

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: drozd@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9409-9029

DOI: 10.34813/ptr1.2021.1

Zachodni neopaganizm – wybrane problemy badawcze

Western neopaganism – selected research issues

Abstract. In these remarks I make the attempt to show the question of research issues related to the research on selected forms of neopaganism occurring in the West. I recall here the research conducted on such forms of the phenomenon as wicca, the druids and the asutran. However, at least some of them are visible during the research on many other forms of the contemporary neopaganism. They are related to both – the estimation of the number of members of such communities, their real beliefs and practices as well their relation to the closest and further social environment. In the remarks formulated at the end of this paper I tend to defend a general thesis that the modern renaissance of the paganism makes an important cultural phenomena and the research conducted on it makes an significant challange and task to do by the scholars representing the cultural sciences and the study of religions.

Keywords: Western neopaganism, wicca, druidism, asatru

Wstęp

Wczasach nowoczesności lub nawet – zdaniem znawców współczesnej kultury – późnej nowoczesności każde odwołanie do tradycji może rodzić różne pytania i domagać się jakiegoś wyjaśnienia i uzasadnienia. Tak się

rzecz ma m.in. z powrotami do tradycji przedchrześcijańskich, nazywanych pogańskimi. Ci, którzy dokonują takich powrotów, zwani są współczesnymi poganami lub neopoganami. Dobrze byłoby odpowiedzieć na pytanie: co te określenia znaczą? Z tym są już jednak pewne problemy. Michael F. Strmiska w rozdziale wprowadzającym do książki *Modern Paganism in World Cultures* pisze, że „nowoczesne słowniki języka angielskiego zazwyczaj definiują poganina jako «panteistę», «politeistę», «niechrześcijanina», «nie-Żyda», «nie-Muzułmanina», «osobę niereligijną, niewierzącą, ateistę, hedonistę» [...]. Większość tych definicji ma zatem negatywne i pejoratywne znaczenie. *American Heritage Dictionary* (2001) definiuje pogan jako «tych, którzy nie są ani chrześcijanami, ani muzułmanami, ani Żydami», zwracając przy tym uwagę na pochodzenie tego słowa z łacińskiego terminu *paganus*, oznaczającego wieśniaka”. Autor dodaje, że „znaczenie łacińskiego *paganus* «poganin» ma jednak również niepewne pochodzenie” (Strmiska, 2005, s. 4). Pewne natomiast jest, że przynajmniej w literaturze chrześcijańskiej ma ono pejoratywną wymowę. Podobnie zresztą jak pewne jest to, że niejednen ze współczesnych pogan zaangażowanych w odtwarzanie przedchrześcijańskich tradycji jest z nich dumny. Współautorzy przywoływanej tu książki analizują i prezentują różne formy powrotów do przedchrześcijańskich tradycji germańskich i skandynawskich. Jednak tylko do nich, a przecież współczesne neopogaństwo nie oznacza jedynie kultywowania tych tradycji, ale także kultywowanie w Europie Środkowej i Wschodniej tradycji słowiańskich. Rozważania nad problematyką związaną z neopogaństwem ograniczę jednak do tych, które pojawiały się w krajach zachodnich.

Ogólniejsze problemy

Rzecz jasna, uczeni zajmujący się badaniem neopogaństwa nie poprzestają na odnotowaniu słownikowych rozbieżności, lecz poszukują i proponują takie określenia, które nawet jeśli nie są do zaakceptowania przez wielu innych badaczy, to przynajmniej dobrze pasują do ich profilu badawczego. Niektóre z nich warte są szerszej dyskusji. Zaliczam do nich m.in. określanie neopogaństwa jako „zbioru współczesnych tradycji religijnych, duchowych i magicznych, które są świadomie inspirowane przedjudaistycznymi, przedchrześcijańskimi i przedislamskimi systemami wierzeń w Europie, Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie” (White, 2012, s. 5). Jest to jednak tak szeroka charakterystyka tego kulturowego zjawiska, że w gruncie rzeczy trudno wskazać jego granice i określić różnice w stosunku do owych „systemów wierzeń”. Pojawiały się jednak również próby zawężenia tego określenia do „ruchu poświęconego odrodzeniu politeistycznych, czczących naturę pogańskich religii przedchrześcijańskiej Eu-

