

Przegląd Religioznawczy 2(280)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

JAREMA DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Studiów Edukacyjnych

e-mail: drozd23@wp.pl

ORCID: 0000-0003-1060-6324

DOI: 10.34813/ptr2.2021.11

Neopoganizm a przemiany religijności młodziży amerykańskiej

Neopaganism and the transformations of religiosity
among American youth

Abstract. This paper deals with the issue of the rise of neopagan movements and the changes occurring in the religiosity and spirituality of North American youth, It also tackles the problem of change in relation to the attitudes towards religion in general among adolescents in the United States and other parts of the world. The main objective is here to bring out the most significant aspects of this change and to contextualize the contemporary rise of neopaganism in terms of social and cultural factors. This step places the mentioned phenomenon in the context of the socio-cultural transformations which gave birth not just to modern neopagan movements but also New Age and other new forms of religiosity which gains popularity among the younger generations today.

Keywords: American neopaganism, Wicca, religiosity, spirituality, Asatru, youth

Stany Zjednoczone nie są w takim samym stopniu kojarzone ze zjawiskiem neopoganizmu co Wielka Brytania z neodruidami czy Polska z rodzimowierstwem. W największej mierze amerykańskie ruchy religijne sytuujące się poza głównym nurtem ewangelickim wiązane są z mormonizmem, zielonoświątkowcami, różnymi odłamami metodyzmu czy Amiszami. Niemniej

krajobraz wyznaniowy Ameryki jest obecnie bardzo zróżnicowany pod względem źródeł, z których bierze początek wiele nowych ruchów religijnych. Źródła te coraz częściej znajdują się poza kręgiem ewangelikalizmu, a nawet samego chrześcijaństwa. Poszerzenie horyzontu tożsamości religijnych społeczeństwa amerykańskiego nie jest jednak kwestią, która budzi szczególne zdziwienie w kontekście przemian społeczno-kulturowych ostatnich kilkudziesięciu lat. Wpływ czynników, takich jak wzrost znaczenia ruchów emancypacyjnych i kontrkultury w latach 60. i 70., uwidocznił się także w obszarze religijności i duchowości, skutkując m.in. narodzinami ruchów religijnych i parareligijnych jak New Age czy Kościół Scjentologiczny. Pośród tych przemian na szczególną uwagę zasługuje wzrost popularności neopoganizmu amerykańskiego. Nie jest on jednak bezpośrednio (w sensie ciągłości historycznej) związany z omawianymi przemianami, lecz ma wspólny mianownik identyfikacyjny z impulsem kontrkultury. Współczesny neopaganizm w Stanach Zjednoczonych bazuje bowiem na poszukiwaniu tożsamości kulturowej w wielu grupach etnicznych i społecznych, związanym z bieżącym stanem relacji interetnicznych i rasowych w społeczeństwie amerykańskim. Na tym tle widoczne stały się ruchy społeczne, które w ramach działalności emancypacyjnej i rewitalizacyjnej podjęły wątki religijne i wierzeniowe, znacznie wykraczające poza dominujący paradygmat chrześcijański. Przykładem tego może być zrzeszający Amerykanów meksykańskiego i latynoskiego pochodzenia ruch Chicano, w którym jedną z głównych idei budujących tożsamość jest system wierzeń nawiązujący do prekolumbijskiej przeszłości ludu Nahuatl. Rola, jaką odgrywa niechrześcijańska religijność w dzisiejszej Ameryce, jest zatem nie do przecenienia, jeśli chodzi o najważniejsze kierunki przemian społecznych ostatnich lat, jak i tendencje kształtujące jej niedaleką przyszłość.

Przyglądając się zmianom religijności i duchowości wśród młodych Amerykanów, nietrudno zauważyć, że wspomniane zróżnicowanie odnosi się nie tylko do współczesnej oferty religijnej dostępnej tamtejszej młodzieży, lecz wiąże się także z hybrydowym i dynamicznym charakterem procesu konstruowania nowoczesnych tożsamości, w ramach którego aspekt religijny jest nierzadko jednym z wielu ich fundamentów. Jak wskazuje Keri Iyall Smith, pojęcie czystych form trudno zresztą odnosić do tożsamości kulturowych, a hybrydowość, płynność i procesualizm są w wielu przypadkach znacznie lepszym ujęciem tego problemu (Iyall-Smith, 2008, s. 4–5). Przenosząc zaś pojęcie hybrydowości w obszar tożsamości młodzieży, Laurel Kamada zauważa, że zgodnie z perspektywą konstruktywistyczną nowe formy tożsamości młodzieży (np. we współczesnej Japonii) powstają na zasadzie płynności i łączenia składników budujących autoidentyfikacyjne struktury młodych pokoleń (Kamada, 2010). Zmienna natura tego problemu, wyrażana przez

