoż, *Книга Велеса*, Наука и религия, Москва 1997.

<sup>205</sup> А.А. Алексеев, *Опять о „Велесовой книге“...*

<sup>206</sup> В.П. Козлов, *Обманутая, но торжествующая Клио: Подлоги письменных источников по российской истории в XX веке*, РОССПЭН, Москва 2001.

<sup>207</sup> И.Н. Данилевский, *Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.)*, Аспект-Пресс, Москва 1999.



się on podstawą recenzowanych artykułów naukowych jako w pełni wiarygodne źródło historyczne i cenne świadectwo mitologii słowiańszczyzny<sup>208</sup>. Popularność *Księgi* można wytłumaczyć tym, że jest ona idealnym źródłem ultranacjonalistycznej ideologii. Z racji charakteru tekstu jest on niezwykle plastyczny; konkurujące grupy neopogańskie mają odmienne wersje tłumaczenia-interpretacji, z których każde ma status objawionej i świętej księgi. Mielnikowa widzi proces uprawomocnienia historii popularnej w Rosji jako renesans średniowiecza, jednak jest to powrót do wieku XIX. Asow wykorzystuje w mitotwórczych tekstach przede wszystkim komparatystykę, porównując ze sobą takie elementy jak źródła historyczne i teksty literackie bez uwzględnienia kontekstu kulturowego, dokładnie na wzór klasyków ewolucjonizmu. Nurt historii popularnej opiera się na XIX-wiecznej literaturze naukowej, fałszerstwach historycznych i tekstach literackich. Na fali wydawania publikacji z zakresu historii popularnej powracają tacy autorzy jak Jegor Klassen (Егор Иванович Классен)<sup>209</sup> oraz klasyczne teksty rosyjskich folklorystów, często cytowany jest Jewgienij Wasiljewicz Aniczkow (Евгений Васильевич Аничков)<sup>210</sup>. W związku z fałszerstwami zabytków piśmiennictwa można zauważyć proces długiego trwania w kulturze. W XIX wieku ta praktyka była rozpowszechniona i wykorzystywana dla legitymizacji poglądów autorów falsyfikacji. Walicki przytacza epizod z życia Chomiakowa:

---

<sup>208</sup> О.В. Творогов, *К спорам о „Велесовой книге“*, w: Л.П. Жуковская, Б.А. Рыбаков, О.В. Творогов и in. (red.), *Что думают ученые о „Велесовой книге“...*, s. 28.

<sup>209</sup> Е.И. Классен, *Новые материалы для древнейшей истории славян вообще и Славянов-Руссов до рюриковского времени в особенности с легким очерком, истории руссов до Рождества Христова*, Выпуски 1–3, 1854–1861, Белые Альвы, Москва 2008.

<sup>210</sup> Е.В. Аничков, *Язычество и Древняя Русь...*; tegoż, *Язычество и Древняя Русь* (репринтное издание), Индрик, Москва 2003.

Uderzającym przykładem bezceremonialności Chomiakowa w dążeniu do przeforsowania swych idei jest podjęta przezeń próba wydania swego traktatu *Kościół jest jeden* w języku greckim, z przedmową stwierdzającą, że jest to nowo odnaleziony manuskrypt, odzwierciedlający stanowisko Kościoła prawosławnego<sup>211</sup>.

W twórczości tego klasyka-słowianofila w *Zapiskach o historii powszechnej*<sup>212</sup> pojawił się też motyw podobieństwa języka rosyjskiego i sanskrytu oraz aneks *Porównanie słów rosyjskich z sanskryckimi*. Walicki podaje, że w *Zapiskach* Chomiakow polemizował z wizją Słowiańszczyzny współczesnych mu historyków niemieckich, rezultatem było tworzenie przez słowianofila hipotez udowadniających ukrytą rolę Słowian jako głównych twórców kultury i historii europejskich państw (religia prastłowiańska miała wpływać na religię grecką, Troja miała być słowiańską kolonią<sup>213</sup>). XX-wieczny autor *Księgi Wetesa* był kontynuatorem tego sposobu myślenia o rodzimej kulturze.

Mielnikowa zauważa, że tekst *Księgi Wetesa* przede wszystkim przedstawia dzieje tylko jednego plemienia (славяне-русичи), walczącego z wrogim otoczeniem, i przenosi początki tego jedyne go etnosu w mityczną, daleką przeszłość. *Księga Wetesa* jest oparta na XIX-wiecznych kategoriach myślenia. Autor falsyfikatu, tworząc tekst, wykorzystywał takie pojęcia jak naród, nacja, państwo narodowe, język ojczysty i dokonał kilku istotnych manipulacji. Po pierwsze, zmienił realną historię, przeniósł początki własnego państwa w daleką przeszłość i określił je jako jednolite etnicznie (nie ma wielu plemion słowiańskich, ale jedno Słowianie/Rusicze — славяне-русичи), wymyślił również fikcyjnych przodków — herosów. Po drugie, przeniósł początek staroruskiego piśmiennictwa i kultury

<sup>211</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 135.

<sup>212</sup> А.С. Хомяков, *Записки о всемирной истории* (Полное собрание сочинений, Томъ V–VII), Университетская типография на Страстномъ бульваре, Москва 1900–1914.

<sup>213</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 160.

w okres przed narodzeniem Chrystusa, tworząc osobny język i osobny alfabet, z którego dopiero później miały rzekomo ewoluować inne języki słowiańskie. W tym osobnym języku nie było zapożyczeń ani wpływów greckich. Słowianie/Rusicze byli więc jednolicie etniczną grupą, samodzielny twórcami kultury piśmiennej, mieli własny, osobny język i już na wiele wieków przed przyjęciem chrześcijaństwa przez Ruś świadomie kształtowali separatystyczną kulturę narodową. Kolejnym motywem nacjonalistycznej ideologii jest stworzenie przez autora *Księgi Wetesa* potężnych państw, które przodkowie Rosjan mieli założyć na długo przed powstaniem Rusi Kijowskiej. *Księga Wetesa* nie tylko wyjaśnia zagadkę etnogenezy Słowian, ale też daje pretekst do zanegowania obszaru dzisiejszej Federacji Rosyjskiej. Jeżeli przyjąć to źródło za wiarygodne i autentyczne (w *Księdze Wetesa* terminologia geograficzna jest nieprecyzyjna), Rosjanie (prawowici spadkobiercy Słowian/Rusiczy) mają prawo rościć pretensję do praktycznie każdego terytorium na kontynencie jako historycznego dziedzictwa przodków. Wizja jednolitego etnicznie mocarstwa z przeszłości jest tym bardziej fascynująca, że Rosjanie mają status bohaterów kulturowych i zostali mianowani najstarszym narodem słowiańskim (tu można wskazać na podobieństwo do radzieckiej idei Rosjan jako narodu — starszego brata). Mielnikowa odczytuje *Księgę Wetesa* jako próbę ulepszenia własnej historii i odpowiedzi na współczesny kryzys rosyjskiej tożsamości<sup>214</sup>.

Współczesne tłumaczenia *Księgi Wetesa*, w tym te najpopularniejsze, które wyszły spod pióra Asowa są wzbo-

---

<sup>214</sup> „Одним из ответов на идеологический дефицит стало активное мифотворчество в области ранней истории и распространение этногенетических построений, в которых собственному народу придавались функции героического первопродца, его прошлое возвеличивалось за счет принижения соседних народов, обозначался внешний враг, чьи происки обусловили нынешнее прискорбное состояние общества”. Е.А. Мельникова, *Ренессанс средневековья?...*, s. 57.

gacane o dodatkowe teksty cudownie odnalezionych lub zachowanych w pamięci przez sędziwych starców domniemanych zabytków staroruskiego piśmiennictwa. Teksty te są po części zapożyczeniami z wcześniejszych, XIX-wiecznych fałszerstw literackich, które są włączane jako „autentyczne źródła historyczne” do publikacji neopogańskich. Przykładem takiego działania może być włączenie przez Asowa jako aneksu do tłumaczenia *Księgi Welesa* tak zwanego *Гимна Бояна* (*Гимн Бояна*), dokumentu znalezionej w archiwum Gawriiła Dzierżawina. *Гимн Бояна*, który był podróbką autorstwa Sułakadzewa, został zapisany nieznanym alfabetem stylizowanym na runiczny. Aleksiejew zauważa, że zainspirowany *Słowem o pułku Igora* Sułakadzew stworzył fałszyfikat mający nawiązywać jednocześnie do skandynawskich sag oraz rodzimego zabytku. Ów quasi-runiczny alfabet wymyślony przez obdarzonego dużą dozą fantazji fałszerza stał się inspiracją do powstania kolejnych tekstów. W podobny sposób runy stworzone przez von Lista stały się materiałem źródłowym dla kolejnych generacji neopogan. Aleksiejew, analizując twórczość Asowa, wskazuje na podstawową strukturę jego prac: na początku prawie każdego wydania jest tekst *Księgi Welesa*<sup>215</sup> i przekład na współczesny rosyjski, potem omówienie roli domniemanego zabytku i jego miejsca w kanonie ksiąg świętych religii świata oraz historia odnalezienia tekstu. *Księga Welesa* dzieli się na część dotyczącą historii i część poświęconą religii – zbiór fragmentów hymnów i modlitw. Według Aleksiejewa historyczna część *Księgi Welesa* przez swoją narrację (pierwsza osoba liczba mnogiej) jest niezwykle zbliżona do tekstu *Księgi Mormona*. Andriej Pietrow (Андрей Евгеньевич Петров) zauważa, że prace Asowa mieszczą się w gatunku historii popularnej<sup>216</sup>.

<sup>215</sup> А.И. Асов, *Русские Веды...*; tegoż, *Велесова книга...*; tegoż, *Книга Велеса...*

<sup>216</sup> А.Е. Петров, *Перевернутая история. Лженаучные модели прошлого, „Новая и новейшая история” 2004, nr 3.*

Tłumaczenie Asowa jest oparte na współczesnych kategoriach dotyczących czasu (pojawiają się w nim fragmenty wykorzystujące XX-wieczne pojęcia; czas nie jest liczony od stworzenia świata, nie ma nawiązań do mitycznego początku i panujących dynastii). Głównym celem wszystkich publikacji Asowa jest stworzenie kanonu tekstów świętych dla rosyjskich neopogan, opartych przede wszystkim na *Księdze Wetesa*, lecz uzupełnianych XIX-wiecznymi mistyfikacjami. Asow rekonstruuje panteon słowiańskich bogów oraz kult przodków u Słowian. Religia Słowian w wizji Asowa została stworzona przez jednolitą etnicznie grupę z wysoko rozwiniętą kulturą, grupa ta miała być bardziej archaiczna niż indyjscy Ariowie, ponieważ autor tłumaczenia *Księgi Wetesa* obliczył, że jest to kultura, której przedstawiciele zachowali pamięć o zdarzeniach sprzed czterdziestu pięciu tysięcy lat. Zagadka etnogenezy Słowian również zostaje rozwiązana, należy do nich odwiecznie cała Eurazja. Ideologiczny wymiar<sup>217</sup> publikacji Asowa nie powinien być ignorowany<sup>218</sup>.

O ile główną troską rosyjskich specjalistów jest rzetelne i cierpliwe udowadnianie, że *Księga Wetesa* jest falsyfikatem, ich oponenty przyjmują tekst za autentyczny, ponieważ chcą w to wierzyć. Powstaje błędne koło. W świadomości Rosjan *Księga* funkcjonuje jako prawdziwy zabytek z racji szerokiego rozpowszechnienia i popularyzacji tekstu. Aura tajemniczości związana z legendą o znalezieniu i brak wydań falsyfikatu w Związku Radzieckim podsycały zainteresowanie opinii publicznej. Odpowiedzią sympatyków

---

<sup>217</sup> Naśladowcy Asowa cytują jego prace jako prawomocne źródło historyczne. Por. A.A. Абрашкин, *Предки русских в Древнем мире*, Вече, Москва 2001.

<sup>218</sup> W 2012 roku grupy neopogańskie odrzuciły twórczość Asowa jako szkodliwą dla idei rodzimej wiary. Można ten fakt interpretować jako próbę uniknięcia wpływu jednostki na ideologię grupy, neopoganizm to religia otwartego kodu i wpływ pisarzy nurtu historii popularnej został najprawdopodobniej uznany za zbyt daleko idący. *Соглашение „О жрецах славянских” от 23 мая 2012 года*, <http://triglav.ru/forum/index.php?showtopic=591> (04.08.2012).

*Księgi Wetes*a na rzetelne analizy językoznawców było zaniegowanie kwalifikacji naukowców. *Księga* stała się nie tylko podstawą do stworzenia kolejnych literackich falsyfikatów, lecz tekstem, z którego czerpią narracje kultury popularnej<sup>219</sup> (słowiańska fantastyka wykorzystuje pomysł istnienia świętej księgi Słowian pełnej zaklęć<sup>220</sup>).

#### B) WPŁYW POGLĄDÓW BORYSA RYBAKOWA NA IDEOLOGIE GRUP NEOPOGAŃSKICH

Prace naukowe Borysa Rybakowa (Борис Александрович Рыбаков) były i nadal są inspiracją dla większości grup neopogańskich. Jak podkreśla Stella Rock, koncepcja dwuwiary jest kluczowa dla prac tego autora. Rybakow stworzył kanon popularnych prac naukowych na temat pogaństwa i kultury Rusi, jego publikacje powstawały od lat pięćdziesiątych do osiemdziesiątych, a pojęcie dwuwiary było w nich dodatkowo interpretowane w duchu ateistycznego marksizmu<sup>221</sup>. Rock, śledząc ewolucję terminu „podwójna wiara”, tłumaczy, że jego marksistowska interpretacja była oparta na modelu, który powstał w XIX wieku. Już Siergiej Sołowjow (Сергей Михайлович Соловьев) stworzył koncepcję, w której lud broni zaciekle swojej wiary przed religią elit (chrześcijaństwem), a wszelkiego rodzaju przesady są dowodem na opór pogańskiej Rusi przed obcym wpływem<sup>222</sup>. Tym tropem podążyli

---

<sup>219</sup> *Księga Wetes*a spełnia funkcję ezoterycznego tekstu będącego jednym z elementów fantazji historycznej, podgatunku fantastyki stworzonego na podstawie wybranych wydarzeń historycznych, dowolnie interpretowanych przez autorów (w rosyjskiej krytyce literackiej funkcjonuje określenie „powieść kryptohistoryczna”, „alternatywnohistoryczna”).

<sup>220</sup> Oleg, neopoganin, główny bohater powieści fantasy Aleksandra Prozorowa wykorzystuje zaklęcia i czary z *Wetesowej Księgi*. Por. A. Prozorow, *Слово война*, Лениздат, Санкт-Петербург 2004.

<sup>221</sup> S. Rock, *Popular Religion...*, s. 95.

<sup>222</sup> Tamże, s. 88.

później marksistowscy historycy, którzy rozumieli dwuwiarę jako jeden z przejawów walki klas (religia ludu była sposobem walki z religią i kulturą elit). Dwuwiała wiąże się z poszukiwaniem religijnej tożsamości<sup>223</sup> i pojęciem religii ludowej. Poglądy Rybakowa z racji zajmowanych przez niego stanowisk uniwersyteckich i pozycji lidera radzieckiej historiografii nie mogły być przedmiotem otwartej krytyki<sup>224</sup>. Przez ponad czterdzieści lat aktywnej pracy naukowej Rybakow piastował poważne stanowiska – był dyrektorem Instytutu Archeologii Akademii Nauk ZSRR (1956–1987) i dyrektorem Instytutu Historii ZSRR (1968–1970).

Prace Rybakowa w okresie ZSRR ukazywały się w olbrzymich nakładach, w obrębie jego zainteresowań naukowych znalazły się etnologia, archeologia, historia i językoznawstwo. Rybakow był umiarkowanym antynormanistą, negował fakt pochodzenia władzy na Rusi od obcej dynastii, co więcej, zgodnie z wytycznymi historycznej szkoły wielkorusko-stalinowskiej, forsował teorię o rozwiniętej państwowości na Rusi już od VI wieku. Zgodnie z jego hipotezą skandynawscy najeźdźcy z *Powieści minionych lat* jedynie wytrzebili przedstawicieli miejscowej dynastii (nie stworzyli od zera podwalin ruskiej państwowości). Rybakow negował też istotny wpływ Waregów na kulturę Słowian. Identyfikował plemiona słowiańskie z plemio-

---

<sup>223</sup> S.K. Batalden (red.), *Seeking God: the Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1993. Część materiałów konferencyjnych została przetłumaczona na język rosyjski; И. Левин, *Двоеверие и народная религия в истории России*, Индрик, Москва 2004.

<sup>224</sup> Anatolij Nowosielcew (Анатолий Петрович Новосельцев) pisze otwarcie, że krytyka poglądów Rybakowa groziła szybkim zakończeniem kariery naukowej oponenta: А.П. Новосельцев, „Мир истории” или миф истории?, „Вопросы истории” 1993, nr 1, s. 23–32. Z kolei Lew Klein (Лев Самуїлович Клейн) na początku artykułu o Rybakowie zaznacza, że nie obarcza go winą za aresztowanie w latach osiemdziesiątych: Л.С. Клейн, *Академик Рыбаков и партийная линия*, „Троицкий вариант” 2011, nr 73, s. 14.

nami Scytów wspomnianych przez Herodota. Lew Klein, radziecki archeolog zajmujący się między innymi problematyką metodologii badań archeologicznych, w książce *Перевернутый мир*<sup>225</sup> kreśli znakomity literacki obraz archeologii jako dyscypliny, którą Rybakow zarządzał autokratycznie jak feudalny i niepodzielny władca przez niemal pół wieku. Nieposłuszeństwo uczonych wobec odgórnie przyjętych przez Rybakowa założeń metodologicznych mogło mieć równie poważne konsekwencje, jak w przypadku Kleina, który został uwięziony i skazany na podstawie artykułu 121<sup>226</sup> kodeksu karnego ZSSR. Klein nie oskarżał nigdy Rybakowa o denuncjację, jednak faktem był otwarty konflikt dwóch ośrodków badawczych — moskiewskiego i leningradzkiego — oraz popularność Kleina za granicą. Kleina uznawano za sympatyka i propagatora teorii normańskiej. W pierwszych wydaniach książki *Перевернутый мир* Rybakow był określany tylko jako Moskiewski Akademik. Konsekwencją monopolu jednego człowieka na całą dyscyplinę naukową było skostnienie i konserwatyzm archeologii radzieckiej.

Zainteresowanie Rybakowa folklorem skłoniło go do przeprowadzenia próby rekonstrukcji mitologii Słowian za pomocą materiału etnograficznego. Jego prace z zakresu mitów Słowian stawiały hipotezę o istnieniu jednego słowiańskiego Boga — demiurga Roda, inne bóstwa słowiańskie

---

<sup>225</sup> Ta publikacja Kleina jest źródłem cennych informacji dotyczących życia codziennego w łagrze, Л.С. Клейн, *Перевернутый мир*, 2-е издание, исправленное и дополненное, ДонНУ, Донецк 2010.

<sup>226</sup> Artykuł 121. dotyczył zakazanych stosunków homoseksualnych, obwinienie w latach osiemdziesiątych Lwa Kleina o homoseksualizm było równoznaczne ze śmiercią cywilną (odebrano mu tytuł naukowy i zwolniono z pracy), lecz mogło równać się także wyrokowi śmierci w łagrze (osoby uznane za homoseksualne stanowiły najbardziej prześladowaną grupę w więzieniach, kastę niedotykalnych, określanych po rosyjsku terminem чужка (prosiak). Wyrok Kleina zbiegł się w czasie z wydaniem jego książki w Oxfordzie. Л.С. Клейн, *Перевернутый мир...*, s. 148.



miały być jedynie hipostazą stwórcy. Trudno nie dostrzec w jego rekonstrukcji mitologii słowiańskiej wpływu chrześcijaństwa. Zauważa to Klein. Na zrekonstruowanie przez Rybakowa takiej struktury mitologii słowiańskiej miało wpływ jego pochodzenie. Rybakow pochodził z rodziny staroobrzędowców, a jego ojciec był rektorem Instytutu Staroobrzędowców w Moskwie<sup>227</sup>.

Rybakow uważał, że ruskie byliny i baśnie magiczne (zbiór Afanasjewa) są materiałem historycznym i źródłem informacji o wczesnej historii Słowian. Z tym poglądem<sup>228</sup> rozbieżne są wyniki badań Proppa, który wykazywał, że byliny to osobny gatunek literacki – epos heroiczny, który zawsze zniekształca historię. Wpływu prac Rybakowa na postrzeganie przez Rosjan wczesnej historii słowiańszczyzny nie można ignorować. Z racji zajmowanych stanowisk za czasów ZSRR był on uważany za najlepszego archeologa w kraju. Jego popularność była tak duża, że z powodu jednej z jego hipotez w 1982 roku uroczysto świętowano jubileusz 1500 lat istnienia Kijowa<sup>229</sup>. Profesor Rybakow stworzył również własną szkołę w historiografii, kształcą pokolenia wykładowców uniwersyteckich, prowadził wykłady dla tysięcy studentów, a jego artykuły były inspiracją i podstawą tekstów o początkach państwa Słowian w szkolnych podręcznikach historii. Współcześnie poglądy Rybakowa też znajdują apologetów<sup>230</sup>, ponieważ pozostawił on po sobie własną szkołę myślenia historycznego, i jednocześnie są przedmiotem krytycznej refleksji części środowiska akademickiego.

---

<sup>227</sup> Л.С. Клейн, *Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества*, Евразия, Санкт-Петербург 2004, s. 53.

<sup>228</sup> W monografii *Древняя Русь. Сказания, былины, летописи* Rybakow neguje wyniki badań Proppa.

<sup>229</sup> Л.С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, s. 55.

<sup>230</sup> Autor tekstu jest byłym uczniem Rybakowa: А.В. Чернецов, *Крупный ученый, неповторимая личность. К 100-летию со дня рождения академика Б.А. Рыбакова*, „Вестник РАН” 2008, t. 78, nr 6, s. 538.

Duże znaczenie dla ideologii ruchów neopogańskich ma monografia Rybakowa z 1963 zatytułowana *Древняя Русь. Сказания, былины, летописи*<sup>231</sup>. W 1981 i w 1987 roku zostały opublikowane dwie kolejne jego prace<sup>232</sup> na temat wierzeń dawnych Słowian: *Язычество древних славян*<sup>233</sup> oraz *Язычество Древней Руси*<sup>234</sup>. Obie wywarły ogromny wpływ na doktryny neopogańskich grup, zwłaszcza dzięki stworzeniu przez Rybakowa hipotezy o naczelnym bogu słowiańskiego panteonu, którym miał być Rod/Ród. Jak zaznacza Klein, Rybakow jedynie zapożyczył hipotezę z prac jednego z najważniejszych radzieckich historyków tego okresu Griekowa<sup>235</sup>. Wykłady profesora Rybakowa o mitach Słowian prowadzone w formie otwartych zajęć były niezwykle popularne. Ideolog Kręgu Pogańskiej Tradycji Nikołaj Spieranskij (Николай Сперанский), absolwent fizyki, przyznaje się otwarcie, że to właśnie wykład Rybakowa był dla niego przełomowym momentem w życiu i stał się impulsem do powrotu do religii praprzodków. Spieranskij w swoim wspomnieniu o wykładzie Rybakowa zaznacza też, że studenci wypowiadali nazwisko profesora z niemal religijnym uwielbieniem<sup>236</sup>, jednak trudno zweryfikować, czy był to rezultat niezwykle naukowego autorytetu lub charyzmy wykładowcy, czy taki wpływ na ocenę osoby Rybakowa miała późniejsza konwersja Spieranskiego. Spieranskij zaznacza też, że kontakt z książką *Язычество Древней Руси* nie był dla niego lekturą tekstu popularnonaukowego, lecz

---

<sup>231</sup> Б.А. Рыбаков, *Древняя Русь. Сказания, былины, летописи*, Издательство АН СССР, Москва 1963.

<sup>232</sup> Pierwszy nakład książki z 1981 roku wynosił 20 tys. egzemplarzy, druga praca została wydana w 95 tys. egzemplarzy, obie były łatwo dostępne i ogólnie znane.

<sup>233</sup> Б.А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Наука, Москва 1980.

<sup>234</sup> Тегоž, *Язычество Древней Руси*, Наука, Москва 1988.

<sup>235</sup> Л.С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, s. 53.

<sup>236</sup> Н. Сперанский, *Воспоминание о началах пути*, w: Д.А. Гаврилов, С.Э. Ермаков (red.), *Северная Традиция...*, s. 32.

miał religijny charakter<sup>237</sup>. Kolejny z ideologów Kręgu Pogańskiej Tradycji Dmitrij Gawriłow (Дмитрий Гаврилов) również czerpał inspirację z prac Rybakowa<sup>238</sup>, które czytał równocześnie z XIX-wiecznymi pracami o religii Słowian oraz badaniami Eleazara Mieletyńskiego (Елеазар Моисеевич Мелетинский), Iwanowa oraz Toporowa (w tym przypadku źródłem inspiracji neopogan jest nie tylko nauka zakazana określoną ideologią, jak w przypadku rekonstrukcji Rybakowa, lecz też badania, które przetrwały próbę czasu – upadek ZSRR). Proces tworzenia autorskiej rekonstrukcji archaicznej religii w przypadku jednostek polegał na tym, że wykorzystywano wszystkie dostępne źródła dotyczące tematyki, próbowano łączyć je z amatorskimi badaniami terenowymi na wsi rosyjskiej. Gawriłow określa profesora Rybakowa jako patriotę ojczyzny<sup>239</sup>. Postrzeganie historyków jako ideologów politycznych<sup>240</sup> staje się kolejną inspiracją do tworzenia neopogańskich mitologii. Równolegle z rekonstrukcjami Rybakowa powstawały podobne studia z zakresu historii sztuki<sup>241</sup>, których treść polski historyk komentuje w następujący sposób: „Niektórzy etnografowie dopatrywali się w różnych wzorach i figurkach – reliktyw starych pogańskiej mitologii. Nie musimy przyjmować bezkrytycznie

---

<sup>237</sup> „По-язычески религиозным Добрицын никогда не был. Но именно Добрицын вручил мне с полным знанием дела книгу Б.А. Рыбакова ‘Язычество Древней Руси’. В начале 1985 года я погрузился в ее изучение. Вслед за этим последовал цикл картин языческого содержания, часть которых сегодня можно видеть на сайте [www.kapishe.ru](http://www.kapishe.ru)”. Н. Сперанский, *Воспоминание о началах пути...*, s. 34.

<sup>238</sup> Д. Гаврилов, *Вхождение в язычество*, w: Д.А. Гаврилов, С.Э. Ермаков (red.), *Северная Традиция...*, s. 48.

<sup>239</sup> Тамże, s. 50.

<sup>240</sup> В.С. Брачев, *Травля русских историков (Оклеветанная Русь)*, Алгоритм-Книга, Москва 2006.

<sup>241</sup> В.М. Василенко, *Народное искусство. Избранные труды о народном творчестве X–XX вв.*, Советский художник, Москва 1974.

так daleko idących sformułowań, które jednak, jak widać, warte są badań i wyzwalają dużo inwencji”<sup>242</sup>.

Najważniejszą konsekwencją wpływu poglądów Rybakowa na rosyjską kulturę jest utrwalenie w świadomości Rosjan istnienia jednego słowiańskiego bóstwa — demiurga Roda<sup>243</sup> i narzucenie wizji archaicznej religii Słowian jako formy henoteizmu<sup>244</sup> lub katenoteizmu (hipoteza Rybakowa zakładała, że Rod jest nie tylko głową panteonu, lecz zawiera w sobie inne bóstwa<sup>245</sup>, więc archaiczna religia Słowian jest tylko pozornie politeistyczna). Wątek istnienia naczelnego słowiańskiego bóstwa utrwaliła kultura popularna (praktycznie wszyscy autorzy słowiańskiej fantastyki i autorzy z klucza folk historii posługują się kategoriami stworzonymi przez Rybakowa). Uzupełnieniem poglądów Rybakowa jest powszechne przekonanie o prawdziwości (lub chociaż możliwości) istnienia świętej księgi zawierającej duchową mądrość Słowian (*Księgi Wetesa*).

Współcześnie uczniowie szkoły Rybakowa nadal prowadzą ostry spór z odmiennymi wizjami słowiańskiej mitologii niż teoria supremacji Roda. Przykładem może być

---

<sup>242</sup> L. Bazyłow, *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej...*, s. 167.

<sup>243</sup> „Особое положение Рода в славянском пантеоне обосновано Б.А. Рыбаковым. Отталкиваясь от обратного, он сделал широко известный вывод об исключительной роли Рода у славян, опираясь на текст: ‘...Вседержитель, иже единъ бесмертен и непогибающих творец, дуну бо человеку на лице дух жизни, и бысть человек в душу живу: то ти не Род сея на воздусех, мечеть на землю груди, и в том ражаются дети... Всем бо есть творец Бог, а не Род’ (*Слово о вдуновении*). Мысль не нова. Она появилась еще в XIX в., но в полной мере ее развил и явил миру академик Б.А. Рыбаков”. Д.А. Гаврилов, С.Э. Ермаков, *Бог старый Бог*, „Родноверие” 2009, nr 1, s. 64.

<sup>244</sup> M. Yusa, *Henotheism*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion...*, s. 3913–3914.

<sup>245</sup> Neopogaństwo jest dla części grup synonimiczne z wiarą w Roda: „Родноверие — это, прежде всего, Родолубие, то есть Сердечная Любовь человека ко Всесущему Всебогу Роду Вседержителю, к Роду Небесному (Предкам) и Роду Земному (сородичам), а также — неиссякаемая Любовь Самого Рода к человеку”. И.Г. Черкасов (Велеслав), *Родноверие*, „Родноверие” 2009, nr 1, s. 61.

ostrzy spór dotyczący wydanej w 2004 roku pracy Kleina *Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества*, którą skrytykował między innymi teoretyk neopogaństwa Lew Prozorow (Лев Рудольфович Прозоров)<sup>246</sup>. Inspiracją do napisania książki *Воскрешение Перуна* przez Kleina mogła być chęć oczyszczenia środowiska naukowego z koncepcji, które współtworzą współczesne rosyjskie neopogańskie mitologie. Klein ostro polemizuje z hipotezami Rybakowa, krytyce jego prac poświęca cały osobny rozdział (odnosi się krytycznie również do innych prac nawiązujących do tej problematyki, między innymi do koncepcji Proppa czy dzieł Iwanowa i Toporowa). Jednym z największych problemów hipotezy stworzonej przez Rybakowa było rozumienie przez niego materiału historycznego nie jako przedmiotu krytycznej analizy i interpretacji, lecz materiału plastycznego, kształtowanego z poziomu ultrapatriotycznego światopoglądu badacza. Należy zauważyć, że Rybakow był nacjonalistą i nie przestawał być nacjonalistą jako naukowiec, co rzutowało na badanie i analizę źródeł historycznych. Klein zauważa, że w pracach Rybakowa poświęconych pogańskiej Rusi brak jest spójnej metody badań, nie korzystał on z literatury obcojęzycznej i dowolnie mieszał ze sobą faktografię różnych dyscyplin naukowych (archeologii, etnografii, językoznawstwa, historii), nie posiadając ku temu odpowiednich kompetencji<sup>247</sup>. Ofiarą dowolnej interpretacji stały się przede wszystkim zabytki archeologiczne, teksty literackie i dane etnograficzne, które Rybakow wykorzystał dla potwierdzenia swojej hipotezy o rozpowszechnionym kulcie Roda. Konsekwencją takiego sposobu prowadzenia badań przez Rybakowa była popularność jego rekonstrukcji w środowiskach neopogańskich. Metodę badawczą Rybakowa, która polegała na powrocie do założeń XIX-wiecznej szkoły badań nad folklorem, pseudojęzykoznawczych

<sup>246</sup> Л.Р. Прозоров, *Боги и Касты Языческой Руси. Тайны Киевского Пятибожия*, Экземод, Москва 2006.

<sup>247</sup> Л.С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, s. 70.

spekulacjach i manipulowaniu materiałem źródłowym, przyjęli za wzór współcześni twórcy folk historii i neopogańskich mitologii. Olbrzymi autorytet, którym cieszył się Rybakow, spowodował, że jego teksty stały się wzorcem dla późniejszych prac zarówno z zakresu folk historii, jak i dla neopogańskich rekonstrukcji mitologii Słowian.

Naukowiec stał się nieświadomie twórcą religii<sup>248</sup>. Rybakow stworzył demiurga, w którego mieli teoretycznie wierzyć dawni Słowianie, okazało się jednak, że w Roda Najwyższego wierzą członkowie współczesnych grup neopogańskich. Na rolę Rybakowa w tworzeniu neopogańskich spekulacji zwrócił uwagę Szyjewski, który w swojej rekonstrukcji mitów Słowian określa hipotezę Rybakowa jako bardzo ryzykowną. Szyjewski krótko streszcza teorię Rybakowa, który zakłada, że jeden cytat ze Słowa Św. Grzegorza Teologa „odzwierciadla rzeczywisty proces historyczny”<sup>249</sup>. Autor *Religii Słowian* przywołuje też poglądy ukraińskich rodzimowierców wyznających teorię Rybakowa<sup>250</sup>. Z hipotezy o bogu Rodzie neopoganie stworzyli osobny system mitologiczny<sup>251</sup>. Griekow, Rybakow

---

<sup>248</sup> Wpływ klasyków religioznawstwa na tworzenie ideologii nowych ruchów religijnych jest przykładem na to, że współcześni religioznawcy często badają to, co z hipotez naukowych Eliadego, Murray czy Dumezila przeniknęło do religijnego światopoglądu. I w ten sposób wąż pożera własny ogon. Na ten problem zwracał uwagę w swoich publikacjach Gardell, walcząc ze stereotypowym, jednostronnym wizerunkiem dobrego, miłującego przyrodę neopoganina, żyjącego w harmonii ze światem i innymi ludźmi. Por. M. Gardell, *Gods of the Blood...*

<sup>249</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian...*, s. 192.

<sup>250</sup> Na marginesie należy wspomnieć, że polskie środowiska rodzimowiercze też wykorzystują dla swoich celów publikacje naukowe i rekonstrukcja stworzona przez Szyjewskiego pada ofiarą neopogańskich adaptacji, *Religia Słowian* to najpopularniejsza książka badacza.

<sup>251</sup> Przywołuję fragment współczesnego mitu o stworzeniu: „Как же родился наш удивительный мир? Когда-то давным-давно, в древние времена, когда Время еще было безвременьем, а весь наш белый свет умещался в крохотном зародыше, существовал в этом безначальном начале великий бог Род. Сначала Род находился внутри мирового яйца — дремал себе, подремывал под золотой скорлупой, а вокрут

i Julian Bromlej — historyk, archeolog, etnograf poprzez swoją pracę naukową wpłynęli na kulturę, zaszczipiając w świadomości Rosjan akademickie mity. Zaczęli je wykorzystywać neopoganie, którzy stworzyli na ich podstawie swoje mitotwórcze rekonstrukcje. Jednocześnie te same mity akademickie zaczęły współtworzyć dynamicznie rozwijającą się mitologię polityczną współczesnej Federacji Rosyjskiej. Mitologia polityczna to *bricolage* oparty na ciągłym reinterpretowaniu historii. Reinterpretacja ta między innymi opiera się na rekonstrukcjach Rybakowa.

C) ZWIĄZEK SŁOWIAŃSKICH WSPÓLNOT  
SŁOWIAŃSKIEJ RODZIMEJ WIARY  
(СОЮЗ СЛАВЯНСКИХ ОБЩИН  
СЛАВЯНСКОЙ РОДНОЙ ВЕРЫ / ССО СРВ)

Ojcami założycielami rosyjskiego neopogaństwa, pierwszymi ideologami i mitotwórcami stali się Aleksiej Do-

---

ничегошеньки не было. Всякая был еще была небылью, а любая небыль — былью. Не существовало ни света, ни тьмы, ни ночи, ни дня, ни воды, ни земли. Лишь пылинки, песчинки да семена будущей жизни носились себе в пустоте. А будущий наш родоначальник, Причина всех Причин, бог Род все спал и спал в волшебном яйце и видел сны — про мир чудесный, в котором все обустроено. Мечтал Род о мире, где всему место есть: ветрам буйным и зорям ясным, светлому месяцу и ярким звездочкам, лесам дремучим и высоким горам, быстрым рекам и болотам топким, птицам, рыбам, змеям, цветам и травам, и богам, и людям, Правде и Кривде, Белому свету и Черному мраку, Жизни и Смерти. От того и звался этот бог Родом, что мог рождать все сущее, оттого и живут до сих пор в нашем языке слова — соРОДичи, приРОДа, РОДина, РОДители. Долго росло волшебное яйцо в пустоте и набирало силу, пока однажды не решил Род, что пришло время: родилась Любовь в его душе, и он полюбил все, что выдумал. Сила любви — великая сила, с ее помощью в назначенный судьбой день в час раскол Года золотое яйцо, и из него вышли воды небесные и земные, твердь земная и небеская, возникли Свет и Тьма, солнце выплыло из лица бога Рода в золотой ладье, а звезды и месяц — в ладье серебряной. Всему сущему стал Род и отцом и матерью. Так весь поднебесный мир вышел из бога Рода". О. Беляева, Т. Котова, *Современным детям о традициях и верованиях их далеких предков — славян, „Родноверие“ 2010, nr 3, s. 45.*

browolskij (Алексей Александрович Добровольский)<sup>252</sup>, Walerij Jemieljanow (Валерий Николаевич Емельянов)<sup>253</sup>, Nikołaj Spieranskij<sup>254</sup> i Grigorij Jakutowskij (Григорий Якутовский, słowiańskie imię — Всеслав Святозар<sup>255</sup>). Szni-rielman łączy genezę grup neopogańskich przede wszystkim z działalnością inteligencji z dużych ośrodków miejskich — Moskwy i Petersburga<sup>256</sup>. Część moskiewskich neopogan była związana ze stowarzyszeniem Память<sup>257</sup>, a w 1989 roku stworzyli oni własną organizację (Московская Славянская Языческая Община). Dobrowolskij, używający słowiańskiego imienia Dobrosław, założył własną małą wspólnotę w wiosce Wiesieniewo (Весенево). W tym miejscu powstało nieoficjalne centrum kultu, do którego zjeżdżali się członkowie neopogańskich ugrupowań.

Organizacja ССО СРБ jest asocjacją neopogańskich grup z terenu całej Federacji Rosyjskiej. Co charakterystyczne, jest to organizacja ściśle hierarchiczna, pierwszym przywódcą ССО СРБ został Wadim Kazakow (Вадим Станиславович Казаков). W 2011 roku Kazakow przestał być przywódcą ССО, nowym liderem został Maksim Ionow (Максим Ионов, słowiańskie imię — Белояр). Symbolem władzy li-

---

<sup>252</sup> А.А. Добровольский (Доброслав), *Природолюбимая религия будущего*, Дом печати Вятка, Вятка 2004.

<sup>253</sup> Niektóre książki Jemielianowa zostały uznane za szczególnie niebezpieczne; „Федеральный список экстремистских материалов: 475. Книга автора В.Н. Емельянова *Еврейский нацизм* (решение Федерального суда Центрального района г. Красноярск от 15.12.2009). 970. Книга В.Н. Емельянова *Десионизация* (Москва, Издательство „Русская правда”, 2005 г.) (решение Мещанского районного суда г. Москвы от 03.12.2008)”, <http://minjust.ru/ru/extremist-materials> (04.08.2013).

<sup>254</sup> Н.Н. Сперанский (Велимир), *Русское язычество и шаманизм*, ППП Типография „Наука”, Москва 2006.

<sup>255</sup> *Интервью с Г.П. Якутовским*, <http://pagan.ru/lib/books/wera/0pagan/1jakutowskij/jakut01.php> (04.08.2013).

<sup>256</sup> В.А. Шнирельман, *Неоязычество и национализм...*

<sup>257</sup> Н.А. Митрохин, *Русская партия: движение русских националистов в СССР. 1953–1985 годы*, НЛО, Москва 2003, s. 426.



dera organizacji jest berło (жеза). Ideolodzy CCO CPB dążą do stworzenia jednolitej doktryny religijnej wspólnej dla wszystkich rosyjskich neopogan (stąd organizacja najważniejszych świąt religijnych dla mniejszych, niezrzeszonych jeszcze w CCO CPB wspólnot czy próba wprowadzenia jednolitego, rodzimowierczego kalendarza). Za najważniejszy cel CCO CPB stawia sobie zjednoczenie rosyjskich neopogan w jednej, monolitycznej organizacji. Inne zadania CCO CPB to „promowanie słowiańskiej rodzimej wiary”<sup>258</sup>, przebudzenie pamięci narodowej, kultywowanie tradycji oraz stworzenie sieci pogańskich wspólnot na terenie całej Rosji. Dwa podstawowe kierunki działania asocjacji to szerzenie specyficznej, nacjonalistycznej ideologii oraz ochrona środowiska naturalnego<sup>259</sup>. Charakterystyczne jest łączenie przez ideologów CCO CPB przekonania o prawdziwości dwuwiary (czyli zachowania pogańskiej wiary Słowian w formie tradycji ustnej, folkloru czy też źródeł pisanych — *Księgi Welesa*) i próby nawiązania współpracy ze środowiskiem akademickim w celu dogłębnego zbadania tej problematyki. Badania terenowe prowadzone z określoną ideologiczną motywacją<sup>260</sup> są jednym z celów, które

---

<sup>258</sup> „Русско-Славянское Родноверие — Ведание Родовое — это Извечная Природная (Естественная) Духовность, наполняющая и питающая Сердце каждого Руса и Славянина, неразрывно связанная с Родовой Памятью нашего народа и Родовым Исконом, донесенным до нас нашими Предками”. И.Г. Черкасов (Велеслав), *Родноверие...*, s. 61.

<sup>259</sup> „Родная Русская Земля — щедрая Мать наша, и кому как не нам, детям Ее, позаботиться о Ней? Родноверие учит нас жить по Праву — в ладу со своим Сердцем, с Родом, Родными Богами и сородичами, с Матушкой-Природой и Родной Землей. Потому речено: ‘Свято чти Родных Богов и Предков, живи по Совести и в ладу с Природой, а если ищешь Высшего Знания — познай себя!’ Истинно, вовек!”. И.Г. Черкасов (Велеслав), *Родноверие...*, s. 61.

<sup>260</sup> Wiąże się to ze spuścizną klasycznego ewolucjonizmu w rosyjskiej etnografii, między innymi wybieraniem do badań najbardziej peryferyjnych obszarów Rosji, w których „w niezmienionej” formie zachowały się ponoć „archaiczne” przeżytki. Por. С.В. Соколовский, *Российская антропология...*

stawiają przed sobą członkowie organizacji w oficjalnym oświadczeniu<sup>261</sup>.

Analizując współczesne neopogaństwo, obserwujemy, że próba łączenia nacjonalistycznej ideologii religijnej z aktywnością naukową wiąże się z tym, że część ideologów neopogaństwa wywodzi się ze środowiska akademickiego. Autorytet pracowników nauki ma być dowodem prawdziwości charakteru słowiańskich rodzimych wierzeń. Rodzimowiercze publikacje CCO CPB bardzo często wykorzystują aparat badawczy publikacji naukowych: istnieje ścisły związek pomiędzy ideologią neopogan a historią popularną. Neopogaństwo aktywnie wykorzystuje publikacje kryptohistoryczne, a neopogańscy ideolodzy w swojej publicystyce korzystają z zapożyczonej z tego gatunku metody badań (komparatystyki). Kolejnym charakterystycznym rysem światopoglądu członków CCO CPB jest głęboka ekologia, troska o środowisko naturalne (przyroda jest przedmiotem kultu). Niezniszczony ręką człowieka ekosystem (las, step) pełni często rolę naturalnej świątyni rodzimowiercy. Uzupełnieniem rekonstrukcji słowiańskich obrzędów CCO CPB jest ich specyficzna oprawa estetyczna<sup>262</sup>. Członkowie CCO CPB, uczestnicząc w świętach wspólnoty, noszą ubiór stylizowany

---

<sup>261</sup> Fragment dokumentu: „Привлечение к работе над источниками по Родной Традиции историков, археологов, культурологов, религиоведов, работников архивов (НИИ, РАН); Издание и распространение литературы по Славянской Родной Вере; Издание и распространение общероссийского журнала ‘Родноверие’; Организация этнографических экспедиций”. *О нас и нашей вере*, <http://rodnovery.ru/ru.php?id=54> (07.09.2013).

<sup>262</sup> Z promocją ideologii rodzimej wiary łączy się twórczość piosenkarki — neopoganki o pseudonimie Велеслава: „Проекту ‘Велеслава’ уже больше пяти лет. Тематикой песен всегда было языческое прошлое и настоящее Руси. Песни исполнительницы это не украшенные современными звуками перепевы этнических раритетов. В ее репертуаре современные авторские тексты и музыка, в основе которых лежит глубокое проникновение в исконное мировоззрение славян, переосмысление, принятие его ценностей современным человеком”. *Велеслава: музыка божественна как рождение ребенка*, „Родноверие” 2009, nr. 1, s. 21.

na ludowy: mężczyźni lniane koszule i spodnie zdobione ręcznie tradycyjnymi wzorami haftu, tkane pasy (krajki), kobiety proste, lniane suknie. Wyznanie wiary członków grupy, określone jako podstawowa Weda rodzimowiercy, podkreśla rolę najważniejszego boga panteonu, Roda<sup>263</sup>.

Dążenie do ocalenia i odnowienia „funduszu genetycznego” nacji rosyjskiej nie byłoby możliwe bez ocalenia rosyjskiej przyrody<sup>264</sup>. Fundusz genetyczny oznacza nie tylko określoną pulę genów, lecz „świętość” genotypu, który ma hipotetycznie przekazywać potomkom neopogan nie tylko cechy fizyczne, lecz przede wszystkim zapewnić im łączność z przodkami/rodem i Rodem/bogiem oraz dostęp do ezoterycznej wiedzy przeszłych pokoleń. To, co w dyskursie volkistowskim symbolizowała krew, współcześnie symbolizuje kwas dezoksyrybonukleinowy. Nośnik informacji genetycznej przestaje być związkiem chemicznym, przekształca się w narzędzie zbawienia.

Koncepcja superetnosu rosyjskiego jest neopogańskim zapożyczeniem z ideologii eurazjatyzmu i jest wykorzystywana w publikacji Jurija Pietuchowa (Юрий Дмитриевич Петухов)<sup>265</sup>. Zdrowy, ekologiczny i bliski naturze styl życia ma być sposobem na powrót do utraconego raju ze słowiańskiej przeszłości<sup>266</sup>: dla człowieka naturalna ma być długowieczność i zdrowie (jeżeli żyje zgodnie z zasadami

---

<sup>263</sup> Por. wiersz *Ведаю*: „Рода Единого ведаю я, / Что сотворил Мироздание. / Ирий небесный и дом наш земной, / Волю нам дал и познание. / В ликах Всебожья себя воплотив, / В Сварге Святой пребывая, / Души людские в тела поместив, / В круге земном замыкая, / Воля Богов, возрождения творя, / Правит незримо повсюду. / Жизнь бесконечную ведаю я. / Был я, и есть я, и буду”. *Основная веда родновера*, <http://rodnovery.ru/ru.php?id=54> (04.10.2015).

<sup>264</sup> Dobrowolski akcentuje proekologiczny charakter neopoganizmu i antyekologiczny charakter judaizmu i chrześcijaństwa. Por. А.А. Добровольский (Доброслав), *Природолюбимая религия будущего...*, s. 4.

<sup>265</sup> Ю.Д. Петухов, *Первоисток Русов*, Эскмо, Москва 2009.

<sup>266</sup> Dobrowolski definiuje pogaństwo jako głęboko religijne rozumienie natury i przyrody. Por. А.А. Добровольский (Доброслав), *Природолюбимая религия будущего...*, s. 16.

słowiańskiej rodzimej wiary). Ekologia z tej perspektywy dosyć często przybiera postać okultyzmu i wiąże się z praktykowaniem magii. W skład CCO CPB wchodziły mniejsze grupy<sup>267</sup>.

Do panteonu słowiańskich bóstw, które są przedmiotem czci członków asocjacji, wchodzi: Дажьбог, Перун, Род, Велес, Жива, Коляда, Купала, Лада, Макошь, Марена, Святovit, Семаргл, Стрибог, Белобог, Чернобог, Ярило, Хорс. Informacje dotyczące panteonu słowiańskich bóstw i obrzędów członkowie wspólnoty czerpią równocześnie z XIX-wiecznych i współczesnych prac naukowych. Prace Rybakowa są jedną z podstaw mitotwórczych rekonstrukcji członków wspólnoty CCO CPB. Argumentem potwierdzającym autentyczność mitotwórczych rekonstrukcji grupy jest autorytet *Księgi Welesa* (*Księga Welesa* przez część wspólnot jest uznawana za podstawowy tekst, księgę świętą rodzimej wiary). Mitotwórcze publikacje z zakresu mitologii słowiańskiej są uzupełniane wydawnictwami o alternatywnej historii (najczęściej dotyczą one genezy Słowian, nieznanych kart historii Rosji, działalności plemion ruskich jako kulturowych bohaterów ludzkości). Wiaczesław Aleksiejew (Вячеслав Алексеев) wskazuje na autorów, którzy

---

<sup>267</sup> Московская Община Родноверов ССО CPB, Московская Славянская Община ССО CPB „Круг Вятчей”, Калужская Славянская Община ССО CPB, Орловская Славянская Община ССО CPB, Брянская Славянская Община ССО CPB „Свет Сварога”, Краснодарская Городская Родноверческая Община ССО CPB „Славянский искон”, Балашовская Славянская Община ССО CPB, Ставропольская Славянская Община ССО CPB „Славянское наследие”, Череповецкая Славянская Община ССО CPB „Громница”, Новокузнецкая Славянская Община ССО CPB, Анапская Славянская Община ССО CPB, Клайпедская Славянская Община „Союз Лютичей” (Литва) ССО CPB, Озерская Славянская Община ССО CPB, Магнитогорская Славянская Община ССО CPB, Славянская община „Световид” (Славянск-на-Кубани) ССО CPB, Тамбовская Славянская Община ССО CPB „Жива”, Смоленская Славянская община ССО CPB „Утро Сварога”, Курганская Славянская община ССО CPB „Ладья”, Кубинская Славянская Община ССО CPB, <http://rodnovery.ru/ru.php?id=54> (04.09.2012).

alternatywną historię wiąże z tematyką neopogańską<sup>268</sup>, są to pisarze: Wiktor Kandyba (Виктор Михайлович Кандыба)<sup>269</sup>, Walerij Demin (Валерий Никитич Демин)<sup>270</sup>, Jurij Pietuchow (Юрий Дмитриевич Петухов)<sup>271</sup>. Wszystkich wymiennych autorów łączy przekonanie o archaicznej genezie rosyjskiego narodu, przesuwają oni datę powstania kultury słowiańsko-rosyjskiej o wieki lub tysiąclecia. Wszyscy ci pisarze nawiązują też do przekształconego hinduizmu. Wschód, podobnie jak w wypadku filozofii integralnego tradycjonalizmu, jest źródłem duchowej mądrości i objawienia. W publikacjach można zauważyć wyraźny wpływ *Księgi Weteśa* – przodkowie współczesnych Rosjan są bohaterami cywilizacyjnymi i twórcami wszystkich wielkich cywilizacji ludzkości (dosyć często są to mityczne cywilizacje, Demin wykorzystuje motyw Atlantydy i Hiperborei). Wymienieni pisarze formułują tezę, że tylko etnos rosyjski zachował szczególnie cenną i wyjątkową kulturę duchową, którą należy ochronić. Podobnie jak w poglądach twórców związanych z nurtem Renesansu Bengalskiego w XIX wieku, pojawia się motyw szczególnego rodzaju charakteru narodowego. Rosjanie są wyjątkowo uduchowieni i tylko ich wielowiekowa mądrość, która przetrwała

<sup>268</sup> В. Алексеев, *Российское неоязычество*, „Вестник ЦАИ” 2000, nr 12.

<sup>269</sup> В.М. Кандыба, *Ригведа. Религия и идеология русского народа*, Макет, Москва 1996.

<sup>270</sup> В.Н. Демин, *Тайны русского народа. В поисках истоков Руси*, Вече, Москва 1999; tegoż, *Тайны Вселенной*, Вече, Москва 1999; tegoż, *Русь гиперборейская*, Вече, Москва 2002; tegoż, *В поисках колыбели цивилизации*, Вече, Москва 2004; tegoż, *Русь сакральная*, Вече, Москва 2004.

<sup>271</sup> Niektóre książki tego autora zostały uznane za szczególnie niebezpieczne. Por. „Федеральный список экстремистских материалов: 575. Информационные материалы, содержащиеся в книге Ю.Д. Петухова *Геноцид. Общество истребления. Русский Холокост* (решение Перовского районного суда г. Москвы от 18.09.2009). 1080. Книга *Русский мировой порядок*, автор Ю.Д. Петухов, издательство ООО Алгоритм-книга, г. Москва, 2008 г. (решение Центрального районного суда г. Волгограда от 26.10.2011), <http://minjust.ru/ru/extremist-materials> (04.09.2012).

w nieskażonych przez współczesność miejscach, może ocalić świat (pisarze podkreślają groźbę ekologicznej apokalipsy, przed którą może uratować jedynie sposób życia wzorowany na społecznościach tradycyjnych). Ezoteryczna wiedza jest przekazywana dzięki naukom „nieocenionych przodków”, kontakt ze starszymi z własnej rodziny oraz starymi ludźmi zamieszkującymi wieś jest szczególnie cenny. Wykorzystywany jest model kultury postfiguralnej, ostro krytykowany natomiast model prefiguralny. W przypadku twórczości Pietuchowa dodatkowo wykorzystane zostają elementy neonazistowskie i postulat izolacji rosyjskiego superetnosu w celu ochrony funduszu genetycznego narodu. Polityczny mit ojca w przypadku tej grupy neopogańskiej polega na odzwierciedleniu w hierarchicznej strukturze organizacji modelu patriarchalnej rodziny, wzorcem osobowym dla młodych neopogan są starsi grupy oraz lider. Neopogańscy publicyści z CCO CPB nie sprzeciwiają się autorytarnemu modelowi władzy w Rosji. Taki model jest w pełni akceptowany, jeżeli aktualny przywódca dba o naród i chroni „święty” etnos. Praktycznie realizowany jest wzorzec osobowy oparty na politycznym micie, wspólnotą rządzi charyzmatyczny lider. Krytyka publicystów neopogańskich jest wymierzona przede wszystkim we współczesność i konsumpcjonizm. Mit matki jest odzwierciedlony w tworzeniu rekonstrukcji mitologii Słowian na podstawie transformacji Magna Mater, która przejawia się w boginiach i boginkach (one opiekują się poszczególnymi fazami życia kobiety). Jednak element męski jest zdecydowanie ważniejszy, ponieważ boginie są jedynie aspektami i przejawami boga Roda. Matka Mokra Ziemia jest utożsamiana z Matką Rosją, aspekt ekologiczny tworzy płynną całość z aspektem nacjonalistycznym.