ropy i przystosowaniu ich do użytku przez ludzi we współczesnych społeczeństwach” (opowiada się za nią m.in. M.F. Strmiska w przywoływanej tu książce). Spotkała się ona z krytyką z uwagi na to, że pomija się w niej neopogaństwo występujące na innych kontynentach, jak również dlatego, że współczesne neopogaństwo zachodnie nie tylko odwołuje się do natury pogańskich religii przedchrześcijańskiej Europy, ale także kultywuje takie, które są zapożyczone z pozaeuropejskich tradycji. Jakies określenie tego pojęcia trzeba jednak przyjąć – zwłaszcza gdy podejmuje się próbę całościowego ujęcia i przedstawienia tego kulturowego zjawiska.

W publikacjach naukowych na temat neopogaństwa takie próby są jednak rzadko spotykane. Częściej analizowane i prezentowane są natomiast jego wybrane formy – nawet gdy tytuł tych publikacji zapowiada coś więcej, niż pojawia się na jej kartach. Przykładem może być książka pt. *Handbook of Contemporary Paganism* (w której prezentowane są wyniki badań uczonych amerykańskich z różnych ośrodków akademickich). Nie tylko jej tytuł zdaje się zapowiadać coś więcej, niż jest faktycznie prezentowane, ale także sugerują to tytuły przynajmniej niektórych jej części – by dla przykładu wymienić zapowiedź przedstawienia „religii bez nawróconych”, „ekstazy wyobraźni we współczesnym rytuale pogańskim” czy jego „miejsc «świętych» i artefaktów” (Pizza, Lewis, 2009). Nawet pobieżny przegląd tych i innych rozdziałów tej książki pozwala się zorientować, że przyjęta przez jej współautorów perspektywa badawcza została zawężona nie tylko do neopogaństwa zachodniego, ale także do form, które wyrastają z brytyjskich tradycji i największą popularność zyskały w Stanach Zjednoczonych. Znajduje to wyraz już we wprowadzeniu do tej książki. Stwierdza się w nim bowiem, że na „współczesne pogaństwo składają się wicca, czarownictwo, druidyzm, Asatru, kult Bogini, rekonstrukcje etniczne i wiele innych tradycji” (Pizza, Lewis 2009, s. 1). Dodaje się wprawdzie przy tym, że „jest to ruch jeszcze młody i ustalenie jego tożsamości i miejsca w globalnym krajobrazie religijnym” jest trudne, a utrudnieniem jest m.in. to, że ma on „wielowartościową, synkretyczną i kreatywną naturę”, jednak nie zmienia to faktu, że i w tym przypadku mamy do czynienia z selektywnym i dalekim od kompletności spojrzeniem na neopogaństwo.

Ta i podobne jej publikacje zawierają jednak nie tylko próbę odpowiedzi na niektóre pytania związane z różnymi formami neopogaństwa występującymi w konkretnych społeczeństwach zachodnich, ale także pokazują ogólniejsze problemy związane z ich naukową analizą. Jednym z nich jest kwestia ich miejsca w społeczeństwach. Można wprawdzie powiedzieć, że różnie to wygląda w poszczególnych krajach zachodnich, ale nie można poprzestać na tak ogólnikowym stwierdzeniu. Uczeni zajmujący się analizą neopogaństwa z reguły nie ograniczają się do takich ogólników, lecz podejmują próby ich