różne postacie więzi łączących jednostki ze społeczeństwem, utrudnia czasem miarodajną rekonstrukcję dynamiki zmian młodzieżowej autoidentyfikacji w kontekstach lokalnych. Poczucie wykorzenia wobec ogromnej liczby globalnych powiązań, transnarodowych wpływów i synkretycznych treści sprawia jednak, że coraz częściej na gruncie dyskursów tożsamościowych obserwujemy próby przypomnienia takich pojęć, jak dziedzictwo i wspólnota historyczna, w debatach na temat bardziej trwałych i jednoznacznych źródeł autoidentyfikacji. Poszukiwania te wchodzi także w obszar duchowości i religii, głęboko zakorzenionych w narracjach historycznych o zabarwieniu narodowym. Wykraczają one poza chrześcijańskie korzenie świata zachodniego, tworząc ciągłość pozwalającą na ulokowanie jednostkowej tożsamości w sferze zasiedlanej dotąd przez bóstwa i istoty pochodzące z mitologii nordyckich lub słowiańskich, a także przywołującą najstarsze tradycje kulturowe Europy. Rosnąca popularność neopoganizmu stanowi w tym świetle rezultat kondycji społeczno-kulturowej, w której tego typu odwołania są nie tylko powszechne w wysoce zróżnicowanym krajobrazie religijnym, ale także jawią się jako jeden z niewielu pewników kulturowych. Ruchy neopogańskie stanowią też niekiedy zaplecze pewnych opcji politycznych i pozostają w ścisłym związku z debatami toczonymi na płaszczyźnie wojen kulturowych, podkreślającymi potrzebę powrotu do najbardziej fundamentalnych wartości wspólnotowych. Bliskość niektórych ruchów neopogańskich, także tych działających obecnie w Stanach Zjednoczonych, wobec prawicowej i ultrakonserwatywnej sceny politycznej jest wyraźna i może rodzić pewne analogie historyczne. Niemniej zjawisko neopoganizmu amerykańskiego jest znacznie bardziej złożone i wymaga przyjrzenia mu się także poza kontekstem politycznym, choć ma on istotny wpływ na formowanie się nowych ruchów tego typu w ostatnich latach w Stanach Zjednoczonych.

Współczesny neopaganizm amerykański jest równie specyficzny jak amerykańskie chrześcijaństwo. Składają się nań elementy typowe dla tamtejszego krajobrazu kulturowego zdominowanego przez grupy o proweniencji europejskiej. Takie też odwołania widać w najbardziej wyrazistych nurtach omawianego zjawiska. Mitologia germańska, celtycka i nordycka, na stałe wpisane w neopogańskie formy nowej amerykańskiej religijności, łączą się niekiedy z elementami typowymi dla nurtów New Age. Eklektyzm treści i związane z nim partykularyzmy kosmologiczne zostają połączone w nowe, niekiedy zaskakujące całości. Odnosi się to nie tylko do kontekstu północnoamerykańskiego, lecz także do neopoganizmu jako takiego. Jak zaznacza Sean McCloud, „neopaganizm stanowi okultystyczny ruch religijny składający się z luźno ze sobą powiązanych grup i jednostek poszukujących zorientowanych na naturę, nierzadko politeistycznych religii jako swej inspiracji” (McCloud, 2005, s. 237).

Ruchy neopogańskie mają zatem trzy główne cechy. Po pierwsze, są z natury heterogeniczne i wielowymiarowe pod względem idei przewodnich, nierzadko łączących starożytne tradycje z na wskroś współczesnymi elementami. O ile zatem kosmologia ruchów neopogańskich związana jest z przeświadczeniem, że ich członkowie mogą wejść w posiadanie wiedzy tajemnej, o tyle zasadniczo są umocowane ideowo w kulturowo-historycznym pejzażu mającym postać globalnej ekumeny znaczeń. Po drugie, ruchy te wykazują wysoki stopień dywersyfikacji strukturalnej i organizacyjnej. McCloud sugeruje, że w Stanach Zjednoczonych są to często niezależne od siebie komórki, które mogą, ale nie muszą komunikować się ze sobą za pomocą internetu lub przy okazji lokalnych, regionalnych i ogólnokrajowych zjazdów i festiwali tematycznych (McCloud, 2005, s. 237). Po trzecie, ruchy neopogańskie w Stanach Zjednoczonych w większości odwołują się – co wydaje się zresztą oczywiste – do tradycji niechrześcijańskich i związanych z kultem natury w tej czy innej postaci. Wydarzeniami celebrowanymi przez członków takich ruchów są zatem momenty przesilenia wiosennego i zimowego, fazy księżycy czy równonoc.