## D) KRĄG POGAŃSKIEJ TRADYCJI (КРУГ ЯЗЫЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ / КЯТ)

Krąg Pogańskiej Tradycji jest federacją neopogańskich wspólnot<sup>272</sup> (początkowo piętnastu grup). Porozumienie dotyczące stworzenia organizacji zostało podpisane przez przywódców rodzimowierczych wspólnot 17 marca 2002 roku w Moskwie w pogańskim храmie na terenie parku Bitcewskiego (Чертаново в Битцевском лесопарке). Grupy stworzyły wspólnie radę kapłanów Kręgu Pogańskiej Tradycji. Rada Kręgu Pogańskiej Tradycji podejmuje wspólne działania i tworzy dokumenty, będące podstawą ideologii wspólnoty. Inicjatorami stworzenia federacji byli przywódcy neopogańskich grup z Moskwy<sup>273</sup>.

Ważne dla ideologii Kręgu Pogańskiej Tradycji jest samo określenie „tradycja”, wyraźna jest tu inspiracja filozofią ruchu tradycjonalistycznego i ideą Guénona<sup>274</sup>. Ideologia opiera się na krytyce współczesności i stechnicyzowanej kultury Zachodu, której przeciwstawiony jest mistyczny Wschód. Zwrot antymodernistyczny ma zostać umożliwiony

<sup>272</sup> Manifest programowy i historia początków organizacji są dostępne w publikacji: Д.А. Гаврилов, С.Э. Ермаков (red.), *Северная Традиция...*

<sup>273</sup> Круг Бера, Купала, Московская славянская языческая община, „Коляда Вятичей”. Pierwotnie, w roku 2002 w skład Kręgu wchodziły grupy nie tylko z Rosji, lecz z Ukrainy i Białorusi: Языческая община „Коляда Вятичей”, Языческий „Круг Бера”, Подольская языческая община „Четыре Яблони”, ГардаКовен, Долгопрудненская Славянская Языческая община „Вятичи”, Учебно-творческий Центр „Волховарн”, Калининградская языческая „Община Сколотов”, Славянская языческая община „Внуки Даждьбожи”, Русская Языческая община „Ярило”, Обнинская языческая община „Велесова Тропа”, Религиозная группа (традиционной эллинской веры в олимпийских Богов) „Освобождение разума”, Традиционная Группа „Клан Волка”, Серпуховская языческая община „Финист”, Женская языческая община „Шаркунок”, Община „Дом Сварога”, oraz jedna organizacja o charakterze edukacyjnym: Белорусское отделение Школы Адамовича „Традиции здоровья славян”.

<sup>274</sup> Programowy tekst integralnego tradycjonalizmu ukazał się w tłumaczeniu w roku 1991: Р. Генон, *Кризис современного мира...*

przez powrót do sposobu życia społeczności tradycyjnych. Samookreślenie przynależności religijnej odnosi się do rzeczownika „tradycja” i przymiotnika „tradycyjny” (stara tradycja, tradycja archaiczna, tradycja przodków, odrodzona tradycja, rodzima tradycja, tradycyjna wiara). Rytuał opiera się na nawiązaniu do tego kluczowego terminu, grupa obchodzi tradycyjne święta i obrzędy utrzymane w stylu „słowiańsko-rosyjskim”<sup>275</sup> (obrzędy są rekonstruowane na podstawie autentycznego materiału etnograficznego i wykorzystuje się w nich dialekty różnych części Rosji). Zamiast słowa „tradycja” używane są też określenia „Старина” oraz „Искон”. Tradycja w dokumentach organizacji zawsze zapisywana jest dużą literą, niezależnie od obowiązujących zasad ortografii (nawet wówczas, kiedy ten termin pojawia się w środku zdania lub służy określeniu przynależności religijnej; Rodzima Tradycja, Tradycyjna Wiara). Tradycja to pierwotne prawdy, które bogowie podarowali ludziom. Rozumienie tego, czym jest rodzima wiara w Kręgu Pogańskiej Tradycji, opiera się na przejęciu przez grupę historycznej kategorii dwuwiary<sup>276</sup>. Uważa się, że archaiczna wiara Słowian nigdy nie zniknęła, a chrześcijaństwo zapożyczyło większość elementów starszej tradycji (dawni bogowie stali się chrześcijańskimi świętymi). W folklorze przetrwała mitologia oraz techniki transu zakodowane w ludowe obrzędy słowiańszczyzny. Neoszamanizm<sup>277</sup> nie opiera się na naśladowaniu technik ekstatycznych rdzennych plemion Syberii (przejętych z prac Eliadego<sup>278</sup>), lecz jest próbą reinterpretacji kompleksu szamańskiego<sup>279</sup> na modłę słowiańską. Dystynktywną cechą Kręgu Pogańskiej Tradycji jest element włączenia neoszamanizmu do rytuału i ideologii grupy

<sup>275</sup> Г. Якутовский, *Возрождение Традиции...*, s. 11.

<sup>276</sup> Problemy z definicją zjawiska dwuwiary: И. Левин, *Двоеверие и народная религия...*, s. 11–12

<sup>277</sup> J. Blain, *Nine Worlds of Seid-Magic...*

<sup>278</sup> M. Eliade, *Shamanism...*

<sup>279</sup> J. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Viking, New York 1959; M. Eliade, *Shamanism...*



i próba zaadoptowania technik szamańskiej ekstazy dla potrzeb kultu.

Nie sposób nie zauważyć inspiracji grupy także ideologią komunizmu. Programowy tekst asocjacji, *Manifest Pogański*, wyraźnie odwołuje się do etyki czasów radzieckich — ideałem jest nie człowiek biznesu i idealny konsument, lecz ten, kto dla dobra narodu rezygnuje z niemoralnego bogacenia się kosztem innych ludzi. Utopijna wizja szczęśliwej przyszłości Ziemi opiera się na idei pokojowej koegzystencji narodów świata oraz na koncepcji socjalizmu plemiennego<sup>280</sup> (gdzie dobrobyt oznacza harmonijną i ekologiczną współpracę małych grup). Neopoganin/rodzimowierca powinien funkcjonować w społeczeństwie na zasadach radzieckiego pioniera, być przykładem dla otaczających go ludzi, pokazując im alternatywny do wrogiego kapitalizmu system wartości.

Grigorij Jakutowskij (Григорий Павлович Якутовский), w tekście o początkach i genezie ruchów rodzimowierczych w Rosji, wskazuje na inspirację nurtem historycznej rekonstrukcji. Nurt ten zyskiwał popularność równocześnie z różnymi grupami miłośników fantasy (których autor nieściśle określa mianem tolkienistów). Od zainteresowania odtwarzaniem określonej rzeczywistości historycznej i odgrywaniem gier fabularnych na żywo w otwartej przestrzeni, która staje się światem z powieści fantasy (LARP), niektórzy młodzi Rosjanie zaczęli powoli przechodzić do innych rekonstrukcji — ich celem nie jest już rekonstrukcja kultury materialnej, lecz wskrzeszenie określonej kultury duchowej. Punktem wyjścia było początkowo odtwarzanie wyglądu Słowian czy Wikingów, ich metod i narzędzi walki, szukanie odpowiedzi na pytanie, jak mieszkali, co jedli, jakich słuchali opowieści przy ognisku. Miłość

---

<sup>280</sup> Idea socjalizmu plemiennego istnieje równolegle w amerykańskich grupach neopogańskich, jest to przekształcenie pomysłów niemieckich grup volkistowskich, zakładających możliwość regeneracji rasy przez powrót do życia w zgodzie z naturą, we wspólnotach wiejskich. Por. M. Gardell, *White racist religions...*

do rodzimej historii i zainteresowanie kulturą materialną przekształciło się w poszukiwanie odpowiedzi na jeszcze jedno pytanie: w co wierzyli Słowianie, jakie były ich praktyki religijne, jaka była ich duchowość? Rekonstrukcyjniści przeszli drogę od przebierania się za własnych przodków do pragnienia stawania się spadkobiercami „autentycznej” kultury duchowej przedchrześcijańskiej słowiańszczyzny. Istotnym czynnikiem mógł być też głód jakiegokolwiek formy religii, w momencie całkowitego upadku systemu komunistycznego, który nie był jedynie tworem politycznym, lecz religią totalitarną.

Nurt fantazy obecny w literaturze współczesnej drugiej połowy XX wieku był przy tym równie ważny jak nurt rekonstrukcji, w jego obrębie wykształciła się bowiem fantastyka słowiańska<sup>281</sup>, bardzo bliska ideologii neopogańskich grup (Krąg Pogańskiej Tradycji sympatyzuje z twórczością Jurija Nikitina, twórcy serii „Troje z lasu”). Młodzi rekonstrukcyjniści i młodzi fantaści są uczniami takich ideologów jak Jakutowski. Rodzimowiercze wspólnoty nie powstałyby bez wpływu neopogan „pierwszego pokolenia” (przełomu lat 1980/1990). Jakutowski opisuje własne doświadczenia praktykującego kapłana wspólnoty. Nie pisze z perspektywy uczonego, lecz praktyka, był bowiem jednym z pierwszych ideologów i twórców neopogańskich wspólnot. Początkowo cenne dla siebie informacje znajdował w periodyku „Наука и религия”<sup>282</sup>. Po-

---

<sup>281</sup> С. Журавлев, Ж. Журавлева, *Витязь на распутье: основные направления славянского фэнтези*, w: А.Ю. Нестерова, Е.Р. Кузнецова (red.), *Фантастика и технологии...*

<sup>282</sup> Czasopismo było też współodpowiedzialne za rozpowszechnienie popularnonaukowych artykułów propagujących autentyczność *Księgi Weteśa*, propagował tam swoje poglądy Aśow. Na łamach periodyku publikował artykuły debiutujący Pielewin. Pismo „Наука и религия” przeżyło ciekawą metamorfozę, ponieważ z radzieckiego popularnonaukowego periodyku, mającego szerzyć racjonalizm, materializm i zdrowy rozsądek przekształcił się od końca lat osiemdziesiątych w wydawnictwo ezoteryczne. Rosyjscy akademicy wspominają ten tytuł podczas dyskusji o wpływie pseudonauki na kulturę Rosji: „Приведем

tem w okresie pierestrojki, a następnie rozpadu Związku Radzieckiego, poszukiwał różnych alternatywnych dróg rozwoju własnej duchowości, doświadczeń mistycznych i kontaktował się z przedstawicielami religijnych i quasi-religijnych wspólnot najróżniejszego typu, które rozkwitały w ówczesnej Moskwie. Rozmawiał z buddystami, krysznaitami, zwolennikami jogi, okultystami. W końcu przyszedł ideolog i kapłan sam określający się jako mistyk-tradycjonalista przeżył doświadczenie mistyczne<sup>283</sup> i uznał się za współczesnego szamana. Jakutowski uważa, że temu doświadczeniu zawdzięczał przypomnienie sobie swoich przeszłych wcieleń<sup>284</sup>: słowiańskiego wojownika i skandynawskiego kapłana. Dla tego ideologa najważniejszą inspiracją były dzieła Guénona i Eliadego. Od tego ostatniego Jakutowski zapożyczył koncepcję kompleksu szamańskiego<sup>285</sup> (duchy pomocnicze, ścisły związek sza-

---

пример из научно-популярного журнала 'Наука и религия'" (1997, nr 12). Оказывается, чтобы темные силы не мешали, 'кладут зеркало под кровать зеркальным изображением вниз. Там, где зеркало, там злему места нет, считали наши предки. Сейчас это получило научное подтверждение. Любому биоэнергетику известно о биопатогенных зонах. Это узлы пересечения силовых магнитных линий Земли. Если ваша кровать находится на месте узла, то у вас беспокойный сон, раздражительность и даже болезни. Но достаточно положить под кровать, на место пересечения линий зеркало изображением вниз, как пучки отрицательной энергии разобьются и уйдут прочь'. Как же надо презирать народ, чтобы проповедовать подобный абсурд!". *Проблемы борьбы с лженаукой. Обсуждение в Президиуме РАН, do druku przygot. Т.В. Маврина, „Вестник Российской академии наук” 1999, t. 69, nr 10, s. 879.*

<sup>283</sup> Г. Якутовский, *Возрождение Традиции...*, s. 17.

<sup>284</sup> Niektóre elementy rosyjskiego neopogaństwa są przekształconą XIX-wieczną tradycją ezoteryczną, widoczny jest wpływ teozofii. Po pierwsze, wiedza liderów ruchu jest wiedzą ezoteryczną, po drugie, utrzymują oni, że mają bezpośredni kontakt z duchami przodków i dzięki temu dziedziczą wiedzę przeszłości.

<sup>285</sup> Szamanizm spopularyzowały między innymi pisma Castanedy: C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, University of California Press, Berkeley 1968; K.C.A. Кастанеда, *Учение*

mana ze światem przyrody, trans ekstatyczny) i przeniósł ją na swoje wyobrażenia o roli słowiańskiego kapłana<sup>286</sup>. Ważnym szczegółem jest łączenie przez niego podczas organizacji rytuałów tekstów z różnych, często odmiennych tradycji religijnych, które uznaje za Prawdziwą Tradycję, czyli szamanizm<sup>287</sup>. Występując w roli szamana, Jakutowski tworzy eklektyczny rytuał<sup>288</sup>.

Jeden z podstawowych dokumentów Kręgu Pogańskiej Tradycji, czyli *Manifest Pogański*<sup>289</sup>, zawiera główne założenia ideologiczne asocjacji. Według *Manifestu* Krąg Pogańskiej Tradycji jest publiczną międzynarodową organizacją stworzoną na mocy Porozumienia Bitcewskiego w 2002 roku. Porozumienie Bicewskie zostało zatwierdzone przez wspólnoty wyznawców Słowiańskiej Wiary Przodków, Północnej Tradycji, połączonych Indoeuropejskich, Aryjskich i Wedyjskich Tradycji (użycie przez mnie dużych liter jest konsekwencją oryginalnego tekstu *Manifestu*). Główne cele Kręgu Pogańskiej Tradycji to ożywienie i rozprzestrzenienie oryginalnych ludowych wierzeń, tradycji, światopoglądu i naturalnego stylu życia w krajach, z których pochodzą członkowie grup, doprowadzenie do oficjalnego rozpoznania przez państwo pogańskich wierzeń jako tradycyjnych

---

дона Хуана. Путь знания индейцев племени яки, Библиотека „Звезды”, Санкт-Петербург 1991.

<sup>286</sup> „Шаманизм — работа с сознанием и общение с духами. В этом плане ни электричество, ни компьютер, ни DVD — не помеха и не подспорье”. Г. Якутовский, *Возрождение Традиции...*, s. 18.

<sup>287</sup> Istnieje rosyjska adaptacja pomysłu Castanedy, zapis rozmów z syberyjskim szamanem: В.П. Серкин, *Хохот Шамана*, София, Москва 2006.

<sup>288</sup> „С 1994 года стал использовать в обрядах технологии иных культур, помимо славянской традиционной. Например, используя тексты на языке оригинала, воплотил сюжеты культуры гольдской (Амур), а также ‘пау-вау’ (индейцев Америки), древнегреческой, прусской (Прибалтика), шведской, испанской, цыганской, арабской, турецкой”. Г. Якутовский, *Возрождение Традиции...*, s. 16.

<sup>289</sup> Pełny rosyjski tekst wraz z angielskim przekładem *Manifestu Pogańskiego* jest zamieszczony w: Д.А. Гаврилов, С.Э. Ермаков (red.), *Северная Традиция...*

i ochronę wolności wyznaniowej pogan oraz ich praw do zrzeszenia się w obrębie asocjacji. Ważnym celem Kręgu Pogańskiej Tradycji jest wykorzystanie tradycyjnych wartości, szacunku dla natury i tradycji przodków dla dobra kraju, planety Ziemi i ludzkości. *Manifest* Kręgu Pogańskiej Tradycji został przyjęty podczas Pierwszego Wiecu Kręgu Narodowej (Pogańskiej) Tradycji. Wiec odbył się w Wyszogrodzie i trwał od 29 kwietnia do 2 maja 2007 roku, wzięli w nim udział przedstawiciele ponad dwudziestu jeden pogańskich wspólnot, a ideą *Manifestu* było zjednoczenie sympatyków rodzimowierstwa.

*Manifest Pogański* określa strukturę federacji, prawa członków i nazwę światopoglądu, który łączy uczestników. Członkowie Kręgu Pogańskiej Tradycji akceptują różne nazwy określające ich przekonania: poganizm (natywizm), rodyanstwo (ancestrism), wiara wedyjska, prawdziwa tradycja, naturalna wiara, wiara przodków, rodzimowierstwo. Według uczestników różne określenia nie powinny być przeszkodą w osiągnięciu jedności w działaniu. Podstawą prawną działalności kręgu jest prawo zwyczajowe zaakceptowane przez wszystkich uczestników. Uczestnicy Kręgu mają równe prawo do udziału w akcjach organizacji oraz formułowania strategii, programu i planów organizacji. Struktury władzy w Kręgu są stworzone na podstawie dobrowolnej zgody uczestników i są oparte na akceptacji roli pogańskich, tradycyjnych i rodowych wspólnot oraz ich reprezentacji we wszystkich organach Kręgu. Członkowie Kręgu Pogańskiej Tradycji mogą swobodnie wyrażać swoją opinię na dowolny temat dotyczący działalności organizacji. Podczas I Wiecu Kręgu Pogańskiej Tradycji zaproponowano również formę kolektywnego zarządzania przedmiotami materialnymi, które stanowią własność grup, po to, żeby wspólnoty uzyskały autonomiczny charakter ekonomiczny. Ważnym aspektem *Manifestu* jest definiowanie światopoglądu uczestników jako Tradycji (pisanej dużą literą): działania każdego uczestnika zależą od Tradycji, do której należy,

osoby podkreślające unikalność jedynie własnej Tradycji nie będą natomiast akceptowane w Kręgu<sup>290</sup>. Według członków organizacji poganie są to ludzie mówiący jednym językiem, należący do jednej tradycyjnej kultury, jednego plemienia – rodu. Poganin to człowiek, który czci swoich bogów – przodków, których jest potomkiem<sup>291</sup>. Wiedza o bogach – przodkach jest wiedzą, którą człowiek może osiągnąć na drodze doświadczenia mistycznego kontaktu z *sacrum*. Potomkowie bogów, czyli wnuki Dadźboga (Дадзьбожи внуци) są świadomi faktu, że ubóstwieni przodkowie są bogami w sensie euhemerycznym. Według nich istnieją jednak bogowie, którzy są fundamentalnymi Siłami Świata oraz Bóg Demiurg Rod<sup>292</sup>, którego hipostazami są inni bogowie (Rod może być utożsamiany z Logosem). Poganizm i neopoganizm jest w tej optyce tradycyjną wiarą przodków, wrodzoną tradycyjną religią, naturalnie dostępną dla ludzi. Przez sam fakt urodzenia się w obrębie danej grupy etnicznej, życie w zgodzie z naturą i szacunek dla przyrody i zwyczajów przodków<sup>293</sup> człowiek staje się poganinem.

Według *Manifestu* pogaństwo to naturalny, archaiczny światopogląd, który żyje w świadomości i duszy każdego człowieka. Światopogląd ten odwołuje się do czci wobec natury, Ziemi i bogów. Neopogańska wizja świata opiera się na prawie naturalnym i jest kontynuacją archaicznych, pogańskich tradycji, które nigdy nie zostały całkowicie zniszczone. Zdaniem neopogan, archaiczne pogańskie wierzenia przetrwały w językach narodowych, folklorze,

---

<sup>290</sup> Krąg nie jest jedynie nazwą, w kręgu odbywają się wszelkie ceremonie religijne neopogan: S.M. Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001.

<sup>291</sup> С.Э. Ермаков, Д.А. Гаврилов, *К новой реконструкции части основного мифа древних славян, „Родноверие”* 2010, nr 1(2), s. 34–36.

<sup>292</sup> Widoczny jest wpływ rekonstrukcji Rybakowa. Por. tegoż, *Язычество древних славян...*; Б.А. Рыбаков, *Язычество Древней Руси...*

<sup>293</sup> С.Э. Ермаков, Д.А. Гаврилов, *Краткий очерк кологодной обрядности поминовения предков, „Родноверие”* 2010, nr 2(3).

zwyczajach i tradycyjnym sposobie życia<sup>294</sup>. Dla takiego światopoglądu współcześnie ważne jest życie w zgodzie z otaczającą przyrodą, szacunek dla świata natury i ekologiczny styl życia. Idealny cele neopoganina to życie w harmonii z własną rodziną i naturą, czczenie bogów, przekazywanie wiary i tradycji przodków przez przyjęcie odpowiedzialności za „pokon”, czyli oryginalną archaiczną tradycję pogańską i duchową spuściznę. Współczesny poganin powinien kochać swój ród, ojczyznę, rodowych bogów, tradycję przodków i szanować przeszłość własnego narodu. Jedynym ratunkiem dla przyszłości Rosji i Rosjan jest powrót do naturalnej, archaicznej świadomości narodowej (старина). Tylko powrót do tej rodzimej tradycji może sprawić, że Rosjanie docenią i zrozumieją inne naturalne tradycje narodowe, tak jak członkowie Kręgu Pogańskiej Tradycji cenią i szanują wspólną kulturę indoeuropejską. Podstawową wartość stanowi rodzina<sup>295</sup>, najcięższym odstępstwem jest odejście od więzi rodzinnych i rodowych. Pogaństwo dla sympatyków Kręgu Pogańskiej Tradycji nierozzerwalnie wiąże się z mitologizacją ubóstwionej przyrody i przekonaniem, że wszystko, co istnieje we wszechświecie, jest obdarzone życiem<sup>296</sup>. Najwyższy, omnipotentny Bóg ma wiele hipostaz zwanych Siłami Świata. Czcą się pamięć

---

<sup>294</sup> W tym przypadku dużą rolę grają zapożyczenia z klasycznego ewolucjonizmu, wiara neopogan w to, że można zrekonstruować najstarsze, najbardziej archaiczne i z tego powodu „najczystsze” wierzenia Słowian, które łączy się z metodami rekonstrukcji opartymi na komparatyście. Współcześnie antropologiczne badania terenowe w Rosji prowadzone są często ze względu na próby odszukania najstarszych wzorów kultury, por. С.В. Соколовский, *Время традиции...*

<sup>295</sup> Pomimo programowej niechęci do chrześcijaństwa, etyka seksualna neopogan wyraźnie nawiązuje do konserwatywnych wzorców chrześcijańskich, promowana jest monogamia, czystość przedmałżeńska.

<sup>296</sup> Według neopogan istnieje energetyczna więź człowieka, kosmosu i przodków-bogów. Energetyzm to zapożyczenie XIX-wieczne, przekształcone później przez teozofię i ariozofię. D. Sobczyńska, *Energetyzm*, w: *Encyklopedia filozofii przyrody KUL*, [http://www.kul.pl/hasla-nadeslane,art\\_20941.html](http://www.kul.pl/hasla-nadeslane,art_20941.html) (06.09.2013).

zasłużonych przodków, identyfikując ich jako bogów, którzy są jednocześnie siłami świata i mają własną osobowość. Neopoganin powinien postępować zgodnie z wolą własnych antenatów, którzy bronili ojczyzny, jego obowiązkiem jest znać, ochraniać i cenić archaiczne tradycje narodu.

Omawiany *Manifest* głosi, że świat to organiczna całość, w której wszystko jest ze sobą połączone. Podstawowym prawem wszechświata jest prawo symbiozy pomiędzy wszystkim, co istnieje. Unia pomiędzy nieśmiertelnymi bogami i śmiertelnymi ludźmi jest tak samo ważna jak kontakt człowieka z rodziną, rodem, plemieniem, narodem i naturą. W ten sposób utworzony zostaje krąg wzajemnych relacji, w którym każdy element ma taką samą rangę. Podstawą pogańskiego światopoglądu jest wiedza, przede wszystkim wiedza odziedziczona po przodkach, lecz też wiedza, którą człowiek zdobywa przez poznanie i rozwój własnej duchowości. Wiedza o holistycznym charakterze relacji w przyrodzie, która była naturalnie dostępna przodkom, zdaniem autorów, jest zgodna z najnowszymi odkryciami współczesnej nauki. Każdy poganin powinien osiągnąć w swoim życiu stan harmonii (ład). Ład między człowiekiem i jego duszą oraz otaczającym go światem można osiągnąć dzięki intelektualnemu i duchowemu zrozumieniu uniwersalnych praw rządzących wszechświatem, oraz zaakceptowaniu własnego miejsca w świecie. Harmonia zostaje osiągnięta, jeżeli poganin uświadamia sobie, że jest częścią cyklu natury i uczy się aktywnie przestrzegać jej praw od momentu narodzin do śmierci. Można powiedzieć, że współcześnie neopoganizm jest światopoglądem, który skupia się na indywidualnym rozwoju człowieka<sup>297</sup>. W manifeście Kręgu Pogańskiej Tradycji podkreślony został ekologiczny charakter wierzeń; życie w zgodzie z tradycją przodków ma zapewnić fizyczne i psychiczne zdrowie,

---

<sup>297</sup> Krąg Pogańskiej Tradycji wpisuje się w europejski nurt tzw. nowej, alternatywnej duchowości. Por. K. Skowronek, Z. Pasek, *Badanie duchowości i nowej duchowości...*



zdolność do życia w zgodzie z naturą, wolność wyboru ścieżki duchowego rozwoju, kontrolę nad własnym ciałem i umysłem<sup>298</sup>.

Stosunek Kręgu Pogańskiej Tradycji do cywilizacji zachodniej i liberalnej kultury jest zdecydowanie negatywny. Według autorów *Manifestu* europejska kultura oparta na chrześcijańskim światopoglądzie przyniosła zagładę wielu kulturom tradycyjnym, stworzyła ekonomię opartą na bezmyślnym konsumpcjonizmie i postawiła świat na krawędzi ekologicznej katastrofy<sup>299</sup>. Wszelkie zdobycze zachodniego liberalizmu (emancypacja kobiet, współczesna medycyna, cuda techniki) są pozbawione prawdziwej wartości. Tylko powrót do kultury tradycyjnej, religii opartej na koegzystencji człowieka i natury (a nie na chrześcijańskim modelu, w którym ludzie „czynią sobie ziemię podległą”) może uratować ziemię dla przyszłych pokoleń.

W ideologii Kręgu Pogańskiej Tradycji wykorzystywany jest mit matki przekształcony w duchu głębokiej ekologii. Krąg Pogańskiej Tradycji jest wspólnotą, której ideologia kładzie nacisk na ekologiczną duchowość (*deep green spirituality*). Świat natury jest postrzegany jako żywy. Obdarzone życiem są nie tylko lasy, wody i góry. Cała planeta to żywa, myśląca i odczuwająca istota (por. hipoteza Gai). Krąg Pogańskiej Tradycji wykorzystuje we własnej ideologii koncepcję Gai, uzupełniając ją wątkami ze słowiańskiego folkloru, w którym Ziemia to matka kochająca ludzi (Matka Szara Ziemia, Matka Wilgotna Ziemia). Jest to motyw, który odróżnia ideologię Kręgu Pogańskiej Tradycji od Związku Słowiańskich Wspólnot — w przypadku Kręgu ekologiczny charakter pogańskiego światopoglądu jest klu-

---

<sup>298</sup> Krąg Pogańskiej Tradycji wykorzystuje ideę duchowej, sakralnej ekologii. Por. D.L. Barnhill, R.S. Gottlieb (red.), *Deep Ecology and World Religions...*

<sup>299</sup> Podobnie jak w przypadku neopogańskich grup zachodnio-europejskich podstawą dla współczesnych koncepcji ekologicznych są zapożyczenia z antropologii, por., M. Szymkiewicz, *Od Bachofena do Świętej Historii...*

czowy. Ekologiczny charakter doktryny wcale nie oznacza, że przeciętny członek wspólnoty powinien zrezygnować ze zdobyczy współczesnej cywilizacji i zamieszkać w chacie z bali krytej strzechą, ogrzewanej drewnem oraz nosić wodę z najbliższego strumienia. Krąg Pogańskiej Tradycji postuluje rezygnację z rabunkowej grabieży surowców naturalnych i życie w taki sposób, by zachować świat dla przyszłych pokoleń, jednak bez rezygnowania ze współczesnego standardu życia. Jednocześnie sympatycy Kręgu odrzucają autorytarny sposób sprawowania władzy, w obrębie swojej wspólnoty nawiązują do słowiańskiej tradycji wiecu. Krąg jest demokratyczny. Wzorzec osobowy charyzmatycznego lidera (wzór oparty na współczesnym, politycznym micie ojca) nie jest wykorzystywany. Szacunek zdobywa się dzięki indywidualnej praktyce duchowej. Chociaż podstawą pozostają te same teksty, co w przypadku ССО СРВ (*Księga Wetesa*, prace Rybakowa i Griekowa), są one jednak inaczej interpretowane.

#### E) INGLIZM

##### (ДРЕВНЕРУССКАЯ ИНГЛИИСТИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ПРАВОСЛАВНЫХ СТАРОВЕРОВ-ИНГЛИНГОВ / ИНГЛИИЗМ)

Jednym z badaczy, zajmujących się inglizmem<sup>300</sup> jest Władimir Jaszyn (Владимир Борисович Яшин)<sup>301</sup>. W artykule zatytułowanym *Церковь православных староверов-инглингов* podaje on najwcześniejsze fakty związane z powstaniem wspólnoty, która wywodzi się z Omska, a została zarejestrowana w 1992 roku. Jej liderem był okultysta Aleksander Chiniewicz (Александр Юрьевич Хиневич),

<sup>300</sup> Rozdział powstał jako rozszarżona wersja tekstu: A. Zaczkowska, *Cerkiew Inglingów – rosyjski wariant kultu UFO*, w: P. Czarnecki, A. Zaczkowska (red.), *Kulty UFO*, LIBRON & Authors, Kraków 2014, s. 175–187.

<sup>301</sup> В.Б. Яшин, *Церковь православных староверов-инглингов*, w: В.А. Шнирельман (red.), *Неоязычество на просторах Евразии*, Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, Москва 2001.

przekształcenie grupy z ośrodka poświęconego zgłębianiu problematyki nadprzyrodzonych zjawisk w organizację o charakterze religijnym nastąpiło w 1998 roku (wtedy też ukształtowała się doktryna grupy). W roku 2009 wszystkie zarejestrowane wspólnoty zostały zamknięte w związku z podejrzeniem o religijny ekstremizm, szerzenie faszystowskiej symboliki i nawoływanie do rasowej nienawiści. Ideologia grupy pośrednio nawiązuje do przerwanej XIX-wiecznej tradycji ezoterycznej (Agni-Joga<sup>302</sup>).

Ingilizm wykorzystywał symbol swastyki. Podstawowym mitem wspólnoty był mit boskiej etnogenezy Słowian, a siłą wspólnoty stanowiła wiara w wyższość świętej nacji „rosyjsko-aryjskiej”. Ingilizm głosi, że najważniejsze systemy mitologiczne (grecki, skandynawski i indyjski) mają swój początek w mitologii Słowian. Stąd w doktrynie synkretyczne połączenie elementów z różnych tradycji mitologicznych w jedną całość (na przykład pozornie irracjonalne utożsamianie Omska z Asgardem). W doktrynie wyraźny jest też motyw przekształceń kultury lokalnej w globalną i uniwersalistyczną (Omsk to ziemia święta).

Dodatkowo wykorzystywane są elementy związane z literaturą *science fiction* (opisy pozaziemskich technologii, głównie statków kosmicznych przodków ludzi i technologii ich wrogów — rasy jaszczurów). Świętymi tekstami wspólnoty są *Księga Welesa* oraz *Święte Słowiańsko-Aryjskie Wedy* (Славяно-Арийские Веды<sup>303</sup> — tekst wydany po raz pierwszy w 1994 roku). Lider wspólnoty twierdzi, że jest kapłanem najstarszej istniejącej religii świata i został wtajemniczony w sekrety Słowiańsko-Aryjskich Wed przez bliżej nieokreśloną grupę strażników tej tradycji religijnej. Aryjska tradycja religijna miała przez wieki przetrwać w ukryciu prześladowana przez chrześcijan — stąd też w nazwie grupy nawiązanie do staroobrzędowców, którzy

<sup>302</sup> M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie...*, s. 67–76.

<sup>303</sup> Славяно-Арийские Веды. Саньтии Веды Перуна. Круг первый, Аркор, Омск 2001.

według Chiniewicza nie buntowali się przeciwko reformom Nikona, lecz chronili przedchrześcijańską tradycję Ariów. Geneza ruchu jest identyczna z genezą współczesnych ruchów neopogańskich. Charyzmatyczny lider twierdzi, że jest spadkobiercą gnostycznej wiedzy<sup>304</sup>, dzięki której możliwa jest rewolucja ducha. Wątek archaicznej, najstarszej i pierwotnej aryjskiej religii w „czystej formie”, która przetrwała wieki prześladowań, jest identyczny z klasycznym modelem rekonstruowanych religii pogańskich Europy Zachodniej.

W przypadku inglizmu jest podkreślany wiek najważniejszej księgi świętej — *Słowiańsko-Aryjskich Wed*. Według lidera grupy ten najstarszy światowy zabytek literatury ma około 40 tysięcy lat (było to możliwe, ponieważ *Wedy* zostały wypalone laserem na tablicach z platyny; oryginalny tekst oczywiście zaginął, możliwa jest inspiracja lidera wspólnoty genezą *Księgi Mormona*<sup>305</sup>).

Cechą dystynktywną doktryny jest wiara w pozaziemską genezę Ariów/Słowian. Inglizm jest wedle przekonania wyznawców nie tylko najstarszą religią na Ziemi, lecz także w całej galaktyce. Ideologia tej konkretnej grupy neopogańskiej jest bliska kultom UFO<sup>306</sup> (nowym ruchom religijnym, w których pojawia się wątek wiary w życie pozaziemskie — najbardziej popularną religią tego typu jest raelianizm<sup>307</sup>). Podstawowym pojęciem w doktrynie grupy jest słowo „ogień”/„Инглия” — święty ogień, podstawowa zasada kosmosu, ogień, z którego wyłania się materia. W doktrynie pojawiają się rozwinięte wątki ufologiczne; przodkowie ludzi są przybyszami z kosmosu, zamiesz-

---

<sup>304</sup> Jak zauważa Jaszyn, nie można zweryfikować tego, co w przekazie lidera jest prawdą. Por. В.Б. Яшин, *Церковь православных староверов-инглингов...*

<sup>305</sup> S. Beźnic, *Mormoni...*, s. 53.

<sup>306</sup> Wyczerpujące opracowanie tematu: Ch. Partridge (red.), *Ufo Religions*, Routledge, London–New York 2003.

<sup>307</sup> S. Palmer, *The Raelian Movement International*, w: R. Towler (red.), *New Religions and the New Europe*, Aarhus University Press, Aarhus 1995.

kującymi pierwotnie planety w okolicy gwiazdozbioru Wielkiej Niedźwiedzicy. Wyposażeni w niezwykle rozwiniętą technologię, posługujący się pojazdami kosmicznymi przodkowie ludzi przenieśli się na planetę Ziemia/Mittgart w wyniku katastrofy kosmicznej. Początkowo przodkowie ludzi mieszkali na kontynencie Daaria (ros. Даария, według członków grupy tożsame z Hyperborea). Fragment współczesnego neopogańskiego mitu opowiada o wędrowce plemion słowiańskich, określanych jako Rody Rasy Wielkiej i potomkowie Niebiańskiego Boga Roda<sup>308</sup>. W doktrynie grupy sakralnym centrum ludzkości jest miasto Omsk, dla wyznawców inglizmu tożsame ze świętym grodem Asgardem. Pojęcie „Inglija” (Инглия) oznacza nie tylko święty ogień, ale też moc naczelnego boga Ra-M-Chi/Pa-M-Хи, bogów i przodków. Podstawowym bogiem jest

<sup>308</sup> „Итак, нам стало известно, что 111 810 лет назад произошел Великий Потоп, и наши Первопредки переселились из Священной страны Даарии находившейся на Северном полюсе Земли, в Евразию. С окончательным переселением Родов Белых людей на евразийский континент начался второй период их жизни на Мидгард — Земле. После ухода из Даарии Роды Расы Великой и потомки Рода Небесного сначала пошли на юг от Рипейских (Уральских) гор, где и расселились. Затем основная часть Родов наших Великих Предков заселила остров Буян в Восточном море, обживая берега реки Иртыш (Ирий Тишайший). После полного затопления Даарии Западное и Восточное моря отступили и Роды Расы Великой и Рода Небесного заселили земли бывшие ранее морским дном Восточного моря. Из-за небесной чистоты вод тишайшего Ирия благодатный край обжитый мудрыми Асами, нарекли Беловодьем. Образ х'Арийской Руны 'Ирий' — белая, Небесной чистоты вода. Река Ирий считается в преданиях наших Предков земным отражением Небесного Ирия (Млечного Пути) и почитается как Священная река Родов Расы Великой и Рода Небесного. 'Страна Светлых духов', 'Страна Живого Огня', 'Страна Живых Богов', 'Земля Свята РАСА' — таковы различные сакральные названия этой территории обитания. Аббревиатура РАСА раскрывается как Роды Асов Страны Асов. Поэтому имеется еще одно название территории от Рипейских гор до моря х'Арийского (о. Байкал) — Асия (Азия) или Страна Асов”. Л.В. Тройко (Светамир), *Духовное наследие славян и ариев*, „Ведическая культура” 2004, nr 3, s. 33–35.

Rod (Род) — wcielenie Ra-M-Chi i jego różne hipostazy, ponieważ Rod zawiera w sobie zarówno wszystkich przodków, jak i zasadę życiową żyjących. Szczególnie podkreślany jest solarny charakter różnych wcieleń Roda/Rodu. Politeizm wyznawców inglizmu jest pozorny, każdy bóg jest tylko kolejną hipostazą jedynej istoty najwyższej. Słowianie/Ariowie to dzieci bogów, pierwszych kosmicznych przybyszy z gwiazdozbioru Wielkiej Niedźwiedzicy (w ideologii inglizmu pojawiają się nawiązania do twórczości wspomnianego wcześniej Pietuchowa. Koncepcja rosyjskiego superetnosu (zapożyczona z pism Gumilowa) i Rosjan jako dzieci bogów pojawia się w publikacji tego autora *Первосток Русов*<sup>309</sup>.

Mit opowiadający o pojawieniu się przodków pierwszych ludzi w wyniku katastrofy kosmicznej ma podtekst rasistowski. Biali przodkowie ludzi są najbardziej rozwiniętą genetycznie i duchowo rasą, która pozwala zasiedlić ziemię ludziom o innym kolorze skóry (z innych części galaktyki). Małżeństwa między poszczególnymi grupami są niedozwolone, ponieważ potomstwo z takich związków jest genetycznie upośledzone (na skutek złamania zakazu małżeństw mieszanych upadła cywilizacja z kontynentu Daaria, a sam kontynent został zatopiony). Lider grupy wykorzystał popularne wersje opowieści o Atlantydzie i zaginionych cywilizacjach oraz mit o arktycznej kolebce kultury ludzkości. Antropogeneza łączy się z eschatologią; przyczyną upadku człowieka (białego Słowianina) był brak troski o czystość własnej rasy. Jediną możliwością zbawienia jest powrót do świętych praw przodków zabraniających związków międzyrasowych. Rasa jest traktowana w kategoriach sakralnych, etnos jest święty, a małżeństwa między przedstawicielami innych etnosów mogą niszczyć święty aryjsko-słowiański genotyp, stąd skrajnie rasistowski i ultra nacjonalistyczny

---

<sup>309</sup> Por. Ю.Д. Петухов, *Первосток Русов...*; Ю.Д. Петухов, *Первосток Русов...*

charakter rozumienia tej problematyki<sup>310</sup>. Nośnikiem charakteru narodowego staje się DNA, zastępując krew, „czystość krwi” została zastąpiona „czystością DNA”.

Według mitu grupy najbardziej niebezpieczne dla kosmicznych Ariów mają być związki z ludźmi o czarnym kolorze skóry. Katastrofa kosmiczna, w wyniku której przodkowie białych Ariów/Słowian zostali zmuszeni do przesiedlenia się na ziemię, była spowodowana wojną ludzi z obcą rasą smoków-jaszczurów. Jaszczury przedostały się na Ziemię i zmieszały się właśnie z ludźmi o ciemnym kolorze skóry. Cywilizacja białych Ariów/Słowian od wieków walczy z wpływami ludzi-jaszczurów, a konflikt kosmiczny przeniósł się na ziemię. Biali Ariowie/Słowianie są naturalnie predestynowani do objęcia władzy na planecie, ponieważ zamieszkali ją jako pierwsi oraz w kosmicznym konflikcie dobra i zła zwyciężyli cywilizację smoków-jaszczurów (ludzie o innych kolorach skóry byli ich sojusznikami, z wyjątkiem ludzi o ciemnym kolorze, którzy byli wynikiem genetycznych eksperymentów cywilizacji jaszczurów). *Święte Wedy Peruna* (*Славяно Арийские Веды. Сантии Веды Перуна*) dokładnie opisują kosmicznych wrogów<sup>311</sup>. *Słowiańsko-Aryj-*

<sup>310</sup> „Сейчас, после того как РАСА вняла этому призыву великого провидца и понесла чудовищные потери во Второй мировой войне, когда при низкой рождаемости и нарастающем вале межрасовых браков она попала в катастрофическое положение, святой долг каждого национально мыслящего правительства — создать условия для сохранения и приумножения ее, вплоть до принятия специальных законов освящающих приоритетность РАСЫ и поощрения рождаемости. Наиболее удачными по антропоморфным и интеллектуальным свойствам народами с черным цветом кожи. И если число мулатов пока не слишком велико, то число помесей с евреями, генетически связанными и происходящими от негроидальных народов продолжает расти”. Б. Протасов, *Межрасовые браки...*, s. 34.

<sup>311</sup> Саньмия 7. 10 (74): „Но придут из мира тьмы чужеземные вороги и начнут глаголить Детям Человеческим слова льстивые, ложью прикрытые. Иринировать будут между собой... и между людьми... и между животными... И причать к этому начнут все народы Мидгард-Земли. Цель их погубить Души Детей Человеческих, дабы

skie *Wedy* są anonimową publikacją, kompilacją stworzoną najprawdopodobniej przez Chiniewicza.

Ten paradoksalny wątek (jaszczury jako rasa obcych połączony z antropogenezą Słowian) został zapożyczony z publikacji najbardziej znanego współcześnie twórcy teorii spiskowych Davida Icke'a<sup>312</sup>. Michael Barkun, w pracy poświęconej współczesnym teoriom spiskowym, zwraca uwagę na zjawisko UFO — a dokładniej na rosnące zainteresowanie tematyką kontaktów z przybyszami z kosmosu (społeczność tę liczyć już można w milionach). Zainteresowanie nie jest czysto naukowe, prawie połowa społeczności USA wierzy w istnienie życia pozaziemskiego<sup>313</sup> (wiara w istnienie inteligentnych kosmitów nie jest równoznaczna z byciem wyznawcą jednej z licznych UFO-religii). Wątek istnienia pozaziemskiej inteligencji jest jednym z głównych komponentów współczesnych teorii spiskowych<sup>314</sup>. Ludzie, którzy wierzą w autentyczność teorii spiskowych, mają zazwyczaj

---

не достигли они никогда светлого мира Прави и Асгарда Небесного, обители Богов Покровителей, а также Небесных Земель и Селений, где обретают покой Сиятомудрые Предки Ваши". Саньмия 12 (76): „По серой коже их вы узнаете чужеземных врагов... Глаза цвета мрака у них, и дуполы они, и могут быть женой, аки мужем. Каждый из них может быть отцом, либо матерью... Разукрашивают они красками лица свои, чтобы походить на детей человеческих... и никогда не снимают одежий своих, дабы не обнажилась нагота звериная их"... Саньмия 8.6 (118): „Чужеземные враги детей человеческих приводят к безумию, и люди, все больше теряя рассудок, свершают поступки жестокие... И если человек не отринет все это, и если он не пробудится, то отправляется в пекло он прямо... И Боги Родные ему не помогут, ибо сам он свой путь избирает". *Славяно-Арийские Веды. Саньтии Веды Перуна. Круг первый...*

<sup>312</sup> M. Barkun, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2003.

<sup>313</sup> Тамże, s. 80.

<sup>314</sup> Barkun definiuje teorię spiskową jako wiarę w kontrolowanie dziejów ludzkości przez demoniczne, potężne siły, istniejące poza społecznością, która pragnie się im przeciwstawić (negatywnym czynnikiem mogą być Puminaci, Reptilianie, Bank Światowy itp.). Por. tamże.



dualistyczny światopogląd, ich rozumienie dobra i zła jest manichejskie. Człowiekiem, który połączył motyw istnienia UFO i kontaktu z przybyszami z kosmosu w niezwykle popularną teorię spiskową, jest Icke, który w książce *The Biggest Secret*<sup>315</sup> tworzy kompilację motywów. W jego ujęciu za zło na ziemi odpowiedzialne są sekretne organizacje, które z kolei kontrolowane są przez kosmitów. Przybysze z kosmosu to humanoidalne gady z konstelacji Draco, podobne do smoków stwory — Reptilianie. Reptilianie z wizji Icke'a nie tylko kontrolują ludzkość, wpływając na losy historii, lecz mieszają się z ludźmi, a ze związków tych rodzą się hybrydy, tylko pozornie podobne do człowieka, lecz całkowicie posłuszne swoim gadzim protoplastom. Kosmici są wroga, obecną na ziemi rasą, która ma zamiar powoli unieczwicić prawdziwych ludzi. Icke, tworząc obraz wrogiego, złego kosmity, sięgnął do symboliki chrześcijańskiej: szatański kusiciel — wąż tym razem przybrał maskę humanoidalnego smoka uwodzącego ziemskie kobiety. Teoria Icke'a wykorzystuje wątek demonicznego, groźnego kosmity; tego typu przedstawienie pozaziemskich istot dominuje w kulturze popularnej. Teorie spiskowe zawsze mają podtekst polityczny, część rządzących światem polityków to zamaskowani kosmici. Konflikt dobra i zła odzwierciedlony przez walkę prawowiernych kosmicznych wojowników z gadzią, obcą rasą jest też typowym elementem w ideologii kultów UFO

Główny symbol ruchu to swastyka. W ideologii inglizmu ten symbol oznacza galaktykę, a każda z planet systemu słonecznego ma swojego boga — opiekuna. Konsekwencją mitu założycielskiego jest całkowity zakaz małżeństw mieszanych dla członków grupy i specyficznie argumentowana homofobia (osoby homoseksualne nie są ludźmi, lecz hybrydami; według mitu grupy to potomkowie ludzi i jaszczurów, a homoseksualizm i transseksualizm jest kon-

---

<sup>315</sup> D. Icke, *The Biggest Secret: the Book That Will Change the World*, Bridge of Love Publications, Scottsdale 1999; D. Icke, *Największy sekret*, przeł. Ł. Kierus, Illuminatio, Białystok 2013.

sekwencją wpływu genotypu dwupłciowych jaszczurów na mieszane potomstwo). Ideologia grupy jest przesycona motywami rasistowskimi, mit założycielski ma charakter kompensacyjny, podkreśla przede wszystkim wyższość Słowian/Rosjan/Ariów nad resztą narodów. W doktrynie można odnaleźć terminy zapożyczone ze słownika pojęć III Rzeszy, wykorzystywana jest też koncepcja telegonii<sup>316</sup>. Telegonia to pseudonaukowa koncepcja zakładająca dziedziczenie przez potomstwo samicy cech tylko tego samca, który był jej pierwszym partnerem; w antysemickiej propagandzie faszystów zjawisko telegonii miało być jednym z powodów usprawiedliwiających represję wobec Żydów (Aryjka uwiedziona przez Żyda lub Polaka nawet po ślubie z Aryjczykiem teoretycznie rodziłaby wyłącznie małych podludzi). Sympatycy inglizmu odrzucają teorię Darwina i tworzą własną mutację kreacjonizmu<sup>317</sup>.

<sup>316</sup> „— Ваше Святейшество, скажите, пожалуйста, существует ли явление Телегонии? Известно ли оно русским Жрецам? — Термин Телегония появился в прошлом веке, в переводе с греческого он означает передачу особых генных признаков какого-либо Рода из поколения в поколение. Наши Великие Предки, задолго до появления древних греков, знали об этом явлении и называли его Законами РИТА, т.е. Небесными Законами о чистоте Рода и Крови. — Родители часто не находят общий язык с детьми. Это явление можно объяснить Законами РИТА? — Когда дети не слушаются своих Родителей, то они задают вопрос: ‘Ну в кого ты у меня такой?’. Вопрос надо задавать не ребенку, а маме. Ей надо задавать вопросы: ‘В кого? Кто был первым мужчиной в ее жизни?’ Женщину надо брать чистой, то есть девственной, чтобы продолжать свой Род, а не чужой. — Генетические признаки передаются по наследству из поколения в поколение? — Кроме генетических признаков, из поколения в поколение передаются и другие родовые признаки. Образы Духа и Крови, энергоновая форма осознания Мира, память Рода и другие явления, которые не определяются генотипом живого существа. Все это осмысленно объясняют Законы РИТА Великой любви всегда предшествовали мудрые знания”. *Патер Дий, Глава Древнерусской Церкви Православных Славян-Староверов о. Александр, отвечает на вопросы журналиста, „Ведическая культура” 2004, nr 1, s. 16.*

<sup>317</sup> Definiuje kreacjonizm za Howardem Van Tillem: termin teologiczny „kreacjonizm” oznacza podstawowe przekonanie, dzielone przez członków

Okres, w którym kształtowała się ideologia grupy (od końca lat osiemdziesiątych do końca lat dziewięćdziesiątych), to czas kryzysu. Upadek ZSRR był dla części Rosjan upokarzającym doświadczeniem, pogłębiała się przepaść między bogatą a ubogą częścią społeczeństwa, winą za panującą anarchię i biedę obarczano światowe mocarstwa. Mit stworzony przez Chiniewicza za pomocą sfabrykowanych *Słowiańsko-Aryjskich Wed* szybko zaczął żyć własnym życiem. Nowi członkowie wspólnoty dodawali do ideologii grupy nowe elementy, odnosząc aktualną sytuację polityczną w kraju do uniwersalnej metafory walki dobra i zła, w której to walce Rosjanie (potomkowie słowiańsko-aryjskich bogów) muszą zwyciężyć ludzi-jaszczurów (elitę polityczną USA) dla dobra planety. Według tego mitu Słowianie/Ariowie (tożsami z białymi mieszkańcami Rosji) są również pierwszymi twórcami kultury całej ludzkości i ich przeznaczeniem jest rządzenie planetą. Tylko pod władzą Słowian/Ariów ludzkość będzie mogła zwyciężyć rasę smoków-jaszczurów i osiągnąć właściwy poziom rozwoju ducha. Kultura Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych jest oceniana jednoznacznie jako wroga — stworzona została bowiem przez hybrydy (potomków ludzi i jaszczurów). Elementy ideologii inglizmu zbieżne z faszyzmem łączą się z wątkami *science fiction*: genotyp białych potomków Słowian/Ariów jest traktowany jako święty i nie można go zanieczyścić. Technologia Słowian/Ariów łączy wykorzystanie maszyn i niematerialnej energii ludzkiej duszy; pojazdy kosmiczne są kontrolowane siłą umysłu przez ludzi o czystym sercu itd.

Ingilizm spotkał się z ostrą krytyką innych grup neopogańskich. Lider CCO CPB odrzuca wszelkie związki własnego ugrupowania z ideologią inglizmu, a część publi-

---

wielu religijnych społeczności, że wszechświat nie powstał sam z siebie, lecz został stworzony, co oznacza, że wszechświat zaistniał, ponieważ samodzielnie istniejący stwórca/demiurg powołał go do istnienia. Istnienie kreacji (dzieła stworzenia) uznaje się za zależne od woli stwórcy. Por. H. van Till, *Creationism*, w: J.W.V. van Huyssteen (red.), *Encyclopedia of Science and Religion...*, s. 187–190.

cystów związanych z tym środowiskiem otwarcie zarzuca Chiniewiczowi, że celowo ośmiesza on ideę rodzimej wiary (lider inglizmu stał się celem pamfletu znanego neopogańskiego pisarza Asowa). Konsekwencją otwartej sympatii grupy wobec faszyzmu był spór sądowy między organizacją a władzami Omska. Organizacja weszła w otwarty konflikt z prawem, kontynuując swoją działalność mimo zakazu sądowego. Zarzucano grupie zwłaszcza ekstremizm i wykorzystywanie symbolu swastyki w trakcie rytuałów. Konsekwencją procesu był wyrok pozbawienia wolności lidera grupy. Według danych prokuratury liczba członków wspólnoty Chiniewicza w Omsku wynosiła około 3 tysięcy. Ciekawym rysem organizacji Chiniewicza i sympatyzujących z nim ugrupowań jest stosunek do niemieckiego faszyzmu i kultury III Rzeszy. W ich przekonaniu naród niemiecki jest jednym ze słowiańsko-aryjskich narodów i pomyłką Hitlera był atak na Rosję (bardziej aryjską niż Niemcy). Porażka Hitlera miała wynikać z kary, jaką rodowi bogowie wymierzili mu za walkę z aryjskimi braćmi — Słowianami. Dążenie do asymilacji z aryjską kulturą Niemiec powoduje, że część ugrupowań uważa naród niemiecki za Słowian, którzy oduczyli się mówić swoim prawdziwym językiem. Jednym z dowodów na dążenie do porozumienia z faszystującymi organizacjami niemieckimi był list, wysłany przez grupę rosyjskich neopogan do skrajnie prawicowego niemieckiego czasopisma, w którym Rosjanie zapraszają „słowiańskich” braci z Niemiec do współpracy i odkrywają im prawdę o słowiańskiej genezie kultury niemieckiej.