konkretyzacji, bazując na wybranych formach neopogaństwa. W *Handbook of Contemporary Paganism* wyniki takiej próby przedstawia m.in. Robert Puckett. W części zatytułowanej *Re-enchanting the World* prezentuje on ten problem w odniesieniu do funkcjonowania w społeczeństwie amerykańskim ruchu wicca. Jednak nawet przy tak zawężonym obszarze analizy można napotkać spore trudności badawcze. Są one głównie związane z kryteriami mierzenia owej pozycji. Puckett przedstawia „powstanie wicca jako w znacznej mierze reakcję na współczesne rozczarowanie w świecie” (Puckett, 2009, s. 121 i n.). Bazując na Weberowskiej koncepcji racjonalizacji życia społecznego, formułuje on generalne twierdzenie, że zarówno w tym ruchu, jak i w innych formach neopogaństwa „zasadniczo nie ma tam tajemniczych, nieobliczalnych sił” i „wszystko w zasadzie można obliczyć” (Puckett, 2009). Oznacza to, że ten świat wierzeń i praktyk jest „odczarowany” lub przynajmniej „odczarowywany”. Pojawia się jednak pytanie nie tylko o możliwości jego odczarowywania, ale także o stosowane w nim środki i sposoby. W świetle Weberowskiej koncepcji takim sposobem jest odwołanie się do kategorii charyzmy i funkcjonowania we wspólnotach społecznych charyzmatyków. Problem w tym, że charyzma nie jest i nie może być czymś stabilnym, lecz podlega różnego rodzaju fluktuacjom. Charyzmatycy starają się jednak ją ustabilizować poprzez „dogmatyzację” wierzeń i rutynizację praktyk oraz „cały szereg innych decyzji administracyjnych”, takich jak wyznaczenie swoich sukcesorów, tworzenie organizacji finansowej czy tworzenie struktur instytucjonalnych (Puckett 2009, s. 126). W przypadku ruchu wicca problem polega m.in. na tym, że „brakuje w nim jednolitego dogmatu”, a jego wyznawcy nie są zależni od jakiegos charyzmatycznego przywódcy i nie posiadają takich struktur instytucjonalnych jak religie, w których występuje podział na *clerikos* i *laikos*; „praktyka wicca jest partycypacyjna, a nie celebracyjna”, co oznacza, że „każdy wtajemniczony jest dla siebie kapłanem” (Puckett, 2009, s. 133). Puckett przywołuje przy okazji tezę Émile’a Durkheima, że „nie ma laikatu w Kościele magii” (Durkheim, 1915, s. 60). Powołuje się także na wyniki ankiety przeprowadzonej przez Helen Berger w 2003 r., z których wynika, że „większość ankietowanych pogan, w tym wiccan, kultywowało swoje praktyki samotnie” (Durkheim, 1915, s. 137).

Ustalenia przywoływanej przez niego uczonej również są warte uwagi. Helen Berger specjalizuje się bowiem w socjologicznych badaniach nad ruchami neopogańskimi, a wyniki jej ustaleń często są przywoływane przez innych uczonych zajmujących się neopogaństwem. W *Handbook of Contemporary Paganism* Berger jest autorką części zatytułowanej *Współczesne pogaństwo w liczbach*. Przywołuje w niej m.in. wskaźniki liczbowe pogan ustalone przez innych uczonych oraz instytucje naukowe. Przykładowo: Aidan Kelly oszaco-

wał, że w 1992 r. w Stanach Zjednoczonych było ich 300 tysięcy. Natomiast uczeni z University of New York podają w *National Survey of Religion Ankiety Identyfikacji* (NSRI), że w tamtym czasie w Stanach Zjednoczonych było ich jedynie 8 tysięcy. Z kolei według ustaleń z 2001 r. aż 307 tysięcy Amerykanów określało swoją tożsamość jako „wiccanie, poganie lub druidzi” (Adherents.com, 2001). W komentarzu do tych wskaźników liczbowych Berger stwierdza, że „prawdopodobnie są one przeszacowane”, a na to przeszacowanie wpływ mają nie tylko stosowane przez uczonych sposoby liczenia współczesnych pogan (np. ustalanie ich liczby na podstawie liczby sprzedawanych książek o neopogaństwie), ale także „subiektywne odczucia tej tętniącej życiem społeczności” (Berger, 2009, s. 153).