Wzrost zainteresowania ruchami neopogańskimi we współczesnej Ameryce sprawia, że na tle innych zjawisk religijnych cechuje go wysoki przyrost nowych członków. Według danych szacunkowych liczbę zwolenników poszczególnych ruchów neopogańskich w tym kraju określano w 1999 r. na od 250 tys. do 1 mln osób (Jorgensen i Russell, 1999, s. 325). Tak duża rozbieżność danych statystycznych wynika głównie z faktu, że wielu neopogan unika oficjalnych form organizacji i rejestrowania swoich wierzeń. Według danych Pew Research Center obecnie liczba ta wzrosła do około 0,4% populacji w Stanach Zjednoczonych, a więc ponad 1 mln 320 tys. osób (Pew Research Center, 2011). Z dużym prawdopodobieństwem jednak można powiedzieć, że wynik ten wciąż jest zaniżony, aczkolwiek ruchy neopogańskie zajmują obecnie coraz ważniejsze miejsce na mapie wierzeniowej Ameryki. Duży wzrost odnotowuje na tym tle ruch Wicca, stanowiący jeden z filarów omawianego fenomenu. Według danych American Religious Identification Survey ma on około 340 tys. wyznawców (przy wzroście z 8 tys. w 1990 r., przez 134 tys. w 2001 r.). Wliczając w to wszystkie najważniejsze zbory i odłamy wiccańskie, takie jak Tradycja Fieri, Rada Sztuk Magicznych z Teksasu, Seminarium Cherry Hill czy Kościół Wszystkich Światów, liczba ta wydaje się i tak zaniżona z powodu zakorzenienia w społecznym odbiorze negatywnego obrazu ruchów okultystycznych, co sprawia, że wielu wyznawców Wicca niechętnie przyznaje się do swych praktyk i wierzeń. Podobnie wygląda sytuacja w przypadku pozostałych amerykańskich ruchów neopogańskich, jak Nova Roma (ruchu rekonstruującego religię starożytnego Rzymu), Hellenionu (ruchu nawiązującego do tradycji greckiej), ruchów neodruidystycznych (w tym Zakonu Druidzkiego, Reformowanych

Druidów Ameryki Północnej czy Zakonu Bardów, Pieśniarzy i Druidów), odłamów ruchu Asatru (nawiązujących do mitologii i religii germańskich i skandynawskich), kemetyzmu (ruchu rekonstruującego religię starożytnego Egiptu) i inicjatyw bardziej hybrydowych, takich jak Sojusz Wolnego Ducha (Free Spririt Alliance), które łączą rozmaite elementy religijne i tradycje, nie koncentrując się na żadnej z nich w szczególności.

Północnoamerykański odłam Wicca stanowi zresztą ciekawy przykład ruchu neopogańskiego, którego głównym elementem przyciągającym nowych zwolenników jest naturalistyczny okultyzm wiążący się nierzadko z celebracją personalnie pojmowanej cielesności i jednostkowej tożsamości. Wiccianie, w tym ci w Stanach Zjednoczonych, wywodzą swoje przekonania i praktyki z koncepcji sformułowanych w latach 50. przez Geralda B. Gardnera, których zainicjował dualistyczny kult, w którym wzajemnie uzupełniają się dwie siły – Potrójna Bogini i Rogaty Bóg. Postacie te są dla wiccan istotami będącymi emanacjami zbiorowej, uniwersalnej siły witalnej. To z tej właśnie siły korzystają oni, budując relacje jednostki nie tylko z otoczeniem społecznym, innymi wyznaniem, ale także z naturą. Oba bóstwa traktowane są jako komplementarne, a ich pola wzajemnie się przenikają, nadając ideom Wicca wymiar uniwersalistyczny. Inspirowany wcześniejszymi działaniami spirytystycznymi Alistaira Crowleya i antropologicznymi badaniami Margaret Murray, Gardner zdołał zbudować system wierzeń, który trafił na podatny grunt w czasie, gdy wielkie religie instytucjonalne i kościoły chrześcijańskie przeżywały kryzys wartości spowodowany burzliwą zachodnią historią XX wieku i gdy pojawiły się nowe i coraz powszechniej akceptowane kanały artykulacji narracji duchowych i religijnych tożsamości. Szczególnie przemiany społeczne lat powojennych sprawiły, że ruch ten wzbudził zainteresowanie jednostek i grup dotąd marginalizowanych w ramach zorganizowanego chrześcijaństwa, np. kobiet. Gardner włączył bowiem na krótko przed swoją śmiercią, w 1964 r., do struktur Wicca wiele kobiet w roli najwyższych kapłanek (Howard, 2009, s. 3). Kobieca sprawczość i feminizujące rysy w doktrynie i praktykach wiccańskich sprawiają, że paranie się magią staje się dziś domeną mocno powiązaną z poczuciem wspólnoty kobiet czerpiących siłę z samego faktu kontynuowania długiej tradycji czarownictwa, choć zmodernizowanego i odpowiadającego wyzwaniom stawianym przez bądź co bądź patriarchalny Kościół katolicki. W tym kontekście okultystyczny aspekt Wicca jest rzecz jasna wysunięty na plan pierwszy, lecz nie decyduje o charakterze tego ruchu. Wicca może być bowiem rozpatrywany z perspektywy politycznej jako specyficzna forma subwersyjnego feminizmu, a nawet performatywnego ekologizmu dzięki podkreśleniu relacji łączących kobiecą cielesność z siłami natury. Rola, jaką w Wicca odgrywa seksualność i cielesność (w szczególności kobieca), jest