Ideologia tej grupy jest przykładem połączenia ultranacjonalistycznych wątków rodzimowierczych i motywów ze współczesnej kultury popularnej. Inglizm to przykład skrajnej ideologii neopogańskiej. Próba stworzenia wiary rodzimej i narodowej religii kończy się utożsamieniem nacjonalizmu z obiektem kultu. Zbieżna w kulturze popularnej i ideologii inglizmu jest wspólna wizja historii. Podobnie jak w publikacjach kryptohistorycznych początek

powstania państwowości i kultury rosyjskiej są przesuwane. W przypadku inglizmu cezurą istnienia rosyjskiego piśmiennictwa jest data powstania *Słowiano-Aryjskich Wed* (przed 45 tys. lat). W ruchu praktycznie realizowany jest wzorzec osobowy oparty na modelu autorytarnym, elemencie współczesnego politycznego mitu Ojca. Grupą kierował charyzmatyczny lider, który samodzielnie stworzył doktrynę religijną, przekształcając istniejące wcześniej elementy. Pomimo nawiązań do słowiańskiej starożytności bajecznej, nie ma wzorca demokratycznej wspólnoty z instytucją wieców. Model rodziny jest patriarchalny, rola kobiet sprowadza się do rodzenia dzieci własnej rasy i wychowywania ich w skrajnie nacjonalistycznym duchu. Boginie są jedynie jednym z przejawów Roda, który sam jest upostaciowieniem boga Ra-M-Chi. W przeciwieństwie do Kręgu Pogańskiej Tradycji – brak tu nawiązań do głębokiej ekologii.

## 6. RYTUAŁ NEOPOGAŃSKI

Neopogaństwo rosyjskie wykształca rozmaite scenariusze rytualne oparte na rekonstrukcji historycznej. Opisuję szczegółowo ceremonię nadawania imienia, ponieważ ten rytuał jest ważnym elementem neopogańskiej tożsamości. Jest to jeden z podstawowych rytuałów przejścia rosyjskich neopogan. Ceremonia nadawania imienia może być połączona z obrzędem anulowania chrztu świętego. Słowo chrzest wywodzi się z greki (*baptein*), oznacza „zanurzyć, pogrążyć w wodzie, oczyścić”, od okresu homeryckiego w grece to słowo odnosi się do każdego rytuału związanego z zanurzeniem się w wodzie. Michel Meslin przypomina, że ryt chrztu w chrześcijaństwie jest analogiczny do rytuałów ablucji w innych religiach świata. Rytuał ten z zasady jest powiązany z inicjacją religijną, a z nią właśnie wiąże się symboliczna wartość chrztu i jego

psychologiczny wymiar<sup>318</sup>. Z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej chrzest nie może być anulowany. Nie można unieważnić rytuału — odłączenie się od Kościoła, dla katolików akt apostazji, nie jest równoznaczne ze zniszczeniem wpływu chrześcijańskiego sakramentu na jednostkę. A taki praktyczny cel stawiają sobie neopoganie. Chrześcijańską wykładnią teologiczną problemu aktu apostazji można tak wyrazić w skrócie: raz w Kościele, na zawsze w Kościele. Prawosławna hierarchia nie uznaje za ważny aktu apostazji odbywającego się poza procedurami administracji kościelnej i bez jej wiedzy. Następuje wewnętrzna blokada ze strony organizacji.

W czasach ZSRR podejmowano próby stworzenia komunistycznej, świeckiej inicjacji konkurencyjnej wobec chrześcijańskiego obrzędu. Komunistyczny ryt nadawania imienia małym dzieciom miał wymiar ideologiczny; imię dziecka często upamiętniało bohaterów rewolucji, było związane z określonym radzieckim neologizmem itp. Sakralną przestrzeń cerkwi zastępowała sala w budynku Urzędu Stanu Cywilnego (ZAKS). Liturgię zamieniono na tekst będący scenariuszem świeckiej ceremonii, przypominający rodzicom o obowiązku wychowywania wzorowego obywatela radzieckiego. Komunistyczny odpowiednik chrztu nie zawierał jednak w sobie elementów aktu apostazji, uczestnicy nie wyrzekali się związku z chrześcijaństwem. Znakomity literacki opis podobnej ceremonii można odszukać u Milana Kundery<sup>319</sup>. Współcześnie są podejmowane próby stworzenia rytuału anulowania chrztu, nie tylko przez neopogan, lecz przede wszystkim przez ateistów. Organizacje skupiające ateistów stworzyły dokument potwierdzający specyficzny akt apostazji — świadectwo anulowania chrztu świętego. Taka praktyka była ideą organizacji National Secular Society (NSS) i została wprowadzona na terenie Wielkiej Brytanii w 2004

<sup>318</sup> M. Meslin, *Baptism*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion...*, s. 779.

<sup>319</sup> M. Kundera, *Żart*, przeł. E. Witwicka, PIW, Warszawa 2004.

roku w celu oprotestowania chrzczenia nieświadomych dzieci przez chrześcijan. Organizacja rozprowadza również dokument potwierdzający ceremonię anulowania chrztu (*Certificate of Debaptism*). Przytaczam ateistyczną definicję anulowania chrztu, stworzoną przez organizację wspierającą proces sekularyzacji społeczeństwa: „Anulowanie chrztu to akt unieważnienia sakramentu chrztu jednostki przez podpisanie przez tę osobę określonego dokumentu lub uczestnictwo w ceremonii unieważniającej sakrament chrztu”<sup>320</sup>.

Neopogański ryt ma inny sens aksjologiczny. W obrzędzie anulowania chrztu nie jest ważny sam aspekt administracyjny, który jest istotny dla ateistów z Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych (nie chcą oni figurować w statystykach jako wierni Kościoła). Dla części neopogan anulowanie chrztu jest potrzebne dla symbolicznych narodzin nowego członka słowiańskiej wspólnoty. Wyjście ze struktur jednej religii jest połączone z wejściem w inną. Nie wszyscy członkowie wspólnot uważają, że ten rytuał jest konieczny. Argumentem przeciwko przeprowadzaniu rytuału anulowania chrztu jest brak analogicznych rytuałów dla neopogańskich neofitów z innych tradycji niż chrześcijańska. Nie ma rytuału anulującego bycie muzułmaninem, buddystą, szamanistą czy wyznawcą judaizmu. Kolejnym argumentem przeciwko przeprowadzaniu rytuału anulowania chrztu jest niechęć wobec otwartego manifestowania wrogości wobec chrześcijaństwa. Duchowieństwo prawosławne współpracuje z przedstawicielami władzy państwowej, prawosławie ma uprzywilejowaną pozycję jako tradycyjna religia kraju. Wspólnoty neopogańskie są wyłączone z grupy tradycyjnych religii Federacji Rosyjskiej i działają na marginesie prawa, często kamuflują się jako organizacje edukacyjne albo zrzeszenie miłośników historii. Rytuał anulowania chrztu świętego składa się z dwóch najważniejszych elementów: odrzucenia chrześcijaństwa i wyznania wiary w słowiańskich, rodowych bogów. Ist-

<sup>320</sup> <http://www.skepdis.com/debaptism.html> (05.08.2014).

nieją różne warianty tego rytuału. Niezbędna jest obecność kapłana, który przeprowadza obrzęd. Neopoganin nie może sam przeprowadzić rytuału. Wyjątkiem są wspólnoty bliższe ideologii Kościoła Staroobrzędowców — inglingów. Wyznawcy inglizmu uważają, że można ten ryt przeprowadzić samodzielnie, jednak dla nich obrzęd anulowania chrztu nosi nazwę rytuału „zrzuceniem kajdan semickiej religii” i ma podtekst nie tyle antychrześcijański, ile przede wszystkim antysemicki.

Najczęściej rytuał anulowania chrztu świętego jest połączony z jednym z większych świąt neopogańskich. Dla neofitów przeprowadza się go przy okazji dużych zgromadzeń wspólnot, na marginesie głównych uroczystości. Obrzęd może być również przeprowadzony przez kapłana w zwykły dzień, w obecności trzech świadków, pełnoprawnych członków wspólnoty. Miejszem przeprowadzania obrzędu jest przyroda: pole lub las. Człowiek, który chce przestać być częścią chrześcijańskiego kościoła, kłęką na ziemi, kapłan rysuje wokół niego nożem krąg, zostawia nóż wbity w zakończony krąg i ustawia w czterech stronach świata elementy związane z żywiołami ognia, wody, ziemi i powietrza. Jak zauważa Sarah Pike, najważniejszym i stałym elementem neopogańskiego rytuału jest nakreślenie kręgu, który staje się centrum i przestrzenią sakralną. Potem w krąg przywoływane są bóstwa i duchy przy użyciu mocy żywiołów ziemi, powietrza, ognia i wody<sup>321</sup>. Schemat rytuału jest podobny w przypadku amerykańskich i rosyjskich neopogan, dąży się do uproszczenia rytu, tak, aby był jak najbardziej bliski wyobrażeniom uczestników o ceremoniach praprzodków.

Po nakreśleniu kręgu na głowę neofity wylewana jest czysta, źródłana woda. Neofita rozbiera się, zdejmując starą koszulę i otrzymuje nową. Stara koszula jest niszczona, a jej strzępy palone. Kapłan oczyszcza neofitę za pomocą ognia. Ogień może symbolizować zapaloną świecę lub rozpalone w pobliżu kręgu ognisko. Żywioł ognia jest najważniejszy,

---

<sup>321</sup> S.M. Pike, *Earthly Bodies...*, s. 7.



ponieważ ogień powinien wypalić wodę chrztu świętego. Kapłan okadza neofitę dymem (element żywiołu powietrza) i posypuje odrobiną ziemi. Celem rytuału jest oczyszczenie neofity z wpływów obcej i szkodliwej dla niego religii. Stąd również użycie żelaza (kapłan wykonuje nad głową neofity gesty rytualnym nożem) – chodzi o przecięcie niewidzialnych więzów łączących człowieka z obcą, chrześcijańską religią. Pod koniec rytuału neofita chyli głowę na znak szacunku dla żelaza. Scenariusz rytuału może (ale nie musi) zawierać element odwrócenia chrześcijańskiego *credo* i wyrzeczenia się przez neofitę więzi z wiarą chrześcijańską<sup>322</sup>. Pod koniec rytuału neofita powinien zniszczyć przedmiot związany z chrześcijańskim kultem: krzyż, biblię, ikonę. Ma to podkreślić chęć oddzielenia się od chrześcijańskiej wspólnoty. Obrzęd nadawania imienia może być połączony z rytuałem anulowania chrztu świętego, ale bywa też przeprowadzany po symbolicznym pogrzebie starej tożsamości neofity w 39 lub 40 dni po rytuale anulowania chrztu. Druga wersja scenariusza mocniej podkreśla akt świadomej apostazji<sup>323</sup>.

---

<sup>322</sup> „Волхв проводящий обряд делает очищение человека четырьмя стихиями: а) огнем, в виде горящей свечи или лампы. Наговор: ‘Семаргл-Сварожич! Велик Огнебожичь, Спали боль-хворобу, Очисти утробу, У чада людины, У всякой тварины, У стара и млада, Ты Божья услада! Огни возжигая, Мошь душ сотворяя, Спаси чадо Бога – Да сгинет хвороба Тако бысть, тако еси, тако буди, и от века и до века’. Несведущему человеку заговор лучше петь, ибо правильному произнесению заговора нужно очень долго учиться, б) зерном, как компонентом земли и жизни: ‘Ой ты Мать-Сыра Земля, Ой вы духи леса, Вас зову на помощь я Призываю Влес! Велес, Велес приходи Своим чадам помоги! Тако бысть, тако еси, тако буди, и от века и до века’”, <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/slavyanskije-obrjady/raskreschivanie.html> (05.08.2013).

<sup>323</sup> Отрекаешься ли ты от Иеговы и Иешуа? Отрекаюсь.

От всех дел мерзких их? Отрекаюсь.

От всех сил их? Отрекаюсь.

От всего служения их? Отрекаюсь.

От всех замыслов подлых их? Отрекаюсь.

Отрека ли ты от всего чужинского? Отрекаюсь.

Obrzęd nadawania imienia oddaje nowego członka wspólnoty pod opiekę słowiańskich bogów. Głównym celem tego rytuału jest włączenie neofity nie tylko do wspólnoty, lecz także do tradycji przodków, słowiańskich bogów i rodu. Pojęcie Ród (rodzina) jest jednocześnie definiowane jako bóg Rod, ród, z którego wywodzi się neofita i siła zmarłych przodków neofity. Obrzęd nadawania imienia łączy się z wejściem w dorosłość, ale istnieje też wariant obrzędu dla dzieci. Dziecko dostaje swoje słowiańskie imię od własnego ojca i pod tym imieniem jest znane swojej wspólnotie. Dorosły, który przechodzi obrzęd nadawania imienia, otrzymuje dwa imiona: pierwsze — znane wspólnotie i używane przez jej członków oraz drugie — święte i tajne. Wiadome jest ono jedynie neoficie i kapłanowi, który przeprowadza obrzęd. Neofita nie może sam wybrać sobie imienia. Według neopogan to słowiańscy, rodowi bogowie zdradzają pierwsze i drugie imię neofity kapłanowi w trakcie trwania rytuału. Oba omówione rytmy mają na celu stworzenie nowej, neopogańskiej tożsamości neofity, który staje się członkiem wspólnoty. Zewnętrznym znakiem nowej tożsamości jest ubiór. Członkowie wspólnot noszą kostium stylizowany jednocześnie na ubiór wojownika słowiańskiego i strój ludowy. Są to proste lniane koszule i spodnie dla mężczyzn, a lniane i wełniane suknie dla kobiet. Ubiór ozdobiony jest motywami ludowego haftu, który według członków wspólnoty ma głębsze sakralne znaczenie (haft ludowy

---

Твердо ли слово твое? Твердо.

После все участники обряда говорят: „Слава!“.

Друг снова спрашивает, а раскрещивающийся отвечает:

Суть ли ты потомок Богов Родных? Суть.

Суть ли ты сын своей Родины? Суть.

Суть ли ты раб богов инородных?

Не раб, но свободный, яко Боги.

Твердо ли слово твое? Твердо“,

<http://www.velesova-sloboda.org/heath/christening.html> (05.08.2013).

był obszernie omawiany w pracach Rybakowa). Często jest motyw kosmicznego drzewa życia.

Osoby, które stają się nowymi neopoganami, wywodzą się z rodzin chrześcijańskich bądź ateistycznych, większość neopogan to mieszkańcy miast. Tworzenie się tożsamości neopoganina opiera się przede wszystkim na odrzuceniu chrześcijaństwa<sup>324</sup>, sam rytuał anulowania chrztu w istocie rzeczy to odwrócenie elementów chrześcijańskiego obrządku. Neopoganie używają wody i wykorzystują symbol nowych szat tak samo jak wspólnoty chrześcijańskie. Chrześcijańska symbolika zostaje odwrócona: woda przestaje być wodą chrztu, lecz staje się symbolem słowiańskiej wody życia. W obu rytuałach bardzo ważny jest aspekt kontaktu z naturą — magiczna moc żywiołów ma pomóc neoficie zmyć i przezwyciężyć negatywny wpływ piętna, którym wcześniej naznaczyło go chrześcijaństwo. Magia jest rozumiana przez neopogan jako nadprzyrodzona siła przyrody i opiekuńczych duchów przodków, ten sposób rozumienia magii jest identyczny w tradycji ruchów neopogańskich Europy Zachodniej.

## 7. WPŁYW NEOPOGAN NA KULTURĘ POPULARNĄ

### A) KULTURA POPULARNA, KULTURA MASOWA A WSPÓŁCZESNA KULTURA PARTYCYPACJI

W pracy będę wykorzystywać definicję łączącą kulturę popularną z postmodernizmem, ponieważ postmodernizm odrzuca typowe dla modernizmu wartościujące rozumienie kultury i nie dzieli kultury na wysoką i niską. Postmodernizm wpłynął na teorie kultury, zmieniając sposób postrzegania tematu badań oraz ich ramy teoretyczne. John Storey, w pracy poświęconej teorii kultury, zauważa, że definicje,

<sup>324</sup> S.M. Pike, *Earthly Bodies...*, s. 18.

które starają się określić, czym dokładnie jest kultura popularna, zazwyczaj wiążą to pojęcie z opozycyjnymi kategoriami, przeciwstawiając je kulturze ludowej, kulturze masowej, kulturze dominującej czy też kulturze danej klasy społecznej<sup>325</sup>. Stwarza to niebezpieczeństwo tworzenia definicji wartościującej zamiast opisowej. Podstawowym elementem takiej definicji jest zazwyczaj opozycja: kultura popularna–inny typu kultury. Kontekst zmienia się w zależności od tego, wobec czego kultura popularna stoi w opozycji.

Teorie kultury początku XXI wieku traktują kategorię „popularny” jako kluczową dla analizy<sup>326</sup>. Gerry Smyth definiuje narrację kultury popularnej jako formę przekazu, która jest odbiciem genetycznego i instytucjonalnego systemu, przez który została stworzona. Narracja taka może stworzyć wartości przeciwstawiające się strukturom dominującym. Narracje kultury popularnej mogą być przyczyną zmiany balansu władzy w każdym systemie społecznym<sup>327</sup>. To ujęcie pokazuje, że kultura popularna może być narzędziem walki o wpływy w polityce. Definicja uwzględniająca ideologiczny aspekt kultury popularnej została stworzona przez Barkera<sup>328</sup>.

Wojciech Burszta zwraca uwagę na problem tworzenia definicji na podstawie dwóch opozycji i na niebezpieczeństwo negatywnej waloryzacji zjawiska<sup>329</sup>. W drugim

---

<sup>325</sup> J. Storey, *Cultural Theory and Popular Culture: an Introduction*, University of Georgia Press, Athens 1998.

<sup>326</sup> T. Ashplant, G. Smyth (red.), *Explorations in Cultural History*, Pluto Press, London 2001, s. 44.

<sup>327</sup> Tamże, s. 50.

<sup>328</sup> Jest to: „zbiór tekstów o charakterze wspólnym i powszechnym. Znaczenia i praktyki wytworzone przez zwykłego odbiorcę. Jako kategoria polityczna to, co popularne, stanowi obszar władzy i walki o znaczenie. To, co popularne, wiąże się z przekroczeniem granic władzy kulturowej i ujawnieniem arbitralnego charakteru klasyfikacji kulturowych na drodze zakwestionowania pojęć tego, co wysokie, i tego, co niskie”. Ch. Barker, *Studia kulturowe: teoria i praktyka...*, s. 516.

<sup>329</sup> „Kultura popularna to nie tyle kultura przedmiotów artystycznych i obrazów, ile zespół czynności kulturowych, dzięki którym sztuka

wydaniu<sup>330</sup> *Reading the Popular* John Fiske<sup>331</sup> tłumaczy, jak rozumie różnicę pomiędzy kulturą popularną a kulturą masową. Kultura popularna w jego ujęciu jest kategorią związaną z konsumpcją (konsumpcja w tym przypadku to forma wyboru dokonywanego przez inteligentną publikę, Fiske nie traktuje odbiorców jako biernych). Kultura masowa jest kategorią związaną z produkcją czynności kulturowych dostępnych globalnie. Fiske podzielił odbiorców i twórców kultury na trzy odrębne kategorie produkcji konsumpcyjnej: „produkcję semiotyczną (tworzenie znaczenia), produkcję, która przekazuje to znaczenie innym ludziom, oraz produkcję tekstu (kreacje nowych dóbr kultury)”<sup>332</sup>. Dla tego autora istniały również dwie osobne ekonomie: pierwsza dotyczyła sfery produkcji dóbr, a druga była związana z tworzeniem ideologii.

W klasycznej analizie problematyki kultury masowej Antonina Kłoskowska wyraźnie określiła mechanizmy rządzące umasowieniem kultury. Wedle jej koncepcji kultura masowa jest kulturą symboliczną realizacyjną, w której istnieją różne progi umasowienia. Istotną cechą kultury masowej<sup>333</sup> jest proces homogenizacji<sup>334</sup>. Kłoskowska zauważa również,

---

przenika do obyczaju i warunków codziennego życia”. J. Fiske, *Postmodernizm i telewizja*, w: A. Gwóźdź (red.), *Pejzaże audiowizualne. Telewizja. Wideo. Komputer*, Universitas, Kraków 1996.

<sup>330</sup> J. Fiske, *Reading the Popular*, Routledge, New York 2011.

<sup>331</sup> Najważniejsze prace profesora Johna Fiske, medioznawcy z Uniwersytetu Wisconsin-Madison, to: *Understanding Popular Culture* (1987), *Television Culture: Studies in Communication Series* (1987), *Reading the Popular* (1989), *Power Plays, Power Works* (1993), *Reading Television* (1996).

<sup>332</sup> J. Fiske, *Reading the Popular...*, s. XXVII.

<sup>333</sup> „Zgodnie z najogólniej przyjętym znaczeniem pojęcie kultury masowej odnosi się do zjawisk współczesnego przekazywania wielkim masom odbiorców identycznych lub analogicznych treści płynących z nielicznych źródeł oraz do jednolitych form zabawowej, rozrywkowej działalności wielkich mas ludzkich”. A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 1980, s. 95.

<sup>334</sup> Homogenizacja to „rezultat włączenia do dziedziny tej kultury elementów wyższego poziomu kulturalnego i łączenia ich, mieszania lub zestawiania z elementami niższych poziomów”. Tamże, s. 335.

że „dwa podstawowe kryteria charakteryzujące masową kulturę to kryterium ilości oraz kryterium standaryzacji”<sup>335</sup>. Ponieważ upłynęło trzydzieści jeden lat od czasu drugiego wydania *Kultury masowej*, należy dodać, że pojawił się już trzeci próg umasowienia — z cezurą rozpowszechnienia się internetu jako środka masowej komunikacji i narzędzia homogenizacji kultury.

Różnica między kulturą masową lat osiemdziesiątych a współczesną polega głównie na tym, że odbiorca kultury sam dokonuje procesu homogenizacji, który dotąd pozostawał w rękach wyspecjalizowanych instytucji. Przeciętny użytkownik internetu jest zarówno odbiorcą krótkich filmów na serwisach typu You Tube, jak i ich reżyserem, i ma bezpośredni wpływ na standaryzację i umasowienie danego wytworu kultury. Mirko Schäfer dowodzi, że współczesne studia kulturowe<sup>336</sup> koncentrują się na tym, w jaki sposób aktywne współuczestnictwo konsumenta zmienia przekaz zespołu czynności kulturowych. Najważniejszym od czasu wynalazku druku byłby moment wprowadzenia na rynek komputerów osobistych, maszyn uniwersalnych, które w zależności od wprowadzonego oprogramowania mogą być jednocześnie narzędziem pracy, zabawy czy artystycznym medium. Granica między twórcą i odbiorcą kultury jest dziś przekraczana na wiele sposobów. Języki programowania (oprogramowanie typu *open source*) umożliwiły aktywne przetwarzanie kodów źródłowych programów dostępnych dla użytkowników. Umasowienie czy też kolejny próg umasowienia polegał na maksymalnym uproszczeniu posługiwania się technologią (użytkownik może stworzyć stronę WWW, jeżeli umie posługiwać się komputerem) oraz dostępności tych technologii dla większości ludzi.

Kłoskowska wyróżniła trzy typy homogenizacji: upraszczającą, immanentną oraz przez zestawienie (czyli mechaniczną). Kolejną kwestią jest fakt komercjalizacji kultury

<sup>335</sup> Tamże, s. 96.

<sup>336</sup> M. Schäfer, *Bastard Culture! How User Participation Transforms Cultural Production*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011.

masowej, która zawsze pełni funkcję towaru, co autorka wyraźnie zaznacza, nie czyniąc jednak z utowarowienia kultury podstawowego kryterium badawczego (tę cechę dystynktywną kultury masowej wyróżnił też Fiske). Przytaczam odmienną współczesną definicję amerykańskiego kulturoznawcy Barkera:

Kultura masowa (angielskie: *mass culture*), termin pejoratywny sugerujący podrzędność opartej na kategorii towaru kultury kapitalistycznej, postrzeganej jako nieautentyczna, manipulacyjna i niesatysfakcjonująca. Negatywny charakter tego pojęcia bierze się z zestawienia z kulturą wysoką i/lub rzekomo autentyczną kulturą ludową<sup>337</sup>.

Barker zakłada nadrzędność funkcji komercyjności w obszarze dystrybucji kultury masowej, komercyjność stanowi dla niego podstawowe kryterium myślenia. To, co wiąże się z polem badawczym kultury popularnej i masowej, współcześnie wchodzi w zakres tak zwanej kultury uczestnictwa. Mirko Schäfer określa kulturę tego typu jako kompleks określonych zagadnień<sup>338</sup>.

Dla kultury uczestnictwa ważny jest termin „socjalno-technologiczny ekosystem”. Schäfer zapożyczył go z terminologii marketingowej. Termin ten pierwotnie dotyczył interakcji pomiędzy ludźmi a technologią w miejscu pracy. Socjalno-technologiczny ekosystem to wirtualne środowisko oparte na technologii informacyjnej, które jest miejscem pracy lub zabawy dużej grupy użytkowników. W takim środowisku wzornictwo jest ściśle powiązane z aktywnością użytkownika. Wzornictwo nieustannie zmienia się, żeby usprawnić istniejący system, ponieważ użytkownicy

---

<sup>337</sup> Ch. Barker, *Studia kulturowe: teoria i praktyka...*, s. 516.

<sup>338</sup> Są to: „a) przekonania o możliwości rozwoju społecznego dzięki nowej, zaawansowanej technologii, b) krytyka kulturowa, polegająca na żądaniu przewartościowania relacji władzy, c) jakość wprowadzonych technologii, i kwestii, d) w jaki sposób ta jakość wpływa na wzornictwo oraz zadowolenie użytkownika technologii, e) socjalno-polityczna dynamika powiązana z używaniem technologii”. M. Schäfer, *Bastard Culture!...*, s. 14. Przeł. — A.Z.

sami wprowadzają korekty w oprogramowaniu, z którego korzystają. Termin ten ma, według jego twórcy<sup>339</sup>, podkreślić hybrydalny, performatywny i złożony charakter tego środowiska. Taki ekosystem może łatwo stać się częścią innych ekosystemów w obrębie sieci. Schäfer zauważa, że należy zacząć pojmować kulturę uczestnictwa nie jako kulturę konsumpcyjną (czyli formę kultury masowej), lecz narzędzie tworzenia nowego społeczeństwa obywatelskiego, w którym media umożliwią transformację wielu aspektów codziennego życia (zwłaszcza polityki, ekonomii i społecznego dyskursu). Kultura uczestnictwa jest formą kultury łączącą masowość z popularnością. W kulturze tego typu odbiorcy mają możliwość przekształcania zespołu czynności kulturowych (dostarczanych im jako forma kultury masowej) w to, co dla odbiorcy jest atrakcyjne (czyli w kulturę popularną).

Seria książek o Harrym Potterze jest dostarczana do odbiorcy w formie kultury masowej<sup>340</sup>, w postaci gier, filmów, animowanych adaptacji. Użytkownicy technologicznego ekosystemu, mając gotowy materiał filmowy oraz treść książki, przetwarzają tę treść i tworzą własne, alternatywne zakończenia serii, wymyślają nowe postacie, lub zmieniają montaż gotowych fragmentów. W tym momencie kultura masowa staje się narzędziem tworzonej oddolnie przez odbiorcę kultury popularnej, a przez to elementem edukacji literackiej czy też aktywnej krytyki politycznej, albo prowokacji, choć pierwotny cel korporacji tworzącej sieć produktów marki „Harry Potter” był czysto ekonomiczny. Kultura uczestnictwa charakterystyczna dla socjalno-technologicznego ekosystemu kultury Zachodu XX i XXI wieku ściśle wiąże się z umasowieniem i homogenizacją kultury oraz rozumieniem kultury popularnej jako zespołu czynności, łączących w sobie cechy kultury popularnej i masowej. Kultura tego typu zmienia oblicze odbiorcy, przedtem

<sup>339</sup> Tamże, s. 18.

<sup>340</sup> S. Gupta, *Re-Reading Harry Potter*, Palgrave Macmillan, New York 2003.



biernego konsumenta, przekształcając go w inteligentnego twórcę. Redefiniuje też proces rozumienia związków społeczeństwa z polityką<sup>341</sup>. Przykładem, jak wielkim zagrożeniem dla równowagi sił politycznych jest technologia, może być udany protest użytkowników nowych mediów. Arabska Wiosna Ludów<sup>342</sup> pokazała zdolność społeczeństwa do organizowania się oddolnie za pomocą sieci telefonii komórkowej i internetu. Była to forma protestu typowa dla kultury uczestnictwa. Facebook<sup>343</sup>, początkowo portal randkowy dla amerykańskich studentów, stał się potężnym narzędziem rewolucji. Narzędzie rozrywki przekształciło się w medium krytyki politycznej i doprowadziło do zmiany istniejącego politycznego *status quo*. Użytkownicy portalu przeszli od zabawy do aktywnej krytyki w technologicznym ekosystemie i stworzenia zorganizowanych opozycyjnych grup w obrębie sieci — zwieńczeniem tej drogi było wyjście na ulicę w celu obrony demokratycznych swobód.

Nowe ruchy religijne są obecne w tym technologicznym ekosystemie i wykorzystują nowe media w celu propagowania własnej ideologii. Internet to nadal najtrudniejsze do ocenzurowania medium (pomimo tego, że najważniejsze korporacje współpracują ściśle z reżimami państw niedemokratycznych — przykładem jest cenzura określonego zakresu nowych technologii na terenie Chin<sup>344</sup>). Cenzura treści internetowych jest utrudniona przede wszystkim z powodu olbrzymich ilości danych, które generują działania użytkowników sieci. Cenzura internetu tego typu wymaga ogromnych nakładów finansowych, często przy

---

<sup>341</sup> M. Schäfer, *Bastard Culture!...*, s. 172

<sup>342</sup> Ph. Howard, *The Arab Spring's Cascading Effects*, <http://www.miller-mccune.com/politics/the-cascading-effects-of-the-arab-spring-28575> (04.08.2011).

<sup>343</sup> A. Acquisti, R. Gross, *Imagined communities: awareness, information sharing, and privacy on the Facebook*, „Privacy Enhancing Technologies. Lecture Notes in Computer Science” 2006, vol. 4258, s. 36–58.

<sup>344</sup> H. Qinglian, *The Fog of Censorship: Media Control in China*, Human Rights in China, New York 2008.

niskiej skuteczności (sam charakter języka literackiego, który może być silnie kontekstualny i operuje przede wszystkim metaforą, uniemożliwia skuteczną cenzurę). Nowe ruchy religijne wykorzystują internet przede wszystkim jako skuteczne narzędzie kolportowania idei religijnych. Rosyjskie grupy neopogańskie, publikujące w obrębie internetu własne wersje historii Rosji, tworzące wirtualne galerie obrazów przedstawiających słowiańską Ruś czy zwołujące współwyznawców na święta przez wysyłanie newsletterów, znajdują się w obrębie pola badawczego kultury uczestnictwa.

#### B) CECHY DYSTYNKTYWNE SŁOWIAŃSKIEJ FANTASTYKI: SŁOWIAŃSKA FANTASTYKA JAKO NEOPOGAŃSKI GATUNEK LITERACKI NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH UTWORÓW

W rozdziale poświęconym wpływowi neopogan na kulturę popularną będę omawiać jedynie wybrane teksty kultury. Pragnę pokazać, jak przebiegał proces rekonstrukcji słowiańskiego mitu i przekształcania historii w formę tradycji wynalezionej. Nie tylko neopoganie wpływają na kulturę popularną, kultura popularna równocześnie wpływa na ideologię grup neopogańskich. Rekonstrukcjonizm historyczny i kulturowy, który leży u podstaw ideologii grup, stał się inspiracją do stworzenia gatunku łączącego elementy powieści historycznej, bajki magicznej i historii alternatywnej – fantastyki słowiańskiej. Wpływ współczesnych rekonstrukcji mitów Słowian na kulturę rosyjską nie powinien być lekceważony. W pracy poruszam jedynie wybrane kwestie, po to, żeby opisać rolę zjawiska w kształtowaniu kultury.

Podstawowym źródłem inspiracji autorów słowiańskiej fantastyki są potrzeby czytelników. Czytelnicy wychowani na powieściach historycznych, napisanych w konwencji

realizmu socjalistycznego, pozbawionych wszelkich wątków bajkowych czy motywów fantastycznych, potrzebowali innej, alternatywnej wersji własnej historii. Najprościej było przetworzyć fragmenty historii, które są mało znane z powodu braku wiarygodnych źródeł.

Przyczyna niezwyklej popularności najwcześniejszej historii słowiańszczyzny jako materiału mitotwórczego tkwi we wpływie ideologii politycznej na poglądy historyków zajmujących się tym właśnie tematem. Celowe fałszowanie źródeł historycznych i archeologicznych, kontrowersje wokół zagadnienia początku państwowości Rusi Kijowskiej, niegasnący od stuleci konflikt między normanistami i antynormanistami — wszystko to stało się znakomitą pożywką dla słowiańskiej fantastyki i powieści kryptohistorycznych. Kiedy historycy są całkowicie uzależnieni od obowiązującej ideologii politycznej, ich praca naukowa zaczyna być niebezpiecznie bliska powieści fantasy.

Tworzenie przez rodzimych autorów rekonstrukcji wczesnej historii Słowiańszczyzny było próbą przeniesienia na grunt rosyjski nowego modelu literackiego — fantastyki (pomijam w tym momencie aspekt czysto ekonomiczny). Drugim motywem była mitologizacja określonego momentu historycznego, który stanowiłby kontrapunkt dla rzeczywistości — rozpadu potężnego imperium. Jeżeli pisarze nie sięgali do przeszłości, lecz do przyszłości, tematem przewodnim była restytucja rosyjskiego imperium (recepta na nową, lepszą, szczęśliwą Rosję). Danny Fiszman jako podstawowe wytyczne twórczości autorów tej szczególnej fantastyki wskazuje dwa aspekty: negację zaistniałej rzeczywistości i kompensacyjną formę tego typu literatury. Kolejną niezwykle istotną cechą słowiańskiej fantastyki jest wątek rodziny i wspólnoty. Wspólnotowość, możliwość stworzenia idealnej społeczności, rodzina — to tematy kluczowe. Bohaterowie Nikitina tworzą bractwo wojowników, osierocony Wilczarz próbuje na nowo stworzyć rodzinę z takimi samymi wyrzutkami jak on sam. Samotny bohater Aleksiejewa,

Rusinów, chce stać się pełnoprawnym członkiem archaicznego stowarzyszenia wyznającego religię Ariów. W powieści Aleksiejewa idealizacja wspólnoty polega również na tym, że ludzie żyjący zgodnie z literą powieściowej świętej księgi, *Westy*, są skupieni w niewielkich osadach i żyją w harmonii z naturą w małych społecznościach. Wątek idealnej społeczności łączy się u wielu autorów z tym, że na planie powieści cel zostaje osiągnięty, kiedy bohaterom udaje się stworzyć (lub odtworzyć) rodzinę.

Każdy z omawianych przez mnie autorów zbudował własną, odrębną rekonstrukcję wczesnej historii Słowiańszczyzny i religii dawnych Słowian. Punkty wspólne to inspiracja mitologią indoeuropejską (w każdym przypadku znajdziemy nawiązania do określonych indoeuropejskich mitów), wykorzystanie fragmentów hipotez naukowych Rybakowa i tworzenie autorskich rekonstrukcji w oparciu o kategorie związane z historiografią (dwuwiera, spór o początki państwowości Rusi Kijowskiej).

Nikitin w serii „Troje...”<sup>345</sup> tworzy jednowymiarową, monolityczną wizję szlacheckiego żywiołu słowiańskiego walczącego ze zwyrodniałymi koczownikami ze wschodu. Obraz etnosu jest wizją jednolitych etnicznie plemion prasłowiańskich, co jest podobne do motywu z *Księgi Welesa* (w interpretacji Asowa). Wizja własnej historii to nieustanna zwycięska walka kultury i tradycji prasłowiańskiej (a w istocie rosyjskiej) z potworami ze wschodu, zagrażającymi równowadze świata. Mit Słowian jest u Nikitina mozaiką wątków z mitologii indoeuropejskiej i rosyjskiego folkloru.

Siemionowa<sup>346</sup> stworzyła najbardziej dopracowaną rekonstrukcję przedśłowiańskiej historii i religii. Jej rekonstrukcja opiera się na starannym przestudiowaniu źródeł archeologicznych, etnograficznych i historycznych. Słowiańszczyzna w wizji Siemionowej nie jest zamkniętą krainą dla

---

<sup>345</sup> Powieść omawiana szczegółowo w rozdziale *Wpływ neopogan na kulturę popularną*.

<sup>346</sup> Tamże.

jedynego narodu wybranego, tylko obszarem, po którym wędrują wszystkie narody i plemiona (fantastyczne nacje z powieści Siemionowej można łatwo identyfikować ze słowiańskimi plemionami, Skandynawami, Grekami). Proces tworzenia się struktur państwowych nie wyklucza ingerencji władców północnych ludów. Siemionowa kreśli obraz potęgi handlowych miast, przymierzy pomiędzy ich przywódcami, wewnętrznych walk o władzę. Dużą zaletą rekonstrukcji religii Słowian jest też język literacki. Główni bohaterowie (którzy pochodzą z różnych narodów ówczesnego świata) posługują się pojęciami typowymi dla własnej kultury i często nie rozumieją się wzajemnie. Protagonista nie jest przebrany w skóry poganinem, który kieruje się chrześcijańskimi kategoriami rozumienia świata. Wilczarz tłumaczy otaczającą go rzeczywistość w kategoriach myślenia człowieka należącego do kultury tradycyjnej, oralnej, w której każdy członek plemienia jest w stanie wymienić z pamięci imiona dziesięciu pokoleń własnych przodków i może wyrecytować najważniejsze ze świętych hymnów. Wilczarz nie jest również samotnym wojownikiem, lecz postrzega sam siebie jako nierozzerwalnie związanego z własną rodziną i plemieniem. Idea rodziny i wspólnoty jest kluczowa w cyklu o przygodach Wilczarza. Baśniowa wizja przedślowiańskiej historii i religii w twórczości Siemionowej nie opiera się na idealizacji tylko własnej nacji, lecz na pokazaniu wielokulturowej mozaiki, z której powoli będzie wyłaniać się Ruś Kijowska.

Aleksiejew w serii „Skarby Walkirii” swoją rekonstrukcję opiera nie na typowym dla fantastyki słowiańskiej zabiegu umieszczenia akcji powieści w zamierzchłej przeszłości, lecz tworzy powieść, którą można określić jako fantazję historyczną (jedna z odmian fantastyki). Akcja „Skarbów Walkirii” toczy się współcześnie, jednak osią tematyczną powieści jest odkrywanie przez protagonistę treści ezoterycznego tekstu zawierającego tajemnicę religii dawnych Słowian (w wizji Aleksiejewa tożsamy z Ariami). Święta księga Ariów,

przodków Prasłowian (w powieści określana jako *Westa*) przetrwała aż do czasów współczesnych w ukryciu, tak samo jak archaiczny, praaryjski kult, w imię którego rosyjscy patrioci są zdolni poświęcić własne życie. U Aleksiejewa, podobnie jak u Nikitina, rozumienie nacji opiera się na założeniu, że Słowianie (i Ariowie) byli jednolitym etnicznie, „czystym” rasowo narodem. W powieści Aleksiejewa pojawia się też taka idea, że jednolity etnicznie żywioł prasłowiański w nieskażonej postaci przetrwał aż do współczesności, a czystego aryjskiego genotypu nie zniszczyły wędrówki ludów, liczne wojny i migracje grup etnicznych (pisarz nie rozpatruje prostego, logicznego wariantu, w którym wielowiekowa nacja – monolit ulega degeneracji z powodu chorób genetycznych). Dodatkowo w języku rosyjskim (sakralnym języku Ariów) istnieje ukryty kod, który można rozszyfrować, jeżeli jest się entuzjastą ojczystej kultury. W wizji Aleksiejewa zarówno współczesna, jak i archaiczna historia jest możliwa do zrozumienia tylko i wyłącznie w przypadku poznania ukrytego motywu, który jest prawdziwym motorem historii. Ukrytym czynnikiem jest istnienie praaryjskiego kultu i grupy wierzących ludzi, którzy chronią planetę przed zniszczeniem. Ścierają się ze sobą dwa pierwiastki: dobro (aryjscy Rosjanie) i zło (sekretne organizacje, zrzeszające ludzi innej narodowości niż rosyjska, które chcą wykorzystać mądrość księgi *Westy* w celu zdobycia władzy nad światem). Historia Rosji to historia trzymanej w sekrecie walki tych dwóch ścierających się stron konfliktu.

Wszystkie analizowane literackie rekonstrukcje archaicznej religii Słowian odniosły sukces wydawniczy, swoich wiernych czytelników ma zarówno seria wydawnicza Nikitina, jak i powieści Siemionowej oraz cykl Aleksiejewa.

Fantastyka ukształtowała się jako osobny typ literacki przeznaczony dla dorosłych czytelników w latach siedemdziesiątych XX wieku<sup>347</sup>. Gatunek ten czerpie z ugruntowa-

---

<sup>347</sup> B.M. Stableford, *Historical Dictionary of Fantasy Literature*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham–Maryland–Toronto–Oxford 2005, s. XXXIX.

nej w kulturze europejskiej tradycji literackiej. Źródłem inspiracji twórców są mity, legendy i wątki z folkloru, jednak sama literatura tego typu jest nowym zjawiskiem w historii literatury. Jak zauważa Tzvetan Todorov, to co fantastyczne następuje w literaturze w tym momencie, kiedy czytelnik oraz bohater literacki zaczynają wątpić w realność tego, co się dzieje<sup>348</sup> (zjawisko to Todorov tłumaczy na przykładzie struktury *Rękopisu znalezionego w Saragossie*). John Clute definiuje fantastykę jako sposób opowiadania o tym, co fantastyczne. Według tego badacza

tekst powieści fantastycznej jest wewnętrznie spójną narracją. Jeżeli jest osadzony w naszej rzeczywistości, opowiada historię, która jest niemożliwa w świecie, jaki postrzegamy. Jeżeli opowieść jest osadzona w innej rzeczywistości (świecie wymyślnym), wtedy istnienie takiego świata jest niemożliwe, chociaż historia dziejąca się tam może być prawdziwa (według zasad wykreowanych przez pisarza)<sup>349</sup>.

Fantastyka w ZSRR była uważana za niepotrzebną i nie miała prawa bytu, częściowo tolerowano jedynie tzw. fantastykę naukową (*science fiction*<sup>350</sup>), ponieważ mogła być ona narzędziem propagandy. Według ideologii komunistycznej, budując świetlaną przyszłość, nie należy odwoływać się do zamierchłej przeszłości. Z punktu widzenia marksizmu-leninizmu historia nie mogła być starożytnością bajeczną. Opowieści o archaicznej historii wzbogacone o wątki bajkowe uznano za nieprzydatne, więc zbędne. Powieść historyczna, która powstawała zgodnie z zasadami realizmu socjalistycznego, stanowiła projekcję współczesnej sytuacji społecznej i politycznej na przeszłość. Opisy nędzy i niesprawiedliwości w XVI, XVII czy XVIII wieku były jedynie

---

<sup>348</sup> Ц. Тодоров, *Введение в фантастическую литературу*, przeł. Б.П. Нарумов, Дом интеллектуальной книги, Москва 1999, s. 38.

<sup>349</sup> J. Clute, *Fantasy*, w: J. Clute, J. Grant (red.), *The Encyclopedia of Fantasy*, Orbit, Melbourne–London 1996, s. 337–339.

<sup>350</sup> *Science fiction* w ujęciu Briana Stableforda jest jednym z głównych podgatunków literatury fantastycznej, jej literackie początki sięgają XIX wieku; por. B.M. Stableford, *Historical Dictionary...*, s. XXXIX.

pretekstem do legitymizacji władzy aktualnie rządzących polityków. Powieści historyczne powstające pod rządami Stalina stwarzały okazję do portretowania wodza w masce Iwana Groźnego czy Piotra I.

Jeżeli prześledzimy, w jaki sposób przedstawiano historię w konkretnym utworze — np. w cyklu powieściowym Aleksieja Tołstoja o Piotrze I<sup>351</sup> — zauważymy nie tylko piętno krytycznego realizmu w opisie epoki, lecz także rysy Stalina w Piotrze I. Język bohaterów z przełomu XVII i XVIII wieku jest bliski nie historycznym realiom, lecz twórczości Maksyma Gorkiego. Chłopi i biedota miejska wygłaszają rewolucyjne przemowy o złym losie państwa i chciwości rządzących bojarów. Okrucieństwo cara Piotra I natomiast jest w pełni usprawiedliwione przez jego miłość do Rosji i pragnienie uczynienia z własnego kraju mocarstwa. Epoka Piotra, którą opisuje Aleksy Tołstoj, jest pozbawiona wdzięku, który zaklął w swoich powieściach historycznych Aleksander Dumas czy Wiktor Hugo. Wszelkie wątki fantastyczne, nieobce kulturze XVIII wieku: postacie czarnoksiężników, znachorek, astrologów czy wieszczek w powieści Tołstoja są jedynie dowodem głupoty i przesądów współczesnych Piotra, ludzi otumanionych, ciemnych i wierzących bezgranicznie w cudowną moc różnej maści hochsztaplerów. Literackie spojrzenie na historię w czasach ZSRR jest celowo uproszczone, opowieść o przeszłości ma pokazać problem odwiecznej walki klas i wpływ wybitnej jednostki na mechanizmy historyczne lub udowodnić, że dzieje Rosji to historia dążenia do komunistycznej rewolucji. Wytyczne realizmu socjalistycznego nie zostawiały pisarzom wolnego wyboru tematyki i metody pracy. To skrupulatne oczyszczenie obrazu przeszłości z wątków baśniowych i wszystkiego, co fantastyczne spowodowało po upadku ZSRR niezwykłą popularność powieści historycznej nowego typu, publikacji z zakresu

---

<sup>351</sup> A. Tołstoj, *Piotr Pierwszy*, przeł. A. Stawar, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.



historii alternatywnej i wreszcie narodziny słowiańskiej fantastyki. Głód baśni, jaki był udziałem dorosłych rosyjskich czytelników, najpierw zaspokajały zachodnie cykle fantastyki, rodzimi pisarze nieco później sięgnęli po ten gatunek. Słowiańska fantastyka stworzyła nowy sposób patrzenia na przeszłość Rosji, uwypuklając wszelkie motywy związane z nadprzyrodzonym i fantastycznym. Stableford określa fantastykę jako rodzaj literatury mocno zakorzeniony w przeszłości<sup>352</sup>, którego prapoczątkiem były ustne opowieści o tym, co niezwykle, starsze niż literatura i do dziś opowiadane w kulturach tradycyjnych. Jej historia jest jednocześnie bardzo długa (wątki fantastyczne można z łatwością odszukać w literaturze starożytnych cywilizacji) i niezwykle krótka (dopiero po 1969 roku określenia „fantastyka” zaczęto używać w odniesieniu do literatury dla dorosłych, wcześniej było ono nierozłącznie związane z literaturą dziecięcą<sup>353</sup>).

Literatura tego typu miała korzenie w dwóch dominujących nurtach światowych: fantastyce epickiej opartej głównie na schemacie świata stworzonego pierwotnie przez Tolkiena oraz fantastyce przygodowej, której autorzy wzorowali się na cyklu Howarda o Conanie Barbarzyńcy (typ zawierający dwa elementy, czyli magię i miecz). Jak zauważa Stableford, cykl Howarda stał się modelem wyjściowym dla nurtu fantastyki przygodowej, cykl Tolkiena dał podstawy fantastyki epickiej. Dla cyklu Howarda istotna była jego inspiracja teozofią oraz zainteresowanie tym, jaki obraz kultury starożytnych cywilizacji stworzyła tradycja teozoficzna i okultystyczna<sup>354</sup>. Istotne jest też nawiązanie tego pisarza do twórczości i mitologii stworzonej przez Howarda Phillipsa Lovecrafta. Wszechobecny w narracji Lovecrafta rasizm przeniknął do literatury fantastycznej niejako bocznymi drzwiami (większość miłośników przygód

<sup>352</sup> B.M. Stableford, *Historical Dictionary...*, s. XXXVIII.

<sup>353</sup> Tamże, s. XXXV.

<sup>354</sup> Tamże, s. LXI.

Conana nie jest świadoma parafrazowania stylu Lovecrafta w utworach Howarda).

Dla tego nurtu literatury podstawowe (lecz nie jest to warunek konieczny) jest umieszczenie akcji w zamierzczłej przeszłości. Wyimaginowany świat zawiera odniesienia do określonej mitologii i zazwyczaj jest to mitologia celtycka lub skandynawska (popularność tych mitologii wynika z ich zastosowania przez Tolkiena). Osobną kwestią jest wykorzystanie autorskiej mitologii stworzonej przez Lovecrafta, która nie tylko stanowi trzon całego odrębnego nurtu literatury, lecz bywa także podstawą ideologii niektórych nowych religii<sup>355</sup>.

Definicja oraz typologia słowiańskiej fantastyki jest problematyczna. Gatunek zaczął się kształtować na przełomie XX i XXI wieku i cały czas ewoluuje. Jelena Safron (Елена Сафрон, panieńskie nazwisko Афанасьева) zajmująca się tą problematyką stworzyła własną typologię tej odmiany literatury. Wykorzystuje ona w niej klasyfikację funkcji sztuki opartą na pracy *Морфология искусства. Историко-теоретическое исследование внутреннего строения мира искусств*<sup>356</sup> Moisiejego Kagana (Моисей Самойлович Каган). Według niego sztuka spełnia podstawowe funkcje: poznawczą, oceniającą, przeobrażającą oraz znakową (językową). Podstawą klasyfikacji gatunków jest użycie tych funkcji

---

<sup>355</sup> System stworzony przez Lovecrafta (kosmicyzm/*cosmicism*) jest wykorzystywany przez niektóre grupy ezoteryczne (sięgające też po teksty Crowleya i La Veya), które w oparciu o literacki portret kultów Cthulhu i obrzędów wymyślonych przez pisarza tworzą okultystyczne teksty przeznaczone do praktycznego użytku na potrzeby kultu. Fikcyjny, literacki kult Cthulhu jest w USA istniejącą religią. Jest to nurt marginalny, niemający większego wpływu na kulturę, jednak wart wspomnienia ze względu na proces powstania (literatura fantastyczna przekształcona w religię). V. Satanis (Darrick Dishaw), *Cthulhu Cult* (w przypadku tej publikacji wyjątkowo podaję numer ISBN 978-1-4303-0631-3).

<sup>356</sup> М.С. Каган, *Морфология искусства. Историко-теоретическое исследование внутреннего строения мира искусств*, Искусство, Ленинград 1972.

w tworzonej przez autora typologii. Safron dzieli słowiańską fantastykę na następujące typy:

– zasada tematu i wątku: fantasy epicka, romantyczna, mistyczna, „czarna”, mitologiczna;

– specyfika narodowa: świat fantasy jest stworzony na podstawie tradycji jednej, określonej kultury – mongolskiej, skandynawskiej, słowiańskiej itd.;

– czas, w którym dzieje się akcja: daleka przyszłość, miejska fantasy – akcja rozgrywająca się w realiach współczesnego świata, historyczna fantasy.

– aksjologiczna płaszczyzna, w której istnieją dwa przeciwne bieguny: maksymalna aprobatą (jednoznacznie pozytywna ocena) kontra satyryczne „odrzućcie”; fantastyka heroiczna i humorystyczna;

– ze względu na światopogląd: chrześcijańska lub sakralna fantastyka, według klasyfikacji Dmitrija Wołodichina (Дмитрий Михайлович Володихин), technomagia (science fantasy), filozoficzna powieść akcji (философский боевик);

– adresat, jeżeli autor tworzy ze względu na potrzeby swojego czytelnika: fantastyka dziecięca<sup>357</sup>.

Siergiej Żurawłow (Сергей Журавлев) i Żanna Żurawłowa (Жанна Журавлева), w eseju poświęconym drodze rozwoju słowiańskiej fantastyki jako gatunku, zauważają, że główną podstawą ideologiczną klasycznej fantastyki typu zachodniego jest mitologia germańska, skandynawska oraz celtycka (wykorzystanie cyklu legend o królu Arturze i rycerzach okrągłego stołu), podstawą słowiańskiej fantastyki natomiast stał się folklor słowiański oraz staroruski epos. W słowiańskiej fantastyce obecne są motywy rosyjskiej bajki magicznej, wykorzystuje się byliny i całą literaturę narodową. Wspomniani badacze wyróżniają w typologii słowiańskiej fantastyki podstawowe kierunki znane w literaturze zachodnioeuropejskiej: fantastykę historyczną, heroiczną

<sup>357</sup> Е. Афанасьева, *Жанр фэнтези: проблема классификации*, w: А.Ю. Нестерова, Е.Р. Кузнецова (red.), *Фантастика и технологии...*, s. 89–90.

i humorystyczną<sup>358</sup> (ich sposób rozumienia fantastycznego jest oparty na pracy Todorova<sup>359</sup>). Zachowanie klasycznej struktury typowej dla zachodniej fantastyki świadczy o tym, że słowiańska/rosyjska fantastyka nie jest autonomicznym bytem, lecz nurtem, który przekształca uniwersalny model w duchu kultury narodowej. Adaptacja zachodniej fantastyki jest jej adaptacją nie tyle na język rosyjski, ile na realia rosyjskiej kultury.

Adaptacja struktur zachodniej fantastyki, która stanowi wyjściowy model, pozwala rosyjskim autorom twórczo przekształcać określone wątki związane z historią słowiańszczyzny. W przypadku niektórych autorów adaptacja kulturowa dotyczy jedynie wprowadzenia postaci z rosyjskiego folkloru, na przykład Baby Jagi czy Cara Groszka — po to, żeby stworzyć efekt pastiszu (cykl Andrieja Bielanina<sup>360</sup>). Inni pisarze natomiast budują nowy system mitologiczny oparty na własnej rekonstrukcji mitologii Słowian (Siemionowa<sup>361</sup>, Aleksiejew<sup>362</sup>, Nikitin<sup>363</sup>). Punktem wyjścia jest dla nich określona interpretacja przeszłości, kluczowe stają się kategorie zaczerpnięte z historiografii (m.in. problematyka istnienia dwóch wiar, geneza państwowości rosyjskiej) lub ideologia polityczna, której sympatykiem jest autor (Aleksiejew). Jak zauważa Stableford, współczesna literatura fantasy stworzyła wiele rozwiązań pozwalających autorom twórczo czerpać raczej z historii niż z mitologii oraz przetwarzać i zmieniać materiał własnej tradycji literackiej<sup>364</sup>.