Helen Berger podaje również liczbę neopogan w kilku wybranych krajach zachodnich w końcu XX i na początku XXI wieku, ustaloną na podstawie spisów powszechnych ludności. Przykładowo: według spisu przeprowadzonego w Kanadzie w 1991 r. było ich 5530, a według spisu przeprowadzonego w Wielkiej Brytanii w 2001 r. było ich 42 336, z czego 30 669 osób określiło się jako „druidzi”, a 508 osób jako „celtyccy druidzi”. Dawało to: 0,075% Kanadyjczyków oraz 0,081% Brytyjczyków. Przeprowadzone w późniejszych latach zarówno w tych, jak i w innych krajach zachodnich spisy powszechne ludności wykazały wzrost liczby współczesnych pogan. Największy wzrost miał miejsce w Stanach Zjednoczonych. Według Douglasa Cowana „pogaństwo jest prawdopodobnie najszybciej rozwijającą się religią w tym kraju”. Dodał on, że „ani ankiety, ani też spisy powszechne nie są w stanie wiarygodnie wskazać wzrostu tej konwersji” (Cowan, 2005). Trzeba przyznać, że w tym kraju prowadzi się nie tylko najbardziej systematyczne badania nad tym zjawiskiem kulturowym, ale także regularnie zbiera się i podaje dane liczbowe na ten temat (m.in. w cieszącej się sporym uznaniem serii „Pagan Community Notes, Pagan Census”).

Najnowsze dane na temat neopogan można znaleźć w książce Helen Berger pt. *Solitary Pagans*. Zostały one oparte na badaniach ankietowych przeprowadzonych przez nią w 2018 r. na próbie ponad 6 tysięcy współczesnych pogan amerykańskich i ok. 2 tysięcy z innych krajów. We wprowadzeniu do książki autorka zaznacza, że „ankieta napisana została w języku angielskim”, a co za tym idzie – dane z krajów nieangielskojęzycznych należy traktować z większą podejrzliwością (Berger, 2019, s. XIV). Przywołuje w niej również dane liczbowe dotyczące neopogan podawane przez ARIS (według nich w 2008 r. na świecie było ich 711 tysięcy, co stanowiło wzrost o 131,6% w stosunku do ustaleń z 2001 r.). Głównym celem przeprowadzonej przez Berger ankiety nie było jednak ustalenie liczby neopogan w różnych krajach, lecz przeprowadzenie analizy porównawczej między tymi, którzy praktykują w grupach,

a tymi, którzy praktykują samotnie. Stąd na pierwszy plan wysuwa się znaczący procentowo wzrost (w stosunku do jej ustaleń z 2003 r.) tych ostatnich; w pierwszym jej badaniu było ich 51%, natomiast w drugim – aż 79%. Nie oznacza to jednak, że każdy z tych samotników podąża własną wyjątkową „ścieżką duchową”, bowiem „opierają się oni na tych samych lekturach i stronach internetowych pomagających im sformułować ich rytuały, duchowy język, a nawet konceptualizację innego świata” (Berger, 2019, s. 37).

Warto przywołać tutaj niektóre ustalenia na podstawie badań ankietowych przeprowadzonych przez Berger. Przykładowo: okazało się, że wśród ankietowanych jest prawie taki sam procent kobiet, co mężczyzn (pierwszych 50,8%, drugich 47%; w świetle wcześniejszej ankiety „stosunek ten wynosił 65% do 35%”). „Praktykujący samotnie są na ogół nieco młodszy, rzadziej żonaci lub w trwałym związku oraz nieco mniej jest prawdopodobne, że będą queer. Natomiast bardziej prawdopodobne jest, że mieszkają na wsi niż w przypadku osób praktykujących w grupie”. Generalnie neopoganie „są w większym stopniu skłonni do studiowania nauk humanistycznych i społecznych niż w dziedzinach przyrodniczych” (Berger, 2019, s. 157). Nie powinno być raczej zaskoczeniem, że „większość współczesnych pogan jest dumna z siebie i ze swojej odmienności od społecznego otoczenia” (Berger 2019, s. 161). Podobnie jest z tym, że większy ich procent niż średnia krajowa bierze udział w wyborach władz politycznych i administracyjnych („63,9% respondentów stwierdziło, że głosowało w ostatnich wyborach krajowych”), a w głosowaniu większość z nich popierała kandydatów lewicowo-liberalnych (32%) i niezależnych (25%), natomiast zdecydowana mniejszość (jedynie 3%) – prawicowo-konserwatywnych i skrajnie prawicowych (0,3%). Pewnym zaskoczeniem może być natomiast to, że stosunkowo niewielu z nich (jedynie 9%) popiera ruchy ekologiczne i reprezentujące je ugrupowania zielonych (Berger, 2019, s. 126).