zasadnicza dla tego aspektu omawianego fenomenu. Jak pokazują wyniki badań jakościowych i ilościowych z 2010 r., przeprowadzonych w wybranych kowenach (lokalnych wspólnotach) wiccańskich oraz wśród respondentów określających się jako „eklektyczni neopoganie” w stanie Teksas, uznanie, że ta forma wierzeń stanowi jedynie część jednostkowej tożsamości płciowej, jest powszechne, a amerykańska wspólnota neopogańska stanowi „dom dla ogromnej różnorodności orientacji seksualnych i praktyk” (Harper, 2010, s. 84). Nic więc dziwnego, że w 2019 r. w Paryżu kolektyw Gang of Witches przedstawił w Palais de Tokyo program sztuki wizualnej i performatywnej nawiązujący do historii prześladowań kobiet oskarżanych o czary, co spotkało się z dużym zainteresowaniem publiczności (Sollée, 2021, s. 83). Tym, co wydaje się obecnie kluczowe w owym ruchu, jest zatem nie tylko jego zdolność adaptacji do przemian nowoczesności, ale także możliwość działania na innych polach społecznych i promowanie wizji zróżnicowanej światopoglądowo i autoidentyfikacyjnie rzeczywistości.

O rozległym horyzoncie wariantów neopoganizmu w Stanach Zjednoczonych świadczy również specyficzne dla społeczeństwa amerykańskiego nastawienie do religijności. Według wyników badań Pew Research Institute Amerykanie w kontekście religijnym skłonni są do konwersji wyznaniowej i często poszukują nowych inspiracji w zakresie religijności i duchowości (Pew Research Institute, 2011). Postawy te rzutują na odpływ wiernych z największych kościołów, przy czym deficyt ten najbardziej jest odczuwalny w przypadku amerykańskiego protestantyzmu i katolicyzmu. Przy ogólnej liczbie 44% respondentów deklarujących odejście od wiary, w której zostali wychowani, 15% przyznaje się do zmiany wiary na inną denominację protestancką, a 7% – całkowite porzucenie protestantyzmu (podczas gdy w katolicyzmie mamy do czynienia z 4% przypadków porzucenia wiary i 5% konwersji z katolicyzmu na protestantyzm). Zmiana wyznania jest nierzadko dokonywana kilkakrotnie w ciągu życia jednostek i nie ogranicza się do najważniejszych denominacji. Coraz częściej Amerykanie sięgają bowiem do źródeł niezwiązanych z chrześcijaństwem ani nawet religiami Wschodu. Co oczywiste, repozytorium religijne obejmuje dziś wiele innych form wierzeń, z którymi ludzie identyfikują się na różnych etapach życia. Jak pokazują badania Pew Research Institute, granica wieku, w którym wybory te są dokonywane, stale się obniża, choć otwarte pozostaje pytanie o świadomość i głębię tych poszukiwań. Obecnie konwersja religijna statystycznie jest dokonywana w Stanach Zjednoczonych najczęściej przed ukończeniem 24. roku życia, a przyjęcie nowej wiary – przed 36. rokiem życia. Widoczne stają się także różnice w gotowości do konwersji pomiędzy katolikami a protestantami. Okazało się, że u respondentów wychowanych jako katolicy wiara i praktyki religijne

były przed konwersją dużo bardziej intensywne aniżeli wśród protestantów w podobnej sytuacji. Wskazując na przyczyny konwersji lub porzucenia wiary, respondenci zwykle mówili o niemożności realizacji własnych potrzeb duchowych w dotychczasowej wierze (najczęściej byli to katolicy, którzy przeszli na protestantyzm), a także podkreślali atrakcyjność innych wyznań w porównaniu do religii, z którą byli dotychczas związani (najczęściej byli to także katolicy przechodzący na protestantyzm oraz protestanci zmieniający denominację). W tym świetle podstawy konwersji młodych Amerykanów lub porzucenia religii w największym stopniu można lokować w obszarze ideowym, w nieco mniejszym zaś – w obszarze instytucjonalnym (np. afery pedofilskie w amerykańskim Kościele katolickim). W poszukiwaniu nowych idei religijnych sięgają oni do wielu dostępnych dziś na rynku religijnym ofert jawiących się właśnie jako światopoglądowa alternatywa dla dogmatycznego rozumienia wiary w katolickich i protestanckich wspólnotach.