---

<sup>358</sup> С. Журавлев, Ж. Журавлева, *Витязь на распутье: основные направления славянского фэнтези*, w: А.Ю. Нестерова, Е.Р. Кузнецова (red.), *Фантастика и технологии...*, s. 99.

<sup>359</sup> Ц. Тодоров, *Введение в фантастическую литературу...*

<sup>360</sup> А. Белянин, *Тайный сыск царя Гороха*, Альфа-книга, Москва 2004.

<sup>361</sup> М.В. Семенова, *Волкодав*, Азбука-Терра, Санкт-Петербург 1995.

<sup>362</sup> С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Стоящий у Солнца*, АСТ, Москва 2008.

<sup>363</sup> Ю.А. Никитин, *Трое из леса*, Равлик, Москва 1993.

<sup>364</sup> В.М. Stableford, *Historical Dictionary...*, s. XXXVIII.

Kolejną cechą słowiańskiej fantastyki jest jej bliski związek z utopią lub antyutopią. Część autorów w swojej twórczości wykorzystuje strukturę literatury fantastycznej po to, żeby przekazać czytelnikom własną receptę na uzdrowienie Rosji. Bardzo często wizja przeszłości idealnej, raju utraconego, w którym żyli przodkowie, jest obrazem utopijnej społeczności, w której najważniejsze są takie wartości jak rodzina, wspólnota, humanizm. Artiom Gułarian (Артем Гуларян) zauważa, że dla antyutopijnego nurtu rosyjskiej/słowiańskiej fantastyki charakterystyczny jest mesjanizm oraz przedstawienie społeczeństwa w stanie rozkładu, pozbawionego jakiegokolwiek systemu wartości<sup>365</sup>. Na równi z ukazywaniem fantastycznego autorzy wykorzystują krytyczny realizm we własnych utopijnych i antyutopijnych wizjach rosyjskiej przeszłości i przyszłości.

Wiaczesław Aleksiejew, analizując zagadnienie obecności wątków neopogańskich w rosyjskiej kulturze popularnej, zwraca uwagę na specyficznie rodzimowiercze gatunki literackie: słowiańską fantazy oraz powieść historyczną. W tym kontekście powieść historyczna jest ściśle związana z fantastyką, Clute tę odmianę definiuje jako „fantazję historyczną”<sup>366</sup>. Fantazja historyczna charakteryzuje się tym, że wykorzystuje elementy fantastyki po to, żeby ukazać tajemną, nieznaną, sekretną wersję historii. Akcja fantazji historycznej jest nieodłącznie związana z rzeczywistym światem (fantazja historyczna nigdy nie może być osadzona w rzeczywistości alternatywnej ani w krainie cesarzy). Kluczowe jest ukazanie procesu historycznego i nieznanych mechanizmów historii. Elementami typowymi dla fantazji historycznej są wątki spiskowe (teorie dotyczą tego, że elitą rządzącą światem są nieśmiertelne lub nadprzyrodzone istoty: Starsi Bogowie z twór-

<sup>365</sup> А. Гуларян, О. Третьяков, *Эволюции жанра антиутопии и утопии...*, s. 104.

<sup>366</sup> J. Clute, R. Kaveney, G. Westfahl, *Fantasies of History*, w: J. Clute, J. Grant (red.), *The Encyclopedia of Fantasy...*, s. 334–335.

czości Lovecrafta<sup>367</sup>, wampiry, elfy czy przybysze z kosmosu). W fantazji historycznej wykorzystane są teksty fikcyjnych książek, ważny bywa wątek odkrywania przez bohaterów nieznanymi, sekretnymi wspólnotami i społeczności (ukrytych ze względu na swoją wiedzę o zagadkach historii). Clute zauważa, że jedną z podstawowych cech fantazji historycznej jest taka struktura tekstu, która sugeruje czytelnikowi, że można rozszyfrować cały mechanizm procesu historycznego dzięki odkryciu wyżej wymienionych elementów (elita władzy, tajne społeczności, „cudownie” odnalezione księgi święte lub teksty okultystyczne zawierające zaszyfrowaną prawdę). Czytelnik powoli odkodowuje ukryte w tekście informacje, śledząc losy protagonisty. Konstantin Frumkin (Константин Григорьевич Фрумкин)<sup>368</sup> zaznacza, że w rosyjskiej krytyce literackiej funkcjonuje również określenie „krypthistoria” w kontekście fantastyki (termin wprowadził Gienri Łajon Ołdi (Генри Лайон Олди)<sup>369</sup>).

Wymieniane przeze mnie próby typologii literatury fantastycznej są nieostre, często powieści można określić jako jednocześnie należące do słowiańskiej fantastyki i do fantazji historycznej. Najważniejsza cecha wspólna to podobne postrzeganie materiału historycznego przez autorów tego typu powieści. Proces historyczny jest wytłumaczony jako rezultat działania ukrytych sił, na przykład istniejącej w konspiracji społeczności magicznych istot (wtedy na przykład Armia Czerwona wygrywa dzięki wsparciu ze strony magów światła, Petersburg powstaje za pomocą interwencji słowiańskich duchów przyrody, Iwan Groźny, Piotr I i Stalin to w rzeczywistości Kościej Bezśmiertny i tak dalej, w zależności od pomysłowości danego autora). Frumkin

---

<sup>367</sup> M. Houllébecq, *H.P. Lovecraft. Przeciw światu, przeciw życiu*, przeł. J. Giszczak, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2007.

<sup>368</sup> К.Г. Фрумкин, *Философия и психология фантастики*, Эдиториал УРСС, Москва 2004.

<sup>369</sup> Jest to autorski pseudonim pary pisarzy Dmitrija Gromowa (Дмитрий Евгеньевич Громов) i Olega Ładyżenskigo (Олег Семенович Ладыженский).

zauważa, że praktycznie cała współczesna fantastyka rosyjska jest oparta na przekonaniu o silnym wpływie służby bezpieczeństwa<sup>370</sup> na historię i niezwyklej, wręcz magicznej mocy tej organizacji (zwrot „magiczna moc” w odniesieniu do NKWD, KGB czy FSB jest w tym przypadku całkowicie uzasadniony, w rosyjskiej fantastyce pojawiają się na przykład takie wątki jak specjalny tajny oddział NKWD do walki z czarownicami, wampirami i sektami<sup>371</sup>). Frumkin wskazuje, że za twórczością pisarzy kryje się określony sposób myślenia o historii i mechanizmach historycznych, przekonanie, że Rosja jako imperium padła ofiarą sił zła. Za upadkiem imperium musiał stać spisek nieokreślonych struktur, tajnych bractw.

Frumkin odróżnia nurt alternatywnej historii od kryptohistorii w fantastyce. W pierwszym przypadku tematem spekulacji są zdarzenia historyczne, które nigdy nie miały miejsca (na przykład spotkanie Piotra I z przybyszami z innych wymiarów), w drugim przedmiotem interpretacji staje się odmienne wytłumaczenie zdarzeń, które już miały miejsce (upadek ZSRR tłumaczony jako wynik magicznej walki pomiędzy okultystyczną sekcją KGB a magami z FBI). Kluczowe dla takiego interpretowania historii jest wykorzystywanie fantastycznego, dodatkowego czynnika, który nie mógł zaistnieć w rzeczywistości (na przykład KGB to instytucja zrzeszająca ludzi o zdolnościach nadprzyrodzonych, carska dynastia Romanowów jako potomkowie wilkołaków, wojna domowa w Rosji to rezultat walki słowiańskich bogów z chrześcijańskimi świętymi). Dodatkowo jest włączanie w treść krypto- i alternatywnohistorycznych powieści fantastycznych elementów teozofii i okultyzmu

---

<sup>370</sup> Wpływ FSB na sferę interesów publicznych w Rosji był tak duży, że powstał termin FSB-izacja (*FSB-ization*) kraju. Por. M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 22.

<sup>371</sup> Specjalny oddział NKWD walczący z wampirami i czarownicami pojawia się w powieści będącej wariacją, żartem na temat klasycznej lektury z kanonu realizmu socjalistycznego: Т. Королева, *Тимур и его команда и вампиры*, Астрель, Санкт-Петербург 2012.

oraz rozbudowanych teorii spiskowych. Według Frumkina najbardziej atrakcyjne są te fragmenty historii, które są najłabiej zbadane lub mają najbardziej sporne źródła<sup>372</sup>. W powieściach fantastycznych rekonstrukcja słowiańskiej mitologii i historia wczesnej Słowiańszczyzny bywają najczęściej pretekstem do ukazania przez autora utopijnej wersji przeszłości, w której plemiona Słowian (w tym wypadku najczęściej identyfikowane ze współczesnym etnosem rosyjskim<sup>373</sup>) tworzą wspólnotę idealną. Obraz przeszłości to obraz utraconego raju. Fantastyka zajmuje miejsce, które wcześniej było w literaturze domeną utopii i antyutopii.

Frumkin wykazuje, że rosyjska fantastyka jest przesycona wątkami politycznymi i koncentruje się na modelach przeszłości idealnej lub na tworzeniu alternatywnych modeli tego, co z Rosją stanie się w przyszłości. Według niektórych badaczy ta odmiana literatury przeobraziła się przede wszystkim w nową formę przekazywania ideologii politycznej. Cytowana przez Frumkina monografia Leonida Fiszmana (Леонид Гершевич Фишман) *Фантастика и гражданское общество* jest obszernym studium, którego autor przebadał rosyjską fantastykę XX wieku, analizując społeczną i polityczną wymowę powieści. Fiszman twierdzi, że głównym zadaniem rosyjskiej literatury fantastycznej jest rewizjonizm oraz odmienna interpretacja zaistniałych faktów i negacja rzeczywistości<sup>374</sup>. Kolejną ważną cechą fantastyki jest jej funkcja kompensacyjna. Autorzy, którzy zajmują się fantastyką z perspektywy

---

<sup>372</sup> Pisząc o spornych źródłach, mam na myśli te źródła historyczne, które były celowo fałszowane.

<sup>373</sup> Ten sposób interpretacji przeszłości, traktowanie mozaiki słowiańskich plemion jako jednego rosyjskiego superetnosu, czystej krwi pra-Rosjan/Rusiczy/Rusów wiąże się z szerokim rozpowszechnieniem tekstu *Księgi Węlesa* i prac z zakresu kryptohistorii.

<sup>374</sup> Л.Г. Фишман, *Фантастика и гражданское общество*, УрО РАН Екатеринбург 2002, s. 5. Cyt. za: К.Г. Фрумкин, *Философия и психология фантастики...*, s. 201.



politologicznej, wyróżniają też nurt imperialny, poświęcony różnym wizjom przyszłego lub przeszłego imperium, wyśnionego przez współczesnych fantastów. Dla przeciętnego rosyjskiego czytelnika, wychowanego na szkolnych podręcznikach napisanych przez uczniów Rybakowa i Griekowa, bajeczne wyobrażenia wczesnej historii Rusi są odtrutką na trudną rzeczywistość. ZSRR rozsypało się jednak poczucie dumy i narodowej godności wciąż wzbudza imperium prasłowiańskie<sup>375</sup> (nawet jeżeli tylko fikcyjne) i idealizacja nacji.

Na gruncie rosyjskim w kategorię fantazji historycznej wpisuje się twórczość Aleksiejewa, przede wszystkim jego bestseller — seria „Сокровища Валькирии” (mieszanka powieści historycznej i fantastyki oraz teorii spiskowych) oraz powieść *Слово*. Związek fantazji historycznej i teorii spiskowych jest często tak ścisły, że zaciera się granica między fikcją literacką a rzeczywistością, przykładem może być los twórczości Lovecrafta. Mitologia, którą stworzył pisarz, stała się przedmiotem wiary środowisk okultystycznych, które wierzą nie tylko w cały sztuczny system religijnej ideologii, lecz też w fakt, że pisarz był nieświadomy tego, że przekazuje prawdę<sup>376</sup> (Lovecraft traktował swoją twórczość jako doświadczenie artystyczne, nie uważał się za proroka nowej wiary). W przypadku twórczości Aleksiejewa sztuczny system religijny stworzony przez pisarza jest przedmiotem wiary części czytelników (w tym przypadku istotne jest, jak czytelnik interpretuje tekst powieści — to, co jest czystą rozrywką dla jednego odbiorcy, dla drugiego może stać się podstawą ideologii religijnej).

<sup>375</sup> Powieści z klucza słowiańskiej fantastyki często operują dokładną datą, która ma przybliżyć czytelnikowi wiek prasłowiańskiego imperium, na przykład w powieści Prozorowa jest to 3008 lat. Jednak również często folkhistorycy posługują się datą 10 000 lat. Por. А. Прозоров, *Слово воина...*; Н.П. Павлицева, *10 тысяч лет русской истории. От Потопа до Крещения Руси, Якуза* (Эксмо), Москва 2011.

<sup>376</sup> J. Clute, R. Kaveney, G. Westfahl, *Fantasies of History...*, s. 335.

Neopogańska powieść historyczna i słowiańska fantastyka bardzo często oscylują na granicy fantazji historycznej (odrębnej odmiany literackiej w obrębie fantastyki). Autorzy słowiańskiej fantastyki przemycają wątki ideologii grup neopogańskich w atrakcyjnej i przystępnej formie. Słowiańska fantastyka jest kolejnym wariantem mitotwórstwa, słynny cykl „Władca pierścieni” Tolkiena był próbą stworzenia przez autora zaginionej mitologii Anglii; cykl Siemionowej „Wilczarz” ma zaspokajać apetyt czytelników na mity Słowian. Każdy z wymienionych autorów w swoich książkach tworzył własną wersję rosyjskiej przeszłości. Poszczególne modele rekonstruowanych zaginionych mitów Słowian znacznie się od siebie różnią, jednak łączy je specyficzne podejście do przestrzeni geograficznej. We wszystkich neopogańskich cyklach powieściowych przestrzeń jest nie tylko fizycznie istniejącym miejscem, które można odszukać na mapie, lecz przede wszystkim symbolizuje sferę wartości. Łotman, w szkicu poświęconym przestrzeni, zwraca uwagę na fakt, że rozumienie przestrzeni geograficznej jest związane z tym, jakie są semiotyczne modele przestrzeni i jak ludzki umysł modeluje daną przestrzeń<sup>377</sup>. W średniowieczu model geograficzny odpowiadał istniejącemu fizycznie miejscu, miał jednak również znaczenie symboliczne związane z chrześcijańskim systemem wartości. Łotman proponuje podział na ziemie święte i kraje grzechu, które były nie tyle realnie istniejącymi miejscami, ile raczej punktami w podróży, która równocześnie była podróżą w przestrzeni i na skali określonych wartości, gdzie panował podział góra/niebo i dół/piekiło. Człowiek, podróżując, nie tyle przenosi się od punktu geograficznego A do punktu B, ile raczej odbywa metafizyczną pielgrzymkę, której celem jest zbawienie lub potępienie jego duszy. We współczesnych modelach przestrzeni obecna jest opozycja, którą można wyodrębnić za Jurijem Łotmanem jako dom–las lub dom–antydom. Łotman wyprowadza tę zasadę

---

<sup>377</sup> Y. Lotman, *Universe of the Mind: a Semiotic Theory of Culture*, I.B. Tauris & Co. LTD Publishers, London 1990, s. 171.

organizującą twórczość od wątków z Puszkina przez dzieła Gogola i Dostojewskiego aż do Bułhakowa, u którego opozycja owa jest jedną z podstawowych. W cyklu Aleksiejewa kluczowe są góry, pasmo Uralu, miejsce, w którym przechowywane są zaginione święte księgi aryjskiej cywilizacji i złoty skarb Rosji. Mieszkańcy gór zachowali prastarą tradycję religijną i żyją według zasad przodków. Przeciwwagą dla miejsc natury i górskich pustelni jest miasto Moskwa. Będące centrum władzy miasto jest symbolem degeneracji, rozpadu relacji międzyludzkich, choroby, zanieczyszczenia i braku jakiejkolwiek wiary. Opozycja miasto–góry to opozycja kultury i natury, równocześnie zaś opozycja wartości etycznych przeciwstawionych materializmowi oraz samotności i rodzinie. Cykl Siemionowej również wykorzystuje podobny schemat myślenia o przestrzeni: przestrzeń jest modelem określonych wartości i myślenia o świecie. Nikitin natomiast tworzy opozycję las–step.

### Rasizm i kolonializm w fantastyce

Wątki rasistowskie przeniknęły do fantastyki niejako bocznymi drzwiami, przez naśladowanie (również nieświadome) są obecne w powieściach — klonach systemu mitologicznego stworzonego przez Lovecrafta<sup>378</sup> — autorstwa wielu różnych pisarzy<sup>379</sup>. Lovecrafta inspirował szczególnie element ponadnaturalnej grozy<sup>380</sup>. Deformacja i potworność w mitach cyklu Cthulhu<sup>381</sup> wiązały się z osobistymi

---

<sup>378</sup> Jedna z najbardziej szczegółowych biografii pisarza została wydana w języku polskim: S.T. Joshi, *H.P. Lovecraft: biografia*, przeł. M. Kopacz, Zysk i S-ka, Poznań 2010.

<sup>379</sup> M. Houellebecq, *H.P. Lovecraft. Przeciw światu, przeciw złu...*

<sup>380</sup> H.P. Lovecraft, *Notes on writing weird fiction*, w: tegoż, *Collected Essays*, vol. 2: *Literary Criticism*, red. S.T. Joshi, Hippocampus Press, New York 2004, s. 175–178.

<sup>381</sup> Termin „mity Cthulhu” został spopularyzowany przez Augusta Derletha. Por. D. Simmons, *H.P. Lovecraft: The outsider no more?*, w: tegoż

rasowymi uprzedzeniami autora. Idee filozoficzne pisarza zawarte w jego opowiadaniach są mieszanką nihilizmu i kosmicyzmu (ang. *cosmicism*<sup>382</sup>). Monstrualność i demoniczność poszczególnych bohaterów opowiadań wynika u niego bezpośrednio z ich przynależności do określonej rasy. W utworach Lovecrafta pojęcie rasy wiąże się z biologicznym rozumieniem tego terminu i słynnym esejem Gobineaua o nierówności ludzkich ras. Pozornie na pierwszym planie opowiadań Lovecrafta ukazana jest walka między ludźmi a potworami, jednak rozbicie tego wątku na części składowe pokazuje, że prawdziwy problem stanowi proces degeneracji białej, anglosaskiej społeczności USA. Zwyródnienie (metyzacja) białej społeczności prowadzi do stworzenia zagrażających światu potworów. Rasizm Lovecrafta nie zawsze jest wyrażony wprost, dopiero głębsze spojrzenie na strukturę wyimaginowanego świata, który stworzył, pozwala ocenić, w jaki sposób autor widział własne społeczeństwo.

Znaczenie pojęcia rasy w rozumieniu Lovecrafta wyraźnie odbiega od współczesnych antropologicznych definicji. Wade, zajmujący się problematyką rasy i rasizmu, opisuje powiązania tego terminu z formą społecznego wykluczenia, rasą i tożsamością oraz rasą — pojęciem obecnym w historii idei naukowych<sup>383</sup>. Autor zauważa również, że jeżeli w definiowaniu rasy dominowało podejście biologiczne, zazwyczaj miało to na celu podkreślenie społecznego wykluczenia określonych grup.

Ewolucjonizm klasyczny i niemiecki dyfuzjonizm<sup>384</sup> opierały się na hipotezie o odrębności biologicznych ras ludzkich. Wpływ podstawowych założeń klasycznego ewolu-

---

(red.), *New Critical Essays on H.P. Lovecraft*, Palgrave Macmillan, New York 2013, s. 2.

<sup>382</sup> Nazwa „kosmicyzm” pojawia się w analizie: T. Airaksinen, *The Philosophy of H.P. Lovecraft: the Route to Horror*, Peter Lang, New York 1999.

<sup>383</sup> P. Wade, *Race, Nature and Culture...*, s. 16.

<sup>384</sup> Wpływ niemieckiego dyfuzjonizmu na kształtowanie się ideologii III Rzeszy był tak duży, że po II wojnie światowej zakazano propagowania założeń tej szkoły antropologicznej.

cjonizmu na twórczość Lovecrafta jest widoczny w jego opisach ludzi z kultur prostych<sup>385</sup>. Lovecraft przyjmuje ewolucjonistyczny model rozwoju cywilizacji, w którym zbieraczo-łowieckie społeczności plemienne stoją na najniższym stopniu rozwoju, a najwyższe miejsce zajmują biali przedstawiciele kultury zachodnioeuropejskiej. Twórczość tego pisarza jest związana z biologiczną koncepcją rasy i teorią rasy białej jako rzekomo wyższej i doskonalszej od innych, a więc mogącej ulec zdegenerowaniu. Ewolucjonizm społeczny zakładał, że jeżeli społeczność może przejść do najwyższego stopnia rozwoju, logicznym tego następstwem jest jego upadek. W rozumieniu Lovecrafta rasa nabiera charakteru sakralnego przedmiotu kultu, a substancja biologiczna (krew) jest nośnikiem najwyższych wartości kulturowych danego etnosu (jest to identyczne z poglądami Rosenberga). W wypadku, kiedy krew danej nacji jest biologicznym nośnikiem wartości kulturowych i religijnych, jest ona substancją świętą (nośnikiem *sacrum*), a jej zanieczyszczenie jest równoznaczne z grzechem śmiertelnym (zakazane są więc związki między przedstawicielami różnych ras). Lovecraft stosuje prosty podział na pozytywne i negatywne bohaterów<sup>386</sup>. Protagonistami są przedstawiciele wyższej, białej klasy średniej, wykształceni mężczyźni — ludzie. Antagonistami są ci przedstawiciele rasy białej, którzy ulegli degeneracji przez skrajnie egzogamiczne lub endogamiczne związki — potwory, ich matkami są zdegenerowane, białe kobiety<sup>387</sup>. Negatywnymi

---

<sup>385</sup> Por. esej na temat problemu rasy w opowiadaniach Lovecrafta: D. Simmons, „*A Certain resemblance*”: *abject hybridity in H.P. Lovecraft's short fiction*, w: D. Simmons (red.), *New Critical Essays...*, s. 15–28.

<sup>386</sup> Wybrane polskie tłumaczenia Lovecrafta: *Zew Cthulhu*, przeł. R. Grzybowska, M. Wydmuch, Czytelnik, Warszawa 1983; *Szeptaący w ciemności*, przeł. R. Grzybowska, Wydawnictwo Colibri RTW, Warszawa 1992; *Droga do szaleństwa*, przeł. R. Lipski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004.

<sup>387</sup> W prozie Lovecrafta kobieta jest narzędziem chaosu, ponieważ rodzi potwory, będące wynikiem krzyżowania ras. Por. G. Wisker, „*Spatwn*

bohaterami Lovecrafta byli Indianie, Eskimosi lub Murzyni (przedstawiciele obcej i wrogiej kultury prostej). Antagoniści z opowiadań Lovecrafta charakteryzowali się obrzydliwą powierzchownością, na degenerację wskazywał ich fizyczny wygląd (możliwe, że pisarz inspirował się frenologią, XIX-wieczną quasi-nauką o odczytywaniu z twarzy cech charakteru jednostki). Potworem był potomek białej społeczności, który uległ metyzacji. Rasizm pisarza przejawiał się nie tylko we wrogości wobec innych etnosów, lecz przede wszystkim w panicznym lęku wobec możliwości małżeństw między etnosami i ewentualnych skutków tych małżeństw. W opowiadaniach Lovecrafta z takich, jego zdaniem przeciwnych naturze, związków rodzą się potworne dzieci, monstra, mogące zniszczyć realność. Według Marka Jonesa twórczość Lovecrafta jest współcześnie wykorzystywana przez ezoteryczny nurt rasistowskiej teologii (zwłaszcza wątki pozaziemskiego pochodzenia ludzkości, złych bóstw i kosmicznej wojny<sup>388</sup>).

Poglądy Lovecrafta dotyczące podziału ras ludzkich, problemu degeneracji rasy i czystości krwi są odbiciem ariozofii Lista z tą różnicą, że tym, czym dla Lista byli Ariowie, dla Lovecrafta stali się biali, anglojęzyczni Amerykanie. Kolejnym punktem zbieżnym była idea istnienia archaicznego, pogańskiego kultu, który przetrwał w ukryciu pomimo wieków prześladowań. Różnica tkwi w odmiennym wykorzystaniu tej idei. Zdaniem Lovecrafta archaiczny, charakterystyczny dla kultur prostych kult przedwiecznych istot był groźny dla ładu świata. List natomiast uważał, że archaiczna religia Germanów jest narzędziem ulepszenia nacji. U Lovecrafta pojawiał się motyw degeneracji przestrzeni, spowodowanej zanieczyszczeniem krwi i upadkiem białej społeczności (czysta rasa = czyste środowisko życia). Społeczności, które

---

of the pit": *Lavinia, Marceline, Medusa, and all things foul: H.P. Lovecraft's liminal women*, w: D. Simmons (red.), *New Critical Essays...*, s. 31.

<sup>388</sup> M. Jones, *Tentacles and teeth: the lovecraftian being in popular culture*, w: D. Simmons (red.), *New Critical Essays...*, s. 240.

są zdegenerowane z powodu krzyżowania ras, zamieszkują skażoną przestrzeń, w którą może swobodnie przenikać zło. Motyw doczekał się współczesnej kontynuacji. Wątek ekologiczny jest obecny na przykład w poglądach Elle Christiansen<sup>389</sup>, czerpiącej z ariozofii i volkizmu założycielki Odinist Fellowship. Christiansen nawołuje do ograniczenia konsumpcji, powrotu do życia zgodnego z naturą i rozwijania świadomości ekologicznej. Jednak ekologia Odinist Fellowship ma podtekst rasistowski, eksponuje motyw współzależności białej rasy i określonej przestrzeni. Z tym wątkiem twórczości Lovecrafta korespondują poglądy Gumilowa. Pasjonarna teoria etnogenezy zakłada zależność pomiędzy przestrzenią a narodem (etnosem).

Kolejnym nurtem wpływającym na kształt literatury fantastycznej jest kolonializm. Współczesna fantastyka czerpie z twórczości Tolkiena, który był nie tylko autorem trylogii *Władca pierścieni*, ale także twórcą jednego z pierwszych manifestów programowych współczesnej fantastyki. Manifest ten ogłoszony został jako wykład *On Fairy Tales* w 1938 roku. Tolkien zaproponował stworzenie fantazji literackiej dla dorosłych, opartej na strukturze bajki i spełniającej trzy podstawowe funkcje: ucieczki, pocieszenia i uzdrowienia<sup>390</sup>. Sukces wydawniczy amerykańskiego wydania *Władcy pierścieni* z 1960 roku był początkiem fenomenu wydawniczego, polegającego na nawiązywaniu przez różnych autorów do świata stworzonego przez Tolkiena. Kopiowano głównie metodę narracji, mitologię Tolkienowskiego świata<sup>391</sup> i tworzone oparte na tej strukturze klony. To zjawisko

---

<sup>389</sup> Jeffrey Kaplan zauważa, że dla tej grupy typowe jest idealizowanie plemiennych wartości germańskich plemion, kombinacja narodowego socjalizmu, okultyzmu oraz stylizacja na kulturę Wikingów. Por. J. Kaplan, *The reconstruction of the Ásatrú and Odinist traditions*, w: J.R. Lewis (red.), *Magical Religion and Modern Witchcraft*, State University of New York Press, New York 1996, s. 195–196.

<sup>390</sup> B.M. Stableford, *Historical Dictionary...*, s. XLV.

<sup>391</sup> Religioznawcza analiza mitologii Tolkiena: A. Szyjewski, *Od Valinoru do Mordoru*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.

na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych z opóźnieniem dotarło do Rosji, rosyjscy pisarze zaczęli pisać bazujące na twórczości Tolkienu permutacje, często podpisując się angielskimi pseudonimami. Aspekt ekonomiczny był ważniejszy niż wartość artystyczna, większość mutacji tolkienowskiego dzieła była jedynie bladym cieniem pracowicie stworzonego oryginału, w którym Tolkien zadbał o każdy, najdrobniejszy nawet detal.

Twórczość Tolkienu jest jednak w Rosji odbierana inaczej niż w Europie Zachodniej, w optyce rosyjskiej najnowsza wysokobudżetowa ekranizacja *Władcy pierścieni* pokazywała konflikt kultur na osi Wschód–Zachód (rycerze Zachodu pod wodzą Aragorna walczyli z potworami ze Wschodu). Takie odczytanie ekranizacji Tolkienu jest usprawiedliwione, jeżeli weźmiemy pod uwagę te analizy jego twórczości, które odczytują przekaz Tolkienu przez pryzmat kolonializmu<sup>392</sup>. Arystokratyczne elfy (które, jeżeli przyjmiemy wąską definicję kultury, reprezentują kulturę wysoką) bezlitośnie mordują rasę orków (zacofaną technologicznie i kulturowo) w celu oczyszczenia całej krainy. Obecność orków prowadzi do degeneracji przestrzeni, którą zamieszkują. Eksterminacja całej rasy jest usprawiedliwiona tym, że Tolkienowskie elfy mają szlachetne, mitologiczne pochodzenie i są najlepszą oraz najstarszą z ras Śródziemia. Ogr to odwrotność szlachetnego elfa, istota splugawiona przez kontakt ze złem i nieczysta. Genocyd rasy orków jest uzasadniony etycznie. Rosyjska reinterpretacja *Władcy pierścieni*, powieść *Pierścień mroku*<sup>393</sup> Nika Pierumowa (Nikołaj Daniłowicz Pierumow — Николай Данилович Перумов), który opowiedział właściwie tę samą historię, ale z innej perspektywy i w innym czasie, spotkała się z mieszanym przyjęciem miłośników oryginału.

---

<sup>392</sup> E.M. Hoiem, *World creation as colonization: British imperialism in „Aldarion and Erendis”*, „Tolkien Studies” 2005, vol. 2, s. 75–92.

<sup>393</sup> N. Pierumow, *Pierścień mroku*, cz. I: *Ostrze elfów*, przeł. E. i E Dębscy, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.



Drugim ojcem współczesnej literatury fantasy stał się wspomniany już Howard z cyklem o przygodach Conana Barbarzyńcy. Howard stworzył obraz starożytnych cywilizacji i kultur prostych, czerpiąc między innymi z twórczości Lovecrafta i tradycji zachodniego ezoteryzmu<sup>394</sup>. Etapy rozwoju ras w twórczości Howarda korespondują ze schematem antropogenezy wymyślonym przez teozofów. Jedną z najważniejszych jest koncepcja pierwotnych ras (ang. *root races*<sup>395</sup>) Bławatskiej. Do jej teorii dodatkowe elementy wniósł William Scott-Elliot<sup>396</sup>. Bławatska opisyje m.in. rasę aryjską. Goodrick-Clarke pokazuje proces adaptacji elementów teozoficznych koncepcji rozwoju ras w ideologię nazizmu<sup>397</sup>. Rasizm i kolonializm były istotnymi elementami w twórczości klasyków, którzy wpłynęli na rozwój fantastyki. Określone elementy akademickiej nauki przełomu XIX wieku, doktryn ezoterycznych (teozofia) lub idei politycznych (kolonializm) zostały wykorzystane w literaturze fantastycznej. Za pośrednictwem tej literatury do powszechnego obiegu przeniknęły wątki rasistowskie.

## Jurij Nikitin

Siergiej Żurawłow włącza cykle powieściowe, których autorem jest Jurij Nikitin („Гиперборея”, „Трое из леса”, „Княжеский пир”<sup>398</sup>) do kategorii słowiańskiej fantastyki

<sup>394</sup> M. Houellebecq, *H.P. Lovecraft: przeciw światu, przeciw życiu...*

<sup>395</sup> H. Blavatsky, *The Secret Doctrine: Collected Writings 1888*, Theosophical Publishing House, Adyar–Madras–London 1978–1979.

<sup>396</sup> W. Scott-Elliot, *The Evolution of Humanity*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London 1893.

<sup>397</sup> N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots...*, s. 20–21.

<sup>398</sup> Pisarz wydał swoją autobiografię, która jest w tym przypadku jedynie pretekstem dla stworzenia kolejnej literackiej kreacji; Ю.А. Никитин, *Мне — 65*, Эксмо, Москва 2004. Seria „Гиперборея” składa się z czterech tytułów (ułożone są według chronologii czasu akcji powieści): *Князь Рус*, Равлик, Москва 1996; *Ингвар и Ольга*, Равлик, Москва 1995; *Князь Владимир*, Равлик, Москва 1995; *Золотая шпага*, Равлик, Москва

heroicznej — dominują w niej opisy scen walki i wartka akcja<sup>399</sup>. Jeżeli posłużymy się kategoriami stworzonymi przez Jelenę Safron, pierwszy tom cyklu Nikitina można określić jako nawiązujący do specyfiki narodowej (rekonstrukcja mitów Słowian) oraz określonego czasu (zamierzchnia przeszłość Słowian). Przedmiotem mojej analizy będzie pierwszy tom cyklu powieściowego „Troje...”. Cykl przekroczył już liczbę dwudziestu tomów i każdy z głównych bohaterów doczekał się osobnej powieści lub własnego cyklu powieści. Żurawłow słusznie zauważa, że im dalej w cykl, tym mniej w nim cech typowych dla słowiańskiej fantastyki, sama zaś twórczość Nikitina zbliża się do zachodnioeuropejskiego nurtu fantastyki magii i miecza. Powieść *Трое из леса* jest ważna dla rozwoju ideologii grup neopogańskich, ponieważ autor (sympatyzujący z działającymi w Kręgu Pogańskiej Tradycji rodzimowiercami<sup>400</sup>) stworzył własną rekonstrukcję słowiańskiej mitologii i kultury obrzędowej. Gawriłow uważa, że twórczość Nikitina oddaje charakter kultu przyrody i rozumienia natury przez dawnych Słowian. Według Gawriłowa popularność twórczości tego pisarza doprowadziła do wielu konwersji wśród młodych Rosjan<sup>401</sup>. Wizja poganina w powieści *Трое из леса* to obraz

---

1995. Seria „Княжеский пир” składa się z dwóch tytułów: *Княжий пир*, Эксмо, Москва 2002; *Главный бой*, Эксмо, Москва 2006. Pierwsze wydanie „Трое из леса”, Равлик, Москва 1993.

<sup>399</sup> С. Журавлев, Ж. Журавлева, *Витязь на распутье...*, s. 98.

<sup>400</sup> „В 2001 г. на осенний солнцеворот — постановку столпа Велесу в Битцевском парке — я пригласила Юрия Александровича Никитина. Были тогда многие лидеры движения, десятка два, в том числе Млад (Сергей Игнатов), и Родослав (Андрей Зинченко), были люди из петербургской организации родноверов ‘Схрон Еж Словен’ [...] пришел сам Г.П. Якутовский. Когда же он оказался близко Никитина и оба стали соревноваться в метании топора — я поймал себя на мысли, между ними есть несомненное, хотя и едва уловимое при прочих обстоятельствах, сходство”. Д. Гаврилов, *Вхождение в язычество...*, s. 52.

<sup>401</sup> „Неудивительно, что цикл (ныне насчитывающий два десятка романов) привлек внимание многих современных язычников, восстанавливающих исконные Традиции древнерусской народности,

czczącego przyrodę, szlachetnego, silnego wojownika, który nie tylko nie ulega przeciwnościom, lecz przekracza ograniczenia natury ludzkiej i pokonuje śmierć.

Trzeba zaznaczyć, że Nikitin jest zwolennikiem i propagatorem idei transhumanizmu. Transhumanizm postuluje użycie wszystkich dostępnych środków technologicznych w celu przezwyciężenia ograniczeń ludzkiego organizmu, takich jak choroby i śmierć (skrótowo nazwy tego nurtu jest H+). Za jednego z prekursorów transhumanizmu uważa się Nikołaja Fiodorowa, przedstawiciela rosyjskiego kosmizmu<sup>402</sup>. Fiodorow postulował nie tylko przedłużanie życia za pomocą technologii, lecz również wskrzeszanie zmarłych. Jednak automatyczne włączanie tego myśliciela w obręb transhumanizmu jest o tyle niebezpieczne, że Fiodorow chciał przekształcenia ludzkości w sensie duchowym i mistycznym, czego konsekwencją miało być pokonanie śmierci. Ten wątek mistycznej transformacji ducha jest obcy współczesnym zwolennikom nurtu skupionym na ciele. W twórczości Nikitina oprócz elementów typowych dla neopogańskich rekonstrukcji są obecne wątki nieśmiertelności ludzkiego ciała, tworzenia nowych form istnienia, zrównania człowieka z istotami boskimi przez maksymalne wydłużenie czasu życia. Nie chodzi tu o chrześcijańskiego Boga, lecz o postacie z panteonu mitologii staroskandynawskiej, bogów wiecznie pięknych, młodych i zdrowych, lecz śmiertelnych<sup>403</sup>. Idea typowa dla rosyjskich neopogan, czyli postrzeganie siebie jako wnuków bogów, potomków rodzimych bogów (pięknych, młodych i silnych) u Nikitina przybiera inną formę. Jego bohaterowie sami stają się bogami. Odżywa ezoteryczny

---

и еще больше благодарных читателей подвигнул на изучение и принятие языческой веры". Д. Гаврилов, *Вхождение в язычество...*, s. 51.

<sup>402</sup> Wprowadzenie do idei filozoficznych Nikołaja Fiodorowa: С.Г. Семенова, *Философия воскрешения у Н.Ф. Федорова*, w: Н.Ф. Федоров, *Собрание сочинений: в 4-х тт.*, t. 1, Прогресс, Москва 1995, s. 5–32.

<sup>403</sup> Motyw zmierzchu bogów (*Götterdämmerung*) z Eddy: *Edda starsza poetycka*, przeł. J. Lelewel, Wydawnictwo Armoryka, Sandomierz 2006.

motyw doskonalenia się jednostki, która może osiągnąć doskonałość dzięki praktyce duchowej.

Akcja powieści Nikitina koncentruje się na losach trójki przyjaciół z leśnego plemienia Niewrow (Невров), którzy zostali wygnani i musieli opuścić siedziby przodków. Ci trzej bohaterowie to wojownik Mrak (Мрак), młody słowiański kapłan Oleg (Олег) oraz poeta Targitaj (Таргитай). Poeta i kapłan zostają wygnani z leśnego plemienia za lenistwo i brak umiejętności potrzebnych do przeżycia w surowych warunkach, wojownik przyłącza się natomiast do nich z własnej woli. Początkowo poeta i kapłan są słabi i zdani na siłę i doświadczenie towarzyszącego im wojownika, jednak w trakcie podróży z lasu w świat stają się pełnoprawnymi członkami drużyny. Wojownik Mrak jest wilkołakiem<sup>404</sup>, autor wykorzystuje starszy niż chrześcijański kompleks wierzeń związanych z transformacją człowieka w zwierzę (często zmiana w wilka – lykantropia<sup>405</sup>). Wojownik przemienia się w wilka, kiedy walczy z wrogami, jest berserkerem ogarniętym bojowym szałem<sup>406</sup>. Wilkołak nie jest tu sługą ciemności, lecz obrońcą sił światła (o ile w chrześcijańskiej optyce wilkołak jest zazwyczaj sługą diabła, o tyle istnieją również litewskie podania mówiące,

<sup>404</sup> W literaturze rosyjskiej motyw mężczyzny zmieniającego się w wilka pojawia się w powieści *Оборотень* z roku 1829. Autorem był Oriest Michajłowicz Somow (Орест Михайлович Сомов), dziennikarz, poeta i tłumacz, jeden z prekursorów rosyjskiego romantyzmu, w swojej twórczości wykorzystywał motywy z rodzimego folkloru. Motyw z jego powieści wszedł później w obieg jako „autentyczny” przekaz kultury ludowej i był przedmiotem analizy naukowej: A. Топорков, *Русский волк-оборотень и его английские жертвы*, „Независимый филологический журнал” 2010, nr 103, <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/> (04.08.2013).

<sup>405</sup> W mitologii kojarzono wilka z bogiem wojny (Grecja, Rzym, Skandynawia). Wilk był kojarzony również z mężczyzną – wojownikiem, który w procesie inicjacji stawał się zwierzęciem po to, żeby popaść w szal bojowy. Porównaj: A. Dunnigan, *Wolves*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion...*, t. 14, s. 9783–9785.

<sup>406</sup> Szczegółowa analiza rytuałów związanych z wilkami: M. Eliade, *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

że wilkołaki to psy Boga walczące z szatanem). Powieść Nikitina jest oparta na klasycznym schemacie fantastyki nurtu heroicznego, czyli wyprawy<sup>407</sup> drużyny w określonym celu. W tym wypadku celem jest unicestwienie wrogiego narodu stepowych koczowników. Ideą przewodnią i motytem drużyny jest sprawiedliwość. Bohaterowie mszczą się na koczownikach za zamordowanie bezbronnych Polan, którzy gościnnie przyjęli wygnaną trójkę do swojego plemienia. Trójka bohaterów przed swoim wygnaniem nigdy nie spotkała ludzi z innych plemion. Wyjście z lasu jest dla nich niezwykłym przeżyciem, po raz pierwszy opuszczają pradawną puszczy i widzą niekończącą się przestrzeń stepu. Podczas wędrówki spotykają ludzi z różnych plemion (wrogo lub przyjaźnie nastawionych), istoty mityczne, bogów ze słowiańskiego panteonu. W twórczości Nikitina pojawia się wyraźne rozróżnienie na przestrzeń lasu i przestrzeń stepu, jednak jego rozumienie znaczenia tej przestrzeni nie jest identyczne z wizją stepu u Gumilowa. Przestrzeń jest waloryzowana pozytywnie, wschód i step są natomiast negatywne. Ludzie lasu to przedstawiciele kultury, ludzie stepu reprezentują antykulturę<sup>408</sup>. W powieści las jest ostoją archaicznych, dawnych plemion<sup>409</sup>, żyjących w zgodzie z naturą i nienaruszających delikatnej, ekologicznej równowagi. Na granicy lasu i stepu mieszkają przyjazne i nieznające wojny plemiona Polan, zajmujące się uprawą roli. Step zamieszkują okrutni koczownicy, kierujący się

---

<sup>407</sup> Por. z motywem wyprawy w: J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, wstęp W. Burszta, przeł. A. Jankowski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013.

<sup>408</sup> J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, w: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa 1977.

<sup>409</sup> „...мы храним память не только свою, но и дедов-прадедов, пересказываем, вычерчиваем на бересте черты и резы, учимся не только на своей дури, но и на чужой. Поэтому мы хоть на маковое зернышко умнее пращуров, что бы нам ни вещали захмелевшие старики о великом уме предков! А эти древние всегда такие, как и тысячи лет назад”. Ю.А. Никитин, *Трое из леса*, Эксмо, Москва 2006, s. 24.

jedynie żądzą mordu. Koczownicy bezlitośnie mordują wszystkich ludzi z innych plemion stojących im na drodze do stworzenia wielkiego imperium. Rekonstrukcja wczesnej historii Słowian w fantastycznej wizji pisarza polega na ukazaniu walki żywiołu słowiańskiego (szlachetni ludzie lasu, przedstawiciele tradycyjnej kultury żyjącej w zgodzie z naturą) z plemionami stepu (potworami, które odrzucają ludzką naturę i nie tworzą kultury, a jedynie niszczą lub przywłaszczają sobie zdobycze cudzej). Wizja słowiańskiej prahistorii to mitologizacja wschodu jako źródła wszelkiego zła, ojczyzny dzikich, potwornych Azjatów niszczących słowiańskie plemiona. Walka trzech szlachetnych ludzi lasu z orzą koczowników kończy się zwycięstwem protagonistów i triumfem sprawiedliwości. W powieści Nikitina można odszukać spuściznę mitologicznego systemu<sup>410</sup> stworzonego przez Lovecrafta, skopiowanego w powieściach Howarda i przez jego licznych naśladowców.

Kluczem do tego myślenia jest podział na ludzi i potwory (potwory przybierające ludzką postać). Ludźmi są tylko ludzie lasu, żywioł słowiański, który walczy z podobnymi do ludzi, ale pozbawionymi człowieczeństwa koczownikami<sup>411</sup>. Opozycja kultura–natura zaznacza się wyraźnie, ponieważ ludzie lasu są obdarzeni człowieczeństwem, a ludzi stepu trudno odróżnić od zwierząt. Jeżeli ludzie lasu nie zwyciężą, zginie świat zalany przez złowieszczą orzę niszczącą wszystko wokół. U Nikitina, podobnie jak u Lovecrafta, dominuje rasizm jako kategoria opisu. Schematyczna akcja jest podobna: prawdziwi ludzie (u Nikitina ludzie lasu, u Lovecrafta wykształceni przedstawiciele

---

<sup>410</sup> Ch. Murray, K. Corstorphine, *Co(s)mic horror*, w: D. Simmons (red.), *New Critical Essays...*, s. 157–191.

<sup>411</sup> „Это дикий народ Степи, — повторил Олег с нажимом. — Его как песка в Степи, как капель воды в реке... Он уничтожает всех, кого видит. Вон там лежит прародитель, его зарезали свои же дети! Здесь все еще уничтожают престарелых родителей, увечных детей и больных друзей, как делали некогда и мы...”. Ю.А. Никитин, *Трое из леса...*, s. 65.

białej klasy średniej) walczą z potworami (u Nikitina stepowi koczownicy, u Lovecrafta parający się okultyzmem Metysi, mieszane dzieci zdrajców białej rasy) o ocalenie świata (u Nikitina przed stepową ordą, u Lovecrafta przed istotami z innych wymiarów). Wszelkie lovecraftowskie zapożyczenia Nikitina są rezultatem powstania nurtu fantastyki heroicznej na podstawie cyklu Howarda o przygodach Conana i nie są świadomym zabiegiem rosyjskiego pisarza. Nikitin w jednowymiarowy sposób przedstawia własny etnos i historię. Szlachetni ludzie lasu to jedyni ludzie. Słowiańszczyzny nie tworzy mozaika plemion i narodów, lecz jedynie ci, którzy pochodzą od wspólnego przodka i wywodzą się z leśnych ostępów albo żyją na granicy z nimi (łączy ich pochodzenie, wspólne mity, terytorium). Jest to nawiązanie do bazowego neopogańskiego mitu krwi i ziemi. Pojawia się wątek czystości etnicznej mitycznego plemienia Prasłowian, pochodzących od tego samego przodka. Obraz mozaiki słowiańskich plemion jest tu synonimiczny z wizją, którą miał fałszerz *Księgi Wetesa*. Kluczowa jest idealizacja obrazu własnego narodu. Prasłowianie (Niewrowie u autora) to pozytywny wzorzec osobowy. Neopoganie, czytelnicy powieści mogą kreować swoją wizję Słowiańszczyzny, nawiązując do mitycznej przeszłości i wzorca przodka — bohatera.

Nikitin stworzył autorską rekonstrukcję religii Słowian, odwołując się do zachowanych systemów mitologicznych. W swojej powieści rekonstruuje on zaginiony mit na podstawie fragmentów indoeuropejskich mitów. Podstawowy w rekonstrukcji jest kult solarny (demiurg Rod jest bóstwem uranicznym, symbolizuje słońce). Wykorzystany jest ponadto mit o olbrzymie, którego ciało posłużyło jako materiał do stworzenia ziemi i ludzi, oraz mit o walce herosa z potworem, który ukrył wody. Pisarz tworzy też fantastyczny scenariusz obrzędu męskiej inicjacji, w którym bohaterowie muszą przejść próbę ognia i stać się myśliwymi. W powieści pojawia się wiele motywów ludowej kultury obrzędowej,

między innymi zwyczaję związane z nocą świętojańską. Są też nawiązania do rodzimej tradycji literackiej – wątki z bylin, między innymi spotkanie bohaterów ze Światogorem. Jak w większości powieści z nurtu słowiańskiej fantastyki, autor wykorzystuje elementy ze słowiańskiej demonologii<sup>412</sup>. Przeciwnikami bohaterów są upiory, strzygi, wiły czy „leszyje” („леший” w interpretacji Nikitina to przedstawiciel starszej niż ludzka rasy, wielki i agresywny jaszczur). Bohaterowie spotykają też na swojej drodze istoty ze słowiańskiej demonologii, które im pomagają, są to właściwie tylko postacie żeńskie (rusałki, boginki leśne, bogini Dana<sup>413</sup> władająca rzeką Don). Stylizacja języka bohaterów na historyczny jest powierzchowna. Zgodnie z wykładnią większości neopogańskiej rekonstrukcji w powieści pojawia się bóg Rod<sup>414</sup> (w interpretacji Rybakowa naczelny demiurg i głowa panteonu). Safron zauważa, że wątek Roda – demiurga jest stałym elementem słowiańskiej fantastyki i większość twórców świadomie wykorzystuje rekonstrukcję Rybakowa. Jest to wspólny mianownik twórczości pisarzy oraz ideologów neopogaństwa, a także autorów popularnonaukowych książek historycznych z klucza kryptohistorii. Kolejnym punktem zbieżnym w neopogańską mitologią jest istnienie świętych ksiąg plemion słowiańskich, zawierających mądrość przodków. W powieści mieszkańcy wioski (stanowiący modelowy przykład łowiecko-zbieraczej społeczności plemiennej) mają rozwiniętą literaturę w języku narodowym.

---

<sup>412</sup> Szczegółowy opis istot ze słowiańskiej demonologii (domowego, leszego, kikumory itd.) można znaleźć w tekście: A.B. Никитина, *Русская демонология*, Издательство Санкт-Петербургского университета, Санкт-Петербург 2006.

<sup>413</sup> Imię bogini zostało najprawdopodobniej zaczerpnięte z mitologii celtyckiej, gdzie pojawia się Tuatha de Danann, czyli lud bogini Danu.

<sup>414</sup> Demiurg funkcjonuje w powieści jako dawca życia i duszy ludzkiej, Roda wzywa się również podczas składania przysięgi: „Надо лелеять солнечную каплю в сердцах, которую заронил бессмертный Род!” — Ю.А. Никитин, *Трое из леса...*, s. 3; „Жизнь нам дает один раз Род” — tamże, s. 67; „На моих глазах было, клянусь Родом” — tamże, s. 73.



Nikitin używa w swojej powieści hinduistycznej koncepcji wielkiej trójcy, trimurti, w której bóg Brahma to stwórca, Wisznu odpowiada za kontynuację istnienia, a Sziwa jest niszczycielem światów i przekształca rzeczywistość. Każdy z bohaterów jest ucieleśnieniem boskiej cechy jednego z przedstawicieli hinduistycznej triady (mądrość, poetyckie natchnienie, niszcząca siła). W późniejszej kontynuacji cyklu jeden z bohaterów, Oleg, staje się rzeczywiście stwórcą nowych światów. Pisarz przeszedł drogę od tworzenia rekonstrukcji mitów w fantastyce słowiańskiej po pisanie powieści *science fiction* propagujących ideologię transhumanizmu. Jego wpływ na kształtowanie się mitycznego obrazu słowiańszczyzny był znaczący, pozostaje on jednym z najpopularniejszych autorów fantastyki słowiańskiej nurtu heroicznego. Cykle powieściowe o przygodach Mraka, Olega i Targitaja utrwaliły w świadomości czytelników podstawowe elementy wzięte z rekonstrukcji i obrazu plemion słowiańskich z *Księgi Welesa*. Nikitin stworzył obraz szlachetnego pogańskiego wojownika, z którym łatwo mogli się identyfikować sympatycy rodzimowierstwa. Poganin w wizji Nikitina jest silny, piękny i wiecznie młody, żyje w zgodzie z przyrodą, którą szanuje, a najważniejsze są dla niego określone zasady moralne (idea sprawiedliwości, która powinna zapanować na całym świecie). Psychologiczny portret głównych bohaterów jest jednowymiarowy, protagoniści są szlachetni, odważni, sprawiedliwi i dobrzy. Trudno oprzeć się wrażeniu, że pod cienką warstwą fantastycznej maski ukrywa się nie tyle słowiański wojownik, ile wzorowy członek Komsomołu. Dla swoich wielbicieli z Kręgu Pogańskiej Tradycji Nikitin stał się kultowym pisarzem<sup>415</sup>.

<sup>415</sup> „Самого Юрия Александровича я впервые увидел в том же 1998 году. В моем понимании что тогда, что и теперь, он — истинный современный волхв, творец миров, носитель Силы, делавший себя, и даже поборовший однажды саму Смерть. Неудивительно, что мнение Вещего Олега, одного из Троиц, по сути есть авторская позиция”. Д. Гаврилов, *Вхождение в язычество...*, s. 52.

Nikitin przekształca mit matki, opierając się na dowolnie wybranych motywach słowiańskiej demonologii. W powieści pojawia się wiele postaci boginek, które zjawiają się jako młode i piękne dziewczyny. Pomagają one protagonistom bezinteresownie. Powieściowe boginki są związane jedynie ze sferą akwaticzną i żywiołem wody. To życzliwe istoty, które tak jak bułgarskie wiły, dają bohaterom część swojej nadprzyrodzonej siły. U Nikitina pojawia się też motyw ziemi, żyjącej istoty, którą trzeba chronić, żeby nie naruszyć delikatnej równowagi ekologicznej. Członkowie plemienia ludzi lasu dbają, żeby nie zniszczyć ekosystemu. W plemienu pozwala się żyć tylko takiej liczbie dzieci, która może funkcjonować, nie naruszając naturalnych zasobów lasu. Podobnie jak myśliwi w istniejących społecznościach tradycyjnych, ludzie lasu chronią zwierzynę łowną w określonych okresach roku. Mocno zaakcentowana jest głęboka ekologia. Opisywani przez Nikitina członkowie fikcyjnej kultury prostej odczuwają naturalną, głęboką więź z otaczającym światem natury i świadomie chronią przyrodę. Ten światopogląd jest odzwierciedlony w tekstach sympatyzujących z twórczością Nikitina ideologów Kręgu Pogańskiej Tradycji. Nikitin wykorzystuje w powieści mit ojca, wprowadzając do utworu męskich bogów słowiańskiego panteonu (fikcyjnego Roda czy Welesa, którego przekształca w Pana Dzikiej Zwierzyny i patrona myśliwych). Ludzie lasu zawdzięczają Rodowi nie tylko życie, lecz przede wszystkim „wewnętrzne światło”, duszę, która odróżnia ludzi od zwierząt. Autor nie wykorzystuje w swojej powieści wzorca osobowego charyzmatycznego lidera, który wynika z modelu politycznego mitu ojca. Protagonisci o wszystkim decydują wspólnie, na wiecu, ważne decyzje podejmuje członkowie ich plemienia. Bohaterowie Nikitina symbolizują trzy aspekty doskonałego mężczyzny — cechuje ich odwaga (Mrak), intuicja (Oleg), wyobraźnia (Targitaj). Wojownik, uczonec i poeta uzupełniają się nawzajem. Z kolei dzicy koczownicy stepu są

rządzeni przez autorytarnego władcę, który ma władzę nad życiem i śmiercią każdego ze swoich poddanych. Model demokratyczny jest waloryzowany pozytywnie, model autorytarny charakteryzuje antykulturę.