Szczegółowe problemy

Problemy te ujawniają się zwłaszcza wtedy, gdy podejmuje się badania nad konkretnymi formami neopogaństwa. Wprawdzie mają one ogólniejsze uwarunkowania, jednak dopiero odwołanie się do którejś z konkretnych form neopogaństwa nie tylko je uwyraźnia, ale także różnicuje na takie, które są charakterystyczne wyłącznie lub przede wszystkim dla niektórych jego form. Odwołam się tutaj do badań nad trzema formami współczesnego neopogaństwa, tj. wicca, druidów i asatru. Nawet jeśli nie są one najlepiej zbadane przez uczonych, to przynajmniej są często badane i przywoływane w publikacjach naukowych.

Określenie „wicca” dla tej formy neopogaństwa, która wiąże się z odprawianiem czarów, ma stosunkowo krótką historię, pojawiło się bowiem dopiero w 1954 r. na kartach książki *Witchcraft Today* Geralda B. Gardnera, angielskiego antropologa-amatora i założyciela wiccańskiej grupy występującej pod nazwą: kowen Bricket Wood (Naylor, 2004). Dalej jednak pojawiają się już różnego rodzaju wątpliwości i związane z nimi pytania – takie chociażby jak te, które stawia Joanne Person, a dotyczą one m.in. kwestii zasadności łączenia tego wywodzącego się ze staroangielskiej tradycji językowej określenia z każdą współczesną formą odprawiania czarów czy też zawężenia go do tych, które wywodzą się z tradycji brytyjskich (Pearson, 2007, s. 146). Bezpośrednio z tym związane jest pytanie o zasadność stosowania jego zamienników (takich chociażby jak the Witchcraft czy the Craft). Nie są to jedynie problemy językowe, bowiem wiążą się one z kwestią sposobu postrzegania i przedstawiania tej formy neopogaństwa, a także zasadności łączenia go z szerszymi zjawiskami kulturowymi, takimi jak dawny i współczesny ezoteryzm; za tak szerokim traktowaniem wiccanizmu opowiada się m.in. Wouter Hanegraaff (2002, s. 295). Trzeba przy tym dodać, że odpowiedzi na te i podobne im pytania nie ułatwiają uczonym osoby kultywujące różne formy współczesnego czarownictwa i występujące pod takimi „sztyldami”, jak sataniści czy lucyferanie (White, 2010, s. 185).