Zrozumiałe jest, że wpływ, jaki zmiany te mają na młodzież amerykańską, skupiają dziś uwagę nie tylko religioznawców, lecz coraz częściej także dziennikarzy, prawodawców, polityków czy różnych agencji federalnych (Urban, 2015, s. 7). Jak donosi bowiem serwis Big Think, neopoganizm w Stanach Zjednoczonych nabiera powoli charakteru nowej religii narodowej i coraz bardziej wiąże się z przenikaniem elementów tego nurtu religijnego do kulturowego mainstreamu, a tym samym z jego komercjalizacją (Big Think, 2019). Z kolei serwis World Religion News wskazuje na fakt, iż pośród pokolenia amerykańskich millenialsów neopoganizm przewyższył pod względem popularności tamtejszy prezbiterianizm (World Religion News, 2018). Rosnąca popularność neopoganizmu w Stanach Zjednoczonych odpowiada globalnemu wzrostowi liczby tego typu ruchów. Lokują się one nierzadko w kategorii „religii przeżywanych” (ang. *lived religions*), co podkreśla, jak ważne są nadal doświadczenia duchowe w społeczeństwach, w których tradycyjnie rozumiane religie (głównie chrześcijaństwo) odgrywały i nadal odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu narodowych i lokalnych tożsamości, jak np. Europie Wschodniej i Południowej. W krajach o silnie katolickim charakterze, np. w Hiszpanii czy we Włoszech, neopoganizm stanowi nadal rodzaj religijności nieformalnej, stawianej nierzadko w opozycji do zorganizowanych i zinstytucjonalizowanych kościołów i wyznań jako wyraz głęboko osadzonej w rozumowaniu historycznym formy „autentycznej” narodowej duchowości (Fedele, 2013, s. 55).

Przemiany religijności młodych Amerykanów stanowią jednak problem analityczny, którego interpretacja leży w polu społecznej i kulturowej transformacji, jaka dokonała się w Stanach Zjednoczonych w ostatnich dziesięcioleciach. Przyglądając się przemianom zachodzącym w tym kontekście, np. zmianie dotyczącej konwersji religijnych i poszukiwaniu nowych form

duchowości, lub ujmując to szerzej – znaczących tożsamości, można dojść do wniosku, że młodzież amerykańska ulega sekularyzacji tylko w niewielkim stopniu lub bardzo powoli, a sam proces napotyka zachodzi nie poprzez zerwanie więzi z porządkiem transcendentnym, lecz porzucenie dogmatyczno-instytucjonalnych ram, w jakich transcendencja była dotąd przez jednostki ujmowana. Zgodnie zatem z danymi płynącymi z publikowanych cyklicznie raportów badawczych Report on National Study of Youth and Religion, przygotowywanych przez uczonych z Uniwersytetu Notre Dame pod kierownictwem socjologa Christiana Smitha, jedynie w latach 2002–2005 zaobserwowano wyraźny spadek zainteresowania konwencjonalnie rozumianą religią na rzecz mniej tradycyjnych oznak religijności (Deanton, Pearce i Smith, 2008). Jednocześnie 84% młodych Amerykanów określa siebie jako wierzących, w tym 75% identyfikuje się z tym lub innym wariantem chrześcijaństwa. 48% młodych respondentów przyznaje, że ma to samo wyznanie, co ich rodzice. Według raportu z 2010 r. młodzi Amerykanie wykazywali przywiązanie do rozumowania w kategoriach religijnych, praktyk religijnych i duchowości, przy czym okazało się, że na tle dominujących wyznań pojawiają się obecnie nowe zjawiska, które w coraz większym stopniu ich przyciągają i nie mogą zostać zignorowane. Problem ideowego kryzysu wiary także w tym przypadku prowadził więc młodzież w Stanach Zjednoczonych do poszukiwań alternatywnych religii, przy czym do przynależności do ruchu Wicca przyznawało się w 2005 r. 0,13% młodych respondentów (Pew Research Center, 2010). Neopoganizm, nie tylko w wariacie wiccańskim, staje się istotnym elementem struktur wyznaniowych w oczach amerykańskiej młodzieży, co potwierdzają wyniki badań National Study of Youth and Religion prowadzonych w 2003, 2005, 2007–2008 i 2013 r. Na przestrzeni tych lat liczba osób identyfikujących się z denominacjami, ruchami i wyznaniem spoza głównego nurtu chrześcijaństwa (zaklasyfikowanymi jako „inne grupy wyznaniowe”) stale rośnie, lecz trudno uzyskać jednoznaczne dane statystyczne w tej mierze. Co więcej, jak wynika z analizy podręczników szkolnych dokonanej przez Petera Bramwella, można w nich znaleźć zaskakująco dużo odwołań do wątków neopogańskich (Bramwell, 2009).