### Maria Siemionowa

Siemionowa jest rosyjską pisarką fantasy, najbardziej znaną dzięki serii „Wilczarz” („Волкодав”). Jest też autorką powieści historycznych i popularnonaukowej publikacji<sup>416</sup> o mitach Słowian<sup>417</sup>. Jej twórczość została zauważona w Polsce, polski przekład pierwszego tomu serii „Волкодав” ukazał się w 2007 roku<sup>418</sup>. Siemionowa łączyła pracę pisarza z działalnością przekładową. We wczesnych latach dziewięćdziesiątych pracowała jako tłumacz niezwykle popularnej w Rosji serii zachodniej fantastyki w stylu tolkienowskim.

Siemionowej udało się jednak ukształtować formułę nawiązującą do istniejącej wcześniej, przerwanej tradycji literackiej. Seria była próbą stworzenia nowego typu fantastyki — opartej na historii i folklorze Słowian, oderwanej od klasycznego tolkienowskiego schematu wyprawy (poszukiwanie skarbu przez drużynę złożoną z elfa, krasnoluda i człowieka). Było to niezwykle trudne zadanie. Jednym z pierwszych przedstawicieli tego typu literatury, wykorzystującej wątki słowiańskich wierzeń, miał być zapomniany współcześnie XIX-wieczny pisarz Aleksandr Weltman (Александр Фомич Вельтман), autor dwóch powieści *Кощеи Бессмертный* (1833) i *Святославович, вражий питомец* (1834). Safron, w artykule poświęconym roli

<sup>416</sup> M.B. Семенова, *Мы — славяне!*, Азбука, Санкт-Петербург 1997.

<sup>417</sup> Ta publikacja jest wykorzystywana przez nurt kryptohistoryczny: Ф.С. Капица, *Тайны славянских богов...*, s. 408.

<sup>418</sup> M. Siemionowa, *Wilczarz*, przeł. A. Łabuszewska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

XVIII- i XIX-wiecznej rosyjskiej literatury w kształtowaniu się współczesnej słowiańskiej fantazy, zauważa, że główną funkcją tej literatury jest przywrócenie autorytetu rodzimego folklorowi i mitologii. Ideę przewodnią stanowi powrót do historycznych korzeni. Safron na przykładzie twórczości takich pisarzy XVIII wieku, jak Michaił Iwanowicz Popow (Михаил Иванович Попов) i Wasilij Aleksiejewicz Lowszyn (Василий Алексеевич Левшин)<sup>419</sup>, pokazuje, jaki był mechanizm adaptacji literatury zachodnioeuropejskiej (romansu rycerskiego) na grunt rosyjski. Każdy z autorów, na podstawie wzoru romansu rycerskiego, przerabiał romans, dodając do niego wątki z tradycji narodowej lub adaptował część rosyjskiego folkloru, przepisując na przykład wybraną bylinę. Co ważniejsze, bohaterowie utworów zwracali się do słowiańskich bogów. Pisarze już w XVIII wieku zaczęli nawiązywać do zaginionych mitów Słowian<sup>420</sup> i opiewać początki archaicznego państwa swoich praprzodków.

W świetle badań Safron Siemionowa nie jest pionierem nowej słowiańskiej fantastyki, lecz kontynuatorką wcześniejszej, zapomnianej tradycji literackiej, której korzenie sięgają właśnie XVIII i XIX wieku. Tradycja ta została zaprzepaszczona w czasach ZSRR, kiedy powieści historyczne pisane w duchu realizmu nie mogły zawierać wątków baśniowych i fantastycznych. Jak zauważa Safron, pisarze XVIII wieku kopiowali styl zachodnioeuropejskich romansów, wzbogacając go elementami narodowej tradycji ustnej<sup>421</sup> – sam mechanizm kształtowania się tej formy literackiej jest podobny. Siemionowa posłużyła się konwencją zachodnioeuropejskiej fantazy, starając się napisać powieść, będąca zaprzeczeniem klasycznej powieści tego nurtu. Proza Siemionowej należy do nurtu historycznego słowiańskiej fantastyki<sup>422</sup>.

<sup>419</sup> Е.А. Сафрон, *Становление жанра „славянской” фэнтези в русской литературе XVIII в. (на материале произведений В.А. Левшина, М.И. Попова и М.Д. Чулкова)*, „Научный журнал КубГАУ” 2011, nr 73, s. 3.

<sup>420</sup> Там же, s. 6.

<sup>421</sup> Там же, s. 8.

<sup>422</sup> С. Журавлев, Ж. Журавлева, *Витязь на распутье...*, s. 97.

Pomysł na nowy (i jednocześnie stary) gatunek literacki to wynik, z jednej strony, zmęczenia pracą zawodową (Siemionowa musiała czytać i tłumaczyć bliźniaczo podobne do siebie książki, których akcja rozgrywała się w quasi-tolkienowskim świecie), z drugiej zaś zainteresowań pisarki, która była entuzjastką wczesnej historii Słowiańszczyzny. W jednym z wywiadów autorka tłumaczy, że kreacja głównego bohatera miała stworzyć wielowymiarową, skomplikowaną psychologicznie postać wojownika, którego zachowanie jest zakorzenione w wielowiekowej tradycji i tradycyjnej kulturze<sup>423</sup>. Aleksiejew, dla którego kluczowy jest podział na fantastykę epicką i heroiczną, wskazuje na uzależnienie późniejszych kontynuatorów od tradycji tołkienowskiej<sup>424</sup> tworzącej mitologiczne i historyczne źródła dla wyimaginowanego świata (Tolkien wykonał żmudną pracę, wykorzystując w swojej twórczości mitologie i folklor Europy Zachodniej). Siemionowa, nie chcąc ślepo podążać za zachodnioeuropejską sztaną typowej powieści fantastycznej (najczęściej słabej kopii Tolkienowskiego eposu), stworzyła powieść łączącą ze sobą elementy fantastyki epickiej (drobiazgowa kreacja świata przedstawionego i zamieszkujących ten świat ludów) i fantastyki heroicznej (koncentracja na losie głównego bohatera). Pisarka wykonała literacką rekonstrukcję słowiańskich mitów, wykorzystując podstawowe elementy mitologii indoeuropejskiej połączone ze słowiańskim folklorem. Dla twórczości Siemionowej charakterystyczne są szczegółowe opisy panteonu słowiańskich bogów oraz wątki demonologiczne. Narracja jest wzbogacona o lirykę, Siemionowa wplata bowiem w tekst archaiczne pieśni, modlitwy i zaklęcia. Ten pozornie prosty zabieg literacki ma niezwykłą siłę oddziaływania na czytelnika. Mitologia świata Wilczarza staje się realna dzięki tym fragmentom. Autorka stworzyła sugestywną wizję tradycji

<sup>423</sup> „Действовать наверняка”. Беседа с Марией Семеновой, „Мир фантастики” 2007, nr 1.

<sup>424</sup> С.Т. Алексеев, *Гомеры нового времени*, „Если” 2006, nr 9, s. 283.

religijnej kultury oralnej. Struktura powieści odzwierciedla klasyczny epos heroiczny: chłopiec wyrusza na wędrowkę, żeby powrócić jako heros (cykl powieściowy zostaje zamknięty, kiedy bohater powraca z grobu, żeby jego plemię mogło się odrodzić). Główny bohater na początku podróży traci jednocześnie dom, wszystkich bliskich i własne imię. Nie nadano mu dorosłego imienia, ponieważ ceremonia jego inicjacji została przerwana — chłopiec nosi jedynie przydomek. Wilczarz dorasta jako niewolnik w kopalni i wraca do zniszczonego domu tylko po to, żeby dokonać zemsty i umrzeć wraz z mordercą własnej rodziny. Jednak przez przypadek ratuje dwójkę więźniów i jest zmuszony zaopiekować się nimi. Autorka zrywa z klasyczną strukturą wyprawy z powieści fantastycznych, w której drużyna złożona z przedstawicieli różnych, magicznych ras (elfy, krasnoludy, niziołki) wyrusza po skarb (chce zabić potwora, uwolnić królestwo, uratować księżniczkę). Protagonista Siemionowej osiąga swój cel na samym początku powieściowego cyklu (zemsta na mordercy własnego plemienia), lecz zamiast organizować powoli grupę profesjonalnych poszukiwaczy przygód, staje się niańką kalekiego mędrca i opiekunem bezbronnej dziewczyny. Jest też zmuszony pracować na utrzymanie nowej rodziny.

Aleksiejew zaznacza, że *Silmarillion* Tolkiena jest zbiorem mitycznych opowieści Śródziemia, które dają czytelnikowi wgląd w „starożytność bajeczną” rzeczywistości, w której rozgrywa się akcja *Władcy pierścieni*. Dzięki temu, Śródziemie staje się rzeczywiste<sup>425</sup>. Siemionowa rozrzuca w swojej powieści fragmenty ludowej tradycji ustnej (rzecz jasna fikcyjne), szczegółowe opisy rytuałów, wątki z bajek magicznych. Wszystkie te rozrzucone elementy pozwalają czytelnikowi złożyć w jedną całość obraz słowiańskich wierzeń i pełnią taką samą funkcję w cyklu<sup>426</sup> pisarki, jaką

<sup>425</sup> Tamże, s. 284.

<sup>426</sup> Seria ma sześć tomów: *Волкодав...; Волкодав. Право на поединок, Азбука-Терра, Санкт-Петербург 1996; Волкодав. Истовик-камень,*

*Silmarillion* spełnia w twórczości Tolkiena. Cykl jest osnuty wokół przygód głównego bohatera. Sukces powieści był tak olbrzymi, że powstał osobny cykl powieściowy „Мир Волкодава”, w którym różni autorzy wykorzystują fantastyczny świat<sup>427</sup> stworzony przez Siemionową.

Pierwotnie pomysłem wydawnictwa, które zaryzykowało wydanie pierwszego tomu przygód Wilczarza, było reklamowanie głównego bohatera jako „rosyjskiego Conana”<sup>428</sup>. W istocie główny bohater cyklu to bardziej anty-Conan niż rosyjska przeróbka postaci cymeryjskiego zabójcy, rabusia i gwałciela. Wilczarz, ostatni wojownik plemienia Szarych Psów (wychowany w systemie matriarchalnym, w gynokracji, w kulturze, w której dominuje struktura matrylinearna i matrylokalna), jest obrońcą kobiet, starców i dzieci. Wilczarz kieruje się etyką opartą na wierze w bogów swojego plemienia i starannie przestrzega dawnych tradycji również wtedy, kiedy zachowanie obyczaju jest niebezpieczne dla jego życia). Nawet po utracie swojego plemienia nie przestaje żyć zgodnie z zasadami przodków. Pomimo że jest ostatnim z plemienia Szarych Psów, nadal pozostaje w ścisłym związku ze społecznością, która została unicestwiona. Ponieważ jest przedstawicielem kultury oralnej, potrafi przywołać najważniejsze dla swego plemienia teksty z pamięci. W powieści przestrzeń jest związana z określonymi systemami wartości: leśna osada, która była domem głównego bohatera, stanowi opozycję wobec więzienia/kopalni. Autorka tworzy przestrzeń fantastyczną, niemającą swojego

---

Азбука, Санкт-Петербург 2000; *Волкодав. Знамение пути*, Азбука-классика, Санкт-Петербург 2003; *Волкодав. Самоцветные горы*, Азбука-классика, Санкт-Петербург 2003; *Волкодав. Мир по дороге*, Азбука, Санкт-Петербург 2014.

<sup>427</sup> Ten dodatkowy cykl tworzą następujące powieści: М.В. Семенова, П.В. Молитвин, *Мир Волкодава: Путь Эвриха*, Азбука, Санкт-Петербург 1998; П.В. Молитвин, *Мир Волкодава. Ветер удачи*, Азбука, Санкт-Петербург 2001; tegoż, *Тень императора*, Азбука, Санкт-Петербург 2002; tegoż, *Спутники Волкодава*, Азбука, Санкт-Петербург 2003.

<sup>428</sup> С. Журавлев, Ж. Журавлева, *Витязь на распутье...*, s. 95.

odpowiednika w rzeczywistości. Główny bohater odbywa podróż od swojego domu do miejsca uwięzienia. Dom to leśna osada, miejscem zesłania jest natomiast kopalnia. Choć dom zostaje unicestwiony, pozostaje przeciwwagą dla więzienia, bohater zachowuje człowieczeństwo w ekstremalnych warunkach dzięki wspomnieniom o domu. Opozycja wyraża się też w stosunku człowieka do natury — leśne plemię żyje w harmonii z otaczającym lasem i przyrodą, czci ziemię. Kopalnia jest miejscem śmierci oddalonym od świata natury — bez światła, ciepła i roślin ludzie umierają błyskawicznie.

Siemionowa inspirowała się tym etapem w historii Rusi, który jest najbardziej zagadkowy z powodu ubóstwa literackich świadectw. Można spróbować umiejscowić chronologicznie przygody jej bohatera około VIII i IX wieku (są to jedynie sugestie, ponieważ autorka tworzy *bricolage* z elementów folkloru, historii religii i wytworów własnej fantazji). Wilczarz należy do plemienia Vennów (których można utożsamić ze Słowianami), a jego adwersarz jest Segwanem/сегван (plemię północnych najeźdźców, za których pierwowzór posłużyli Waregowie). W powieści przedstawiony jest ten etap historii Słowiańszczyzny, w którym państwowość dopiero się tworzyła: powstają miasta handlowe, słowiańskie plemiona zaczynają się jednoczyć, rozwija się wymiana handlowa z całym światem antycznym (w powieści pojawiają się między innymi greccy kupcy). Autorka tworzy sugestywny obraz kultury oralnej, która zmienia się pod wpływem pisma. Kultura Vennów była kulturą oralną, kulturą słowa, Vennowie nie mieli własnego piśmiennictwa. Każdy dorosły członek plemienia był jednak w stanie wymienić imiona wszystkich swoich zmarłych przodków, biegle znał mity i łatwo odczytywał status społeczny każdego innego Venna z sąsiednich plemion dzięki systemowi kulturowych znaków, takich jak ubiór, tatuaż czy uczesanie. W powieści Siemionowej brak fikcyjnych zabytków wczesnosłowiańskiego piśmiennictwa, nie ma



nawiązań do *Księgi Wętesa* (to odróżnia twórczość pisarki od większości tekstów słowiańskiej fantastyki i powieści kryptohistorycznych). Plemiona Vennów pochodziły od różnych zwierząt — przodków totemicznych, które były święte dla swoich potomków (przodkiem Wołkodawa był dziki pies)<sup>429</sup>.

Siemionowa rekonstruuje również religię Vennów/Słowian. Przedchrześcijański okres w historii jest tłem dla przygód głównego bohatera, który jest wyznawcą bogów — personifikacji sił przyrody, oraz najważniejszego z bóstw — Bogini Matki, utożsamianej z Matką Ziemią. Rekonstrukcja słowiańskich wierzeń opiera się na klasycznym schemacie pary bóstw Ojciec Niebo — Matka Ziemia. Oprócz Wielkiej Matki Ziemi pojawia się też bogini sprawiedliwości — Gospodyni Losu czy uraniczne bóstwo Pan Burzy (tu autorka wykorzystuje klasyczny wątek indoeuropejskiej mitologii boga lub herosa walczącego z potworem, smokiem)<sup>430</sup>. W plemionach Vennów kobiety mają wysoki

<sup>429</sup> „На широкой поляне в лесу высился большой общинный дом, окруженный домиками поменьше, а в домиках обитали женщины и мужчины, называвшие себя Соловьями. Местное предание гласило, что в самом начале времен прародительница племени заслушалась соловьиного щекота и отдала свою любовь прекрасному юноше, которым обернулся неказистый с виду певец. Другие соловьи запомнили и выучили песню, спетую им для любимой, и по весне она до сих пор оглашала благоухающие черемухой леса. А старухи и старики еще помнили, как лунными ночами молодые девушки нагими уходили в чащу, мечтая понравиться красавцу-оборотню”. М.В. Семенова, *Волкодав...*, s. 23.

<sup>430</sup> „Выбравшись за составленные повозки, венн повернулся туда, где молнии хлестали чаще всего. Поднял голову к разверзающимся небесам и начал тихо молиться. — Господь мой, Поведитель Грозы, — шептали его губы. — Ты, разящий холодного Змея золотым своим топором... Мертва душа моя, Господи, в груди пусто... Зачем я? Зачем ты меня к себе не забрал?.. Живые струи умывали шрамы на обращенном к небу лице, текли по щекам, сбегали по бороде и туго стянутым косам. Близкие молнии зажигали огни в хрустальной бусине, надетой на ремешок. Громовое колесо катилось за облаками. На какой-то миг морщины изорванных ветром туч сложились в суровое мужское лицо, обрамленное черными с серебром волосами

status społeczny, systemem władzy jest gynokracja. Kobiety wybierają sobie męża, który następnie staje się członkiem plemienia żony (struktura matrylinearna). W powieści pojawia się zniekształcone chrześcijaństwo (religia bliźniąt) oraz mitologia nordycka i panteon północnych bóstw w religii wyznawanej przez Segwanów/Waregów.

Powieściowi Słowianie/Vennowie dzielą się na różne grupy. Ci, którzy zamieszkują miasta, Solwennowie, mają odrębną tradycję religijną. Rekonstrukcja religii i mitologii słowiańskiej opiera się na koncepcji dwóch wiar: jedną z nich – czystą – zachowują ci Vennowie/Słowianie, którzy podzieleni są na różne plemiona i mieszkają w leśnych osadach. Solwennowie/Słowianie, mieszkający w miastach, tracą wiedzę o tradycji przodków, a ich religia jest coraz bardziej zanieczyszczona przez obce wpływy (elementy zarówno północnej tradycji Waregów, jak i greckiej nauki o bogu-zbawicielu). Identyczny sposób rozumienia historii wierzeń Słowian prezentuje neopoganin Jakutowski, jeden z czołowych ideologów Kręgu Pogańskiej Tradycji:

К X веку наши предки переходили от шаманизма к политеизму и отчасти развитому политеизму (хотя, разумеется, в разные века и в разных частях Руси верили по-разному). На наиболее архаическом уровне преобладало почитание Великой Матери Богов, или Макоши, женские божества вообще преобладали количественно<sup>431</sup>.

Akademicka koncepcja dwuwiairy, obecna przez ponad sto lat w rosyjskim dyskursie naukowym, wpłynęła na sposób rozumienia przez Siemionową mechanizmów przetrwania archaicznych, pogańskich wątków w kulturze. W powieści przeciwstawiono dwie istniejące równoległe słowiańskie tradycje religijne (archaiczna i nowoczesna, wiejska i miejska), z których druga, czyli miejska jest stworzona na

---

и огненно-золотой бородой. В синих глазах пылало небесное пламя. — ИДИ, — сказал гром. — ИДИ И ПРИДЕШЬ". М.В. Семенова, *Волкодав...*, s. 40.

<sup>431</sup> Г. Якутовский, *Возрождение Традиции...*, s. 22.

podstawie archaicznej, lecz ma zmieniony sens. Przytaczam jeden z fragmentów, który pokazuje jak autorka wykorzystuje koncepcję dwuwiary w swojej rekonstrukcji słowiańskich wierzeń<sup>432</sup>. Prozę Marii Siemionowej określa się jako słowiańską fantastykę, jednak równie dobrze można by do jej twórczości odnieść określenie fantastyka feministyczna. Główny bohater jest mężczyzną i wojownikiem, lecz jego system wierzeń opiera się na przeświadczeniu o szczególnej, sakralnej roli kobiet. Matka Ziemia<sup>433</sup>, najważniejsza z bogiń,

<sup>432</sup> „Волкодаву не нравился этот обряд, как и вообще все сольвенские обряды, имевшие отношение к свадьбе. У веннов парень- жених, становясь мужем, переходил в род жены, и это было правильно и разумно. Люди женятся, чтобы растить детей, а к какому еще роду может принадлежать младенец, если не к материнскому?.. И потом, менять что-то в себе пристало мужчине, а вовсе не женщине. И даже последний дурак способен это уразуметь, просто посмотрев сперва на Мать Землю, а потом на Отца Небо. В небе снуют быстрые облака и клокочут буйные ветры, в нем то гаснет заря, то разгорается утро. Для перемен, которые с небом происходят за сутки, земле нужен год. Если же земной лик начинает морщиться, утрачивая или обретая новые реки и горы, — это значит, что с Матерью Землей и вовсе беда... У сольвеннов, забывших установления предков, а с ними и совесть, женщину передавали из родительской семьи в род мужа. А чтобы не возмутились непотребством души почитаемых пращуров, пускались на хитрость: усердно оплакивали невесту, будто бы умиравшую для прежней родни, рядились в скорбные одежды и даже покрывали лицо девушки тяжелой плотной фатой, которую она не снимала до самой свадебной ночи. Ибо ‘умершая’ не должна видаться с живыми, разговаривать с ними и тем более вкушать общую пищу”. М.В. Семенова, *Волкодав...*, s. 152.

<sup>433</sup> „Как объяснить чужаку, что там, наверху, есть Великая Мать, Вечно Суцая Вовне, которая однажды в день весеннего равноденствия родила этот мир вместе с Богами, людьми и девятью небесами? Как рассказать ему, что Хозяйка Судеб, Богиня закона и правды — женщина? И еще о том, как из другого мира прилетела пылающая гора, и Отец Небо заслони Мать Землю собой?.. Позже любопытный Тилорн еще расспросит его и мало-помалу вызнает все. В частности, и то, что ни один венн не лег бы наземь ничком, приникая к ней, как к жене, если только не справлялся обряд засеваания поля. Ну там еще на войне или на охоте, когда другого выхода нет. Но пока до этого было далеко, и Волкодав мрачно молчал, отчаиваясь подыскать

jest uosobieniem życiowej siły i mocy przyrody. W swoim opisie słowiańskiej „starożytności bajecznej” Siemionowa wykorzystuje model stworzony przez Bachofena:

Epoka ginajkokracji jest w rzeczy samej okresem poetyckim historii — jest nim za sprawą wzniosłości, wielkości heroicznej, ba, samego piękna, do jakiego podnosi kobietę, jest nim za sprawą sprzyjania dzielności i rycerskości mężczyzn, za sprawą znaczenia, jakie przyznaje miłości kobiecej, za sprawą wychowania i czystości, jakiej domaga się od młodzieńca<sup>434</sup>.

Opisując kulturę materialną plemion Vennów, autorka korzysta z materiałów etnograficznych oraz źródeł archeologicznych. Szczególną wagę Siemionowa przykładą do niezwykle drobiazgowych i dokładnych opisów powstawania wytworów rzemiosła (broni, sprzętów domowych, ubrań, biżuterii). Ten element twórczości pisarki jest zbieżny z rekonstrukcją mitów Słowian Rybakowa, który był znakomitym specjalistą w zakresie średniowiecznego rzemiosła — w jego publikacjach bardzo często rekonstrukcja mitu zaczyna się od opisu przedmiotu (szczegółu haftu, detalu drewnianego budynku). Inspiracją części opisów wytworów kultury materialnej (zwłaszcza broni) są autentyczne znaleziska archeologiczne. Poszczególne grupy etniczne (Vennowie, Solvennowie, Sigwani) posługują się takim orężem, jakim faktycznie mogli walczyć Waregowie lub Słowianie (autorka powieści korzysta z archeologicznych świadectw o wyposażeniu grobowym wojowników w IX i X wieku). Wyjątkowa dbałość Siemionowej o każdy detal opisywanej kultury materialnej można porównać z niezwykłą drobiazgowością opisów Tolkiena. Zaskakującym elementem jest wykorzystanie w książce opisów walk wręcz zaczerpniętych z tradycji dalekowschodniej. Poza klasycznym treningiem wojownika własnego plemienia

---

нужное слово. — Женщины святы! — сказал он наконец. И больше ничего не добавил”. М.В. Семенова, *Волкодав...*, s. 39.

<sup>434</sup> J.J. Bachofen, *Matriarchat...*, s. 20.

bohater nauczył się również elementów azjatyckich sztuk walk od podróżującej po świecie starej kapłanki. Wątek rekonstrukcji i praktyki rdzennych i archaicznych „słowiańskich” sztuk walki jest elementem ideologii części paramilitarnych grup neopogańskich. Motyw z powieści fantasy jest inspiracją dla realnych treningów grup współczesnych wojowników — neopogan<sup>435</sup>. Współczesne rekonstrukcje słowiańskich sztuk walki wykorzystują łączenie elementów tańców ludowych z walką na pięści. Idea przetrwania archaicznej tradycji religijnej łączy się u neopogan z wiarą w ocalony dorobek kultury dawnych Słowian, której elementami była sztuka walki czy medycyna naturalna. Wizja przeszłości Rusi w twórczości Siemionowej odnosi się również do wyobrażenia o szczególnej roli jedyne go etnosu, lecz nawiązuje do koncepcji kultury, która została stworzona dzięki kontaktom mozaiki plemion w miastach handlowych świata antycznego. Kluczowe dla stworzenia państwowości Rusi są kontakty Słowian i Waregów, chociaż autorka, tworząc powieść w konwencji fantastyki, nie posługuje się tymi nazwami. Wizja roli władzy oraz model

---

<sup>435</sup> Przytaczam fragment wywiadu z neopoganinem zajmującym się rekonstrukcją słowiańskich sztuk walki: „— Как ты пришел к идее создания Русского Боевого Многоборья? В период написания своих первых книг мне, как автору, волей-неволей пришлось переосмыслить подходы к русской боевой и состязательной культуре, намеченные в славяно-горицкой борьбе ее создателями. К тому же, мои самые добрые намерения были истолкованы руководством ‘славянки’ превратно, и дальнейшие перспективы моего развития внутри этой системы пресекались. Оказавшись в статусе свободного охотника, я пробовал какое-то время развиваться, как представитель направления, ответвления или, если угодно, школы ‘славянки’. Но, со временем, принял решение ‘уходя, уйти’. Сразу стало легко и просто трудиться. Постепенно мы выработали концепцию, положившую начало тому подходу к строительству современного русского вида единоборств, который сейчас знают как РУССКОЕ БОЕВОЕ МНОГОБОРЬЕ. Название проекта оказалось на редкость удачным. Оно полностью соответствует заложенному в систему смыслу”. Е. Иванова, *Интервью с создателем РБМ, „Родноверие”* 2010, nr 1(2), s. 14.

jej sprawowania wykorzystuje współczesny polityczny mit ojca, który w omawianym fragmencie twórczości Siemionowej jest oceniany negatywnie. Siemionowa opisuje model demokratyczny, w którym najważniejsze decyzje podejmuje wspólnota. Wolność jednostki ogranicza jedynie rezultat wpływu działań na grupę, z którą identyfikuje się protagonista.

### Siergiej Aleksiejew

Kluczowym motywem twórczości Aleksiejewa jest przeszłość Słowiańszczyzny i odkrywanie tajemnic związanych z najwcześniejszą historią własnego kraju. Aleksiejew zdobył popularność dzięki swojemu debiutowi literackiemu, powieści *Słowo* (Слово<sup>436</sup>). Była ona zainspirowana pojawieniem się w radzieckiej prasie informacji o odnalezieniu *Księgi Wetesa* (rzekomo najstarszego źródła pisanego o religii dawnych Słowian). Ponieważ *Księga Wetesa* za czasów ZSRR nie była dostępna dla czytelników, falsyfikat stał się tematem wielu spekulacji i inspiracją dla twórców literatury. Aleksiejew był laureatem wielu nagród, w 1985 roku otrzymał Nagrodę Leninowskiego Komsomołu za powieść *Слово*, w 1987 — Nagrodę Związku Pisarzy ZSRR za powieść *Рой*<sup>437</sup>. Później przyszła jeszcze Nagroda im Michaiła Szołochowa za powieść *Возвращение Каина*<sup>438</sup>. Wątki autobiograficzne z życia pisarza można odszukać w powieściach *Материк*<sup>439</sup>, *Сокровища Валькирии. Правда и вымысел*<sup>440</sup>.

<sup>436</sup> С.Т. Алексеев, *Слово*, Современник, Москва 1986.

<sup>437</sup> Tegoż, *Рой*, Молодая гвардия, Москва 1988.

<sup>438</sup> Tegoż, *Возвращение Каина*, Ковчег, Москва 1994.

<sup>439</sup> Tegoż, *Материк*, АСТ, Москва 2008.

<sup>440</sup> Tegoż, *Сокровища Валькирии. Правда и вымысел*, Олма-Пресс, Москва 2003.

Serię powieści „Сокровища Валькирии”<sup>441</sup> otwiera pierwszy tom cyklu<sup>442</sup> pod tym samym tytułem. Akcja rozgrywa się w realiach współczesnej Rosji. Motywy wykorzystywane w powieści są zbieżne z poglądami, które głosi część wspólnot neopogańskich. Dla sympatyków inglizmu czy Związku Słowiańskich Wspólnot powieści Aleksiejewa są ilustracją ich własnych poglądów. W serii „Сокровища Валькирии” przeplatają się alternatywna historia, teorie spiskowe, rosyjska wersja ariozofii i ideologia eurazjatyizmu (wykorzystywana jest pasjonarna teoria etnogenezy Gumilowa). Wizja rosyjskiej przeszłości i rekonstrukcja religii Słowian stworzona przez Aleksiejewa cieszy się ogromną popularnością, omawiana seria wydawnicza jest jednym z rosyjskich bestsellerów. Jeżeli porównamy twórczość Siemionowej („Волкодав”) z powieściami Aleksiejewa („Сокровища Валькирии”), możemy łatwo odszukać w ich prozie ślad konfliktu w rosyjskiej historiografii. Aleksiejew, podobnie jak Siemionowa, zajmuje się historią Słowian i rekonstrukcją ich mitów. Pisarz jest zwolennikiem antynormańskiego nurtu: tworzy wizję osobnej, ekskluzywnej kultury nowego narodu wybranego Ariów/Rusów. Siemionowa natomiast, tworząc fantastyczny świat cyklu „Волкодав”, nie koncentruje się na jednym etnosie, lecz opisuje mozaikę plemion i narodów świata: są to Słowianie, Grecy i przybysze ze Skandynawii. W swojej twórczości autorka skłania się do wersji przeszłości Rusi otwartej, różnorodnej, w miastach handlowych której mieszały się wszystkie nacje ówczesnego świata, a rządzili Konungowie z północy. Siemionowa w swojej wizji „starożytności bajecznej” nawiązuje

---

<sup>441</sup> Tegoż, *Сокровища Валькирии. Стоящий у Солнца, Ковчег*, Москва 1995.

<sup>442</sup> Tamże; tegoż, *Сокровища Валькирии. Страга севера*, Олма-Пресс, Москва 1997; tegoż, *Сокровища Валькирии. Земля сияющей власти*, АСТ, Москва 1997; tegoż, *Сокровища Валькирии. Звездные раны*, Олма-Пресс, Москва 2000; tegoż, *Сокровища Валькирии. Хранитель силы*, Олма-Пресс, Москва 2001; tegoż, *Сокровища Валькирии. Правда и вымысел...*; tegoż, *Сокровища Валькирии. Птичий путь*, Астрель, Москва 2012.

do dzieł rosyjskich historyków i archeologów normanistów. Rock, w studium poświęconym problematyce dwuwiary, przytacza za Musinem podział na dwie grupy badaczy. Pierwszą stanowią historycy, którzy uważają, że prawosławne chrześcijaństwo musiało całkowicie przejąć większość pogańskich przeżytków – ten pogląd zaowocował koncepcją radzieckich historiografów o „niezwyciężonym” przez chrześcijaństwo rdzennym pogaństwie (Aniczkow, Sołowiow, Rybakow). Druga grupa wysunęła koncepcję prawosławia, które asymilowało tylko niektóre, wybrane elementy archaicznego systemu wierzeń, co w połączeniu z oficjalną doktryną stworzyło synkretyczną mieszankę akceptowaną przez Kościół<sup>443</sup>. Aleksiejew wykorzystuje w swojej twórczości spuściznę pierwszej grupy historyków, zwłaszcza tych, którzy łączyli koncepcję dwuwiary z wykładnią ateistycznego marksizmu.

W serii „Сокровища Валькирии” mieszają się różne gatunki literackie – powieść historyczna, kryminał, *political fiction*. Najtrafniej charakteryzuje serię powieści Aleksiejewa kategoria fantastyki historycznej. W serii Aleksiejewa można odnaleźć kluczowe elementy fantazji historycznej: teorie spiskowe, ukryta elita rządząca, odkrycie przez głównego bohatera sekretnej wspólnoty, alternatywna wersja historii, tajny język. Najważniejszą warstwą tekstu jest wprowadzenie w akcję powieści tajnego, sakralnego języka opartego na cudownie odnalezionych tekstach świętych oraz fragmentów tych tekstów. Czytelnik stopniowo może rozszyfrować kolejne elementy ukazujące zupełnie inną wersję historii Rosji niż ogólnie przyjęta. W interpretacji Aleksiejewa Rosja to imperium, które jest spadkobiercą duchowej kultury aryjskiej cywilizacji i strzeże świata przed zagładą. Dzieje się tak od wieków dzięki działającej w ukryciu grupie strażników prawdziwej, starej wiary. Oficjalna, chrześcijańska wykładnia dziejów rosyjskiego imperium jest fałszywa i służy jedynie ochronie sekretów aryjskiej wspólnoty.

<sup>443</sup> S. Rock, *Popular Religion...*, s. 110.



Grupy neopogańskie włączają określone elementy kultury popularnej (w tym również motywy z powieści fantasy) do własnej ideologii. Wkładem w neopoganizm Siemionowej jest określona estetyka. Powieści Aleksiejewa charakteryzuje natomiast klasyczny schemat wykorzystywany także w rekonstrukcjonistycznych religiach neopogańskich.

Protagonista cyklu Aleksiejewa, Andriej Rusinow, to naukowiec poszukujący tajemniczego skarbu barbarzyńców. Bohater jest przekonany o istnieniu na północy praojczyzny Ariów/Rusów i chce odszukać archeologiczne dowody istnienia miast rozwiniętej praruskiej cywilizacji na Uralu. Na trop mitycznych skarbów Ariów naprowadza głównego bohatera tajemniczy starzec, więzień służb specjalnych. Starzec A-Wiega jest kapłanem słońca, kontakt Rusinowa z A-Wiegą zmienia światopogląd głównego bohatera. Stary kapłan odkrywa przed Rusinowem ukryte znaczenie słów w języku rosyjskim. Główny bohater odnajduje prastarą mądrość przodków dzięki zrozumieniu podwójnego sensu słów w języku ojczystym. Jednocześnie odkrywa, że dzięki dogłębnemu zrozumieniu własnego języka rodzimego jest w stanie biegle władać każdym językiem słowiańskim (pojawia się przypuszczenie, że język mieszkańców północnej części Indii jest całkowicie zrozumiały dla Rosjan). Kluczem pomagającym rozwiązać zagadkę skarbów Walkirii jest sam język rosyjski pojmowany jako język sakralny. Nazwy miejsc związanych w powieści z prarodziną Ariów przez wieki zachowały rdzeń odsyłający do kultu słońca i przodków, dzięki temu możliwe jest odszukanie archaicznych miejsc świętych. W powieści podkreślone są podobieństwa języka rosyjskiego do sanskrytu, pojawia się podwójny kod znaczenia rzeczowników pisanych tylko dużą literą. Spekulacje dotyczące struktury języka rosyjskiego wynikają z użycia alfabetu dewanagari w *Księdze Welesa*. Andriej Anatoljewicz Zalizniak (Андрей Анатольевич Зализняк) podaje dystynktywne cechy dyletanckiej (nieprofesjonalnej) lingwistyki (należy zaznaczyć, że jednym ze współczesnych

przedstawicieli tego nurtu był matematyk Fomienko). Najważniejsze w nieprofesjonalnej lingwistyce jest zainteresowanie pochodzeniem słów. Według Zalizniaka dany tekst należy do nurtu nieprofesjonalnej lingwistyki, jeżeli spełnia następujące kryteria:

[...] w tekście dźwięk A może przechodzić w dźwięk B (bez wskazania na język i czas), samogłoski są pozbawione znaczenia, istotny jest tylko „szkielet spółgłosek”, słowo A zostało stworzone na wskutek przeczytania wspak słowa B, archaiczne napisy w językach obcych można przeczytać po rosyjsku, geograficzne nazwy własne miejsc geograficznych (krajów, rzek, gór) to zniekształcone rosyjskie słowo (co świadczy o tym, że kiedyś to terytorium należało do Rosjan), określone języki obce pochodzą od współczesnego języka rosyjskiego<sup>444</sup>.

Wszystkie wymienione przez Zalizniaka cechy nieprofesjonalnej lingwistyki są wykorzystywane przez Aleksiejewa – protagonista serii jest nieprofesjonalnym lingwistą. W powieści, podobnie jak w mitotwórczych publikacjach neopogan, udowadnia się podobieństwo współczesnego języka rosyjskiego do klasycznego sanskrytu.

Seria „Сокровища Валькирии” jest przesycona rekonstrukcjonistyczną neopogańską mitologią. Bohater styka się podczas swojej podróży z ludźmi żyjącymi według praw natury i prastarej nieznannej religii. Wygląd głównego bohatera i jego nazwisko Rusinow są znaczące – główny bohater nie obcina włosów ani brody i jest zanurzony w „rosyjskiej przeszłości”. Protagonista to neopoganin idealny, jego wygląd zewnętrzny i cechy charakteru (odwaga, patriotyzm, inteligencja, szacunek do tradycji) to w rzeczywistości opis modelowego lidera rodzimowierczej wspólnoty. Przeszłość tej postaci literackiej jest typowa dla ideologów rosyjskiej rodzimej wiary. Rusinow to inteligent z dużego miasta, szukający w przeszłości odpowiedzi na wszelkie pytania egzystencjalne. Na końcu swojej podróży

<sup>444</sup> А.А. Зализняк, *О профессиональной и любительской лингвистике*, „Наука и жизнь” 2009, nr 1–2, <http://elementy.ru/lib/430720> (07.04.2014).

na Uralu spotyka członków tajnej wspólnoty wtajemniczonych w dawny aryjski kult. Poszczególni członkowie wspólnoty (Walkiria, A-Wiega, Striega) wypełniają określone obowiązki związane z praaryjskim kultem. Doktryna religijna opisana w powieści *Сокровища Валькирии* jest rosyjską wariacją na temat ariozofii von Lista. Motywy zbieżne z ariozofią to idea przetrwania archaicznej idei religijnej w zbiorowej nieświadomości rasy, znacząca jest sama przynależność do narodu rosyjskiego. Bohater przez swoje rosyjskie i słowiańskie pochodzenie jest predestynowany do zgłębienia wiedzy przodków. Pojawia się wątek trwania dwuwiary, jednoczesnego zachowania religii przodków, niezauważalnej pod zewnętrzną warstwą chrześcijańskich świąt, i ludowych zwyczajów oraz ukrytego w kulturze podwójnego przekazu. Tajny aryjski kod w kulturze rosyjskiej to nie tylko język, lecz tradycje ludowe, ikonografia czy struktura społeczna. Motyw dwóch wiar i istnienia archaicznego państwa rosyjskiego na wieki przed chrystianizacją Rusi jest związany z dziedzictwem stalinowskiej historiografii. Autor świadomie korzysta z akademickich przekłamań z dziedziny historii Rosji, zwłaszcza z poglądów sympatyków antynormanizmu. W powieści *Сокровища Валькирии* można znaleźć nawiązania do poglądów i książek Gumilowa (Gumilow pojawia się tu jako konstrukcja literacka, bohater powieści świadomy istnienia wspólnoty wyznawców prastarej, aryjskiej religii). Rusinow wspomina Gumilowa jako dobrego człowieka i „najłagodniejszego” z uczonych. W powieści wykorzystana jest idea związku określonego środowiska geograficznego z genezą etnosu — dla przyszłości Rosji i Rosjan kluczowy jest obszar Uralu, gdzie przetrwał praaryjski kult słońca. Jeżeli Rosja kiedykolwiek utraci te tereny, cały naród zostanie unicestwiony. W powieści wyraźnie zaznaczono podział na Ariów/Rusinów i resztę Słowiańszczyzny.

Wizja własnej historii albo też raczej własnej „starożytności bajecznej” (jeżeli można w odniesieniu do Rusi Kijowskiej użyć terminu stworzonego przez profesora Zie-

lińskiego) w interpretacji Aleksiejewa wyróżnia i eksponuje unikalny charakter rosyjskiej kultury. Etnos rosyjski jest wyjątkowy, ponieważ Rosjanom udało się zachować archaiczną tradycję religijną i w konsekwencji odmienną duchowość, której ważny składnik stanowi ścisły związek ludzi ze światem natury. Dla tej archaicznej tradycji niszczący jest wpływ materialistycznej i technologicznej kultury świata zachodniego (stąd jednym z ważniejszych wątków powieści jest konflikt głównego bohatera z przedstawicielami tajemniczej szwedzkiej korporacji). W powieści wspomniany jest Rosenberg — człowiek, który wypaczył „święte” ideały północnej cywilizacji aryjskiej. Rosenberg, autor *Mitu XX wieku*, miał być winny nie tylko ujawnienia sekretów praaryjskiego kultu, lecz przede wszystkim celowej błędnej interpretacji doktryny religijnej, która pojawia się w powieści Aleksiejewa. Rosenberg, który był niemieckim politykiem i ideologiem nazizmu, był też od 1919 roku członkiem Towarzystwa Thule. Rose zaznacza, że *Mit XX wieku* to najważniejsza książka Rosenberga, a nazistowska wizja świata w dużym stopniu wykorzystwała doktrynę stworzoną przez autora<sup>445</sup>. Według *Mitu XX wieku* istniały poszczególne etapy fal migracyjnych rasy nordyckiej: pierwszą falą mieli być Indoeuropejczycy, dzięki którym powstały kultury klasyczne, drugą byli Germanie (ta fala migracji była podstawą wszystkich europejskich państw narodowych), trzecia fala migracji rasy nordyckiej miała mieć zasięg globalny i zmienić oblicze świata<sup>446</sup>. Zapożyczenia z ewolucjonizmu klasycznego i dyfuzjonizmu, które były ważne w ideologii III Rzeszy, przetrwały w wieku XX w doktrynie religijnej części zachodnich ruchów neopogańskich, a na przełomie XX wieku stały się inspiracją dla tworzenia rosyjskiej tradycji wynalezionej.

W powieści pojawia się wątek, który można ostrożnie interpretować jako dowód na sympatie autora wobec teorii

<sup>445</sup> R.S. Rose, *Krytyczny słownik...*, s. 332.

<sup>446</sup> Tamże.

antynormańskiej genezy państwowości Rusi. Jednym z czołowych adwersarzy głównego bohatera są przedstawiciele szwedzkiej firmy Walkiria. Konflikt głównego bohatera ze Szwedami jest literacką konsekwencją walki dwóch odmiennych wersji historii Rosji. Rusinów przedstawia alternatywną do normańskiej, aryjsko-północną genezę państwowości rosyjskiej. W serii Aleksiejewa wykorzystywane jest malarstwo rosyjskich artystów związanych z nurtem neopogańskim, stanowi ono uniwersalny wzorzec estetyczny. Aleksiejew jest wielbicielem monumentalnego malarstwa Konstantina Wasiljewa. Okładka pierwszego wydania pierwszego tomu<sup>447</sup> i okładki drugich wydań serii są stylizowane na najbardziej znane obrazy tego artysty. Autor serii wykorzystał cykl obrazów Wasiljewa jako punkt wyjścia do kreacji bohaterów literackich i ilustrację własnej rekonstrukcji mitu słowiańskiego. Obrazy Wasiljewa są też ilustracją cyklu w tym sensie, że część bohaterów literackich Aleksiejewa została sportretowana przez malarza. Pisarz czerpał ze spuścizny wcześniej zmarłego plastyka i oparł na niej wizję literacką. Grupy neopogańskie również chętnie i często nawiązują do tego malarstwa. W seriach portretów Wasiljewa uchwycił najważniejsze dla neopogan modele wzorców osobowych i estetyczny kanon piękna idealnego Słowianina. Potężni wojownicy, smukłe rusałki i postacie z mitologii słowiańskiej Afanasjewa, portretowani przez Wasiljewa, nawiązują do określonych, rasowych kategorii piękna. Podobnie w ideologii volkizmu ważne miejsce zajmowała twórczość Fidusa<sup>448</sup> (pseudonim Hugo Reinholda Karla Höppenera) — malarza, który wykreował idealny typ aryjskiej urody. Najbardziej znaną pracą Fidusa był portret nagiego młodzieńca skąpanego w promieniach słońca<sup>449</sup>,

<sup>447</sup> Okładką pierwszego wydania jest praca Wasiljewa; por. С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Стоящий у Солнца...*

<sup>448</sup> B. Rahimi, A. Rentsch (red.), *Fiduswerk*, Dresden Verl. der Schönheit, Dresden 1925.

<sup>449</sup> G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej...*, s. 115.

najczęściej wykorzystywaną serią prac Wasiliewa jest cykl o eposejach Rusi, który stanowi jedną z osi powieściowego cyklu Aleksiejewa. Wasiljew w swojej twórczości świadomie nadużywał światła. We współczesnej fotografii wykorzystywane jest zjawisko solaryzacji (kiedy obraz powstaje w warunkach silnego naświetlenia). Manierę malarską Wasiljewa można określić jako przesyconą światłem, prześwieconą. Nie można rozpatrywać twórczości Wasiljewa w oderwaniu od szkoły malarstwa XIX-wiecznego i rosyjskiej secesji, jest on spadkobiercą malarzy takich jak Wiktor Michajłowicz Wasniecowa czy Nikołaj Konstantinowicz Roerich. Różnica między XIX-wiecznym monumentalnym malarstwem Wasniecowa a współczesnymi pracami Wasiljewa polega na portretowaniu przez młodszego twórcę określonego typu rasowego. Na jego obrazach bohaterowie są potężnie zbudowani, jasnowłosi, błękitnoocy. Legendarni przodkowie, mieszkańcy Rusi bajecznej, doskonale wpisują się w estetyczny kanon wyobrażeń starożytnego Germanina/Aryczyka. Jest to synteza wielu elementów, z jednej strony, artystę inspirowało monumentalne malarstwo historyczne, z drugiej, wątki fantastyczne, jednak celowo wykorzystał on określoną estetykę w celu propagowania idei rasistowskich. Twórczość Wasiljewa, która doskonale wpisuje się w nurt kultury masowej, ale niekoniecznie należy do kultury popularnej, inspirowała kolejne rzesze neopogańskich naśladowców. Współcześni rosyjscy mistrzowie ilustracji fantasy bardzo często posługują się podobną estetyką.

W przypadku Aleksiejewa mit ojca jest odzwierciedlony poprzez wykorzystanie w powieści wzorca osobowego charmatycznego przywódcy. Fikcyjna wspólnota wyznawców aryjskiej religii jest ściśle hierarchiczna, pojawia się w niej podział władzy na duchową i polityczną. Protagonista reprezentuje wzorzec osobowy idealnego neopogańskiego lidera. Rusinów staje się poganinem, ponieważ nieświadomo-

mie dąży do tego<sup>450</sup> przez całe życie. W aryjskiej wspólnocie realizowany jest autorytarny, hierarchiczny model władzy, który wiąże się również ze strukturą organizacji (grupa ezoteryczna). W chwili kryzysu państwowości i upadku elit władzy w Rosji aryjska wspólnota jest zdolna do zachowania w tajemnicy największych sekretów. Aryjska religia pozwala chronić suwerenność i autonomię państwu, w którym po upadku ZSRR zaczynają walczyć ze sobą obce grupy wpływu. Tajna organizacja silnie oddziałuje na politykę i wojskowość. Pozornie negatywne działania aryjskiej wspólnoty, czyli kradzież złotych rezerw Rosji, mają tak naprawdę na celu dobro państwa. Złoto jest metalem o negatywnych właściwościach i gromadzenie go w dużych ilościach prowadzi do upadku kolejnych imperiów. Model władzy pokazany w powieści jest nie tylko autorytarny, ale przede wszystkim ezoteryczny. Proces wejścia Rusinowa w pogaństwo odzwierciedla proces ezoterycznej inicjacji jednostki. Wiedza, którą zdobywa protagonista, jest wiedzą ukrytą, niedostępną dla zwykłych ludzi. Musi być zachowana w tajemnicy za wszelką cenę. Jednocześnie bez takiej wiedzy nie można zrozumieć sposobu postępowania elit władzy politycznej. Mit ojca, charyzmatycznego przywódcy, realizuje się też w tym, że model autorytarny i każde działanie polityczne jest usprawiedliwione, ponieważ ma kontekst eschatologiczny. Mit matki u Aleksiejewa wyraża się poprzez przypisanie kobietom określonych ról w tajnym aryjskim kulcie. Tytułowa Walkiria, młoda dziewczyna, chroni strażnika aryjskiej religii. We wspólnocie rodzą się kobiety obdarzone szczególnymi zdolnościami, które mogą strzec człowieka przed śmiercią (są to upostaciowienia określonych postaci mitologicznych). Protagonista, zdobywając wiedzę o aryjskim kulcie, odkrywa, jak ważne miejsce zajmują w nim kobiety. Jednak w hierarchicznej grupie,

---

<sup>450</sup> W ten sposób realizowany jest zachodnioeuropejski model współczesnej konwersji na pogaństwo charakteryzowanej jako „naturalny powrót do korzeni”.

pomimo bezustannie podkreślanej pozycji kobiet, najwyższe role są zarezerwowane jedynie dla mężczyzn. W twórczości Rusinowa nie pojawia się tak istotny dla głębokiej ekologii motyw żyjącej ziemi, wykorzystywany jest natomiast motyw Rosji jako ziemi świętej.

### Wiktor Pielewin

Pielewin, rocznik 1962, urodzony w Moskwie<sup>451</sup>, to jeden z najpopularniejszych rosyjskich postmodernistów. Jest autorem powieści: *Омон Ра*<sup>452</sup> (1992), *Жизнь насекомых*<sup>453</sup> (1993), *Чапаяев и Пустота*<sup>454</sup> (1996), *Generation „П”*<sup>455</sup> (1999), *Числа*<sup>456</sup> (2003), *Священная книга оборотня*<sup>457</sup> (2004), *Шлем ужаса. Креатифф о Тесеи и Минотавре*<sup>458</sup> (2005), *Empire „V”*<sup>459</sup> (2006), *T*<sup>460</sup> (2009), *S.N.U.F.F.*<sup>461</sup> (2011), *Бэтман Аполло*<sup>462</sup>

---

<sup>451</sup> Według Marka Naumovicha: „Pielewin łączy tradycje rosyjskiego science-fiction z mistyką buddyizmu Zen oraz techniką typową dla postmodernistycznej prozy, czego rezultatem jest dwuznaczny, absurdalny styl jego pisarstwa. Pomimo intelektualnej zabawy, fabuła, jaką tworzy, jest nieprzewidywalna i przykuwa uwagę czytelnika. Wyobraźnia Pielewina inspirowana jest na równi grammi komputerowymi, marzeniami sennymi oraz współczesną masową rozrywką”. M. Naumovich, *Russian Postmodernist Fiction: Dialogue with Chaos*, M.E. Sharpe, New York 1999, s. 296. Przeł. — A.Z.

<sup>452</sup> В.О. Пелевин, *Омон Ра*, w: tegoż, *Бубен Нижнего Мира. Сочинения в двух томах*, Терра-Книжный клуб, Москва 1996.

<sup>453</sup> Тегоž, *Жизнь насекомых*, Вагриус, Москва 1999.

<sup>454</sup> Тегоž, *Чапаяев и Пустота*, Вагриус, Москва 1997.

<sup>455</sup> Тегоž, *Generation „П”*, wyd I, Вагриус, Москва 1999.

<sup>456</sup> Тегоž, *Числа*, w: tegoż, *ДПП (НН)...*

<sup>457</sup> Тегоž, *Священная книга оборотня*, Эксмо, Москва 2004.

<sup>458</sup> Тегоž, *Шлем ужаса: Креатифф о Тесеи и Минотавре*, Открытый Мир, Москва 2005.

<sup>459</sup> Тегоž, *Ампир „В”*, Эксмо, Москва 2006.

<sup>460</sup> Тегоž, *T*, Эксмо, Москва 2009.

<sup>461</sup> Тегоž, *S.N.U.F.F. Утопия*, Эксмо, Москва 2011.

<sup>462</sup> Тегоž, *Бэтман Аполло*, Эксмо, Москва 2013.



(2013) *Любовь к трем цукербринам*<sup>463</sup> (2014). Zbiór krótkich opowiadań Pielewina *Блѣkitna Latarnia (Синий фонарь*<sup>464</sup>) został uhonorowany w roku 1992 rosyjską Nagrodą Bookera.