Kolejną kwestią wywołującą kontrowersje wśród badaczy wicca są ich wierzenia. Można oczywiście powiedzieć, że wierzą oni w moc czarów. Jednak dalej pojawiają się pytania, na które nie ma tak łatwych odpowiedzi, gdyż jedni wiccanie źródło mocy lokują w bóstwie nazywanym przez Gardnera Boginią Matką, natomiast inni wiccanie – w Rogatym Bogu, a jeszcze inni – w Królu Dębów, Bogu Roślinności, Przywódcy Dzikiego Gonu i Władcy Śmierci (White, 2010, s. 87 i n.). Zdaniem niektórych badaczy tego ruchu zarówno te, jak i inne określenia wiccańskiego bóstwa wyrażają ich wiarę w istnienie i działanie „nieustannie zmieniającej się siły” (Greenwood, 1998, s. 101), co pozwala lokować ich w gronie panteistów, politeistów lub animistów, a w każdym razie oznacza ich *votum separatum* wobec różnych form monoteizmu. Kolejne kontrowersje związane są z odpowiedziami na pytanie o pierwiastek męski i żeński tych bóstw (ew. bóstwa). Skala możliwych odpowiedzi jest tutaj duża, bowiem jedni wiccanie uważają, że „wszyscy bogowie są jednym bogiem”, a co za tym idzie – łączą oba pierwiastki w jednym bóstwie, natomiast inni (i tych zdaje się być większość) uważają, że ich bóstwo jest rodzaju żeńskiego, a w swojej wierze powołują się na takie archetypy, jak: germańska Eostre, hinduska Kali, grecka Atena i Demeter, a nawet chrześcijańska Maria Dziewica (Crowley, 1996, s. 129).

W zależności od opcji wicca albo łączy się z różnego rodzaju popularnymi w krajach zachodnich kultami Bogini, a nawet z ruchem feministycznym, albo traktuje się te ruchy jako istotnie różniące się (White, 2010, s. 87 i n.). Kwestią różniącą wiccan, ale i badaczy tego ruchu, jest również postrzeganie i przedstawianie ich sposobu kontaktowania się z bóstwem. Ci, którzy odwołują się do najstarszych przedchrześcijańskich tradycji, kultywują te praktyki, które były udziałem starogermańskich czarowników i magów. Natomiast ci, którzy bazują na młodszych tradycjach, kultywują te praktyki, które były udziałem prześladowanych przez chrześcijan wiedźm. W jeszcze bardziej zmodernizowanej wersji wicca przyjmuje się, że kontakt z bóstwem (ew. bóstwami) nawiązuje się w śnie i można ich nie tylko prosić o wyświadczenie jakiejś przysługi, ale także skierować do nich jakąś krytyczną uwagę. W uzasadnieniu tej wiary przynajmniej niektórzy z nich powołują się na ustalenia Jungowskiej psychologii (Pearson, Roberts, Samuel, 1998, s. 52 i n.). Spore kontrowersje – nie tylko wśród członków tego ruchu, ale także wśród jego badaczy – wywołują również kwestie związane z wiccańską moralnością. Według jednych jest to kult zła, a według innych wręcz przeciwnie – kult dobra, a nawet doskonałej miłości (Samuel, 1998, s. 128 i n.). Rzecz jasna, ważne jest nie tylko deklarowanie tych kultów, ale także ich praktykowanie, w tym poprzez angażowanie się w konkretną działalność na rzecz tego dobra i tej miłości. Nie można powiedzieć, że wiccianie nie angażują się w tego rodzaju działalność czy też nie współdziałają w tym zakresie z innymi ruchami społecznymi (np. pacyfiści), ale jest to dla nich fundamentalny problem ideowy, bowiem takie zaangażowanie oznacza akceptację jednych ogólnospołecznych zasad i odrzucenie innych oraz „sprzeniewierzenie się tej fundamentalnej ontologii osiowej”, która pozwala im postrzegać ich świat jako zaczarowany i niedostępny dla tych, którzy nie kultywują ich wierzeń i praktyk (Puckett, 2005, s. 149).

Przed tym problemem stają też współcześni druidzi. Ten neopogański ruch ma dłuższe niż wicca tradycje, gdyż jego początki sięgają XVIII wieku. Za jego inicjatora niektórzy badacze uznają antykwariusza i kolekcjonera średniowiecznej literatury walijskiej Edwarda Williamsa (1747–1826), występującego pod pseudonimem Iolo Morganwg. Problem w tym, że sfalszował on część historycznych przekazów i to tak udanie, że przez długi czas uchodziły za autentyczne i miały istotny wpływ na postrzeganie i przedstawianie walijskiej kultury (Harvey, 2007, s. 277 i n.). Jego idea powrotu do tych wierzeń i praktyk, które były kultywowane w epoce żelaza przez ludy zamieszkujące wyspy brytyjskie, jest jednak tym, co stanowi najmniejszy wspólny mianownik dla różnych grup współczesnych druidów. Ludy te były jednak zróżnicowane kulturowo. Pokazują to badania naukowe prowadzone przez historyków, kulturoznawców i religioznawców (Hutton, 2009). Członkowie tych grup zdają sobie