Jeśli chodzi o wyrażane przez młodych amerykańskich respondentów deklaracje w kwestii stosunku do religii, autorzy raportu doszli do trzech konkluzji na temat charakteru religijności i duchowości amerykańskiej młodzieży. Po pierwsze, zauważalny jest deficyt zdolności pozwalających na adekwatne wyrażanie swoich własnych potrzeb religijnych. Po drugie, religia jako taka nie musi zajmować centralnego miejsca w życiu, a rolę spełnianą dotąd przez religię równie dobrze mogą pełnić inne wymiary egzystencji. Po trzecie, może ona zostać zastąpiona innymi ideami i praktykami określanymi

zbiorczo mianem deizmu moralno-terapeutycznego. Badacze zauważyli także, iż osoby deklarujące się jako wysoce religijne lepiej radziły sobie w różnych sytuacjach życiowych i były bardziej pewne swoich działań. Prowadzi to do stwierdzenia, że religia i religijność może stanowić i w sporej części omawianych przypadków stanowi dla badanej młodzieży jedno z wielu narzędzi sensotwórczych, choć nie jedyne ani też nie kluczowe. Jednostkowe poszukiwania i społeczne relacje leżą u podstaw wspólnot ludzi zadających sobie podobne pytania oraz podejmujących kolektywne działania w celu wyrażenia i realizacji potrzeby przywiązania. Warto zauważyć, że w kontekście badań nad współczesną religijnością i jej przemianami teoria przywiązania znajduje szerokie zastosowanie na gruncie psychologii i socjologii religii, ukazując, jak deizm moralno-terapeutyczny, o którym mówili w swoich raportach badacze z Notre Dame, znajduje umocowanie w światopoglądzie młodych Amerykanów. Lee A. Kirkpatrick i Philip R. Shaver wskazują, że relacje łączące człowieka z Bogiem lub jakąkolwiek inną istotą, zwłaszcza w rozumieniu personalistycznym, są porównywalne pod względem funkcjonalnym do relacji łączących ze sobą blisko ludzi, takich jak uczucie miłości (Kirkpatrick i Shaver, 1992, s. 267). Przywiązanie i jego aktywne emocjonalne wyrażanie staje się w tym kontekście imperatywem koniecznym do budowania własnej tożsamości czy ustanawiania porządku ontologicznego, lecz także personalnie odczuwanego i rozumianego bezpieczeństwa i harmonii. Jak dotąd ten rodzaj przywiązania był charakterystyczny dla poszczególnych odłamów chrześcijaństwa w ramach dominujących reprezentacji Boga jako istoty troskliwej i opiekuńczej. Co więcej, ten głęboko zakorzeniony obraz przyczyniał się do wytworzenia tego, co Gordon Dester Kaufman określa mianem bezpiecznej podstawy (Kaufman, 1981). Podstawa ta jest stanowiona przez zjawiska nadające życiu osób badanych poczucie bezpieczeństwa w trakcie mierzenia się z wyzwaniami rzeczywistości, w której funkcjonują. Często powtarzane zatem w chrześcijaństwie zwroty o Bogu, który stale towarzyszy człowiekowi (stoi u jego boku czy trzyma go w ramionach), stanowią narracyjne uwypuklenie mechanizmu personalnej sekuratyżacji dzięki religii. W przypadku młodzieży funkcja terapeutyczna, jaką pełnią zorganizowane religie, może jednak zostać rozciągnięta na inne formy duchowości, które w większym stopniu zapewniają im bezpieczną podstawę, zwłaszcza w obliczu rozmaitych kryzysów współczesności.

Z kolei z socjologicznego punktu widzenia zainteresowanie wyznaniem niechrześcijańskimi i samym neopogaństwem można rozpatrywać w wymiarze zmian społeczno-kulturowych, ponieważ zauważalna w ramach nowych religijności hiperdywersyfikacja postaw i form wierzeniowych nawiązujących do rozmaitych religii niechrześcijańskich wynika przede wszystkim z włączenia w główny dyskurs publiczny w Stanach Zjednoczonych grup, których