Książki Pielewina to połączenie satyry z podtekstem politycznym z elementami różnych tradycji religijnych. W twórczości pisarza pojawiają się wątki zaczerpnięte z historii i filozofii religii oraz folkloru i popkultury. Autor sięga także do słowiańskiej demonologii, filozofii buddyjskiej, współczesnych koncepcji dotyczących polityki wewnętrznej Federacji Rosyjskiej, tradycji mistycznych religii księgi, ezoteryki i mitologii świata. Wykorzystuje koncepcje związane z metodologią badań humanistycznych (np. semiotykę czy strukturalizm), wplatając w dialogi bohaterów elementy teorii naukowych. Najważniejszą cechą warsztatu pisarza, która kształtuje konwencję językową Pielewina, jest znakomite wyczucie współczesnego języka rosyjskiego. Wraz z procesem transformacji politycznej Związku Radzieckiego i powstaniem Federacji Rosyjskiej w kulturze i języku Rosji nastąpiły zmiany. Istotne były przeobrażenia języka rosyjskiego, który otworzył się na wszelkie zapożyczenia z języka angielskiego – są to najczęściej zapożyczenia właściwe oraz kalki strukturalne. Druga charakterystyczna cecha współczesnego języka rosyjskiego to jego zubożenie i uproszczenie, proces degradacji języka potocznego. Nad tym procesem ubolewał już w latach siedemdziesiątych Sołżenicyn, który w swojej prozie starał się oddać bogaty koloryt literackiego języka rosyjskiego. Trzecią cechą współczesnego języka rosyjskiego, którą wykorzystuje Pielewin, jest slang, gwara środowiskowa charakterystyczna dla różnych subkultur. W Rosji popularny jest zwłaszcza slang więzienny i wojskowy. Jego elementy weszły na stałe do współczesnego języka i narracji kultury popularnej. Kolejną cechą dystynktywną współczesnego rosyjskiego jest mat – ostre wulgaryzmy i przekleństwa.

<sup>463</sup> Tegoż, *Любовь к трем цукербринам*, Эксмо, Москва 2014.

<sup>464</sup> Tegoż, *Синий фонарь*, Альфа-фантастика, Москва 1991.

Wszystkie te elementy charakteryzujące współczesny język rosyjski Pielewin świadomie wykorzystuje w procesie twórczym. Jednym z głównych źródeł inspiracji autora jest dyskurs, który władza prowadzi ze społeczeństwem. Niechęć jej przedstawicieli wobec Pielewina jest spowodowana tym, że postmodernista szydzi z oficjalnej współczesnej nowomowy. Twórczość takich autorów jak Pielewin spełnia podwójną rolę. Z jednej strony jest to literacka zabawa w przekształcenie języka, z drugiej zaś — świadoma krytyka polityczna i pokazanie metamorfozy życia współczesnych Rosjan. Według Alexandra Genisa<sup>465</sup>, cechy charakterystyczne twórczości Pielewina to czerpanie przez autora z soc-artu (określenie prądu artystycznego, połączenie dwóch pojęć: „sztuka realizmu socjalistycznego”/„soreal” i „pop-art”) i poruszanie się na granicy dwóch rzeczywistości i metamorfoza bohaterów. Rosyjski postmodernizm czerpie z dorobku soc-artu, nurt ten był przemyślaną kpiną z realizmu socjalistycznego. Według Nancy Condee jednym z najpopularniejszych przedstawień soc-artu, znanych szerzej publiczności, był plakat Aleksandra Siemionowicza Kosołapowa (Александр Семенович Косолапов) z napisem „it's the Real thing”<sup>466</sup>, przedstawiający głowę Lenina i puszkę coca-coli. Twórcy soc-artu bawili się ideologicznymi kalkami, wykorzystując ikony sztuki wizualnej realizmu socjalistycznego (klasyczne portrety Lenina i Stalina) do tworzenia surrealistycznych kolaży, takich jak wizerunek Stalina otoczonego przez stadko wdzięcznych Muz. Już to źródło inspiracji postmodernistów wskazuje na wyraźne polityczne przesłanie, soc-art kpił z oficjalnej ideologii państwowej i taka prześmiewcza polemika z władzą jest niejako zakodowana w twórczości postmodernistów. Charakterystyczne było również przenikanie się dwóch odmiennych

<sup>465</sup>A. Genis, *Borders and metamorphoses. Victor Pelevin in the Context of Post-Soviet Literature*, w: M. Epstein (red.), *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*, Berghgan Books, New York 1999.

<sup>466</sup>M. Balina, N. Condee, E. Dobrenko (red.), *Endquote: Sots-Art Literature and Soviet Grand Style*, Northwestern University Press, Evanston 2000, s. 7.

plaszczyzn — siermiężnego realizmu i świata groteskowych fantazji artystów — w celu zaskoczenia widza kolażem pozornie sprzecznych elementów. Antypaństwowe przesłanie twórczości Pielewina to dziedzictwo soc-artu. Przykładem jest czytelny wizerunek przedstawicieli rosyjskiej władzy w *Generation P*. Główny bohater książki porównuje dwa systemy totalitarne: nazizm i komunizm, kładąc nacisk na znak równości między nimi<sup>467</sup>.

Twórczość Pielewina wyróżnia także widzenie świata przez pryzmat transformacji. Genis porównuje jego pisarstwo do zjawiska soc-artu, ponieważ czerpie on z narracji realizmu socjalistycznego, które, podobnie jak robili to awangardowi malarze lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, całkowicie przekształca oraz dekonstruuje. Genis zauważa podobieństwo Pielewina do jednego z najbardziej znanych przedstawicieli surrealizmu i stwierdza, że pisarz to „Magritte literatury rosyjskiej”<sup>468</sup>. Autor *Empire V* może być uznany za reprezentanta nowej literatury masowej lat dziewięćdziesiątych<sup>469</sup>.

Pielewin jest twórcą przełomu dwóch epok, jego literatura odzwierciedla istotę swoich czasów, a bohaterowie są ludźmi okresu transformacji. Bohaterem zbiorowym

---

<sup>467</sup> „По телевизору между тем показывали те же самые хари, от которых всех тошнило последние двадцать лет. Теперь они говорили точь-в-точь то самое, за что раньше сажали других, только были гораздо смелее, тверже и радикальнее. Татарский часто представлял себе Германию сорок шестого года, где доктор Геббельс истерически орет по радио о пропасти, в которую фашизм увлек нацию, бывший комендант Освенцима возглавляет комиссию по отлову нацистских преступников, генералы СС просто и доходчиво говорят о либеральных ценностях, а возглавляет всю лавочку прозревший наконец гауляйтер Восточной Пруссии. Татарский, конечно, ненавидел советскую власть в большинстве ее проявлений, но все же ему было непонятно — стоило ли менять империю зла на банановую республику зла, которая импортирует бананы из Финляндии”. В.О. Пелевин, *Generation „П”...*, s. 4.

<sup>468</sup> А. Genis, *Borders and Metamorphoses...*

<sup>469</sup> С.И. Тимина (red.), *Русская литература XX века*, Logos, Санкт-Петербург 2002, s. 326.

najstłynniejszej książki pisarza jest tytułowa Generacja P, która wybrała Pepsi, tak jak ich ojcowie wybierali komunizm („Вавилен Татарский родился задолго до этой исторической победы красного над красным”<sup>470</sup>). W *Generacji P* główny bohater z szarego obywatela staje się najwyższym kapłanem – Pielewin opisuje transformację zwykłego człowieka w przedstawiciela elity. W powieści *Omon Ra* natomiast pisarz pokazuje, jak władza tłamsi, niszczy i wypacza głównego bohatera, który jest podporządkowany wojskowej strukturze. Szkolenia Omona w tajnym wojskowym ośrodku ma na celu przeprogramowanie jego sposobu myślenia i ułatwienie mu popełnienia samobójstwa w imię zwycięstwa komunizmu. Pielewin świadomie nawiązuje do koncepcji nowych religii politycznych. W *Świętej księdze wilkołaka* para głównych bohaterów uosabia dwa różne sposoby pojmowania rosyjskiego nacjonalizmu i rozumienia roli władzy. Pisarz zauważył, że okres transformacji politycznej w Rosji był ściśle związany z poszukiwaniem alternatywnej tożsamości religijnej. Etap transformacji to czas okultystycznej rewolucji – rozkwitają ośrodki alternatywnej medycyny, pojawiają się wydawnictwa wyspecjalizowane w przedrukach zachodnioeuropejskiej literatury ezoterycznej, gwałtownie rośnie liczba nowych ruchów religijnych.

Rosyjska kultura jest podatna na ezoterycyzm. Ezoterycyzm nie dotyczy w tym wypadku nurtu w wąskim znaczeniu tego słowa, czyli małych, zamkniętych wspólnot charakteryzujących się ścisłym podziałem na wtajemniczonych, inicjowanych, posiadających wiedzę prawdziwych ludzi i resztę, która nie ma dostępu do prawdy. Ezoterycyzm to forma praktyki kulturowej, nieograniczająca się do ekskluzywnych grup, których członkowie uważają się za kontynuatorów ezoterycznej tradycji antyku, średniowiecza i XIX wieku. Lata dziewięćdziesiąte XX wieku i przełom XX i XXI wieku w Rosji charakteryzowały się zastępowaniem określonych struktur (uniwersyteckich, medycznych, wojskowych)

---

<sup>470</sup> В.О. Пелевин, *Generation „П”...*, s. 2.

przez nurt ezoteryczny. Medycyna alternatywna zaczęła wypierać medycynę klasyczną, miejsce nauki zajęła fałszywa nauka budowana na ezoterycznych podstawach, nastąpił rozkwit sektora usług związanych z prekognicją i parapsychologią. Twórczość Pielewina pokazuje rozwój ezoteryzmu w postsowieckiej Rosji. W omawianej tu rosyjskiej fantastyce jeden z głównych nurtów koncentruje się na opisywaniu sytuacji, w której grupa władzy posiada nadprzyrodzoną moc. Ważnym i powracającym motywem twórczości Pielewina jest motyw inicjacji głównego bohatera do ezoterycznej, ekskluzywnej grupy, która ma władzę nad Rosją. Grupa władzy to grupa ezoteryczna, której członkowie praktykują okultyzm. W kulturze rosyjskiej praktyki kulturowe oparte na ezoteryzmie przetrwały dość długo. Władcy, arystokracja i dwór carski szerzyli jednocześnie prawosławie i zatrudniali astrologów, wróżbitów oraz szarlatanów. Praktyki ezoteryczne były związane z władzą. Rozkwit kulturowych praktyk ezoterycznych w postsowieckiej rzeczywistości był powrotem do przedrewolucyjnej tradycji, kontynuacją niektórych elementów kultury radzieckiej (członkowie Partii wdrażali materialistyczny, marksistowski światopogląd i wierzyli w zjawiska paranormalne) oraz odpowiedzią na egzystencjalną pustkę, która pojawiła się jako skutek uboczny upadku poprzedniego systemu (komunizm był formą religii politycznej). Bohaterowie Pielewina to normalni, przeciętni Rosjanie, którzy w wyniku splotu przypadków stają się członkami ezoterycznych grup, lecz muszą wcześniej przejść rytualną inicjację. Dlatego przekształcają się z ludzi w istoty nadprzyrodzone, kontrolujące określone formy rzeczywistości (w kapłana Magna Mater, wampira, wilkołaka — antychrysta, pokemona czy owada). Inicjacja ezoteryczna jest równoznaczna z dojściem do władzy i prestiżem oraz zrozumieniem tajnych mechanizmów historii. Twórczość pisarza dokładnie pokazuje mechanizmy używane przez twórców historii popularnej. Rzeczywistość historyczna jest iluzją, ponieważ to, co się dzieje w Rosji jest rezultatem oddziaływania na proces historyczny ukrytych grup wpływu,

tajnych kultów, istot obdarzonych nadprzyrodzoną siłą, trwających od wieku walk pomiędzy bogami, których człowiek nieświadomie obdarza religijną czcią (oglądając telewizję czy płacąc gotówką). Pielewin świadomie wykorzystuje wątki z teorii spiskowych i używa w swojej twórczości elementy, na których bazują twórcy nowych religii.

Przedostatnia powieść Pielewina<sup>471</sup>, *S.N.U.F.F. Утøния*, wbrew tytułowi, jest klasyczną antyutopią (jest to jednocześnie antyutopia miejsca i czasu). W powieści autor przedstawia konflikt pomiędzy kulturą Europy Zachodniej i USA a Rosją. W świecie dalekiej przyszłości co roku dochodzi do świętej wojny pomiędzy mieszkającymi na powierzchni ziemi Orkami (mieszkańcami Ork-krainy) i ludźmi – zaawansowanymi technologicznie wyznawcami religii kreującej rzeczywistość za pomocą wiadomości telewizyjnych. W antyutopii Pielewina kultura Orków jest klasyczną antykulturą (w wykładni semiotyków – Łotmana i Uspienskiego), opozycyjną wobec kultury stworzonej przez zamieszkujących powietrze ludzi. Orki reprezentują stan natury, a ludzie są od natury skrajnie oddaleni. Satyryczna antyutopia pisarza oddaje kryzys zaufania Rosjan do demokratycznego i liberalnego systemu wartości Europy Zachodniej. Ludzie manipulują Orkami i narzucają im swój system władzy po to, żeby rytualnie mordować ich w corocznej świętej wojnie. Jedynym ratunkiem dla Orków jest powrót do znienawidzonej przez nich własnej kultury.

*S.N.U.F.F.* to wariacja na temat aktualnej sytuacji politycznej oraz kolejna odsłona konfliktu zapadników i słowianofilów w kulturze rosyjskiej. Niezwykle ważnym rysem twórczości Pielewina jest świadome wykorzystanie przez niego tych samych mechanizmów, które stosują twórcy neopogańskich ideologii. Wszystkie opisywane przez pisarza tajne kultury przetrwały w ukryciu wieki dzięki mechanizmom ezoterycznej inicjacji wybranej garstki ludzi, których wpływ współcześnie zmienia oblicze świata.

---

<sup>471</sup> В.О. Пелевин, *S.N.U.F.F.*...

# CECHY DYSTYNKTYWNE POLITYCZNEGO MITU WSPÓŁCZESNEJ ROSJI

## 1. ANTROPOLOGICZNE KORZENIE POLITYCZNEGO MITU

Neopogański mit oparty na idei krwi i ziemi funkcjonuje w kulturze popularnej i jest jednym z dominujących wzorców modelujących współczesną kulturę rosyjską zarówno w oficjalnej propagandzie, jak i w tym nurcie kultury popularnej, który jest dziełem środowisk neopogańskich. Współczesny rosyjski mit polityczny, kultura popularna i ideologia neopogańskich ruchów kultowych posługują się kategoriami historycznymi i antropologicznymi. Obecnie w kulturze rosyjskiej najważniejszym zapożyczeniem z antropologii jest wykorzystanie pojęć „etnos” i „rasa”<sup>1</sup>. Terminy te zostały specyficznym zdefiniowane na gruncie rosyjskiej antropologii<sup>2</sup>. Radziecka etnografia od lat siedemdziesiątych była skoncentrowana na definiowaniu „etnosu” i badaniu procesu etnogenezy<sup>3</sup>, realizowała niejako „dla zasady” niektóre postulatory ewolucjonizmu i dyfuzjonizmu,

---

<sup>1</sup> L.C. Dunn, O. Klineberg, C. Levi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, przeł. J. Dembska, PWN, Warszawa 1961.

<sup>2</sup> Ю.В. Бромлей, *Очерки теории этноса*, Наука, Москва 1983; tegoż, *Этносоциальные процессы: теория, история и современность*, Наука, Москва 1987.

<sup>3</sup> Tegoż, *Этнос и этнография*, Наука, Москва 1973.

co wynikało z nawiązywania przez Marksa i Engelsa do prac Morgana. Amerykański uczoney<sup>4</sup> jest nazywany ewolucjonistą, jednak w jego działaniach ważną rolę zajmowały badania jednej, określonej kultury (tym różni się od innych przedstawicieli ewolucjonizmu<sup>5</sup>). Wykorzystywanie przez marksizm tekstów Morgana skutkowało przyjęciem kategorii linearnego rozwoju: dzikość — barbarzyństwo — cywilizacja, zapożyczonych z ewolucjonistycznej antropologii<sup>6</sup>.

Kategorie stworzone przez niemieckich dyfuzjonistów oraz amerykańskich i brytyjskich ewolucjonistów zostały przejęte przez neopogan i wykorzystane w tworzeniu rosyjskich mitów politycznych. W ten sposób trafiły do kultury popularnej. Nie było to zapożyczenie bezpośrednie, lecz przekształcenie wybranych kategorii badawczych radzieckiej etnografii i historii. W punkcie wyjścia etnografia radziecka nawiązywała do ewolucjonistycznego pomysłu odszukania najstarszej formacji historycznej i społecznej. Współcześnie z kategorii historycznych i antropologicznych czerpią polityczni ideolodzy w celu kodyfikacji obrazu władzy (omówionego w rozdziałach poświęconych mitowi ojca) lub obrazu Rosji (omówionego w rozdziałach o micie matki). Antropologiczne kategorie badawcze są obecne zarówno w oficjalnym nurcie kultury, jak i w tworzonej niezależnie kulturze popularnej. Na określone procesy kulturotwórcze miała wpływ komparatystyczna metoda badań, którą wykorzystywali ewolucjoniści. Dla badaczy ewolucjonistów typowe było dowolne łączenie elementów należących do różnych płaszczyzn w celu stworzenia modelu badawczego, który stanowił rekonstrukcję od najstarszego punktu „0” do współczesności. Badacze radzieccy, zwią-

---

<sup>4</sup> Ю.И. Семенов, *Льюис Генри Морган: легенда и действительность*, „Советская этнография” 1968, nr 6, s. 3–24.

<sup>5</sup> A.K. Paluch, *Mistrzowie antropologii społecznej*, PWN, Warszawa 1990.

<sup>6</sup> Tamże.



zani z oficjalną ideologią państwową, którzy tworzyli rekonstrukcje mitu Słowian<sup>7</sup> lub etnogenezy rosyjskiego narodu<sup>8</sup>, stosowali najczęściej etodę komparatystyczną na wzór XIX-wiecznych badaczy-ewolucjonistów.

Antropologia jest narzędziem badania kultur prostych. Służy temu, żeby ocalić wiedzę o kulturach prostych zanim znikną. Pierwsi ojcowie założyciele, twórcy dyscypliny (Tylor, Morgan, Malinowski, Boas) mieli świadomość życia w takim momencie historii, w którym kultury proste znikają i giną. Morgan pomagał aktywnie badanym przez siebie plemionom Indian, Boas<sup>9</sup> walczył z przejawami rasizmu, Malinowski stworzył narzędzia do badania kultury prostej. Jednak antropologia ma janusowe oblicze. Staje się ono widoczne, jeżeli weźmiemy pod uwagę, jak jest wykorzystywana wiedza o kulturze lub kulturach dla pragmatycznych celów związanych z polityką. Problemem jest tak zwana antropologia stosowana. Pierwsze pokolenie badaczy — antropologów to uczeni prywatni (nazywani gabinetowymi), bardzo często prawnicy wywodzący się z bogatej klasy średniej<sup>10</sup>. Poza Morganem żaden z nich nie prowadził badań terenowych. Morgan — przyszły patron radzieckiej etnografii — przyjaźnił się z pogardzanymi przez Frazera dzikimi, wykorzystywał swoją wiedzę prawniczą, żeby im pomóc. Jednak w jego wypadku była to działalność filantropijna. Rosyjski nurt antropologii zbawienia<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Por. np. Б.А. Рыбаков, *Древняя Русь...*; tegoż, *Язычество древних славян...*; tegoż, *Язычество Древней Руси...*

<sup>8</sup> Ю.В. Бромлей, *Этнос и этнография...*

<sup>9</sup> G.W. Stocking, Jr. (red.), *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison 1996.

<sup>10</sup> Pisze o tym Jan Lutyński. Por. tegoż, *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1956.

<sup>11</sup> Antropologia zbawienia jest to nurt antropologii zakładający aktywne zaangażowanie badawcze w trudne kwestie społeczne badanych

programowo zakładał, że badacz powinien aktywnie chronić zagrożoną kulturę prostą i pomagać ludziom, których kulturę poznaje. Rosyjski ojciec etnologii Nikołaj Mikłucho-Makłaj (Николай Николаевич Миклухо-Маклай)<sup>12</sup> był zaangażowany w działalność na rzecz badanej społeczności. Okres społecznego zaangażowania antropologów w ZSRR skończył się w momencie rozpoczęcia stalinowskich czystek<sup>13</sup>. Można mówić o stworzeniu nowej szkoły w obrębie tej dyscypliny, ponieważ zginęła praktycznie cała stara kadra naukowa (została przerwana ciągłość przekazu). Przekształcenie etnologii zbiegło się w czasie z prześladowaniem historyków i sprawą Pokrowskiego<sup>14</sup>.

Ważnym momentem historii dyscypliny jest zmiana nazwy. Etnologia została zakazana jako nauka burżuazyjna i przemianowana na etnografię. Wcześniejsza rosyjska etnologia i późniejsza radziecka etnografia należą do nurtu światowej antropologii<sup>15</sup>. Od momentu utworzenia Instytutu Etnografii Radzieckiej Akademii Nauk etnografia zostaje celowo podporządkowana historii. Wybór na dyrektora tego Instytutu najpierw archeologa, a później kolejno dwóch historyków był celową manipulacją polityczną, która miała zmienić sposób myślenia o naturze ludzkiej, przez podporządkowanie dyskursu antropologicznego historii. Postulaty i hasła antropologii zbawienia są nadal wykorzystywane. Ich wpływ jest widoczny we współczesnych procesach kulturotwórczych w Federacji Rosyjskiej. Hasła głoszące potrzebę ocalenia zagrożonych

---

kultur. Współcześnie reprezentantem nurtu jest N. Scheper-Hughes, *The Primacy of the Ethical Propositions for a Militant Anthropology*, „Current Anthropology” 1995, vol. 36, nr 3.

<sup>12</sup> Е.В. Говор, Н.Н. Милухо-Маклай в воспоминаниях современников (Забывтые страницы), „Советская этнография” 1986, nr 2, s. 110–118.

<sup>13</sup> Н. Найт, Спасательная биография и приемлемое прошлое: российские этнографы против наследия террора, „Stratum Plus” 2000, nr 5.

<sup>14</sup> R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova...*

<sup>15</sup> С.В. Соколовский, *Российская антропология...*

kultur prostych przeformułowano, nawołując do ocalenia rosyjskiej kultury tradycyjnej. Nastąpiła zamiana miejsc dwóch terminów wypracowanych jako kategorie badawcze antropologii.

Od czasu śmierci Stalina, w celu ochrony rosyjskiej kultury narodowej, etnografia radziecka przekształca się powoli. Historyczne ukierunkowanie antropologii radzieckiej miało podstawy polityczne, manipulowano nauką, ograniczając między innymi zakres problemów badawczych, które wolno było poruszać. Główne paradygmaty badawcze, które na antropologii wymuszała bieżąca polityka zagraniczna i wewnętrzna, były zawsze zgodne z wytycznymi aktualnie kierującego Instytutem dyrektora. Przez ostatnie pół wieku oblicze tej dyscypliny kształtowali badacze, którzy byli historykami. Narzucone odgórnie historyczne ukierunkowanie antropologii doprowadziło między innymi do tego, że etnologowie i etnografowie często posługiwali się metodą rekonstrukcji historycznej. Jak już wspomniano, wybór tematów badawczych wiązał się z historycznym paradygmatem — według kryteriów ewolucjonistycznych to, co jest starsze, ma większy potencjał badawczy<sup>16</sup>. Spowodowało to brak zainteresowania współczesnymi problemami i współczesną kulturą, której badanie stało się domeną głównie socjologii. Współczesność jest dla antropologa ważna z powodu ciągłości procesów długiego trwania w kulturze. Koncentracja na tym, co archaiczne, stare i „pierwotne” powoduje, że dyscyplina wraca do tych samych pytań, które zadawano już w XIX wieku, a badacze nieświadomie powtarzają wciąż postulaty ewolucjonistów i dyfuzjonistów.

Powstaje pytanie: jakie są przyczyny tego stanu rzeczy? Mamy do czynienia z niekompetencją badaczy czy raczej z antropologicznym „procesem długiego trwania”<sup>17</sup> i kształtowania się współczesnej kultury rosyjskiej dzięki nawią-

<sup>16</sup> J. Lutyński, *Ewolucjonizm...*

<sup>17</sup> „Proces długiego trwania” (w historii) wykazuje pierwszeństwo długotrwałych historycznych struktur przed pojedynczymi wydarzeniami

zaniu do określonych tradycji badawczych? Nie należy zapominać, że jedną z przyczyn izolacji radzieckiej antropologii od światowego nurtu było polityczne zaangażowanie antropologów amerykańskich i brytyjskich. Walczyły dwa różne modele rozumienia antropologii. Model radziecki, zbudowany dzięki zapożyczeniu teorii amerykańskiego badacza<sup>18</sup>, i model amerykański<sup>19</sup>, stworzony dzięki pracy europejskiego uchodźcy z Niemiec – Franza Boasa. Czasami konflikt odzwierciedlał nie tylko walkę dwóch obozów politycznych, lecz waśń między pychą intelektu a zdrowym rozsądkiem. Badacze amerykańscy, kierując się patriotyzmem, próbowali określić, jaki właściwie jest rosyjski charakter narodowy. Rezultatem było stworzenie dokładnie takiego modelu charakteru narodowego Rosjan, który był zgodny z wytycznymi bieżącej polityki zagranicznej USA. Skończyło się to naukowym skandalem<sup>20</sup>, który współcześnie może mieć dla czytelnika charakter anegdoty<sup>21</sup>.

(termin wprowadzony przez badaczy z kręgu École des Annales). Zob. F. Braudel, *On History*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

<sup>18</sup> Celowo posługuję się tutaj skrótem myślowym: antropologia rosyjska istniała przed Morganem, po nim i zapewne rozwinięłaby się bez dominującego wpływu jego teorii, decydujące okazały się jednak uwarunkowania polityczne.

<sup>19</sup> A.K. Paluch, *Mistrzowie antropologii społecznej...*

<sup>20</sup> M. Mead, *And Keep Your Powder Dry: an Anthropologist Looks at America*, New York 1942; tejsze, *The Swaddling Hypothesis: Its Reception*, „American Anthropologist New Series” 1954, vol. 56, nr 3, s. 395–409; tejsze, *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*, Morrow, New York, 1965; G. Gorer, *The People of Great Russia: a Psychological Study*, W.W. Norton, New York 1962.

<sup>21</sup> Margaret Mead starała się określić narodowy charakter Rosjan i przyczynę, dla której Rosjanie są ofiarami autorytarnych form władzy politycznej. Stworzyła kontrowersyjną hipotezę, zakładając, że fatalny wpływ na charakter narodowy ma sposób opieki nad niemowlętami. Rosyjskie niemowlęta miały być zbyt mocno krępowane powijakami, co sprawiało, że Rosjanie, jako dorośli ludzie, stawali się zimni, bezwolni i bardzo podatni na manipulację. Jeden wzór w kulturze miał mieć charakter całkowicie dominujący. Krótko: im mocniej dziecko związane pieluszkami tym silniejsze inklinacje społeczeństwa do totalitaryzmu. O ile znakomite *Trzy studia* Mead powstały na podstawie wyników

W kulturze rosyjskiej utrwalił się wzór osobowy etnografa i etnologa, działacza społecznego<sup>22</sup> i politycznego, ratującego przed unicestwieniem zarówno dziedzictwo kultur prostych, jak i ginące formy własnej kultury narodowej. Dziedzictwo to, pomimo okresu stalinowskich czystek, okazało się trwałe. Współcześnie jeden z nurtów antropologii rosyjskiej jest związany z walką o prawa człowieka. Każda zmiana w obrębie tej dyscypliny jest próbą zmiany myślenia o tym, co ważne w kulturze. Przekształcenia wynikają najczęściej z celowej, politycznej manipulacji kategoriami badawczymi. Rozwój ruchów neopogańskich w Rosji to jedna z konsekwencji zapożyczenia postulatów antropologii zbawienia oraz antropologii opartej o rekonstrukcję historyczną<sup>23</sup>. Wzorce akademickie przeniknęły do społecznego obiegu. To, co na początku było celem antropologa, czyli próba ocalenia kultury prostej, współcześnie jest w Rosji dominującym nurtem. Z tym ważnym zastrzeżeniem, że Rosjanie uważają swoją kulturę narodową za zagrożoną. Kultura złożona (w tym wypadku narodowa) zajęła miejsce kultury prostej przy jednoczesnym zachowaniu głównych założeń antropologii zbawienia. Oficjalna ideologia polityczna dąży do legitymizacji władzy politycznej, pokazuje

---

długich i wnikliwych badań terenowych, jej analiza rosyjskiego charakteru narodowego (antropologia „pieluszkowa”) miała charakter spekulatywny. Badaczem, który przyjął bezkrytycznie jej hipotezę był Geoffrey Gorer, antropolog brytyjski. Jednak to, co dla środowiska akademickiego miało charakter anegdoty, było wykorzystywane praktycznie dla doraźnych celów politycznych jako poważne naukowe źródło dla określania charakteru narodowego Rosjan w okresie zimnej wojny.

<sup>22</sup> Д.Д. Тумаркин, *Белый папуас: Н.Н. Миклухо-Маклай на фоне эпохи*, Восточная литература, Москва 2011.

<sup>23</sup> W tym kontekście ważna jest praktyka kulturowa odgrywania roli przedstawiciela danego etnosu w celu zachowania tożsamości w warunkach niszczenia kultury tradycyjnej. Przedstawiciele kultur prostych chronili swoją kulturę, odgrywając rolę przedstawicieli kultur prostych. R.B. Phillips, T. Nicks, *„From Wigwam to White Lights”: Popular Culture, Politics, and the Performance of Native North American Identity in the Era of Assimilationism*, w: I. McCalman, P.A. Pickering (red.), *Historical Reenactment: from Realism...*

władzę autorytarną jako konieczny warunek dla zachowania suwerenności oraz odrębności kultury rosyjskiej i jako gwaranta przetrwania narodu rosyjskiego. Te same postulaty wysuwają przedstawiciele neopogańskich nowych ruchów religijnych — uważają oni, że dla ocalenia Rosji i Rosjan należy chronić tradycyjną kulturę<sup>24</sup>.

## 2. WPŁYW NEOPOGAŃSKIEGO MITOTWÓRSTWA

Neopogaństwo rosyjskie opiera się na kategoriach związanych z rodzimą historią. Jeżeli przyjrzymy się problematyce NRR na zachodzie Europy, wtedy odkrywamy, że podstawą ideologii tych ruchów są przede wszystkim teksty naukowe, które albo straciły wartość poznawczą (jak w przypadku hipotez Murray), albo nie są już aktualne (Muller, Eliade). Prace Eliadego są chętnie wykorzystywane przez ideologów nurtu neoszamanizmu<sup>25</sup> ze względu na ich walory literackie. Ideologia neopogańska Zachodu jest silnie zakorzeniona w tradycji badania religii. Młodzi adepci religioznawstwa czynią przedmiotem swoich badań głównie to, co napisali ich poprzednicy dwa lub trzy pokolenia wstecz. Sytuację obrazuje mitologiczna metafora: wąż pożera własny ogon.

W przypadku rosyjskich grup neopogańskich ideologia wykorzystuje nie tylko akademickie odkrycia XIX i XX wieku, lecz sięga także do dorobku rodzimej historiografii oraz antropologii. Rodzimowiercy przenieśli do wymyślonych przez siebie systemów wierzeń elementy zapożyczone z badań historyków: hipotezę dwuwiary (Griekow) i jej interpretację<sup>26</sup>, historyczny spór o genezę władzy na Rusi (normanizm), adaptację części postulatów szkoły wielko-

<sup>24</sup> А.А. Добровольский (Доброслав), *Природолюбимая религия будущего...*

<sup>25</sup> J. Blain, *Nine Worlds of Seid-Magic...*; R.J. Wallis, *Shamans/Neo-Shamans...*

<sup>26</sup> И. Левин, *Двоеверие и народная религия...*

rusko-stalinowskiej (rozumienie historii przez pryzmat dokonań wybitnych jednostek), elementy historycznej rekonstrukcji religii Słowian autorstwa Rybakowa, kategorie badawcze etnosu i hipotezę etnogenezy stworzoną przez Juliana Bromleja — dyrektora Instytutu Etnografii RAN. Ideologia nurtu neopogańskiego zakłada poligenezę<sup>27</sup> (odrębne pochodzenie ras ludzkich i traktowanie ich jako odmiennych gatunków biologicznych)

Kategorie myślenia rodzimowierców są też oparte na elementach zapożyczonych z ideologii komunistycznej (komunizmu, który był formą religijnej ideologii — religią totalitarną). Niezwykle ważny dla rodzimowierców kult przodków-bohaterów, którzy stają się bogami dzięki swoim zasługom dla ojczyzny, jest niemalże lustrzanym odbiciem idei oficjalnego kultu zmarłych przywódców ZSRR, ubóstwianych jako ludzkie wcielenie herosa-demiurga. Odrzucenie właściwie przez wszystkie ugrupowania wartości cennych dla świata Zachodu — takich jak wolność gospodarcza, liberalizm czy konsumpcjonizm — jest próbą powrotu do kultury, w której ważna jest nie jednostka, lecz wspólnota. Popularna kultura oparta na wzorcach amerykańskich zostaje zastąpiona rodzimą formą kultury popularnej, w której wykorzystane zostają tylko określone elementy (z nurtu fantasy powstaje fantasy słowiańska). Jeżeli przyjrzymy się ideologii neopogańskich grup z perspektywy antropologii kultury, możemy stwierdzić, że postulują one powrót do kultury prostej. Czy możliwe jest wyjście człowieka z kultury złożonej i powrót do kultury prostej? O ile antropolog odpowiedziałby, że taki proces jest niemożliwy, o tyle neopoganie próbują wcielić w życie utopijne projekty społeczne i stworzyć nowe, pogańskie wspólnoty wiejskie, w których upływ czasu reguluje sztucznie zrekonstruowany kalendarz obrzędowy Słowian. Współczesna ideologia i kultura duchowa

<sup>27</sup> Por. rozwój koncepcji monogenezy i poligenozy w XIX-wiecznej antropologii: A. Bernard, *Antropologia: zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, wstęp J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2006, s. 56–58.

grup neopogańskich głoszą, że folklor zachowuje to, co istotne dla narodu. Neopoganie wykorzystują zapożyczone z antropologii pojęcia, które często stają się podstawą teoretyczną mitotwórczych publikacji. Neopogańska wizja idealnej społeczności wiejskiej zakłada opozycję wobec współczesnej społeczności zurbanizowanej.

Antropologiczna hipoteza istnienia społeczeństwa ludowego i cechy dystynktywne takiej wspólnoty są inspiracją dla współczesnych eksperymentów neopogan zakładających małe wiejskie komuny. W kulturze rosyjskiej jednym ze źródeł inspiracji stały się wtórne zapożyczenia z poglądów słowianofilów i ich wizja idealnej wspólnoty wiejskiej. Dla klasyków słowianofilstwa wiejska wspólnota (obszczina) była modelem idealnym z przeszłości. Kiriejewski opisywał społeczeństwo średniowiecznej Rusi jako podzielone na małe wspólnoty gminne, w których istniała wspólna własność ziemi i rządził *mir* (zgromadzenie starszych), który podejmował decyzje zgodnie z prawem zwyczajowym. Walicki streszcza poglądy Kiriejewskiego następującym zdaniem: „Cała ziemia ruska była jednym wielkim *mirem*, ogólnonarodową wspólnotą ziemi, wiary i obyczaju”<sup>28</sup>. Według Walickiego dla myśli słowianofilów charakterystyczne było też przeciwstawienie jednocześnie dwóch formacji historycznych i typów więzi społecznych (zbieżne z typologią Ferdinanda Tönniesa, podziałem na *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*)<sup>29</sup>. Konflikt społeczny zachodzi pomiędzy ludem (społecznością tradycyjną) a wykształconym, zeuropeizowanym „towarzystwem”.

Chomiakow uważał, że Słowianie to nosiciele ducha irańskiego. Słowianie zawsze mieli być ludem rolniczym, uspołecznionym, pokojowym, otwartym na kontakt z innymi narodami. Wspólnota (obszczina) władała kolektywnie ziemią i kierowała się zasadą zbiorowej odpowiedzialności. Naród rosyjski charakteryzował się braterstwem, uspołecz-

<sup>28</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 105.

<sup>29</sup> Tamże, s. 123.



nieniem i miłością (co było kwintesencją ducha słowiańskiego)<sup>30</sup>. Najbardziej podkreślał znaczenie chłopskiej wspólnoty gminnej Konstantin Aksakow, był to dla myśliciela model idealny. Jak zauważa Walicki, dla Aksakowa obszczina to autentyczna braterska wspólnota o znaczeniu uniwersalnym<sup>31</sup>, myśliciel protestował też przeciwko wyprowadzaniu obszcziny z organizacji rodowej (plemienia). W XIX wieku prowadzono badania etnograficzne, które dotyczyły rosyjskiej wspólnoty gminnej — utrwały one model idealnej „wspólnoty wymyślonej”, który stanowił inspirację dla myśli słowianofilskiej. Badacze byli często ukierunkowani przez wytyczne filozofii Herdera. August Freiherr von Haxthausen<sup>32</sup> opisywał wspólnotę bliską idealnej słowianofilskiej obszczynie. Patriarchalna, solidarna i tradycjonalistyczna wspólnota von Haxthausena była przedmiotem studiów rosyjskiej inteligencji. Według Lawrence’a Kradera<sup>33</sup> późniejsze, kluczowe (obcojęzyczne) studia, dotyczące ludu rosyjskiego i wspólnoty gminnej, przeprowadzili: Petra Köppen<sup>34</sup> (1852), Frederic Le Play<sup>35</sup> (1877), Donald Mackenzie Wallace<sup>36</sup> (1877), Johann Engelmann<sup>37</sup> (1884). Niemal równocześnie Henry S. Maine rozpowszechnił hipotezę o aryjskiej, patriarchalnej wspólnocie wiejskiej<sup>38</sup> (1871) w Indiach. Jednocześnie w XIX wieku powstaje hipoteza istnienia modelu idealnego, społeczności prymitywnej. Adam Kuper charakteryzuje „społeczność prymitywną” jako

<sup>30</sup> Tamże, s. 161.

<sup>31</sup> Tamże, s. 188.

<sup>32</sup> A.F. von Haxthausen, *Studien über die innern Zustände...*

<sup>33</sup> L. Krader, *Recent Studies...*, s. 716.

<sup>34</sup> P. Köppen, *Statistische Reise in's Land der donischen Kosaken, durch die Gouvernements Tula, Orel und Woronesh im Jahre 1850*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg 1852.

<sup>35</sup> F. Le Play, *Les ouvriers européens*, vol. 2, A. Mame et fils, Paris 1877.

<sup>36</sup> D. Mackenzie Wallace, *Russia*, Cassell, Holt and Co., New York 1877.

<sup>37</sup> J. Engelmann, *Die Leibeigenschaft in Russland. Eine rechtshistorische Studie*, Altenburg, Leipzig, 1884.

<sup>38</sup> H.J. Sumner Maine, *Village Communities...*

organiczną całość, która rozpada się na dwie egzogamiczne grupy o wspólnym pochodzeniu – w takiej wspólnotcie nie ma rodziny, kobiety, dobra materialne są wspólne, małżeństwo to forma wymiany kobiet między grupami<sup>39</sup>. Swoją wkład w tworzenie tej teorii wniósł Morgan, którego prace wykorzystał Engels. Potem XIX-wieczna hipoteza została wykorzystana przez radzieckich etnografów i historyków, którzy na podstawie modelu idealnego tworzyli określone modele rekonstrukcji historii lub religii dawnych Słowian. Jednocześnie współistniało słowianofilskie wyobrażenie idealnej wspólnoty wiejskiej i model, który powstał na podstawie badań etnograficznych. Dla grup neopogańskich najważniejsze były prace Griekowa<sup>40</sup> i Rybakowa<sup>41</sup>, którzy mieli wkład w utrwalanie określonego sposobu myślenia o wspólnotcie rodowej i wspólnotcie wiejskiej. Równoległe w antropologii i socjologii powstawały takie hipotezy jak koncepcja *folk society*<sup>42</sup> Roberta Redfielda. Badacz ten stworzył teorię istnienia małej społeczności (społeczeństwa ludowego) przeciwstawianej współczesnej społeczności zurbanizowanej. Redfield charakteryzuje społeczeństwo

---

<sup>39</sup> A. Kuper, *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*, Routledge, New York 2005, s. 219.

<sup>40</sup> Б.Д. Греков, *Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века* (в 2-х т.), Издательство АН СССР, Москва 1952–1954.

<sup>41</sup> Б.А. Рыбаков, *Ремесло древней Руси*, Издательство АН СССР, Москва 1948.

<sup>42</sup> „Understanding of society may be gained through construction of an ideal type of primitive or folk society as contrasted with modern urbanized society. Such a society is small, isolated, nonliterate, and homogeneous, with a strong sense of group solidarity. The ways of living are conventionalized into that coherent system which we call ‘a culture’. Behavior is traditional, spontaneous, uncritical, and personal; there is no legislation or habit of experiment and reflection for intellectual ends. Kinship, its relationships and institutions, are the type categories of experience and the familial group is the unit of action. The sacred prevails over the secular; the economy is one of status rather than of the market. These and related characterizations may be restated in terms of ‘folk mentality’”. R. Redfield, *The Folk Society*, „American Journal of Sociology” 1947, vol. 52, nr 4, s. 293.

ludowe jako małe, izolowane, homogeniczne, niepiśmienne, o dużym stopniu grupowej solidarności. Taka wspólnota jest skoncentrowana na tym, co przynależy do sfery *sacrum*. Włodzimierz Pawluczuk, określając specyfikę kultury ludowej i kultury narodowej, zauważa, że

Dziedzictwo grupy etnicznej jest dziedzictwem grupy przedpiśmiennej, wzory i wartości grupowe przekazywane są drogą ustnej tradycji, świadomość wspólnoty ma stosunkowo wąski, lokalny charakter, dotyczy najbliższego regionu znanego z bezpośredniej obserwacji, świadomość ta pozbawiona jest zupełnie historycznej głębi. Dziedzictwo narodowe włącza kulturę etniczną jako część znacznie obszerniejszego i pełniejszego kulturowego dorobku; w skład tego dorobku wchodzi przede wszystkim świadomie tworzone, kształtowane i kultywowane ponadlokalne, ogólnonarodowe wartości: ogólnonarodowy język, literatura, historyczna wizja narodu<sup>43</sup>.

Neopoganie tworzą mitotwórcze wyobrażenie dziedzictwa kulturowego grupy etnicznej na podstawie całokształtu istniejącego dziedzictwa narodowego.

Model idealnej historycznej wspólnoty rodowej lub nowożytnej wspólnoty wiejskiej staje się w publicystyce neopogańskiej punktem wyjścia dla krytyki nowoczesności i kapitalizmu. Samowystarczalne wspólnoty to recepta na kryzys ekologiczny, ponieważ są samowystarczalne i niezależne od zewnętrznych ośrodków. Wspólnoty wiejskie mają być miejscem, w którym odrodzi się tradycyjny sposób życia i kultura ludowa, która według neopogan przetrwała właśnie w izolowanych od świata małych społecznościach ludowych. Neopogańskie projekty utopii społecznych postulują powrót współczesnego człowieka do kontaktu z naturą. Podobnie do chrześcijańskich i neopogańskich volkistowskich grup niemieckich rosyjscy neopoganie wyraźnie tworzą opozycję miasto-wieś. Oznacza to podział na ocenianą negatywnie współczesną kulturę zurbanizowanego społeczeństwa i waloryzowaną pozytywnie kulturę ludową (tradycyjną). Powrót do natury, pracy na roli, życie według

<sup>43</sup> W. Pawluczuk, *Żywiot i forma...*, s. 74.

tradycyjnej kultury przodków mają umożliwić naprawę słowiańskiej rasy, która celowo jest niszczonej przez wrogą cywilizację Zachodu. Życie w małych wiejskich wspólnotach ma przygotować całe społeczeństwo rosyjskie na duchową rewolucję, ponieważ dzieci wychowywane w takich społecznościach będą zarówno czyste rasowo, jak i dzięki wychowaniu przesiąknięte duchem rodzimej wiary. Taki typ wiejskiej utopii łączy się u rosyjskich neopogan z przekonaniem o tym, że nasza planeta jest żywym organizmem<sup>44</sup> (hipoteza Gai). Część rodowych bóstw z panteonu neopogan symbolizuje określone aspekty ożywionej przyrody<sup>45</sup>. W neopogaństwie obecny jest też motyw jedności człowieka, rasy i Kosmosu<sup>46</sup> (zapożyczony z pism Towarzystwa Teozoficznego) i wiara, że jednostka przez kontakt z naturą i z własną rasą może osiągnąć stan harmonii. Prześlania ekologiczne wykorzystywane jest najmocniej w ideologii Dzwoniących Cedrów Rosji. Dzwoniące Cedry Rosji propagują typ wspólnoty oparty na wspólnocie wiejskiej. Według nich najmniejszą jednostką społeczną powinna być wspólnota rodowa (Родовое поместье), czyli działka ziemi, niemniejsza niż 1 hektar (100 × 100 m), na której mogłaby żyć stale jedna rodzina. Rodzina powinna wybudować tam dom, posadzić rodowe drzewo, własny las, uprawiać ogród, założyć sad i staw, taka działka powinna być otoczona żywym ogrodzeniem z leśnych drzew (zwłaszcza cedru). Propagowanie wspólnot tego typu ma być receptą na kryzys ekologiczny, demograficzny i sposobem powrotu do zasad życia społeczności tradycyjnej. Dzwoniące Cedry Rosji proponują projekt, którego celem jest:

Обеспечить каждого желающего гражданина Российской Федерации или российской семью участком земли, целевое назначе-

<sup>44</sup> L. Sagan, *On the origin of mitosing cells...*, s. 125–193; J.E. Lovelock, L. Margulis, *Atmospheric homeostasis...*, s. 2–10; J. Lovelock, *The Ages of Gaia...*; L. Margulis, *Symbiotic Planet...*

<sup>45</sup> А.А. Добровольский (Доброслав), *Природолюбимая религия...*

<sup>46</sup> G.L. Mosse, *The mystical origins...*

ние которого — создание „Родового поместья” и использование этого участка в качестве места постоянного проживания<sup>47</sup>.

W obiegu kulturowym krążą zapożyczone z antropologii kategorie definiowania kultury — żywego, narażonego na cierpienie organizmu, który musi być chroniony przed negatywnymi wpływami zewnętrznymi (rozumienie etnosu jako formacji biologicznej było również charakterystyczne dla poglądów Gumilowa). Zarówno oficjalna propaganda, jak i niezależna publicystyka neopogańska utrwalają obraz kultury rosyjskiej jako zagrożonej procesem globalizacyjnego ujednoczenia, bliskiej unicestwienia na skutek działania wrogich sił zewnętrznych. Neopogański mit oparty na kategoriach krwi i ziemi obecny jest w kulturze popularnej i stał się niemal dominującym wzorcem kształtującym współczesną rosyjską kulturę. Wiąże się z tym wąskie rozumienie narodu, czyli w tym ujęciu związku łączącego ludzi należących do jednej grupy etnicznej, spokrewnionych dzięki braterstwu krwi, wspólnocie genotypu, odwiecznie zamieszkującego terytorium, które jest ziemią świętą. Ludzie ci mówią językiem, który dla neopogan ma wiele poziomów odczytania i również jest święty (analogicznie do runicznego języka, który „odkrył” von List, jednak rosyjscy mitotwórcy poszli o krok dalej i we współczesnym języku rosyjskim słyszą ukrytą mowę prasłowiańskich kapłanów). W przypadku neopogan genotyp jest rozumiany w sposób bliski XIX-wiecznemu pojmowaniu krwi, dzięki „czystości” genotypu zachowany jest wzorzec idealny słowiańskiej rasy. W tej optyce Rosja jest ziemią świętą, sakralną matką Rosjan, której krajobraz kształtował ich narodowy charakter.

Trwałym dziedzictwem zaaplikowania teorii Morgana do metodologii antropologii radzieckiej, a później rosyjskiej, jest wykorzystywanie schematu rozwoju od dzikości poprzez barbarzyństwo do cywilizacji. Sposób przedstawiania ludzi

---

<sup>47</sup> Концепция — Национальная идея „Родовое поместье”, Международный портал Звеньящие Кедры России, [http://anastasia.ru/news/detail/2390/?sphrase\\_id=173](http://anastasia.ru/news/detail/2390/?sphrase_id=173) (20.11.2016).

należących do innych kultur często polega na powielaniu ewolucjonistycznego przekonania o tym, że pewne ludy nie wyszły jeszcze poza okres barbarzyńskiej młodości. Wytyczne, które stworzyły określone gałęzie nauki zajmującej się kulturą i historią, powróciły w ideologii NRR nurtu neopogańskiego. Najważniejszy był pomysł przetrwania określonego typu kultury (duchowej i obrzędowej) i powrót do tej archaicznej kultury jako idealnego punktu odniesienia współcześnie. Koncepcja rajy, miejsca idealnego, wiąże się ze stworzeniem tradycyjnej wspólnoty na nowo, od podstaw, lub, jak twierdzą neopoganie, po prostu kontynuowaniem nieprzerwanej wspólnotowej tradycji, która trwała w ukryciu przez wieki<sup>48</sup>.

Konsekwencją stworzenia w Rosji jednolitego modelu rekonstrukcji słowiańskiego mitu i rytuału, którego elementy można wyróżnić w każdej z wymienianych wcześniej grup, jest przeniesienie tego modelu na grupy neopogańskie z całej Europy Wschodniej. Kanonem stała się *Księga Węlesa*, model rekonstrukcji Rybakowa i podział na trzy sfery przestrzeni: Jaw, Praw, Naw. Dominująca formuła estetyczna, sposób przeprowadzania religijnych rytuałów, a nawet krój kostiumu, zdradzają wpływ modelu rosyjskiego. Grupy chorwackie, białoruskie, polskie, czeskie, słowackie i ukraińskie zaczynają zapożyczać wiele elementów od grup rosyjskich. Granice pomiędzy ideologią religijną poszczególnych grup są płynne, ponieważ neopogaństwo jest religią otwartego kodu. Rybakow nieświadomie stał się ojcem założycielem rosyjskiego nurtu, co pokazuje jak bardzo jednostka może wpłynąć na proces kulturotwórczy. Neopogaństwo jest religią, którą może w niezwykle prosty sposób przekształcić wpływ jednostki. O sile tych wzorców

---

<sup>48</sup> „Возрожденное язычество’ — это отчасти осознанное устремление отдельных личностей к религии, которая соответствовала бы потребности в повседневной жизни видеть нечто изначально целостное, исконное, традиционное. Понимать свое существование как свободное, радостное, природное, естественное, но при этом осмысленное и божественное”. Г. Якутовский, *Возрождение Традиции...*, s. 22.

świadczy fakt, że na konferencjach<sup>49</sup> poświęconych problematyce badań grup neopogańskich pojawiają się niemal identyczne zdjęcia członków różnych słowiańskich grup z Europy Wschodniej o ubranych w śnieżnobiałe lniane stroje o prostym kroju, dziewcząt w lnianych sukniach z długimi włosami i w wiankach, chłopców trenujących walkę wręcz, młodzieży skaczącej przez ogniska. Relacje z obchodów pogańskich świąt są podobne do siebie do tego stopnia, że jedynym elementem, który je różni, jest zazwyczaj nazwa neopogańskiej grupy. Pansłowiański charakter rosyjskiego modelu rekonstrukcji słowiańskiego mitu można tłumaczyć faktem popularności neopogaństwa jako mody kulturowej w Rosji. W przypadku Polski, Czech (w Czechach przyjęło się głównie neopogaństwo wzorowane na modelu celtyckim) czy Chorwacji grupy neopogańskie stanowią znikomy promil w morzu innych wyznań, a model kultury promowany przez sympatyków tych grup przyjmują tylko nieliczni ich rodacy. Fenomen popularności słowiańskiej fantastyki dotyczy głównie Rosji. Polscy pisarze nie stworzyli podobnego, uniwersalnego nurtu<sup>50</sup>. Główny nurt kultury w Rosji jest przesycony wpływami neopoganizmu.

### 3. KULTURA POPULARNA JAKO FORMA WSPÓŁCZESNEJ TRADYCJI WYNALEZIONEJ

Podstawową cechą dystynktywną rosyjskiej tradycji wynalezionej stało się nawiązywanie do bajecznej wizji

<sup>49</sup> Przykładem może być konferencja naukowa *Współczesne neopogaństwo i rodzimowierstwo*, która odbyła się 8–9 marca 2013 r., była to czwarta z serii pięciu konferencji, poświęconej tej tematyce, odbywających się regularnie od 2008 w Krakowie.

<sup>50</sup> Andrzej Sapkowski świadomie odwołuje się do idei fantastyki słowiańskiej, jest to zabieg literacki, który ma na celu postmodernistyczny żart z czytelnika. Por. M. Gneciak, *Słowiańska demonologia ludowa w opowiadaniach Andrzeja Sapkowskiego*, w: E. Jaworski (red.), *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 125–136.

historii<sup>51</sup>. Współcześnie w Rosji określone narracje kultury popularnej omówione w tekście (słowiańska fantastyka<sup>52</sup>, literatura z zakresu kryptohistorii<sup>53</sup>, mitotwórcze fałszerstwa literackie<sup>54</sup>) służą utrwalaniu tradycji wymyślonej. W przypadku popularnej literatury fantastycznej (fantastyka słowiańska) utrwalanie w świadomości czytelników elementów dystynktywnych tradycji wymyślonej polega na wykorzystaniu spekulatywnej rekonstrukcji legendarnych początków państwa. Autorzy tworzą dla swoich czytelników alternatywny model tożsamości oparty na wspólnym pochodzeniu od mitycznych przodków. Rekonstrukcja przedhistorycznych początków państwowości nawiązuje do koncepcji zakładającej funkcjonowanie w przeszłości wzorcowej wspólnoty rodowo-plemiennej<sup>55</sup>. Utrwalanie w świadomości społecznej faktu istnienia takiej wspólnoty odbywa się jednocześnie na poziomie oficjalnym, poprzez promowanie na uczelniach niektórych nurtów kryptohistorii i na wykorzystaniu w szkolnych programach dydaktycznych<sup>56</sup> literackiego fałszerstwa, czyli *Księgi Welęsa*<sup>57</sup>. Przykładem może być fragment recenzowanego uniwersyteckiego podręcznika:

В знаменитой *Велесовой книге*, созданной новгородскими волхвами в IX в., описаны события, происходившие начиная с конца II в. до н.э. и до IX в. н.э. Праславянские арийские племена мигрируют в ее описании из Семиречья (Средняя Азия) в Индию и Иран, принимая название скифов, киммерийцев. Со II в. н.э. их место занимают славяне, в IV в. сражающиеся с готами и вместе с последними терпящие жестокое поражение от гуннов. Была разрушена скифо-сарматская Русколань (государственно-

<sup>51</sup> Д.М. Володихин, *Феномен фольк-хистори*, „Отечественная история” 2000, nr 4.