głos był dotąd tłumiony albo uznawany za marginalny. Wyniesienie wierzeń tubylczych Amerykanów, elementów religii afrykańskich czy uznanie kultury Chicano przekłada się na włączenie elementów religijności typowej dla tych grup w pole, z którego czerpią inspirację wiele powstających nowych ruchów religijnych. Jak zauważa Sarah M. Pike, „neopoganizm nie wyłonił się bezpośrednio z kultur starożytnych, nawet pomimo że sami neopoganie utrzymują, iż ich religia wywodzi się z czasów przed Chrystusem i wiary w bóstwa” (Pike, 2004, s. 27). Jest ona konstruktem społecznym, kulturowym i politycznym służącym niekiedy realizacji doraźnych celów, a nawet kapitalizacji pewnych potrzeb duchowych, szczególnie tych wyrażanych przez młode pokolenie. Jak podkreśla Pike, tym, co wyróżnia obecnie ruchy neopogańskie, jest nie tyle odrzucenie zinstytucjonalizowanej religii, ile położenie nacisku na spersonalizowane praktyki religijne. Indywidualizacja religii i artykulacji religijnych oznak wpisuje się więc w młodzieżową wizję duchowości i religijności zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w wielu innych krajach. Z podobnych względów neopoganie skłaniają się ku medycynie alternatywnej i takim praktykom leczniczym, uznając holistyczną koncepcję zdrowia za kluczową dla samorozwoju duchowego. Podkreślenie roli związku łączącego człowieka z naturą służy tu umocnieniu porządku ontologicznego zawartego w światopoglądzie zwolenników ruchów neopogańskich, gdzie w centrum takiej wizji rzeczywistości stawiana jest jednostka działająca w świecie tak, aby nie tylko zachować harmonię w relacji z naturą, ale także osiągać osobiste cele i satysfakcję. Pozwala to rozwijać się ruchom postulującym polityczną emancypację od dominującego protestanckiego porządku, nie tylko w sensie zbiorowym, lecz także łączącym jednostkowe doświadczenia z kolektywnym celem. Upolitycznienie dyskursu religijnego w Stanach Zjednoczonych dotyczy zresztą nie tylko tamtejszego neopogaństwa, ale również całej struktury relacji wyznaniowych i internetycznych.

Przykładowo amerykański ruch Asatru podkreśla swoje związki z amerykańską prawicą i zwolennikami białej supremacji. Ten bazujący na mitologii germańskiej i nordyckiej ruch neopogański łączy elementy ariozoficzne z postulatami mówiącymi o życiu zgodnie z zasadami i wartościami identyfikowanymi przez wyznawców z kulturami Skandynawii i ludami germańskimi, takimi jak kult siły czy dbałość o wspólnotę pochodzenia. Ruch ten jest dziś szczególnie popularny wśród zwolenników skrajnie prawicowych ugrupowań, takich jak Aryan Brotherhood. Bractwo Aryjskie jest zresztą organizacją kryminalną, mającą szerokie wpływy wśród białych więźniów w największych i najcięższych amerykańskich zakładach karnych. Związki z amerykańską skrajną prawicą ma też m.in. Asatru Folk Assembly, jedna z największych organizacji nordycko-pogańskich w Stanach Zjednoczonych,

a wynikające z tej zależności kontrowersje wpływają istotnie na wewnętrzne podziały w samej organizacji. Została ona zaliczona przez organizację non profit Southern Poverty Law Center do grona grup nienawiści (ang. *hate groups*), a Liga Przeciwko Zniesławieniu określa ją mianem ekstremistycznej. Nie jest ona zresztą jedynym zapleczem neopogaństwa amerykańskiego opartego na religiach nordyckich, identyfikowaną z ideologią neovolkistowską. Do podobnych ruchów można zaliczyć Pierścień Troth (obecnie znany jako Troth) lub Asatru Alliance.

Wnioski, jakie nasuwają się po analizie zjawiska neopogaństwa w Stanach Zjednoczonych i wpływu tego rodzaju ruchów na religijność tamtejszej młodzieży, wskazują, że zjawisko to nasila się obecnie w amerykańskiej religijności i nie jest jedynie przejściową modą. Neopoganizm w swych rozmaitych wydaniach odpowiada bowiem na żywotne potrzeby młodego pokolenia Amerykanów, wpisując się w personalistyczne pojmowanie religijności i duchowości. Wychodząc zatem naprzeciw kierunkowi zmian, jakie zachodzą w rozumieniu istoty i sposobów praktykowania religii we współczesnym społeczeństwie amerykańskim, można uznać, że omawiany fenomen nabiera znamion ideowej alternatywy nie tylko wobec religii instytucjonalnych, lecz także społeczno-kulturowego paradygmatu, jaki obowiązywał dotąd w Ameryce w wymiarze religijnym. Podważenie go przez poruszenie kwestii wierzeń przed- i niechrześcijańskich we współczesnej debacie społecznej wpisuje się szerzej w zwrot natywiściyczny obserwowany nie tylko w Ameryce Północnej, lecz także w innych regionach świata. Dotyczy on rozmaitych dziedzin życia, nie tylko religijności. Łącząca wszystkie obszary manifestacji tego fenomenu fascynacja kulturami narodowymi, zamierzchlą przeszłością czy ludowymi praktykami wierzeniowymi stanowi zaś pole, w którym eksplorowane są m.in. neopogańskie rytuały, ludowe leczenie i magia. Badania nad neopoganiem stanowią w tym względzie etnograficzną rekonstrukcję społecznych prób zachowania kulturowej ciągłości oraz znaczących relacji łączących współczesnych ludzi z zamierzchlą przeszłością, nawet jeśli próby te dotyczą przywrócenia do życia dawnych bóstw i mitów. I to właśnie myślenie w kategoriach mitologicznych stanowi element łączący różne ruchy neopogańskie w procesie konstruowania nowych wspólnot wierzeniowych spajających swoich członków nie poprzez strukturę organizacyjną, ale znamieny dla nich światopogląd, w którym przeszłość jest żywym i stale kształtowanym przez żyjących bytem. Przyczynia się to także do poszerzenia swoiście pojmowanej wiedzy, dzięki której jednostki mogą głębiej osadzić swoją tożsamość, nie odwołując się nawet do wcześniejszych badań etnograficznych. Jak zauważa Sabina Magliocco, „proces tworzenia tradycji opartej na tekstach antropologicznych lub folklorystycznych z niesłabnącym pędem rozwija się pośród amerykańskich

czarownic i pogan” (Magliocco, 2004, s. 55). Tworzona w ten sposób kultura neopoganizmu może zaś stanowić obiekt dociekań antropologów, socjologów i reprezentantów wszystkich tych dyscyplin, dla których problem dynamiki i kierunku globalnych transformacji kulturowych stanowi obszar badań nad zdolnością człowieka do funkcjonowania w szybko zmieniającym się obecnie środowisku historycznym i społecznym.

Bibliografia

- Bramwell P. (2009). *Pagan themes in modern children's fiction*. London: Palgrave Macmillan.
- Deanton M.L., Pearce L.D, Smith C. (2008). *Religion and Spirituality on the Path through Adolescence*. National Study of Youth and Religion.
- Fedel A. (2013). The Metamorphoses of Neopaganism in Traditionally Catholic Countries in Southern Europe. W: J. Mapril, R.L. Blanes (eds.). *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe* (s. 51–72). Leiden – Boston: Brill.
- Hale B. (2002). Magic in the Modernity: a Study of the Neopagan Movement in Contemporary America. *Honors Theses*, Paper 247, 1–24.
- Harper S. (2010). “All Cool Women Should be Bisexual”: Female Bisexual Identity in an American NeoPagan Community. *Journal of Bisexuality*, 10(1–2), 79–107.
- Howard M. (2009). *Modern Wicca: A History From Gerald Gardner to Present*. Woodbury: Llewellyn Publications.
- Iyal-Smith K.E. (2008). Hybrid Identities: Theoretical Examinations. W: K.E. Iyal-Smith, P. Leavy (eds.) (2008). *Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations* (s. 3–12). Leiden – Boston: Brill.
- Jorgensen D.L., Russell S.E. (1999). American Neopaganism: The Participant's Social Identities. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 38(3), 325–338.
- Kamada L.E. (2010). *Hybrid Identities and Adolescent Girls: Being 'Half' in Japan*. Bristol – Buffalo – Toronto: Multilingual Matters.
- Kaufman G.D. (1981). *The theological imagination: constructing the concept of God*. Philadelphia: Westminster.
- Kirkpatrick L.A., Shaver P.R. (1992). An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18 (266), 266–275.
- Magliocco S. (2004). *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- McCloud S. (2005). *Making the American Religious Fringe: Exotics, Subversives and Journalists. 1955–1993*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sollée K.J. (2021). *Polowanie na wiedźmy. Kronika kobiet niepodporządkowanych*. Tłum. J. Dziubińska. Kraków: Znak.
- Pike S.M. (2004). *New Age and Neopagan Religions in America*. New York: Columbia University Press.

- Urban H.B. (2015). *New Age, Neopagan, and New Religious Movements: Alternative Spirituality in Contemporary America*. Oakland: University of California Press.
- York M. (2003). *Pagan Theology*, New York – London: New York University Press.

Źródła internetowe

- <https://www.pewforum.org/2010/02/17/religion-among-the-millennials/>
- <https://www.pewresearch.org/politics/2011/08/30/section-2-religious-beliefs-and-practices/>
- <https://www.worldreligionnews.com/religion-news/witches-outnumbers-presbyterians-among-u-s-millennials>
- <https://bigthink.com/culture-religion/modern-paganism?rebelltitem=2#rebelltitem2>
- <https://www.denverpost.com/2008/06/25/neopaganism-growing-quickly/>