<sup>52</sup> С. Журавлев, Ж. Журавлева, *Витязь на распутье...*

<sup>53</sup> А.Е. Петров, *Перевернутая история...*

<sup>54</sup> Л.П. Жуковская, Б.А. Рубаков, О.В. Творогов і in., *Что думают ученые...*

<sup>55</sup> А. Купер, *The Reinvention of Primitive Society...*

<sup>56</sup> О.В. Творогов, *К спорам о „Велесовой книге”...*

<sup>57</sup> А.И. Асов, *Русские Веды...*; tegoż, *Велесова книга...*; tegoż, *Книга Велеса...*



политическое образование славян), но вместо нее появляются новые образования: Куявия, Славия, Антия. Славяне проникают на Балканы, закрепляются у Ладоги и в Новгородских землях<sup>58</sup>.

Ministerstwo Kultury Federacji Rosyjskiej finansowo wspomaga powstawanie filmów i wydawanie książek, które zniekształcają prawdę historyczną lub koncentrują się na pokazaniu alternatywnej wersji historii wzbogaconej o wątki fantastyczne. Jeżeli narracja kultury popularnej nawiązuje do określonej wizji historii, ta wizja historii zostaje przemodelowana w określonym celu. Nie zawsze musi być to rekonstrukcja genezy państwowości rosyjskiej, podobnie wypaczone zostają kluczowe dla Rosjan wydarzenia historyczne<sup>59</sup>, wystarczy przywołać tu tytuł *Rok 1612*. Metodą manipulacji historią jest eksponowanie wybranych zdarzeń historycznych, po to, żeby stworzyć ich alternatywną hierarchię w oparciu o aktualne potrzeby polityki.

Wynaleziona tradycja zawsze odnosi się do przeszłości i jest utrwalana przez powtarzanie. Proces ten polega na wykorzystaniu „archaicznego” materiału, żeby stworzyć wynalezione tradycje dla nowych celów. Trudność polega na uchwyceniu zarówno dokładnego momentu stworzenia tego typu tradycji, jak i zrozumienia, z czego ona się składa. Na podstawie takich wybranych elementów, jak motywy kultury ludowej, fragmenty obrzędów, fragmenty średniowiecznej literatury, tworzy się potrzebne w dynamicznie zmieniającej się społeczności rytuały, mające na celu umacnianie narodowej tożsamości. Część politycznych instytucji i grup stworzyła nie tylko wymyśloną tradycję, lecz umieściło ją w nieistniejącej tradycji historycznej<sup>60</sup>, przez użycie tych elementów własnej historii, które były nieudo-

<sup>58</sup> И.А. Исаев, *История государства и права России: Учебник*, Юристъ, Москва 2004, s. 12.

<sup>59</sup> С.О. Шмидт, „Феномен Фоменко” в контексте изучения современного общественного исторического сознания, „Исторические записки” 2003, nr 6 (124), s. 342–387.

<sup>60</sup> А.Е. Петров, *Перевернутая история...*

kumentowane lub całkowicie fikcyjne. Współcześnie kreowanie wymyślonej tradycji w Federacji Rosyjskiej polega głównie na wykorzystaniu zarówno nieudokumentowanych, legendarnych elementów własnej historii<sup>61</sup>, jak też tworzeniu fikcyjnej historii jako modelu, stanowiącego podstawę współczesnej wynalezionej tradycji. Hobsbawm wyróżnia różnego rodzaju typy wynalezionych tradycji: pierwszy służy tworzeniu lub umacnianiu więzi wewnątrz grupy w prawdziwych albo sztucznych społecznościach, drugi tworzy bądź legitymizuje instytucję, status czy stosunki z władzą, trzeci typ ma za zadanie socjalizację i wpajanie zasad zachowania oraz norm etycznych.

Ruś „przedhistoryczna”, która nie jest znana z kronik i źródeł archeologicznych, stała się realnym przedmiotem badań kryptohistoryków rosyjskich<sup>62</sup>. Kryptohistorycy najczęściej stosują opis etnograficznej kultury materialnej wsi rosyjskiej wespół z metodą rekonstrukcji historycznej. Kopiują styl prac Rybakowa, dowolnie łącząc wybrane elementy zapożyczone z antropologii i historii. Kryptohistoryczny model państwowości protoruskiej, wizja wielkiego imperium zjednoczonych słowiańskich plemion stają się inspiracją dla pisarzy, specjalizujących się w tworzeniu powieści w kluczu słowiańskiej fantastyki. Autorzy fantastyki ożywiają historyczny model. Słowiańska fantastyka utrwala wymyśloną tradycję przez tworzenie fikcyjnych wzorców osobowych. Legendarni słowiańscy przodkowie stają się postaciami znanymi z kultury popularnej, cykl Siemionowej<sup>63</sup> doczekał się adaptacji filmowej i kontynuacji w serialu o przygodach młodego bohatera. Uzupełnieniem

<sup>61</sup> В.П. Козлов, *Тайны фальсификации...*

<sup>62</sup> Przykładem może być twórczość jednego z wielu autorów nurtu: А.А. Абрашкин, *Предки русских...*; tegoż, *Тайны Троянской войны и Средиземноморская Русь*, Вече, Москва 2003; tegoż, *Русь Средиземноморская и загадки Библии*, Вече, Москва 2003; tegoż, *Средиземноморская Русь: великая держава древности*, Вече, Москва 2006; tegoż, *Скифская Русь. От Трои до Киева*, Вече, Москва 2008.

<sup>63</sup> М.В. Семенова, *Волкодав...*

krypthistorycznego modelu państwowości protoruskiej i konstrukcji pozytywnego bohatera — słowiańskiego wojownika jest neopogańska wizja kultury tradycyjnej. Neopoganie wykorzystują wymienione elementy we własnych praktykach kulturowych. Model antropologiczny<sup>64</sup> jest dla nich wzorcem dla tworzenia wiejskich wspólnot, odwołują się oni w życiu codziennym do fikcyjnych wzorców osobowych z literatury fantastycznej<sup>65</sup> (poprzez praktykowanie dawnych sztuk walki) i spekulatywnych rekonstrukcji mitu słowiańskiego<sup>66</sup> (celebrując święta, które według nich legendarni przodkowie święcili w taki sam sposób<sup>67</sup>). Specyficzna forma tradycji wymyślonej, ściśle związanej z narracjami kultury popularnej umożliwia zintegrowanie społeczeństwa. Jeżeli narracja kultury popularnej opiera się na określonej wizji historii, ta wizja historii zostaje zmieniona w określonym celu. Metodą manipulacji historią jest uwypuklanie wybranych zdarzeń historycznych po to, żeby stworzyć ich alternatywną hierarchię w oparciu o aktualne potrzeby polityki. Jako przykład tego procesu Laruelle przywołuje proces współczesnej rehabilitacji symboli czasów carskich i radzieckich<sup>68</sup>. Jedną ze strategii Kremla jest tworzenie nowych świąt, które służą umacnianiu patriotyzmu. Nadal najważniejszym wydarzeniem historii najnowszej dla Rosjan pozostaje zwycięstwo nad faszyzmem, obchodzony 9 maja Dzień Zwycięstwa (День Победы) jest kluczowym świętem państwowym, które jednoczy naród. Wszystkie święta narodowe, tak samo jak Dzień Rosji obchodzony 12 czerwca, mają oprawę wojskową. W 2005 roku Putin wprowadził do kalendarza Dzień Jedności Narodowej<sup>69</sup> (День народного единства),

<sup>64</sup> A. Kuper, *The Reinvention of Primitive Society...*

<sup>65</sup> К.Г. Фрумкин, *Философия и психология фантастики...*

<sup>66</sup> А.И. Асов, *Русские Веды...*; tegoż, *Велесова книга...*

<sup>67</sup> Д.А. Гаврилов, С.Э. Ермаков (red.), *Северная Традиция...*

<sup>68</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s.155.

<sup>69</sup> „Однако даже в тот момент, когда государство как институт критически ослабело, Россия не исчезла. Произошло то, о чем

który świętowany jest 4 listopada na pamiątkę zwycięstwa nad Polakami. W 2007 roku do dystrybucji wszedł film *Rok 1612*, który jest przykładem filmowej adaptacji kryptohistorii.

Odwołanie do fantastycznej wizji legendarnej przeszłości pozwala na konstruowanie współczesnej tożsamości rosyjskiej w nawiązaniu do alternatywnych wzorców osobowych. Tradycja wymyślona tworzy wzorce osobowe – fikcyjnych bohaterów z czasów Rusi bajecznej, jednak te pozornie archaiczne konstrukcje są często zapożyczeniami z czasów ZSRR. Literatura realizmu socjalistycznego stworzyła własny kanon postaci heroicznych, bohaterów poświęcających się dla idei i wspólnoty, równie dwuwymiarowych, jak część protagonistów słowiańskiej fantastyki. Słowiańska fantastyka wykorzystuje założenia literatury realizmu socjalistycznego. Tradycja wymyślona ma wymiar psychologiczny. Możemy uznać, że baśniowa wizja wspaniałej przeszłości ma charakter kompensacyjny<sup>70</sup>. Kryptohistorycy, odwołując się do legendarnych początków państwa słowiańskiego imperium<sup>71</sup> oraz do roli Rosjan – narodu kształtującego kulturę europejską, a także do idei utopijnej doskonałej wspólnoty pierwotnej, dążą do tego, żeby fantastyczna wizja historii pomogła odzyskać poczucie narodowej dumy rodakom rozczarowanym rzeczywistością XXI wieku. Kolejną kwestią jest problem izolacjonizmu Rosji. Wymyślona tradycja

---

Василий Ключевский говорил применительно к первой русской Смуте: 'Когда надломились политические скрепы общественного порядка, страна была спасена нравственной волей народа'. И, кстати, наш праздник 4 ноября — День народного единства, который некоторые поверхностно называют 'днем победы над поляками', на самом деле — это 'день победы над собой', над внутренней враждой и распрями, когда сословия, народности осознали себя единой общностью — одним народом. Мы по праву можем считать этот праздник днем рождения нашей гражданской нации". В. Путин, *Россия: национальный вопрос...*

<sup>70</sup> Е.А. Мельникова, *Ренессанс средневековья?...*

<sup>71</sup> Ю.Д. Петухов, *Первоистoki Русов*, Эксмо, Москва 2009; tegoż, *Первоистoki Русов*, Алгоритм, Москва 2013.

jest jedną z form procesu interpretacji historycznego tekstu zdarzeń, o którym pisał Uspieński<sup>72</sup>.

Tym, co łączy ze sobą współczesną mitologię polityczną Federacji Rosyjskiej, kulturę neopogan i kulturę popularną jest manipulacja historią i wykorzystywanie historii w celu stworzenia wymyślonej tradycji. Tym, co różni nieidentyczne formy kultury, które są współcześnie tworzone przez różne grupy (neopogańskie ruchy kultowe, technologów politycznych Kremla i twórców popularnej kultury) są odmienne techniki manipulacji. Przykładem skrajnym jest zafałszowywanie historii przez produkcję falsyfikatów ksiąg świętych – między innymi *Słowiańsko-Aryjskich Wed*<sup>73</sup>. Przyzwolenie urzędników na włączenie fragmentów *Księgi Welesa*, jako bezcennego źródła opisującego duchowy świat dawnych Słowian, do podręczników szkolnych, a nawet akademickich, pokazuje, że proces manipulacji historią odbywa się na wielu poziomach. Manipulacja historią nie polega jedynie na tworzeniu faktów historycznych, które w rzeczywistości nigdy nie miały miejsca. Jest to przede wszystkim próba wpływania na proces interpretacji i odczytania określonego tekstu zdarzeń. W wypadku grup neopogańskich i kultury tworzonej przez te grupy techniką manipulacji w procesie odczytania tekstu zdarzeń przez sympatyków i członków tych grup jest fałszowanie treści przekazu. Neopoganie opracowują współczesne falsyfikaty tekstów źródeł historycznych albo postępują się XIX-wiecznymi falsyfikatami. Tworzą jednocześnie fałszywy początek rodzimej historii

<sup>72</sup> Uspieński określa proces historyczny jako proces komunikacji, w którym stale napływająca nowa informacja warunkuje taką lub inną zwrotną reakcję ze strony społecznego adresata. Uspieński zauważa, że kodem historii jest język pozwalający na odbiór faktów w kontekście historyczno-kulturowym a „tekst zdarzeń jest czytany przez zbiorowość”. O ile historia jest zbiorem obiektywnych faktów, o tyle sam proces interpretacji może być odmienny w zależności od czasu i miejsca odczytania tekstu zdarzeń. B. Uspieński, *Historia sub specie semioticae w: Semiotyka dziejów Rosji*, wyb. i przeł. B. Żyłko, Wydawnictwo Łódzkie 1993, s. 178.

<sup>73</sup> *Славяно-Арийские Веды...*

oparty na nieistniejących źródłach pisemnych. Interpretacje późniejszych (autentycznych) zdarzeń historycznych łączą się z przekonaniem o prawdziwości sfalszowanych tekstów dotyczących alternatywnych początków rosyjskiej państwowości (hipotezy o rozwiniętym słowiańskim państwie istniejącym od kilku tysięcy lat). Proces interpretacji tekstu zdarzeń przez rosyjskich rodzimowierców wiąże się ze specyficznym sposobem rozumienia przez nich materiału historycznego opartego na rzetelnych i autentycznych źródłach, badanych przez historyków jako fałszywych oraz zideologizowanych, i zastępowaniu istniejących realnie tekstów, będących źródłami historycznymi, przez bliższe im ideowo fałszyfikaty. Pytanie o to, jaki naprawdę był początek państwowości Rusi, w tym kontekście przestaje być pytaniem o obiektywną prawdę historyczną. Kwestia takiego lub innego odszyfrowania kodu historii jest związana z wiarą.

Omówieni w poprzednich rozdziałach pracy wybrani twórcy kultury popularnej<sup>74</sup> wpływają na odbiór faktów przez społecznego adresata poprzez wykreowane przez siebie odmienne rekonstrukcje historyczne. W niektórych przypadkach rekonstrukcje archaicznej historii słowiańszczyzny i słowiańskich mitów, które można odszukać w tekstach kultury popularnej, są zbieżne z interpretacją neopogan, ponieważ opierają się na wykorzystaniu tych samych fałszyfikatów<sup>75</sup>. Alternatywne rekonstrukcje w prostej i atrakcyjnej formie przedstawiają czytelnikom hipotetyczne teksty zdarzeń. Z kolei współczesna mitologia polityczna nadaje autentycznym tekstom zdarzeń odmienne sensy i wpływa na proces odczytywania historycznego kodu przez społecznego adresata<sup>6</sup> między innymi poprzez określanie jako kluczowe innych tekstów historii niż wcześniejsze lub przez manipulację polegającą na wartościowaniu tych

<sup>74</sup> М.В. Семенова, *Волкодав...*; С.В. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Стоящий у Солнца...*; Ю.А. Никитин, *Трое из леса...*

<sup>75</sup> С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии...*

tekstów. Proces manipulacji tekstami historii odbywa się równocześnie z tworzeniem tradycji wymyślonej, wyimaginowanej. Dla stworzenia wymyślonych tradycji konieczna jest alternatywna wizja historii. Nie jest już potrzebna historia pisana dla radzieckich ideologów przez marksistowskich historyków<sup>76</sup>, lecz nowa wersja historii Rosji (często nie jest ona oparta na źródłach naukowych<sup>77</sup>). Taka wizja historii spełnia funkcję służebną wobec ideologii politycznej i musi być tak skonstruowana, żeby wymyślone tradycje nawiązywały do niej i jednocześnie tworzyły silną więź społeczną obywateli, stwarzały nową rosyjską tożsamość oraz legitymizowały władzę (przez łączenie współczesnych instytucji politycznych z archaiczną, istniejącą wcześniej tradycją przodków, fikcyjną lub przekształconą). Charakterystycznym motywem współczesnych alternatywnych historii, które funkcjonują jako część rosyjskiej kultury popularnej, jest nawiązanie przede wszystkim do najstarszych, najbardziej archaicznych i legendarnych motywów. Widoczne jest tu zapożyczenie z klasycznego ewolucjonizmu — to co najcenniejsze ma być jednocześnie najstarsze<sup>78</sup>. Jeżeli przeszłość i początki państwowości nie odpowiadają twórcom alternatywnej historii, tworzy się przeszłość na nowo.

Łotman i Uspienski tekst o *Roli modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, kończą następującą uwagą:

Specyfika kultury rosyjskiej rozpatrywanej przez nas epoki przejawiała się w szczególności w tym, że związek z przeszłością obiektywnie najostrzej odczuwany był wówczas, gdy subiektywnie panowało nastawienie na całkowite z nią zerwanie i odwrotnie, orientacja na przeszłość wiązała się z wykreśleniem z pamięci realnej tradycji i zwrotem ku chimerycznym wizjom przeszłości<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova...*

<sup>77</sup> B.A. Кувакин (red.), *В защиту разума...*

<sup>78</sup> J. Lutyński, *Ewolucjonizm...*

<sup>79</sup> J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, w: *Semiotyka dziejów Rosji...*, s. 49–50.

Trudno nie odnieść wrażenia, że komentarz podsumowujący dziedzictwo całkowicie odmiennej epoki jest trafny w stosunku do czasów współczesnych. Federacja Rosyjska na przełomie XX wieku przechodziła najpierw etap zerwania z dziedzictwem najnowszej historii i próbą jej odfalszowania, później nastąpiły kolejne nieprzerwane reinterpretacje dziejowej spuścizny. Oficjalne wersje historii zmieniały się bardzo szybko i część zawodowych historyków została skompromitowana przez tworzenie wcześniejszej, komunistycznej wykładni dziejów (tu trafny wydaje się żart Olgi Jelisiejewej, jednej z przedstawicielek młodszego pokolenia<sup>80</sup>: marksizm zawalił się na głowy historyków, ponieważ stali zbyt blisko w momencie katastrofy). Teksty zdarzeń stały się przedmiotem ideologicznej manipulacji, inspiracją dla twórców kultury popularnej, a w niektórych przypadkach historia przekształcała w religię przedmiot kultu. W każdym z wymienionych przypadków następował „zwrot ku chimerycznym wizjom przeszłości”.

Historia okazała się plastycznym materiałem, kształtowanym po to, żeby uformować nową rosyjską tożsamość. Problemem była określona przez społecznego adresata interpretacja tekstów zdarzeń dotyczących najnowszych dziejów. Historia najnowsza to historia klęsk — rozpadu ZSRR, nędzy i braku pracy, krwawych konfliktów zbrojnych, manipulacji opinią publiczną. Część Rosjan mogła uważać system komunistyczny za zbrodniczy i totalitarny, jednak pokaźna ich liczba odczuwała nostalgię za olbrzymim imperium (w kulturze popularnej pojawia się wątek Rosjanina — sieroty po mocarstwie, urodzonego w ZSRR i bezdomnego po upadku państwa). Nostalgia za radzieckim imperium zmieniła się w potrzebę gloryfikacji czasu potęgi rosyjskiej państwowości. Kolejnym elementem była

---

<sup>80</sup> Opracowanie dotyczące problemu kryptohistorii, którego jest ona współautorką, „poświęcono pamięci nauk historycznych RIP”, por. Д.М. Володихин, О.И. Елисева, Д.И. Олейников, *История России в мелкий горошек*, Мануфактура-Единство, Москва 1998.



zmiana paradygmatu. Rozpad państwowego monopolu na tworzenie jednolitej literatury w konwencji realizmu socjalistycznego oraz popularność zachodniej współczesnej fantastyki sprawiły, że powstające po upadku ZSRR książki „w kluczu” alternatywnej historii jednocześnie gloryfikowały przeszłość i dowolnie przekształcały istniejący materiał tekstu zdarzeń, uwypuklając wątki baśniowe. Społeczny adresat semiotycznego kodu historii znalazł się w sytuacji kompletnego chaosu informacyjnego. Potęga nieodległej przeszłości, ZSRR, stał się nagle imperium zła, po roku 1991 trafiły do obiegu zakazane wcześniej książki piętnujące radziecki totalitaryzm, demontaż państwa wiązał się z kryzysem tożsamości obywateli. Jednocześnie proponowano sprzeczne interpretacje i sposoby odczytania tekstu zdarzeń dziejów najnowszych.

#### 4. ROSYJSKI MIT POLITYCZNY OPARTY NA KONSERWATYZMIE

Istotą konserwatyzmu jest dążenie do zachowania istniejącego wcześniej *status quo*. Oficjalna ideologia polityczna stworzona przez partię władzy<sup>81</sup> Putina może zostać uznana za konserwatywny centryzm<sup>82</sup>. Putin bezustannie podkreśla swój ścisły związek z przeszłością<sup>83</sup> i korzysta z historycz-

<sup>81</sup> S. White (red.), *Politics and the Ruling Group...*

<sup>82</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s.119.

<sup>83</sup> „В одном из самых ранних русских философско-религиозных трудов Слово о законе и благодати отвергается сама теория ‘избранного народа’ и проповедуется идея равенства перед Богом. А в Повести временных лет так описан многонациональный характер древнерусского государства: ‘Вот только кто по-славянски говорит на Руси: поляне, древляне, новгородцы, полочане, дреговичи, северяне, бужане. А вот другие народы: чудь, меря, весь, мурома, черемисы, мордва, пермь, печера, ямь, литва, корсь, нарова, ливы — эти говорят на своих языках’. Именно об этом особом характере русской государственности писал Иван Ильин: ‘Не искоренить, не подавить, не поработить чужую кровь, не задушить иноплеменную

nych wzorców. Jest on przedstawiany jako bezpośredni kontynuator określonej tradycji historycznej. Ideologia partii władzy jest jednocześnie antydemokratyczna, antyindywidualistyczna i tradycjonalistyczna. Putin, nawiązując do imperialnego dziedzictwa Rosji, wybiera określone elementy i łączy je w całość tak, żeby przeszłość Rosji była zawsze uzależniona od wpływu wybitnej jednostki<sup>84</sup>. Polityczna doktryna konserwatyzmu jest uzupełniana przez kreowanie tradycji wynalezionej. Podkreślana przez wielu przedstawicieli konserwatyzmu rola silnej władzy wykonawczej, dążenie do zachowania hierarchii społecznej oraz kluczowe miejsce tradycji łączą się z modelowaniem historii dla aktualnych potrzeb ideologii. Ścisła kontrola państwa nad rozwojem etnografii w czasach ZSRR i nawiązywanie w rosyjskiej etnologii do takich koncepcji jak charakter narodu, tożsamość narodowa i proces etnogenezy<sup>85</sup> pozwalają zapożyczać z antropologii idee kształtujące współczesną ideologię konserwatywną. W ten sposób można dowolnie przekształcać pojęcie „tradycji”<sup>86</sup> – do tego terminu bezustannie powracają technolodzy polityczni Kremla. Drugim kluczowym pojęciem jest określenie „kultura tradycyjna”. „Kultura tradycyjna” pojawia się równocześnie w publicystyce politycznej<sup>87</sup>, kulturze popularnej i w neopogańskich mitologicznych rekonstrukcjach. Kultura tradycyjna jest rezerwuarem wartości, do których odwołuje się nurt konserwatywny. Dla konserwatystów najważniejsze są wiara, patriotyzm, poświęcenie, szacunek dla autorytetów. „Kultu-

---

и инославную жизнь, а дать всем дыхание и великую Родину, всех соблюсти, всех примирить, всем дать молиться по-своему, трудиться по-своему и лучших отовсюду вовлечь в государственное и культурное строительство”. В. Путин, *Россия: национальный вопрос...*

<sup>84</sup> Д. Волков, *Культ личности Владимира Путина?*, <http://www.levada.ru/press/2010070904.html> (04.08.2014).

<sup>85</sup> Ю.В. Бромлей, *Очерки теории этноса...*

<sup>86</sup> Д. Володихин, С. Алексеев, К. Бенедиктов, Н. Иртенина (red.), *Традиция и русская цивилизация*, Астрель, Москва 2006.

<sup>87</sup> *Русская политическая культура...*

ra tradycyjna” według oficjalnej ideologii pozwala zachować tożsamość narodową i charakter narodowy niezbędny dla przetrwania państwa i narodu. Z kolei rosyjskie prawosławie legitymizuje oficjalną władzę, która ma być gwarantem duchowej jedności Rosji<sup>88</sup>. Konserwatyzm jest podporą polityki społecznej. Po upadku komunizmu w Rosji nastąpił olbrzymi spadek narodzin i naukowcy zaczęli przestrzegać przed realnym zagrożeniem fizycznej śmierci narodu. Od czasu pierwszej kadencji Putina rząd propagował politykę prorodzinną, wprowadzając ulgi dla rodzin i równocześnie zaostrzając przepisy, które wcześniej umożliwiały kobietom prawo do aborcji. Oparcie polityki społecznej na założeniach prawosławnej etyki seksualnej i konserwatywnym modelu rodziny ma być receptą na uniknięcie katastrofy demograficznej.

Neopogańskie grupy posługują się terminem „kultura tradycyjna”, członkowie grup uważają, że są przedstawicielami tradycyjnej religii. O ile jednak konserwatywna ideologia państwowa jest związana z tradycjonalizmem chrześcijańskim, o tyle neopoganie wykorzystują założenia integralnego tradycjonalizmu, stworzonego przez Guénona. W przypadku oficjalnej propagandy, narracji kultury popularnej i mitologicznych rekonstrukcji neopoganie mamy cały czas powracające odwołania do tradycyjnych wartości zgodnych z narodowym charakterem Rosjan. Neopoganie stworzyli rekonstrukcję wiary Słowian w oparciu o akademicką koncepcję istnienia dwuwiary<sup>89</sup> na Rusi. Jedną z konsekwencji jest neopogański model rodziny<sup>90</sup> nawiązujący do

---

<sup>88</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 160.

<sup>89</sup> S. Rock, *Popular Religion...*

<sup>90</sup> „Свадьба по русскому Обычаю — это многоступенное действо с множеством обрядовых и магических шагов — оберегающих чету, призывающих плодородие, лад и благословение Предков. По традиционным взглядам, Свадьба свершается не только в мире людей — настоящая Свадьба закрепляется во всех трех Мирах: людей, Предков и Богов. Разумеется, раз вы не забыли пригласить друзей — будет так же логично призвать свидетелей и

prawosławnego modelu, zapożyczenie zasad chrześcijańskiej etyki i powoływanie się na wartości kultury tradycyjnej. Oficjalna propaganda odwołuje się do tych samych wartości. Najważniejszy ma być tradycyjny i konserwatywny model rodziny skonstruowany wedle wzorca chrześcijańskiego. Stąd ostra polityka skierowana przeciwko liberalnym modom zachodnioeuropejskim. Restrykcyjne jest zwłaszcza prawodawstwo wymierzone w mniejszości (seksualne<sup>91</sup>, wyznaniowe, etniczne).

Konserwatywne stanowisko wobec mniejszości seksualnych jest cechą neopogańskiej publicystyki. To rys odróżniający zachodnioeuropejskie i rosyjskie środowiska neopogańskie. W Europie Zachodniej środowiska neopogańskie są zazwyczaj otwarte dla przedstawicieli mniejszości seksualnych. Odróżnia je to od chrześcijaństwa, którego ortodoksyjne nurty uważają homoseksualizm za chorobę, seksualne zбочenie bądź dowód upadku i grzechu (na uwagę zasługuje tu przypadek USA – fundamentalistyczne kościoły protestanckie organizują grupy terapii szokowej dla homoseksualistów, co wydaje się zgodne z duchem istniejącego w Federacji Rosyjskiej prawodawstwa). Istnieją również zachodnioeuropejskie nowe ruchy religijne odwołujące się do nurtu neopogańskiego, które zakładają praktyki homoseksualne jako jedną z dróg rozwoju duchowego, niezbędną dla tych, którzy chcą osiągnąć wyższy stopień okultystycznego wtajemniczenia<sup>92</sup>.

---

покровителей из двух других Миров, тем более что их влияние на судьбу новой семьи неизмеримо сильнее! Даже если ваша Свадьба не предполагает религиозного обряда, перед началом действия или накануне найдите время остаться вдвоем со своим нареченным и обратиться к Богам с просьбой благословить действие и весь дальнейший союз". Л. Черкасова, *Славянские свадебные традиции*, „Родноверие” 2010, nr 2(3).

<sup>91</sup> И.В. Кочетков, К. Кириченко, *Положение лесбиянок, геев, бисексуалов, трансгендеров в Российской Федерации*, Московская Хельсинкская группа, ООО „ЛБ-Контракт”, Москва 2009.

<sup>92</sup> H.V. Urban, *Magia Sexualis...*

## 5. AUTORYTARNY MODEL WŁADZY A KULTURA POPULARNA

Wizja władzy w omówionych wybranych narracjach kultury popularnej i mitotwórczych publikacjach grup neopogańskich oraz model, który jest obowiązujący w rosyjskiej polityce to antyliberalny i antydemokratyczny typ rządów. Jest to taki model władzy, który utrwała izolacjonistyczny charakter kultury rosyjskiej. Można zaobserwować proces długiego trwania autokratycznego modelu władzy w kulturze rosyjskiej. Współcześnie postać Putina, charyzmatycznego przywódcy Federacji Rosyjskiej, scala naród. Prezydent Federacji stworzył skuteczny system władzy centralnej i zjednoczył ludzi w momencie kryzysu państwowego (kwestią otwartą jest pytanie, czy kryzys państwowy nie został wywołany celowo po to, żeby osłabić tendencje demokratyczne i liberalne). Zgodnie z definicją Rolla Maya mit polityczny to nośnik wartości społecznych, poprzez które jednostka odnajduje poczucie tożsamości<sup>93</sup>. Putin odniósł polityczny sukces, ponieważ wypracował koncepcję jednolitej tożsamości narodowej Rosjan, wykorzystując mity polityczne, które są często zbieżne z neopogańską mitologią — podstawową więzią spajającą naród jest wspólnota krwi i ziemi<sup>94</sup>. Wąska kategoria tożsamości, oparta na pochodzeniu od wspólnych, słowiańskich przodków<sup>95</sup>, wyklucza niesłowiańskie mniejszości etniczne, których przedstawiciele stają się obywatelami drugiej kategorii. Pozwala to na wprowadzenie do polityki wewnętrznej opozycji: etniczni Rosjanie–Obcy. Jest to jednocześnie nawiązanie do XIX-wiecznych koncepcji nacjonalistycznych i stalinowskiej polityki narodowościowej. Najważ-

<sup>93</sup> R. May, *Błaganie o mit...*

<sup>94</sup> Laruelle zwraca uwagę na funkcje, jakie spełnia współcześnie rosyjski nacjonalizm w zależności od kontekstu kulturowego. Grupa władzy manipuluje kluczowymi kategoriami w celu wykorzystania nacjonalizmu jako czynnika spajającego naród. M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*, s. 194–203.

<sup>95</sup> С.Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов, *Краткий очерк кологодной...*

niejsza jest kategoria wspólnego słowiańskiego pochodzenia, która ma scalać obywateli. Tym, co łączy ludzi, nie może być już wspólna religia, bo jej struktury rozpadły się na skutek komunistycznych represji i zastąpienia prawosławia ideologią komunizmu, religii totalitarnej. Nacjonalizm staje się nową wiarą Rosjan, ciągle ponawiane są próby stworzenia nowej religii narodowej z prawosławia, a równocześnie działają oddolne tendencje do wykreowania jednej, neopogańskiej, tradycyjnej religii<sup>96</sup> rdzennych Rusów/Rusicy na podstawie mitologii grup neopogańskich. Sukces neopogaństwa, które przeniknęło w rosyjską kulturę, polega na tym, że elementy współczesnej tradycji wymyślonej przenikają się wzajemnie. Pożywką dla rosyjskiego nacjonalizmu jest także oficjalny model historii i kryptohistoryczne neopogańskie publikacje o początkach państwowości rosyjskiej<sup>97</sup>, w których data powstania autonomicznej rosyjskiej kultury jest przesunięta o kilka stuleci lub tysiącleci wstecz.

Kultura popularna jest antyliberalna i antydemokratyczna, nie dotyczy to jedynie kultury tworzonej na zamówienie Kremla. Współczesna fantastyka rosyjska opisuje autorytarny model władzy, stworzony dzięki sile służb specjalnych i ukazuje wpływ tych sił na otaczającą ludzi rzeczywistość<sup>98</sup>. Postać charyzmatycznego agenta służb bezpieczeństwa powraca w najbardziej znanych powieściach i filmach rosyjskich ostatniego dziesięciolecia. Najjaskrawiej widoczne jest to w fantastyce, gdzie kontrast między rzeczywistością a fikcyjnym światem magii często jest przedstawiany jako rezultat wpływu tajnych służb, kontrolujących codzienną rzeczywistość Rosji<sup>99</sup>. Kultura popularna odzwierciedla rzeczywiste procesy polityczne i historyczne. Tajny agent

<sup>96</sup> И.Г. Черкасов (Велеслав), *Родноверие...*

<sup>97</sup> В.Н. Демин, *Тайны русского народа...*

<sup>98</sup> К.Г. Фрумкин, *Философия и психология фантастики...*

<sup>99</sup> Taką narracją jest seria Siergieja Łukjanienki, w której główny bohater należy do tajnej organizacji kontrolującej legalność działania sił zła. Organizacja ta od wieków stara się wpływać na historię, prowadzi to do tragicznych w skutkach eksperymentów społecznych na szeroka

służb bezpieczeństwa, który osiągnął oszałamiający sukces i kontroluje świat, stał się równocześnie postacią literacką i historyczną personą.

Różnica pomiędzy modelem historii stworzonym w ZSRR a współczesnym polega na wykorzystaniu historii bajecznej. Współcześnie kultura ma w atrakcyjny sposób przedstawić określone wydarzenia historyczne, kluczowe z punktu widzenia technologów politycznych Putina. To, co za czasów Pankratowej było kolorowaniem historii, dziś staje się celowym wykorzystywaniem wątków fantastycznych. Tłem realnych zdarzeń są losy nigdy nieistniejących bohaterów, co pozwala dowolnie manipulować przekazem. Władisław Surkow, ideolog partii władzy, manipuluje historią w taki sposób, żeby pokazać proces historyczny i kulturę polityczną Rosji jako uzależnioną od wpływu charyzmatycznego przywódcy. Kluczowe w ideologii partii władzy terminy „centralizacja” i „personifikacja” mają służyć podkreśleniu historycznej roli silnej jednostki. Prezydent ma być gwarantem nie tylko terytorialnej jedności Rosji, lecz także jej jedności duchowej. Współczesna ideologia wykorzystuje starsze modele relacji pomiędzy władzą polityczną a władzą duchową w Rosji. Celem silnej władzy centralnej jest kontrola nad religią, po to, żeby religia legitymizowała władzę. Podobnie jak niegdyś w relacji pomiędzy Partią Komunistyczną i każdym Pierwszym Sekretarzem Partii, współcześnie Putin, silny, charyzmatyczny przywódca, ma być żywym wcieleniem politycznych ideałów stworzonej przez siebie partii władzy.

## 6. WSPÓŁCZESNA MATKA ROSJA

Współcześnie w tworzeniu politycznego mitu matki powracają kategorie związane z utrwalonym w kulturze aka-

---

skale, takich jak radziecki komunizm. С. Лукьяненко, В. Васильев, *Ночной Дозор. Дневной Дозор*, АСТ, Москва 2006.

demickim mitem Magna Mater. Neopogańskie mitotwórcze rekonstrukcje mitu Słowian skupiają się głównie na tworzeniu panteonu słowiańskich bogiń. Wzorzec osobowy kobiety — neopoganki to żona i matka/Słowianka — boginka. Równocześnie rekonstrukcja oparta na przyjęciu demiurga Roda zakłada, że boginie jedynie zawierają się w bogu Rodzie, będąc jego przejawami. Model neopogański wykorzystuje starsze folklorystyczne motywy związane z Matką Szarą Ziemią i Matką Mokłą Ziemią, łącząc je ze współczesnym nurtem głębokiej ekologii. Matka Rosja to istota żywa, którą trzeba świadomie chronić dla dobra przyszłych pokoleń. Najmocniej ideę głębokiej ekologii wyraża ideologia wspólnoty Dzwoniące Cedry Rosji<sup>100</sup>. Jednak równocześnie z ideą ekologiczną podkreślany jest aspekt nacjonalistyczny, żywa Matka Rosja jest reinterpretacją radzieckiej Matki Ojczyzny. Współczesny polityczny mit matki nadal wykorzystuje ideę antropomorfizacji kraju jako kobiety, matki wszystkich obywateli. Te reinterpretacje i inwarianty politycznego mitu wpisują się w starsze wzorce obecne w kulturze. Radzieckie matki ojczyzny pełniły podobne funkcje, co starożytne Tyche miejsca, symbolizowały istotę, pod której opieką znajduje się określone terytorium. Te funkcje Tyche stały się prerogatywami chrześcijańskiej Maryi, która broniła Bizancjum. Później na Rusi cudowne ikony Matki Boskiej strzegły poszczególnych miast, a Bogurodzica stała się opiekunką

---

<sup>100</sup> „Я чувствую слияние с природой, стираются мои границы, я становлюсь единым с миром вокруг — с ласковым ветерком, с пространством, с воздухом, которой, как старый товарищ наполняет меня свежей информацией и связывает меня на тысячи километров с любыми источниками. Я стою босиком на горячей земле и чувствую под своими ногами и всем телом — горячую матушку-землю, добрую и всепрощающую, которая наполняет меня своей стабильностью. Я, словно стою на стабильном фундаменте моего дома, под названием — планета Земля. Я чувствую, как от меня, исходит теплая, нежная энергия благодарности, которая наполняет Землю — я благодарю Землю за все, за то, что я хожу по ней, живу на ней сейчас, за ее помощь и поддержку”. *Благодарность Земле*, [http://www.anastasia.ru/social/user/5429/blog/876/?sphrase\\_id=182](http://www.anastasia.ru/social/user/5429/blog/876/?sphrase_id=182) (04.08.2012).



całego kraju. Rosja Radziecka, walcząc z prawosławiem, zachowała ideę kobiety — opiekunki kraju, wykorzystując wizerunek Matki Ojczyzny. Współcześnie mit Rosji Matki został dodatkowo wzbogacony o ekologiczny kontekst. Idea Ziemi, żyjącej symbiotycznej planety, przenoszona jest na wyobrażenie państwa — kobiety. Konserwatywna ideologia polityczna i współczesne neopogańskie mitotwórstwo wykształcają wzorzec osobowy, w którym kobieta powinna pełnić przede wszystkim rolę matki.

## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było pokazanie interesujących związków między mitologiami neopogańskimi, narracjami kultury popularnej a mitologią polityczną w jej historycznym ujęciu. Współczesna kultura rosyjska jest przesycona wpływami neopoganizmu, pomimo faktu, że ruchy neopogańskie, jeżeli chodzi o liczbę zaangażowanych w nie wiernych, nie są zbyt liczne. Stało się tak, ponieważ Hobb-sbawmowska wynaleziona tradycja zastąpiła akademicką naukę historyczną. Ruchy neopogańskie można interpretować jednocześnie jako: a) jeden z nurtów polityki, b) kontynuację istniejącej wcześniej tradycji ezoterycznej, c) element wpływający na kulturę popularną lub d) praktyczny przejaw dominacji zjawiska tzw. nowej duchowości. Dysponują one wizją określonego ładu społecznego, mają własną historiozofię, kontynuują i modyfikują dawne mity rosyjskiej kultury. Pokazują precyzyjnie przyczyny kryzysu i obecnych zagrożeń, wzmacniając narodową solidarność i dumę Rosjan. Choć ich widzenie „obcych” ma korzenie w przeszłości, okazuje się, że nadal zachowuje nośność, szczególnie w dobie ekspansywnej polityki Putina, która ujawniła się zajęciem Krymu i aktywnością na wschodniej Ukrainie.

Rosyjskie nowe ruchy religijne to temat, który rzadko jest przedmiotem analizy badaczy polskich. Geneza zjawiska w ujęciu niniejszej pracy wiąże się przede wszystkim

z historią myśli antropologicznej i przekształceniem w czasach radzieckich najpierw etnologii w radziecką etnografię, a potem etnografii w naukę o etnosach. Wpływy neopogańskiego mitotwórstwa nie byłyby tak znaczące, gdyby nie fakt, że zniekształcona przez ideologię nauka radziecka nadal, choć niejako pośmiertnie, wpływa na dzisiejsze próby reinterpretacji zdarzeń historycznych. Zarówno Rybakow, jak i Bromlej wykształcili całe pokolenia historyków i etnografów, którzy współcześnie kontynuują określony model badawczy i szkołę myślenia. Obecny proces przenikania idei ezoterycznych do akademickiej nauki w Rosji (jak i na świecie) jest jednym z najciekawszych procesów dla badacza kultury. Jednocześnie dyskurs naukowy nakłada się na język, którym mówi się o doświadczeniach *sacrum*, a w języku uczonych znajdujemy liczne zapożyczenia metafor, które kiedyś były wykorzystywane przez teologów (między innymi znane wszystkim określenie przez fizyków bozonu Higgsa jako „boskiej cząsteczki”). Przykładem skrajnym jest wpływ prac klasyków religioznawstwa na ideologię nowych ruchów religijnych. We współczesnej Rosji ezoteryka zakamuflowana jako nauka (czy raczej okultyzm paranaukowy) jest ważnym czynnikiem kulturotwórczym i mitotwórczym. Badanie ezoteryki w tym kontekście jest raczej rzadkie, ponieważ historycy i politolodzy odnoszą się z nieufnością do tego zjawiska.

Można zatem spojrzeć na neopogaństwo rosyjskie jako na kolejną idealistyczną próbę powrotu do tego typu relacji społecznych, które charakteryzowały społeczność tradycyjną. Pawluczuk, opisując proces zmiany światopoglądu jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej, charakteryzował ten typ relacji jako codzienny, bezpośredni kontakt („trwała styczność psychiczna typu *face to face*”<sup>1</sup>) dotyczący całej osobowości. Neopoganie, którzy wywodzą się z dużych miast próbują stworzyć typ wspólnoty, który

---

<sup>1</sup> W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, PWN, Warszawa 1972, s. 15.

mógłby połączyć model społeczności tradycyjnej z dziedzictwem kultury narodowej. Jest to nawiązanie jednocześnie do wzorów społeczności plemiennej (prastłowiańskiej wspólnoty rodowej), tradycyjnej wspólnoty wiejskiej i kultury ludowej oraz do kultury narodowej. Neopoganie rosyjscy stawiają znak równości między tymi elementami, ponieważ zakładają, że kultura zastana w danym miejscu (syberyjskiej czy podmoskiewskiej wsi) zachowała w niezmienionej formie najważniejsze wzorce zarówno tradycyjnej wspólnoty wiejskiej, jak i społeczności plemiennej. Zorientowani są oni na model kultury prefiguratywnej. W ich optyce najstarsze elementy kultury są najcenniejsze. Są to ewolucjonistyczne zapożyczenia. Mitotwórcze wyobrażenia plemiennej społeczności rodowej neopogan są trawestacją/przeróbką dziedzictwa współczesnej kultury narodowej. Dla Morgana barbarzyństwo kończyło się, a cywilizacja zaczynała z umiejętnością pisma.

Nurt kryptohistoryczny i mitotwórstwo neopogańskie cały czas obsesyjnie nawiązują do rzekomego faktu istnienia rozwiniętej literatury w języku narodowym u Słowian na wiele wieków (lub tysięcy lat) przed powstaniem *Kroniki Nestora*. W tej optyce plemienna Słowiańszczyzna „odwiecznie” byłaby cywilizacją. Jednocześnie mitotwórcze wyobrażenie wspólnoty plemiennej i wspólnoty wiejskiej, która miała być kulturą cyrograficzną (czego wyrazem są współczesne cudownie odnalezione „święte księgi” Słowian), opiera się na przekonaniu o istnieniu tych cech, które według Waltera J. Onga charakteryzują kulturę oralną (addytywność, nagromadzenie, redundancja, zachowawczość, bliskość ludzkiego świata, zabarwienie agonistyczne, empatia i zaangażowanie, homeostaza).

Mitotwórcza publicystyka neopogańska, nurt kryptohistoryczny i wybrane narracje kultury popularnej (nurt fantastyki słowiańskiej) to przejaw skrajnego synkretyzmu religijnego i kulturowego. Autorzy tych narracji wychodzą od XIX-wiecznego modelu „społeczności prymitywnej” i rosyjskiej wiejskiej wspólnoty, tworząc rekonstrukcje mitu, historii

i kultury dawnych Słowian. Można zaryzykować hipotezę, że współcześnie w rosyjskiej kulturze nastąpił zwrot w stronę XIX-wiecznych kategorii myślenia o dziedzictwie narodowym i kontynuacji określonych procesów, które trwały w uspieniu przez okres dominacji komunizmu. Dystynktywne cechy słowiańskiej fantastyki były obecne w literaturze XIX wieku. Fałszowanie dokumentów historycznych lub zabytków archeologicznych w celu udowodnienia prymatu własnego narodu w dziejach Europy i świata też jest praktyką kulturową obecną przez cały wiek XIX (i rzecz jasna wcześniej). Te zapożyczenia są bardzo często wykorzystywane w narracjach kultury popularnej.

Neopogańskie nowe religie i nowe mitologie stanowią w Rosji naturalną pożywkę dla nacjonalizmu. Jest to nacjonalizm przesycony ezoteryzmem. Jest on również kontynuacją jej dawnych nurtów (takich jak np. ariozofia, volkizm) które kiedyś współtworzyły okultystyczną kulturę III Rzeszy. Według Marlène Laruelle konserwatywny patriotyczny model nacjonalizmu, który promuje Kreml, jest niezbędny do przetrwania rosyjskiej państwowości i ma pozytywny wpływ na organizm państwowy<sup>2</sup>. Przeciwnego zdania jest Andrzej de Lazari, który przed rosyjskim nacjonalizmem wyraźnie przestrzega<sup>3</sup>. Władze rosyjskie starają się przeciwdziałać ekstremalnym przejawom neonazistowskiej propagandy (przykładem może być zamknięcie wspólnoty neopogan Inglingów jako niebezpiecznej z racji ultranacjonalistycznego charakteru głoszonej przez lidera doktryny religijnej). Jednak fakt, że nowa duchowość jest w Rosji jednym z narzędzi ultranacjonalistycznej propagandy, jest co najmniej niepokojący.

Z drugiej strony, w mitologii współczesnego neopogaństwa oficjalna propaganda władzy widzi motywy i idee, które są zbieżne z jej dyskursem i założeniami. Idee te to przede wszystkim poczucie wyjątkowości etnosu rosyjskie-

<sup>2</sup> M. Laruelle, *In the Name of the Nation...*

<sup>3</sup> A. Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem?...*, s. 116

---

go, wizja potęgi i źródło dumy narodowej. Z analizowanych mitów rosyjskiej historii mit Ojca władcy czy Matki Rosji są zbieżne w wielu punktach w analizowanych rodzajach dyskursów, czyli w tekstach neopogan, kulturze popularnej i dyskursie władzy.

## BIBLIOGRAFIA

- X. Accart, *René Guénon ou Le Renversement des clartés*, Edidit Arche, Paris 2005.
- A. Acquisti, R. Gross, *Imagined communities: awareness, information sharing, and privacy on the Facebook*, „Privacy Enhancing Technologies. Lecture Notes in Computer Science” 2006, vol. 4258.
- T. Airaksinen, *The Philosophy of H.P. Lovecraft: the Route to Horror*, Peter Lang, New York 1999.
- A. Andrusiewicz, *Mit Rosji*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1994.
- Anthologion. Ioannis Stobæi Florilegium. Ad manuscriptorum fidem emendavit et supplevit Thomas Gaisford*, vol. 1–4, e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1822–1824.
- T. Ashplant, G. Smyth (red.), *Explorations in Cultural History*, Pluto Press, London 2001.
- Avesta: Khorda Avesta (Book of Common Prayer)*, przeł. J. Darmesteter, Kessinger Publishing, Whitefish 2004.
- J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Verlag von Kraiss und Hoffmann, Stuttgart 1861.
- J.J. Bachofen, *Le madri e la virilità olimpica: studi sulla storia segreta dell'antico mondo Mediterraneo*, Bocca, Milano 1949.
- J.J. Bachofen, *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- M. Balina, N. Condee, E. Dobrenko (red.), *Endquote: Sots-Art Literature and Soviet Grand Style*, Northwestern University Press, Evanston 2000.

- T. Ballantyne, *Orientalism and Race: Aryanism in the British Empire*, Palgrave, New York 2002.
- Ch. Barker, *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- K. Barkley, M. von Hagen (red.), *After Empire. Multiethnic Societies and Nation-Building. The Soviet Union and Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*, Westview Press Boulder, Oxford 1997.
- M. Barkun, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2003.
- A. Barnard, *Antropologia: zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, wstęp J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2006.
- T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge 1981.
- D.L. Barnhill, R.S. Gottlieb (red.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Grounds*, State University of New York Press, New York 2001.
- R. Barthes, *Mythologies*, The Noonday Press, New York 1991.
- J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009.
- S.K. Batalden (red.), *Seeking God: the Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1993.
- J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.
- L. Bazyłow, *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej*, PWN, Warszawa 1986.
- C. Bennet, *In Search of the Sacred: Anthropology and the Study of Religions*, Cassel, New York 2002.
- S. Beźnic, *Mormoni – kontrowersje wokół poligamii i Księgi Mormona*, „NOMOS” 1996, nr 14.
- T. Biernat, *Mit polityczny*, PWN, Warszawa 1989.
- J.H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, przeł. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- J. Blain, *Nine worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism*, Routledge, London–New York 2002.
- H. Blavatsky, *The Secret Doctrine: Collected Writings 1888*, Theosophical Publishing House, Adyar–Madras–London 1978–1979.



- V. Bonnell, *Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*, University of California Press, Berkeley 1997.
- A.K. Bowman, P. Garnsey, A. Cameron (red.), *The Cambridge Ancient History* (second edition), vol. XII: *The Crisis of Empire A.D. 193–337*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2005.
- F. Braudel, *On History*, University of Chicago Press, Chicago 1980.
- G. Bucher, *Daily Life in Imperial Russia*, Greenwood Press, London 2008.
- J. Burbank, D.L. Ransel (red.), *Imperial Russia: New Histories for the Empire*, Indiana University Press, Bloomington 1998.
- A. Butler, *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic: Invoking Tradition*, Palgrave Macmillan, New York 2011.
- J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, wstęp W. Burszta, przeł. A. Jankowski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013.
- J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton University Press, Princeton 1949.
- J. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Viking, New York 1959.
- J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005.
- E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, red. nauk. K. Świącicka i S. Blandzi, IFiS PAN, Warszawa 2006.
- E. Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven 1946.
- C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan: a Yaqui Way of Knowledge*, University of California Press, Berkeley 1968.
- M. Cherniavsky, *Holy Russia: a study in the history of an idea*, „The American Historical Review” 1958, vol. 63, nr 3.
- A. Chwieduk, A. Pomieciński (red.), *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- P.B. Clark, *New Religions in Global Perspective: a Study of Religious Change in the Modern World*, Routledge, London–New York 2006.
- J. Clute, J. Grant (red.), *The Encyclopedia of Fantasy*, Orbit, Melbourne–London 1996.
- B. Cooper, *New Political Religions, or an Analysis of Modern*, University of Missouri Press, Columbia–London 2004.

- M. Cristi, *From Civil to Political Religion: the Intersection of Culture, Religion and Politics*, Wilfrid Laurier University Press, West Waterloo 2001.
- S. Cunningham, *Wicca: a Guide for the Solitary Practitioner*, Llewellyn Publications, St. Paul (Minn., U.S.A.) 1988.
- G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska (red.), *Język, religia, tożsamość*, t. 4: *Meandry tożsamości*, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej, Gorzów Wielkopolski 2010.
- G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska (red.), *Język, religia, tożsamość*, t. 6: *W kręgu języka i kultury wiary*, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej, Gorzów Wielkopolski 2011.
- M. Czeremski, *Struktura mitów*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.
- F. Dahn, *Ein Kampf um Rom*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1876–1878.
- M.A. Davidsen, *What is wrong with pagan studies?*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2012, vol. 24, nr 2.
- S. Davies, J. Harris (red.), *Stalin: a New History*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2005.
- L. Dawson, *Comprehending Cults: the Sociology of New Religious Movements*, Oxford University Press, Oxford–New York 2006.
- A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, „Śląsk”, Katowice 1996.
- A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 1, Semper, Warszawa 1999.
- A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 2, Ibidem, Łódź 1999.
- A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 3, Semper, Warszawa 2000.
- A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, Semper, Warszawa 2001.
- A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 5, Semper, Warszawa 2003.
- T.K. Dennison, A.W. Carus, *The invention of the Russian rural commune: Haxthausen and the evidence*, „The Historical Journal” 2003, vol. 46, nr 3.
- T. Doktor, *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991.
- W. Doniger (red.), *Britannica Encyclopedia of World Religion*, Encyclopaedia Britannica, Chicago–London 2006.

- J. Drabina (red.), *Mit w badaniach religioznawców*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- J. Drużnikow, *Rosyjskie mity: od Puszkina do Pawlika Morozowa*, przeł. F. Ocieпка, M. Putrament, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998.
- L.C. Dunn, O. Klineberg, C. Levi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, przeł. J. Demska, PWN, Warszawa 1961.
- E. Dutka, G. Maroszczuk (red.), *Proza polska XX wieku. Przeglądy i interpretacje*, t. 3: *Centrum i pogranicza literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014.
- Edda poetycka*, przeł. i oprac. A. **Zaluska-Strömberg**, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1986.
- Edda starsza poetycka*, przeł. J. Lelewel, Wydawnictwo Armoryka, Sandomierz 2006.
- D. Edelstein, *Hyperborean Atlantis: Jean-Sylvain Bailly, Madame Blavatsky, and the Nazi Myth*, „Studies in Eighteenth Century Culture” 2006, vol. 35.
- M. Edwards, M. Goodman, S. Price (red.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford University Press, Oxford–New York 1999.
- M. Eliade, *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, przeł. W.R. Trask, Bollingen Foundation, New York 1964.
- J. Engelmann, *Die Leibeigenschaft in Russland. Eine rechtshistorische Studie*, Altenburg, Leipzig 1884.
- F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen*, J.H.W. Dietz, Stuttgart 1892.
- B. Epstein, *Anti-communism, homophobia, and the construction of masculinity in the postwar U.S.*, „Critical Sociology” 1994, vol. 20, nr 3.
- M. Epstein (red.), *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*, Berghgan Books, New York 1999.
- A. Erskine (red.), *Blackwell Companion to the Ancient World*, Blackwell, Oxford 2009 .
- R. Fetner (red.), *Antropologia religii. Wybór esejów*, t. 4, wyb. R. Fetner, A. **Sołtysiak**, Instytut Archeologii UW, Warszawa 2010.

- D.M. Figueira, *Aryans, Jews, Bramins: Theorizing Authority through Myths of Identity*, State University of New York Press, Albany 2001.
- S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, PWN, Warszawa 1988.
- Ch. Flood, *Political Myth: a Theoretical Introduction*, Garland Pub. Inc., London 1996.
- M. Foskett, *A Virgin Conceived: Mary and Classical Representations of Virginity*, Indiana University Press, Bloomington 2002.
- J. Friske, *Reading the Popular*, Routledge, New York 2011.
- E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, wstępem opatrzył K.T. Toeplitz, przeł. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 1977.
- P. Furlong, *Social and Political Thought of Julius Evola*, Routledge, New York 2011.
- E.V. Gallagher, M.W. Ashcraft (red.), *Introduction to New and Alternative Religions in America*, Greenwood Press, Westport-London 2006.
- M. Gardell, *Gods of the Blood: the Pagan Revival and White Separatism*, Duke University Press, Durham 2003.
- G. Gardner, *High Magic's Aid*, Pentacle Enterprises, London 1949.
- L. Garland, *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, Routledge, London-New York 1999.
- C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- C. Geertz, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- M. Geyer, S. Fitzpatrick (red.), *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge University Press, New York 2009.
- M. Gimbutas, *The Civilization of the Goddess*, Harper, San Francisco 1991.
- M. Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC Myths, Legends and Cult Images*, University of California Press, Berkeley 1974.
- M. Gimbutas, *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, Harper & Row, San Francisco 1989.
- M. Gimbutas, M.R. Dexter, *The Living Goddesses*, University of California Press, Berkeley 1999.

- A. Gleason, P. Kenez, R. Stites (red.), *Bolshevik Culture: Experiment and Order in the Russian Revolution*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 1985.
- M.I. Goldman, *Petrostate: Putin, Power, and the New Russia*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008.
- N. Goodrick-Clarke, *Hitler's Priestess: Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth and Neo-Nazism*, New York University Press, New York 1998.
- N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, Tauris Parke Paperbacks, London 2005.
- G. Gorer, *The People of Great Russia: a Psychological Study*, W.W. Norton, New York 1962.
- R.S. Gottlieb (red.), *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, Routledge, New York–London 2004.
- D. Grant, *The Mythological State and its Empire*, Routledge, New York–London 2009.
- R. Graves, *The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth*, Faber & Faber, London 1948.
- R. Graves, *The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1966.
- M. Griffin (red.), *A Companion to Julius Caesar*, Blackwell Publishing, Chichester 2009.
- B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański: myśl społeczno-państwowa formacji narodowo-katolickiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Universitas, Kraków 1991.
- W. Gubariew, *Pawlik Morozow*, przeł. S. Michałowski, Nasza Księgarnia, Warszawa 1952.
- R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Marcel Rivière, Paris 1921.
- R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, Bossard, Paris 1927.
- R. Guénon, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1921.
- R. Guénon, *Orient et Occident*, Payot, Paris 1924.
- S. Gupta, *Re-Reading Harry Potter*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- A. Gwóźdź (red.), *Pejzaże audiowizualne. Telewizja. Wideo. Komputer*, Universitas, Kraków 1996.
- O. Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Brill, Leiden–Boston 2004.

- W.J. Hanegraaff (red.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden–Boston 2006.
- W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill Academic Publishers, Leiden 1996.
- J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1999.
- J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press, London–New York 1903.
- J. Haynes (red.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, London–New York 2009.
- P. Heehs, *Bengali religious nationalism and communalism*, „International Journal of Hindu Studies” 1997, vol. 1, nr 1.
- M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, przeł. E. Melech, T. Kaczmarek, Książka i Wiedza, Warszawa 2009.
- E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, New York 1983.
- E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- E.M. Hoiem, *World creation as colonization: British imperialism in „Aldarion and Erendis”*, „Tolkien Studies” 2005, vol. 2.
- M. Houellebecq, *H.P. Lovecraft. Przeciw światu, przeciw życiu*, przeł. J. Giszczak, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2007.
- J. Hubbs, *Mother Russia: the Feminine Myth in Russian Culture*, Indiana University Press, Bloomington 1988.
- R. Hutton, *The Triumph of the Moon: a History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford University Press, Oxford–New York 1999.
- D. Icke, *Największy sekret*, przeł. Ł. Kierus, Illuminatio, Białystok 2013.
- D. Icke, *The Biggest Secret: the Book That Will Change the World*, Bridge of Love Publications, Scottsdale 1999.
- R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007.
- E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa 1977.
- E. Jaworski (red.), *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.

- E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack (red.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008.
- B. Jegorow, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, przeł. D. i B. Żyłkowie, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- L. Jencson, *Neopaganism and the Great Mother Goddess: anthropology as midwife to an new religion*, „Anthropology Today” 1989, vol. 5, nr 2.
- L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Macmillan Reference (Thomson Gale), Detroit–New York 2005.
- S.T. Joshi, *H.P. Lovecraft: biografia*, przeł. M. Kopacz, Zysk i S-ka, Poznań 2010.
- E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957.
- E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*, przedm. W.Ch. Jordan, Princeton University Press, Princeton–New York 1997 .
- J. Klinger, *O istocie prawostawia: wybór pism*, do druku przygot. M. Klinger, H. Paprocki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983 .
- A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 1980.
- A. Kolesnichenko, *Putin: nesting dolls, vodka, and underpants*, „Transitions Online” 2008, nr 5/6.
- P. Kowalski, *Parterowy Olimp. Rzecz o polskiej kulturze masowej lat siedemdziesiątych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.
- P. Köppen, *Statistische Reise in's Land der donischen Kosaken, durch die Gouvernements Tula, Orel und Woronesh im Jahre 1850*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg 1852.
- L. Krader, *Recent Studies of the Russian Peasant*, „American Anthropologist” 1956, vol. 58, nr 4.
- M. Kuefler (red.), *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago 2006 .
- M. Kundera, *Žart*, przeł. E. Witwicka, PIW, Warszawa 2004.
- A. Kuper, *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*, Routledge, New York 2005.

- J. Kurczak (red.), *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 6, Ibidem, Łódź 2007.
- Ch. Lamb, M.D. Bryant (red.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, Cassell, London 1999.
- Ch. Lane, *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society — the Soviet Case*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- M. Laruelle, *Alternative identity, alternative religion? Neo-paganism and the Aryan myth in contemporary Russia*, „Nations and Nationalism” 2008, vol. 14, nr 2.
- M. Laruelle, *In the Name of the Nation: Nationalism and Politics in Contemporary Russia*, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- M. Laruelle, *Russian Eurasianism: an Ideology of Empire*, Woodrow Wilson Center Press, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2008.
- F. Le Play, *Les ouvriers européens*, vol. 2, A. Mame et fils, Paris 1877.
- C.G. Leland, *Aradia, or the Gospel of the Witches*, David Nutt, London 1899.
- X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań 1990.
- J.R. Lewis, *Cults. A Reference Handbook*, ABC-CLIO, Oxford 2005.
- J.R. Lewis (red.), *Magical Religion and Modern Witchcraft*, State University of New York Press, New York 1996.
- J.R. Lewis, *The Order of the Solar Temple: the Temple of Death*, Ashgate, Burlington 2006.
- J.R. Lewis, J.A. Petersen (red.), *Controversial New Religions*, Oxford University Press, Oxford–New York 2005.
- S.N.C. Lieu, D. Montserrat (red.), *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History*, Routledge, London–New York 1996.
- D. Lieven (red.), *The Cambridge History of Russia*, vol. II: *Imperial Russia, 1689–1917*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- R.J. Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: a Study of „Brainwashing” in China*, Norton, New York 1961.
- V. Limberis, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Routledge, London–New York 1994.
- C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology: an Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, University of California Press, Berkeley 1966.



- Y. Lotman, *Universe of the Mind: a Semiotic Theory of Culture*, I.B. Tauris & Co. LTD Publishers, London 1990.
- H.P. Lovecraft, *Collected Essays*, vol. 2: *Literary Criticism*, red. S.T. Joshi, Hippocampus Press, New York 2004.
- H.P. Lovecraft, *Droga do szaleństwa*, przeł. R. Lipski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- H.P. Lovecraft, *Szepty w ciemności*, przeł. R. Grzybowska, Wydawnictwo Colibri RTW, Warszawa 1992.
- H.P. Lovecraft, *Zew Cthulhu*, przeł. R. Grzybowska, M. Wydmuch, Czytelnik, Warszawa 1983.
- J.E. Lovelock, L. Margulis, *Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis*, „Tellus. Series A” (Stockholm: International Meteorological Institute) 1974, vol. 26, nr 1/2.
- J.E. Lovelock, *The Ages of Gaia: a Biography of Our Living Earth*, Norton, New York 1995.
- M. Lowrie, *Writing, Performance, and Authority in Augustan Rome*, Oxford University Press, Oxford–New York 2009.
- J. Lutyński, *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1956.
- M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.
- D. Mackenzie Wallace, *Russia*, Cassell, Holt and Co., London 1912.
- H. Maier, M. Schäfered (red.), *Totalitarian Movements and Political Religions*, Routledge, London–New York 2007.
- T. Margul, *Jak umierały religie: szkice z tanatologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983.
- T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964.
- L. Margulis, *Symbiotic planet: a New Look at Evolution*, Weidenfeld & Nicolson, London 1998.
- J. Marincola (red.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. 1, Blackwell, Malden–Oxford 2007.
- I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wydawnictwo Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2001.
- R. May, *Błaganie o mit*, przeł. B. Moderska, T. Zysk, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- I. McCalman, P.A. Pickering (red.), *Historical Reenactment: from Realism to the Affective Turn*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

- R. McCutcheon (red.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*, Cassell, London–New York 1999.
- J.A. McGuckin, *The Orthodox Church: an Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*, Blackwell Publishing, Oxford 2008.
- M. Mead, *And Keep Your Powder Dry: an Anthropologist Looks at America*, W. Morrow and Co., New York 1942.
- M. Mead, *The swaddling hypothesis: its reception*, „American Anthropologist New Series” 1954, vol. 56, nr 3.
- R. Miles, *Racism after „Race Relations”*, Routledge, London 1993.
- J.R. Millar, *Reading Putin in Russian and Soviet Literature*, „Problems of Post-Communism” 2007, vol. 54, nr 5.
- M.-J. Mondzain, *Image, Icon, Economy: the Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*, Stanford University Press, Stanford 2005.
- L.H. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism, to Civilization*, Henry Holt and Company, New York 1877.
- G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej. Rodowód intelektualny Trzeciej Rzeszy*, przeł. T. Evert, Czytelnik, Warszawa 1972.
- G.L. Mosse, *Nazi Culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich*, University of Wisconsin Press, Madison 2003.
- G.L. Mosse, *The mystical origins of national socialism*, „Journal of the History of Ideas” 1961, vol. 22, nr 1.
- R. Mozgol, *Wypędzony z pamięci — Emmanuel Małyński (1875–1938). Posumowanie pierwszego roku poszukiwań*, „Pro Fide Rege et Lege” 2013, nr 2.
- M.A. Murray, *The God of the Witches*, Oxford University Press, London 1933.
- M.A. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe: a Study in anthropology*, Clarendon Press, Oxford 1921.
- F.M. Müller, *The Essential Max Müller: on language, Mythology, and Religion*, red. J.R. Stone, Palgrave MacMillan, New York 2002.
- H. Münkler, *Mity Niemców*, przeł. A. Kopacki, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2013.
- M. Naumovich, *Russian Postmodernist Fiction: Dialogue with Chaos*, M.E. Sharpe, New York 1999.
- E. Neumann, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, Princeton 1974.

- E. Nowicka, *Świat człowieka — świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- A. Nowicki (red.), *Czas w kulturze*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Zakład Filozofii Kultury, Lublin 1983 .
- D. Nugent, J. Vincent (red.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell Publishing, Oxford 2007.
- G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, przeł. J. Ożóg, B. Żak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Ch. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, Routledge, London–New York 2004.
- L.J. Olson, *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*, Routledge Curzon, New York 2004.
- P. Olsson, *Malignant Pied Pipers of Our Time: a Psychological Study of Destructive Cult Leaders from the Rev. Jim Jones to Osama bin Laden*, Publish America, Baltimore 2005.
- G. Page, *Being Byzantine. Greek Identity Before the Ottomans*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2008.
- A.K. Paluch, *Mistrzowie antropologii społecznej*, PWN, Warszawa 1990.
- R. Paradowski, *Idea Rosji-Eurazji i naukowy nacjonalizm Lwa Gumilowa*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 1996.
- Ch. Park, *Sacred Worlds: an Introduction to Geography and Religion*, Routledge, London–New York 1994.
- K. Parry (red.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing, Oxford 2007.
- Ch. Partridge (red.), *Ufo Religions*, Routledge, London–New York 2003.
- W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, PWN, Warszawa 1972.
- W. Pawluczuk, *Żywioł i forma*, PIW, Warszawa 1978.
- J. Pearson, *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, Routledge, London–New York 2007.
- M. Perrie, *Cult of Ivan the Terrible in Stalin's Russia*, Palgrave Macmillan, New York 2001.
- M. Perrie, *Pretenders and Popular Monarchism in Early Modern Russia: the False Tsars of the Time of Troubles*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1995.
- W.J. Perry, *The Children of the Sun: a Study in the Early History of Civilization*, Methuen, London 1923.

- W.J. Perry, *The Children of the Sun: a Study in the Early History of Civilization*, Scholarly Press, Grosse Pointe 1968.
- N. Pierumow, *Pierścień mroku*, część I: *Ostrze elfów*, przeł. E. i E. Dębscy, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.
- S.M. Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001.
- S.M. Pike, *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia University Press, New York 2004.
- S.M. Pike, *The Odin Brotherhood: a True Account of a Dialogue with a Mysterious Fraternity*, „Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 1998, vol. 2, nr 1.
- R. Pipes (red.), *Karamzin’s Memoir on Ancient and Modern Russia: a Translation and Analysis*, Atheneum, New York 1959.
- Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostołów, List Barnaby, I–II List Klemensa Rzymskiego do Koryntian, Listy św. Ignacego Antiocheńskiego, List św. Polikarpa do Filipensów, Pasterz Hermasa*, z gr. przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył A. Lisiecki, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1924.
- M. Pizza, J.R. Lewis (red.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Brill, Leiden–Boston 2009.
- Powieść minionych lat*, przeł. i oprac. F. Sielicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1999.
- A. Prochanow, *Operacja Heksogen*, przeł. E. Zych, Philip Wilson, Warszawa 2005.
- G. Przebinda, J. Smaga, *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
- H. Qinglian, *The Fog of Censorship: Media Control in China*, Human Rights in China, New York 2008.
- J. Quigley, *Soviet Legal Innovation and the Law of the Western World*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2007.
- B. Rahimi, A. Rentsch (red.), *Fiduswerk*, Dresden Verl. der Schönheit, Dresden 1925.
- S.P. Ramet (red.), *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1993.
- R. Redfield, *The Folk Society*, „American Journal of Sociology” 1947, vol. 52, nr. 4.

- R. Rose, N. Munro, *Elections Without Order: Russia's Challenge to Vladimir Putin*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2002.
- J. Richardson, *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.
- J. Richardson, *The Language of Empire: Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- T. Riha (red.), *Readings in Russian Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago 1969.
- S. Rock, *Popular Religion in Russia: 'Double Belief' and the Making of an Academic Myth*, Routledge, London–New York 2007.
- R.S. Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, przeł. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. i red. J. Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
- S. Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1977.
- J. Rüpke (red.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Publishing, Malden 2007.
- M. Rzczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.
- J. Sadowski, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Ibidem, Łódź 2005.
- L. Sagan, *On the origin of mitosing cells*, „Journal of Theoretical Biology” 1967, vol. 14, nr 3.
- R. Sakwa, *Putin: Russia's Choice*, Routledge, New York 2008.
- J. Saliba, *Understanding New Religious Movements*, AltaMira Press, Walnut Creek 2003.
- V. Satanis (D. Dishaw), *Cthulhu Cult*, typografia autora pracy, 2007 (ISBN 978-1-4303-0631-3).
- M. Schäfer, *Bastard Culture! How User Participation Transforms Cultural Production*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011.
- N. Scheper-Hughes, *The Primacy of the Ethical Propositions for a Militant Anthropology*, „Current Anthropology” 1995, vol. 36, nr 3.

- E.A. Schlatter, *Aryan Cowboys: White Supremacists and the Search for a New Frontier 1970–2000*, University of Texas Press, Austin 2006.
- E. Scholastyk, *Historia Kościoła*, przeł. S. Kazikowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.
- W. Scott-Elliot, *The Evolution of Humanity*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London 1893.
- M. Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Semiotyka dziejów Rosji*, wyb. i przeł. B. Żyłko, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993.
- T. Sherlock, *Historical Narratives in the Soviet Union and Post-Soviet Russia: Destroying the Settled Past, Creating an Uncertain Future*, Palgrave Macmillan, New York 2007.
- H. Shukman, F. Cass (red.), *Redefining Stalinism*, Frank Cass, London–Portland 2003.
- M. Siemionowa, *Wilczarz*, przeł. A. Łabuszewska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.
- D. Simmons (red.), *New Critical Essays on H.P. Lovecraft*, Palgrave Macmillan, New York 2013.
- M. Simos (Starhawk), *Dreaming the Dark: Magic, Sex, & Politics*, Beacon Press, Boston 1982.
- M. Simos (Starhawk), *The Spiral Dance: a Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, Harper & Row, San Francisco 1979.
- C. Simut, *Traditionalism and Radicalism in the History of Christian Thought*, Palgrave Macmillan, New York 2010.
- E. Skotnicki, *Neokatechumenat. Szansa czy zagrożenie dla Kościoła?*, Edycja Petrus, Kielce 2000.
- K. Skowronek, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków 2013.
- G.E. Smith, *The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization*, Harper & Brother, London–New York 1911.
- B.M. Stableford, *Historical Dictionary of Fantasy Literature*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham–Maryland–Toronto–Oxford 2005.
- F.R. Stern, *The Politics of Cultural Despair: a Study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, Berkeley 1974.

- G.W. Stocking, Jr. (red.), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison 1996.
- J.R. Stone (red.), *The Essential Max Müller: on Language, Mythology, and Religion*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- J. Storey, *Cultural Theory and Popular Culture: an Introduction*, University of Georgia Press, Athens 1998.
- M. Strmiska, *Ásatrú in Iceland: the rebirth of nordic paganism?*, „Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 2000, vol. 4, nr 1.
- J. Strzelczyk, *Od Prastłowian do Polaków*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1987.
- G. Sumi, *Ceremony and Power: Performing Politics in Rome Between Republic and Empire*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2005.
- H.J. Sumner Maine, *Ancient Law: its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, John Murray, London 1861.
- H.J. Sumner Maine, *Village Communities in the East and West*, John Murray, London 1871.
- R.G. Suny, T. Martin (red.), *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*, Oxford University Press, Oxford–New York 2001.
- B. Szklarski (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce. Szkice z antropologii polityki*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008.
- A. Szyjewski, *Od Valinoru do Mordoru*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- P.K. Tacyt, *Germania*, wstęp i kom. J. Kolendo, przeł. T. Płóciennik, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.
- S. Takács, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium: the Rhetoric of Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- A. Tołstoj, *Piotr Pierwszy*, przeł. A. Stawar, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
- R. Towler (red.), *New Religions and the New Europe*, Aarhus University Press, Aarhus 1995.
- P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy. Sztuka herbaty dawnych Chin i Japonii*, Pracownia Wydawnicza Zalesie Górne, Zalesie Górne 2009.

- R.C. Tucker, *The metamorphosis of the Stalin myth*, „World Politics” 1954, vol. 7, nr. 1.
- N. Tumarkin, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Harvard University Press, Cambridge 1983.
- H.B. Urban, *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2006.
- J.W.V. van Huyssteen (red.) *Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan Reference (Thomson Gale), Detroit–New York 2003.
- A.F. von Haxthausen, *Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, In der Hahn’schen Hofbuchhandlung, Hannover–Berlin 1847–1852.
- P. Wade, *Race, Nature and Culture: an Anthropological Perspective*, Pluto Press, London 2002.
- A. Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: the Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford University Press, Stanford 1995.
- A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- R.J. Wallis, *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, Routledge, London–New York 2003.
- S. White (red.), *Politics and the Ruling Group in Putin’s Russia*, Palgrave Macmillan, New York 2008.
- M. Whittow, *The Making of Byzantium, 600–1025*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1996.
- N. Wood, *Cicero’s Social and Political Thought*, University of California Press, Berkeley 1988.
- R.E. Zelnik, *Perils of Pankratova. Some Stories from the Annals of Soviet Historiography*, Herbert J. Ellison Center for Russian, East European, and Central Asian Studies, University of Washington, Seattle 2005.



## PUBLIKACJE W JĘZYKU ROSYJSKIM

- А.А. Абрашкин, *Предки русских в Древнем мире*, Вече, Москва 2001.
- А.А. Абрашкин, *Русь Средиземноморская и загадки Библии*, Вече, Москва 2003.
- А.А. Абрашкин, *Скифская Русь. От Трои до Киева*, Вече, Москва 2008.
- А.А. Абрашкин, *Средиземноморская Русь: великая держава древности*, Вече, Москва 2006.
- А.А. Абрашкин, *Тайны Троянской войны и Средиземноморская Русь*, Вече, Москва 2003.
- В. Алексеев, *Российское неоязычество*, „Вестник ЦАИ” 2000, nr 12.
- С.Т. Алексеев, *Возвращение Каина*, Ковчег, Москва 1994.
- С.Т. Алексеев, *Гомеры нового времени*, „Если” 2006, nr 9.
- С.Т. Алексеев, *Материк*, АСТ, Москва 2008.
- С.Т. Алексеев, *Рой*, Молодая гвардия, Москва 1988.
- С.Т. Алексеев, *Слово*, Современник, Москва 1986.
- С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Звездные раны*, Олма-Пресс, Москва 2000.
- С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Земля сияющей власти*, АСТ, Москва 1997.
- С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Правда и вымысел*, Олма-Пресс, Москва 2003.
- С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Птичий путь*, Астрель, Москва 2012.
- С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Стоящий у Солнца*, АСТ, Москва 2008.
- С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Стоящий у Солнца*, Ковчег, Москва 1995.
- С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Страга севера*, Олма-Пресс, Москва 1997.
- С.Т. Алексеев, *Сокровища Валькирии. Хранитель силы*, Олма-Пресс, Москва 2001.
- Ю.О. Андреева, *Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении „Анастасия”: идеальные образы родовых поселений и „воплощение мечты”*, „Антропологический форум” 2012, nr 17.
- Е.В. Аничков, *Язычество и Древняя Русь*, Записки Историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета, cz. CXVII, Санкт-Петербург 1914.

- Е.В. Аничков, *Язычество и древняя Русь* (репринтное издание), Индрик, Москва 2003.
- А.И. Асов, *Велесова книга*, przeł. i kom. А.И. Асов, Менеджер, Москва 1994.
- А.И. Асов, *Книга Велеса*, Наука и религия, Москва 1997.
- А.И. Асов, *Русские Веды. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга*, przeł. i kom. Б. Кресень (А.И. Асов), Наука и религия, Москва 1992.
- О. Беяева, Т. Котова, *Современным детям о традициях и верованиях их далеких предков — славян, „Родноверие“* 2010, nr 3.
- А. Беянин, *Тайный сыск царя Гороха*, Альфа-книга, Москва 2004.
- Э. Бенно, *Формирование культа Ленина в Советском Союзе*, przeł. А.Г. Гаджикурбанов, Российская политическая энциклопедия, Москва 2011.
- Берегите волосы — это ваши антенны!*, „Ведическая Культура“ 2004, nr 3.
- Н.А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм*, НЛО, Москва 1999.
- В.Д. Бонч-Бруевич, *Избранные сочинения в трех томах*, Издательство АН СССР, Москва 1963.
- В.Д. Бонч-Бруевич, *Ленин и дети*, Детская литература, Москва 1968.
- С.П. Бородин, *Дмитрий Донской*, Советский писатель, Москва 1940.
- В.С. Брачев, *Травля русских историков (Оклеветанная Русь)*, Алгоритм-Книга, Москва 2006.
- Ю.В. Бромлей, *Очерки теории этноса*, Наука, Москва 1983.
- Ю.В. Бромлей, *Этнос и этнография*, Наука, Москва 1973.
- Ю.В. Бромлей, *Этносоциальные процессы: теория, история и современность*, Наука, Москва 1987.
- Будай, *Существовала ли дохристианская письменность у славян?*, „Родноверие“ 2010, nr 1(2).
- Ф.И. Буслаев, *Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков*, Москва 1861.
- Ф.И. Буслаев, *Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков, Языки славянской культуры*, Москва 2004.
- В.М. Василенко, *Народное искусство. Избранные труды о народном творчестве X–XX вв.*, Советский художник, Москва 1974.
- Велеслав, *Русская Здрава*, „Родноверие“ 2009, nr 1(1).

- Велеслава: музыка божественна как рождение ребенка, „Родноверие“ 2009, nr 1(1).
- Владимир Ильич Ленин — Фотопортреты, А.В. Алексеев, Плакат, Москва 1986.
- А. Владимировна, *Русская демонология*, Издательство Санкт-Петербургского университета, Санкт-Петербург 2006.
- Д. Володихин, С. Алексеев, К. Бенедиктов, Н. Иртенина (red.), *Традиция и русская цивилизация*, Астрель, Москва 2006.
- Д.М. Володихин, О.И. Елисеева, Д.И. Олейников, *История России в мелкий горошек*, Мануфактура–Единство, Москва 1998.
- Д.М. Володихин, *Феномен фольк-хистори*, „Отечественная история“ 2000, nr 4.
- Ворон, *О детях славянских замолвите слово*, „Родноверие“ 2010, nr 3.
- Д.А. Гаврилов, С.Э. Ермаков, *Бог старый Бог*, „Родноверие“ 2009, nr 1(1).
- Д.А. Гаврилов, С.Э. Ермаков (red.), *Северная Традиция. Священный остров Рюян: сборник*, Социально-политическая мысль, НИО „Северный ветер“, Москва 2008.
- А.В. Гайдуков, *Идеология и практика славянского неоязычества, на правах рукописи*, Санкт-Петербург 2000.
- Р. Генон, *Великая Триада*, przeł. Т. Любимова, Беловодье, Москва 2010.
- Р. Генон, *Восток и Запад*, przeł. Т. Любимова, Беловодье, Москва 2005.
- Р. Генон, *Заметки об исламском эзотеризме и даосизме. Эзотеризм Данте*, przeł. Т. Любимова, Беловодье, Москва 2012.
- Р. Генон, *Кризис современного мира*, przeł. Н. Мелентьева, Арктогея, Москва 1991.
- Р. Генон, *Кризис современного мира*, przeł. Н. Мелентьева, Т. Фадеева, Т. Любимова, Ю. Стефанов, Эксмо, Москва 2008.
- Р. Генон, *Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы*, przeł. Т. Любимова, Беловодье, Москва 2012.
- Р. Генон, *Наука чисел. Наука букв*, przeł. В. Быстров, Владимир Даль, Санкт-Петербург 2013.
- Р. Генон, *Очерки о традиции и метафизике. Авторский сборник*, przeł. В. Быстров, Азбука-классика, Санкт-Петербург 2010.

- Р. Генон, *Символика креста*, przeł. Т.М. Фадеева, Ю.Н. Стефанов, Прогресс-Традиция, Москва 2008.
- Р. Генон, *Царство количества и знамения времени*, przeł. Т. Любимова, Беловодье, Москва 2011.
- Р. Генон, *Царь мира. Очерки о христианском эзотеризме. Авторский сборник*, przeł. Н. Тирос, Беловодье, Москва 2008.
- Р. Генон, Ж. Урсен, *Духовное владычество и мирская власть*. Антология, przeł. Н. Тирос, Беловодье, Москва 2012.
- И.В. Герасимов (red.), *Новая имперская история постсоветского пространства: Сборник статей*, Центр исследований национализма и империи, Казань 2004.
- Е.В. Говор, Н.Н. Милухо-Маклай в воспоминаниях современников (*Забывшие страницы*), „Советская этнография” 1986, nr 2.
- В.И. Говорков, *О каждом из нас заботится Сталин в Кремле!*, СССР, 1940.
- И.Н. Голомшток, *Тоталитарное искусство*, Галарт, Москва 1994.
- А.А. Горский, *Русские земли в XIII–XIV веках. Пути политического развития*, Издательский центр Института российской истории РАН, Москва 1996.
- Б.Д. Греков, *Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века* (В 2-х тт.), Издательство АН СССР, Москва 1952–1954.
- И.Н. Данилевский, *Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.)*, Аспект-Пресс, Москва 1999.
- А.Л. Дворкин, *Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования*, Издательство Братства во имя св. Князя Александра Невского, Нижний Новгород 2002.
- „Действовать наверняка”. *Беседа с Марией Семеновой*, „Мир фантастики” 2007, nr 1.
- В.Н. Демин, *В поисках колыбели цивилизации*, Вече, Москва 2004.
- В.Н. Демин, *Русь гиперборейская*, Вече, Москва 2002.
- В.Н. Демин, *Русь сакральная*, Вече, Москва 2004.
- В.Н. Демин, *Тайны Вселенной*, Вече, Москва 1999.
- В.Н. Демин, *Тайны русского народа. В поисках истоков Руси*, Вече, Москва 1999.
- Б.Г. Деревенский (red.), *Учение об Антихристе в древности и средневековье*, Алетейя, Санкт-Петербург 2000.
- Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев (red.), *Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века*, Художественная литература, Москва 1984.

- Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев (red.), *Памятники литературы Древней Руси, Художественная литература*, Москва 1985.
- А.А. Добровольский (Доброслав), *Природолюбимая религия будущего, Дом печати Вятка, Вятка* 2004.
- К.В. Душенко, *Зернистые мысли наших политиков от Горбачева до Путина, Эксмо, Москва* 2007.
- С.Э. Ермаков, Д.А. Гаврилов, *К новой реконструкции части осново мифа древних славян, „Родноверие“* 2010, nr 1(2).
- С.Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов, *Краткий очерк кологодной обрядности поминовения предков, „Родноверие“* 2010, nr 2(3).
- Л.П. Жуковская, *Поддельная докириллическая рукопись (К вопросу о методе определения подделок), „Вопросы языкознания“* 1960, nr 2.
- Л.П. Жуковская, Б.А. Рубаков, О.В. Творогов і in., *Что думают ученые о „Велесовой книге“, Наука, Санкт-Петербург* 2004.
- М.Я. Задорожная, *Народные и православно-христианские праздники, Знание, Москва* 1991.
- А.А. Зализняк, *О профессиональной и любительской лингвистике, „Наука и жизнь“* 2009, nr 1–2.
- Е. Иванова, *Интервью с создателем РБМ, „Родноверие“* 2010, nr 1(2).
- И.А. Исаев, *История государства и права России: Учебник, Юристъ, Москва* 2004.
- М.С. Каган, *Морфология искусства. Историко-теоретическое исследование внутреннего строения мира искусств, Искусство, Ленинград* 1972.
- В. Казаков, *Крещение Руси, настоящее и мнимое, „Родноверие“* 2010, nr 3.
- В.М. Кандыба, *Ригведа. Религия и идеология русского народа, Макет, Москва* 1996.
- Ф.С. Капица, *Тайны славянских богов, РИПОЛ классик, Москва* 2007.
- К.С.А. Кастанеда, *Учение дона Хуана. Путь знания индейцев племени яки, Библиотека „Звезды“, Санкт-Петербург* 1991.
- Е.И. Классен, *Новые материалы для древнейшей истории славян вообще и Славянов-Руссов до рюриковского времени в особенности с легким очерком, истории руссов до Рождества Христова. Выпуски 1–3, 1854–1861, Белые альвы, Москва* 2008.

- Л.С. Клейн, *Академик Рыбаков и партийная линия, „Троицкий вариант“* 2011, nr 73.
- Л.С. Клейн, *Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества, Евразия, Санкт-Петербург* 2004.
- Л.С. Клейн, *Перевернутый мир, ДонНУ, Донецк* 2010.
- М.М. Ковалевский, *Моя жизнь. Воспоминания, РОССПЭН, Москва* 2005 .
- В.П. Козлов, *Обманутая, но торжествующая Клио: Подлоги письменных источников по российской истории в XX веке, РОССПЭН, Москва* 2001.
- В.П. Козлов, *Тайны фальсификации. Анализ подделок исторических источников XVIII –XIX веков, Аспект-Пресс, Москва* 1996.
- С.Я. Козлов (ред.), *Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 1960-е–1990-е годы, Наука, Москва* 2003 .
- А. Кореневский, *Кем и когда была „изобретена“ теория „Москва – Третий Рим“?, „Ab Imperio“* 2000, nr 1–2.
- Т. Королева, *Тимур и его команда и вампиры, Астрель, Санкт-Петербург* 2012.
- В.И. Костылев, *Иван грозный, Альфа-книга, Москва* 2010.
- В.И. Костылев, *Иван Грозный. В 2 томах, Правда, Москва* 1991.
- В.И. Костылев, *Иван Грозный. В 2 томах, РИПОЛ классик, Москва* 1993.
- В.И. Костылев, *Иван Грозный. В 3 томах, Пресса, Москва* 1992.
- В.И. Костылев, *Иван Грозный. В 3 томах, Современник, Москва* 1992.
- В.И. Костылев, *Иван Грозный. В 3 томах, СПЛАВ, Москва* 1993.
- В.И. Костылев, *Иван Грозный, Эксмо-Пресс, Москва* 2000.
- В.И. Костылев, *Кузьма Минин, Волго-Вятское книжное издательство, Горький* 1986.
- Н.Ф. Котляр, *Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах, Наукова думка, Киев* 1986.
- В.И. Кочетков, К. Кириченко, *Положение лесбиянок, геев, бисексуалов, трансгендеров в Российской Федерации, Московская Хельсинкская группа, ООО „ЛБ-Контракт“, Москва* 2009.
- В.А. Кувакин (red.), *В защиту разума. Материалы международного симпозиума „Наука, антинаука и паранормальные верования“.* Москва, 3–5 октября 2001 г., Библиотека журнала „Здравый смысл“, Российское гуманистическое общество, Москва 2003.

- А.М. Курбский, *История о великом князе Московском*, Составление, Университет Российской академии образования, Москва 2001.
- И. Левин, *Двоеверие и народная религия в истории России*, Индрик, Москва 2004.
- М.Г. Левин, *Дмитрий Николаевич Анучин (1843–1923)*, в: *Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая*, т. 1: *Памяти Д.Н. Анучина 1843–1923*, Издательство АН СССР, Москва–Ленинград 1947.
- А. Левинсон, *Культ тела и культ личности, „Неприкосновенный запас“* 2004, nr 3(35).
- С. Лесной, *Влесова Книга*, Захаров, Москва 2002.
- С. Лесной, *Влесова Книга. Языческая летопись доолеговской Руси (История находки, текст и комментарии)*, Издание автора, Виннипег 1966.
- А. Либерман (red.), *Утверждение династии. История России и дома Романовых в мемуарах современников (XVII–XX вв.)*, Фонд Сергея Дубова: Рита-Принт, Москва 1997.
- А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский (red.), *Из истории русской культуры*, т. II, ks. 1: *Киевская и Московская Русь, Языки славянской культуры*, Москва 2002.
- Д.С. Лихачев (red.), *Труды Отдела древнерусской литературы АН СССР*, т. XXXVI, Наука, Ленинградское отделение, Ленинград 1981.
- С. Лукьяненко, В. Васильев, *Ночной Дозор. Дневной Дозор*, АСТ, Москва 2006.
- А.В. Луначарский, *Собрание сочинений в 8-ми тт.*, Художественная литература, Москва 1963–1967.
- Лютана, *Женский традиционный костюм, „Родноверие“* 2009, nr 1(1).
- Н. Макарова, О. Воеводина, *История свадебного обряда, „Родноверие“* 2010, nr 1(2).
- К. Маркс, Ф. Энгельс, *Архив Маркса и Энгельса*, т. IX, Госполитиздат, Москва 1941.
- К. Маркс, Ф. Энгельс, *Сочинения*, т. 21, Издательство политической литературы ЦК КПСС (Политиздат), Москва–Ленинград 1928.
- Махабхарата*, ks. 1: *Адипарва*, przeł. i kom. В.И. Кальянова, red. А.П. Баранников, Наука, Москва 1950.

- В. Мегре, *Звенящий кедр. Анастасия*, Московская Типография № 11, Москва 1996.
- Е.А. Мельникова, *Ренессанс средневековья? Размышления о мифомворчестве в современной исторической науке*, „Родина” 2009, nr 3.
- Е.А. Мельникова (red.), *Славяне и скандинавы*, Прогресс, Москва 1986.
- Е.А. Мельникова, *Устная традиция в „Повести временных лет”: к вопросу о типе устных преданий, Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В.Т. Пашуто, Языки русской культуры*, Москва 1999.
- А.Н. Мещеряков, *Японский император и русский царь: элементная база*, РИПОЛ классик, Москва 2004.
- Н.А. Митрохин, *Русская партия: движение русских националистов в СССР. 1953–1985 годы*, НЛО, Москва 2003.
- Ю.А. Михайлов (red.), *Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора*, Ладомир, Москва 2002.
- С.В. Михалков, *В музее В.И. Ленина*, Детская литература, Москва 1955.
- П.В. Молитвин, *Мир Волкодава. Ветер удачи*, Азбука, Санкт-Петербург 2001.
- П.В. Молитвин, *Спутники Волкодава*, Азбука, Санкт-Петербург 2003.
- Н. Найт, *Спасательная биография и приемлемое прошлое: российские этнографы против наследия террора*, „Stratum plus” 2000, nr 5.
- С.Л. Невелева, *Мифология древнеиндийского эпоса*, Наука, Москва 1975.
- А.Ю. Нестеров, Е.Р. Кузнецова (red.), *Фантастика и технологии (памяти Станислава Лема). Сборник материалов международной научной конференции*, Издательский дом „Раритет”, Самара 2007.
- Ю.А. Никитин, *Главный бой*, Эксмо, Москва 2006.
- Ю.А. Никитин, *Золотая шпага*, Равлик, Москва 1995.
- Ю.А. Никитин, *Ингвар и Оляха*, Равлик, Москва 1995,
- Ю.А. Никитин, *Княжий пир*, Эксмо, Москва 2002.
- Ю.А. Никитин, *Князь Владимир*, Равлик, Москва 1995.
- Ю.А. Никитин, *Князь Рус*, Равлик, Москва 1996.
- Ю.А. Никитин, *Мне — 65*, Эксмо, Москва 2004.
- Ю.А. Никитин, *Трое из леса*, Равлик, Москва 1993.



- Н.М. Карамзин, *Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях*, przedm. i uwagi Ю.С. Пивоваров, Наука, Москва 1991.
- П.В. Молитвин, *Тень императора*, Азбука, Санкт-Петербург 2002.
- М.П. Мчедлов (red.), *Религии народов современной России: Словарь*, Республика, Москва 2002.
- А.П. Новосельцев, „Мир истории” или миф истории?, „Вопросы истории” 1993, nr 1.
- Н.П. Павлицева, *10 тысяч лет русской истории. От потопа до крещения Руси*, Яуза (Эксмо), Москва 2011.
- А.М. Панченко (red.), *Словарь русского языка XVIII века*, Институт русской литературы и языка, Москва 1988–1999.
- Патер Дий (Глава) *Древнерусской Церкви Православных Славян-Староверов о. Александр отвечает на вопросы журналиста*, „Ведическая Культура” 2004, nr 1.
- В.О. Пелевин, *Ампир „В”*, Эксмо, Москва 2006.
- В.О. Пелевин, *Бубен Нижнего Мира. Сочинения в двух томах*, Terra-Книжный клуб, Москва 1996.
- В.О. Пелевин, *Бэтман Аполло*, Эксмо, Москва 2013.
- В.О. Пелевин, *Generation „П”*, Вагриус, Москва 2000.
- В.О. Пелевин, *Generation „П”*, wyd. I, Вагриус, Москва 1999.
- В.О. Пелевин, *ДПП (НН) (Диалектика Переходного Периода из Ниоткуда в Никуда)*, Эксмо, Москва 2003.
- В.О. Пелевин, *Жизнь насекомых*, Вагриус, Москва 1999.
- В.О. Пелевин, *Любовь к трем цукербринам*, Эксмо, Москва 2014.
- В.О. Пелевин, *Священная книга оборотня*, Эксмо, Москва 2004.
- В.О. Пелевин, *S.N.U.F.F. Утопия*, Эксмо, Москва 2011.
- В.О. Пелевин, *Синий фонарь*, Альфа-фантастика, Москва 1991.
- В.О. Пелевин, *Т*, Эксмо, Москва 2009.
- В.О. Пелевин, *Чапаев и Пустота*, Вагриус, Москва 1997.
- В.О. Пелевин, *Шлем ужаса: Креатифф о Тесее и Минотавре*, Открытый Мир, Москва 2005.
- А.Е. Петров, *Перевернутая история. Лженаучные модели прошлого*, „Новая и новейшая история” 2004, nr 3.
- И.В. Петров, *Государство и право древней Руси*, Издательство Михайлова, Санкт-Петербург 2003.
- Ю.Д. Петухов, *Первоисточки Русов*, Алгоритм, Москва 2013.

- Ю.Д. Петухов, *Первоисточки Русов*, Эксмо, Москва 2009.
- М. По, *Изобретение концепции „Москва — Третий Рим“, „Ab Imperio“* 2000, nr 2.
- Проблемы борьбы с лженаукой. Обсуждение в Президиуме РАН, do druku przygot.* Т.В. Маврина, „Вестник Российской академии наук“ 1999, t. 69, nr 10.
- А. Прозоров, *Слово воина*, Лениздат, Санкт-Петербург 2004.
- Л.Р. Прозоров, *Боги и Касты Языческой Руси. Тайны Киевского Пятибожия*, Экземод, Москва 2006.
- В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Издательство Ленинградского университета, Ленинград 1986.
- Б. Протасов, *Межрасовые браки способ уничтожения нации, „Ведическая Культура“* 2006, nr 11.
- А.М. Решетов, *Репрессированная этнография. Люди и судьбы, „Кунсткамера. Этнографические тетради“* 1994, nr 4 .
- А.Н. Робинсон (red.), *„Слово о полку Игореве“: Комплексные исследования*, Наука, Москва 1988.
- Русская политическая культура. Взгляд из утопии. Лекция Владислава Суркова. Материалы обсуждения в „Независимой газете“, Независимая газета, Москва 2007.*
- Б.А. Рыбаков, *Древняя Русь. Сказания, былины, летописи*, Издательство АН СССР, Москва 1963.
- Б.А. Рыбаков, *Ремесло древней Руси*, Издательство АН СССР, Москва 1948.
- Б.А. Рыбаков, *Язычество древней Руси*, Наука, Москва 1988.
- Б.А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Наука, Москва 1980.
- Е.А. Сафрон, *Становление жанра „славянской“ фэнтези в русской литературе XVIII в. (на материале произведений В.А. Левшина, М.И. Попова и М.Д. Чулкова)*, „Научный журнал КубГАУ“ 2011, nr 73.
- И.И. Свирида (red.), *Культура и история. Славянский мир*, Индрик, Москва 1997.
- Ю.И. Семенов, *Льюис Генри Морган: легенда и действительность, „Советская этнография“* 1968, nr 6.
- М.В. Семенова, *Волкодав, Азбука-Терра, Санкт-Петербург 1995.*
- М.В. Семенова, *Волкодав. Знамение пути, Азбука-классика, Санкт-Петербург 2003.*
- М.В. Семенова, *Волкодав. Истовик-камень, Азбука, Санкт-Петербург 2000.*

- М.В. Семенова, *Волкодав. Мир по дороге*, Азбука, Санкт-Петербург 2014.
- М.В. Семенова, *Волкодав. Право на поединок*, Азбука-Терра, Санкт-Петербург 1996.
- М.В. Семенова, *Волкодав. Самоцветные горы*, Азбука-классика, Санкт-Петербург 2003.
- М.В. Семенова, *Мы — славяне!*, Азбука, Санкт-Петербург 1997.
- М.В. Семенова, П.В. Молитвин, *Мир Волкодава: Путь Эвриха*, Азбука, Санкт-Петербург 1998
- В.П. Серкин, *Хохот Шамана*, София, Москва 2006.
- Р.А. Симонов, *Роль Кирика Новгородца в культуре Руси: к 900-летию со дня рождения*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики“ 2010, nr 4 (42).
- Славяно-Арийские Веды. Сантии Веды Перуна. Круг первый*, Аркор, Омск 2001.
- В.К. Соколова, *Русские исторические предания*, Наука, Москва 1970.
- С.В. Соколовский, *Бремя традиции: прошлое в настоящем российской антропологии*, „Антропологический форум“ 2011, nr 15.
- С.В. Соколовский, *Российская антропология: иллюзия благополучия*, „Неприкосновенный запас“ 2009, nr 1(63).
- Н.Н. Сперанский (Велимир), *Русское язычество и шаманизм*, ППП Типография „Наука“, Москва 2006.
- А. Сурков, С. Щипачев (red.), *Ленин и Сталин в творчестве народов СССР*, Советский писатель, Москва 1938.
- В. Сурков, *Тексты 97–07. Статьи и выступления*, Европа, Москва 2008.
- Е. Схоластик, *Церковная история в 6 кн.*, przeł. И.В. Кривушин, red. Е.С. Кривушин, Алетейя, Санкт-Петербург 1999–2003.
- В.Н. Татищев, *История Российская*, АСТ, Москва 2003.
- В.Н. Татищев, *Собрание сочинений (В 8 т.)*, Наука, Москва–Ленинград 1962–1979.
- О.В. Творогов, *Влесова книга*, „Труды Отдела древнерусской литературы“ 1990, t. 43.
- С.И. Тимина (red.), *Русская литература XX века*, Logos, Санкт-Петербург 2002.
- Ц. Тодоров, *Введение в фантастическую литературу*, przeł. Б.П. Нарумов, Дом интеллектуальной книги, Москва 1999.

- А.П. Толочко, *Князь в Древней Руси; власть, собственность, идеология*, Наукова думка, Киев 1992.
- Л.В. Тройко (Светамир), *Духовное наследие славян и ариев, „Ведическая Культура“* 2004, nr 3.
- Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая*, t. 1: Памяти Д.Н. Анучина 1843–1923, Издательство АН СССР, Москва–Ленинград 1947.
- Д.Д. Тумаркин, *Белый папуас: Н.Н. Миклухо-Маклай на фоне эпохи*, Восточная литература, Москва 2011.
- Н. Тумаркин, *Ленин жив! Культ Ленина в Советской России*, przeł. С.Л. Сухарев, Гуманитарное агентство „Академический проект“, Санкт-Петербург 1999.
- З.В. Удальцова, *К вопросу о мировоззрении византийского историка VI века Евагрия, „Византийский временник“* 1969, t. 30.
- Б.А. Успенский, *Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси*, Языки русской культуры, Москва 2000.
- Б.А. Успенский, *Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры*, t. 1, Гнозис, Москва 1994.
- Б.А. Успенский, *Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия.)*, Языки русской культуры, Москва 2000.
- Б.А. Успенский, *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и её русское переосмысление)*, Языки русской культуры, Москва 1998.
- Н.Ф. Федоров, *Собрание сочинений: в 4-х тт*, t. 1, Прогресс, Москва 1995.
- Г.М. Филист, *Урбанизация и сектантство*, Беларусь, Минск 1986.
- Л.Г. Фишман, *Фантастика и гражданское общество*, УрО РАН, Екатеринбург 2002.
- К.Г. Фрумкин, *Философия и психология фантастики*, Едиториал УРСС, Москва 2004.
- Н.А. Хачатурян (red.), *Священное тело короля: ритуалы и мифология власти*, Наука, Москва 2006.
- А.С. Хомяков, *Записки о всемирной истории*, Полное собрание сочинений. Томъ V–VII, Университетская типография на Страстномъ бульваре, Москва 1900–1914.
- И.Г. Черкасов (Велеслав), *Родноверие, „Родноверие“* 2009, nr 1.
- И.Г. Черкасов (Волхв Велеслав), *Родные Боги*, Институт общегуманитарных исследований, Москва 2001.

- Л. Черкасова, *Славянские свадебные традиции*, „Родноверие“ 2010, nr 2(3).
- А.В. Чернецов, *Крупный ученый, неповторимая личность. К 100-летию со дня рождения академика Б.А. Рыбакова*, „Вестник РАНТ“ 2008, t. 78, nr 6.
- С.О. Шмидт, „Феномен Фоменко“ в контексте изучения современного общественного исторического сознания, „Исторические записки“ 2003, nr 6 (124).
- В.А. Шнирельман, *Неоязычество и национализм: восточноевропейский ареал*, „Исследования по прикладной и неотложной этнологии“ 1998, nr 114.
- В.А. Шнирельман (red.), *Неоязычество на просторах Евразии*, Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, Москва 2001.
- В.А. Шнирельман, *Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России*, ББИ, Москва 2012.
- А.С. Щавелев, *Славянские легенды о первых князьях. Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян*, Северный паломник, Москва 2007.
- С.М. Эйзенштейн, *Иван Грозный*, 1-я серия, Мосфильм, СССР, 1945.

#### ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

- J. Dobieszewski, *Sofiologia w perspektywie filozoficznej*, <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?pl> (08.11.2010).
- Encyklopedia Filozofii Przyrody KUL*, [http://www.kul.pl/hasla-nadeslane,art\\_20941.html](http://www.kul.pl/hasla-nadeslane,art_20941.html) (06.09.2013).
- Ph. Howard, *The Arab Spring's Cascading Effects*, <http://www.miller-mccune.com/politics/the-cascading-effects-of-the-arab-spring-28575/> (04.08.2011).
- T. Sheil, A. Sheil, *What is Heathenism?*, <http://www.thortrains.com/bifrost/> (07.09.2011).
- M.A. Smith, *The Politicisation of History in the Russian Federation*, „Russian Series“ 08/16, Defence Academy of the United Kingdom Shrivenham 2008, <http://www.da.mod.uk/Publications/category/73/the-politicisation-of-history-in-the-russian-federation-18050> (04.02.2013).

- Św. Cyprian, *O jedności Kościoła Katolickiego*, *Homiletyka*, t. 13, Włocławek 1904, s. 131–141, [http://www.ultramontes.pl/cyprian\\_o\\_jednosci.htm](http://www.ultramontes.pl/cyprian_o_jednosci.htm) (07.09.2011).
- O. Thatcher (red.), *The Library of Original Sources*, vol. IV: *The Early Medieval World*, University Research Extension Co., Milwaukee 1907, <http://www.fordham.edu/halsall/source/codex-theod1.asp> (09.05.2012).
- 20 высказываний Путина, ставших афоризмами, РИА Новости (07.05.2008), <http://ria.ru/politics/20080507/10674531/106744531.html> (04.05.2016).
- Д. Волков, *Культ личности Владимира Путина?*, <http://www.levada.ru/press/2010070904.html> (04.08.2014).
- Интервью с Г.П. Якутовским, <http://pagan.ru/lib/books/wera/0pagan/1jakutowskij/jakut01.php> (04.08.2013).
- Настоятель храма, в котором была выставлена икона с изображением Сталина, подал прошение об отставке*, Седмица.RU, Церковно-Научный Центр „Православная Энциклопедия“, <http://www.sedmitza.ru/text/522725.html> (04.05.2013).
- Основная веда родновера*, <http://rodnovery.ru/ru.php?id=54> (04.10.2015).
- В. Путин, *Быть сильными: гарантии национальной безопасности для России*, „Российская газета“ (20.02.2012), <http://www.rg.ru/2012/02/20/putin-armiya.html> (03.02.2013).
- В. Путин, *Демократия и качество государства*, „Коммерсантъ“ 2012, nr 12, <http://www.kommersant.ru/doc/1866753> (03.02.2013).
- В. Путин, *Личный сайт*, <http://putin.kremlin.ru/bio>
- В. Путин, *Россия: национальный вопрос*, „Независимая газета“ (23.01.2012), [http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1\\_national.html](http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html) (26.11.2016).
- В. Путин, *Россия и меняющийся мир*, „Московские новости“ (27.02.2012), <http://www.mn.ru/politics/20120227/312306749.html> (26.11.2016).
- В. Путин, *Россия сосредотачивается — вызовы, на которые мы должны ответить*, „Известия“ (16.01.2012), <http://izvestia.ru/news/511884> (26.11.2016).
- В. Путин, *Строительство справедливости. Социальная политика для России*, „Комсомольская правда“ (13.02.2012), <http://www.kp.ru/daily/25833/2807793> (26.11.2016).

- Реабилитация Сталина — недопустима. О попытках политической реабилитации И.В. Сталина (Обращение общества „Мемориал“)*, <http://www.hro.org/ngo/about/2005/04/27.php> (09.04.2012).
- Соглашение „О жрецах славянских“ от 23 мая 2012 года*, <http://triglav.ru/forum/index.php?showtopic=591> (04.08.2012).
- А. Топорков, *Русский волк-оборотень и его английские жертвы*, „Независимый филологический журнал“ 2010, nr 103, <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/> (04.08.2013).
- Человек как все. Комикс про Путина*, [http://alldayplus.ru/design\\_art\\_photo/design/2284-chelovek-kak-vse-komiks-pro-putina.html](http://alldayplus.ru/design_art_photo/design/2284-chelovek-kak-vse-komiks-pro-putina.html) (09.06.2012).
- П.П. Шафиров, *Рассуждение. Какие законные причины его царское величество Петр Первый, царь и повелитель Всероссийский... к начатию войны против короля Карла XII, Шведского, в 1700 году имел...*, Москва 1717, <http://rarebook.mgimo.ru/book/073818/index.php> (08.04.2013).