z tego sprawę, jednak dla większości z nich nie stanowi to problemu, ponieważ tylko niewielu z nich widzi potrzebę powrotu do wszystkich wierzeń i praktyk Brytyjczyków z epoki żelaza, a nawet ta mniejszość opowiada się za ich zmodyfikowaniem i przystosowaniem do współczesnych potrzeb. Sprawia to, że ruch współczesnych druidów jest dość mocno zróżnicowany pod względem wierzeń i kulturowanych praktyk, a różne jego grupy występują pod różnymi nazwami. Przynajmniej niektóre z tych nazw (np. Christodruoid) wskazują na łączenie dawnych wierzeń i praktyk Brytyjczyków z wierzeniami i praktykami chrześcijańskimi. Inne (np. Celtic Based czy Cornish Gorsed) mogą oznaczać (ale nie muszą) ich *votum seperatum* nie tylko wobec chrześcijaństwa, ale także wobec tych wierzeń i praktyk, które były wprowadzane przez Rzymian w okresie ich panowania na tym terenie. Jeszcze inne (np. druidzi zen czy druidzi chasydzi) wskazują na związki tych pierwszych z kulturą Dalekiego Wschodu, a tych drugich – z kulturą Bliskiego Wschodu. Rzecz jasna, nie ułatwia to integracji różnych grup druidzkich, a ponadto utrudnia uczonym w miarę dokładne określenie i trafne ocenienie ich wierzeń i praktyk. Jeszcze trudniej jest się w tym zorientować przeciętnemu obserwatorowi. Wprawdzie przyjęło się rozpoznawać neopogan po białym stroju zakładanym na druidzkie uroczystości, jednak są tacy przedstawiciele tego ruchu, którzy uważają, że szaty w tym kolorze nie są odpowiednie dla wyrażenia ich kultu.

Kilka kwestii wydaje się jednak bezdyskusyjnych. Poza historyczną lokalizacją kultu na Wyspach Brytyjskich należy do nich wyróżnianie grupy kapłańskiej, kult natury (przyrody) i wiarę w jej dobroczynne siły, kult przodków oraz te praktyki kultowe, które odbywają się w miejscach uznawanych za posiadające szczególną energię. Nazywane są one przez nich miejscami „duchowymi” lub gajami. Dość szeroko znanym miejscem ich kultu jest Stonehenge w Wiltshire w Anglii. Ci druidzi, którzy się tam zbierają i odpowiadają swoje rytuały, wierzą nie tylko w moc znajdujących się tam kamieni, ale także w to, że odbywały się tam praktyki religijne ich historycznych przodków. Należą do nich m.in. druidzi z Zakonu Bardów, Owatów. Zbierają się oni w Stonehenge co roku w dniu przesilenia letniego i o wschodzie Słońca odpowiadają swoje obrzędy (Bowman, 2002, s. 80 i n.). Różne grupy tych neopogan uznają jednak różne miejsca i różne części przyrody za posiadające szczególną energię – od świętych kamieni począwszy, a na świętych wzgórzach skończywszy. Należą do nich również święte drzewa (np. dęby), święte ciekły wodne (głównie źródła) i święte ptaki (np. sowa). Różnią się oni jednak nie tylko w kwestii postrzegania i przedstawiania tych miejsc i rzeczy, ale także czerpania z nich owej energii oraz przekazywania jej innym osobom. Wprawdzie uznają oni, że potrzebne są do tego szczególne kwalifikacje, a posiadają je druidcy kapłani, to różne grupy neopogan przyjmują różne sposoby zdobywania kapłańskich kwalifikacji oraz

różne stopnie kapłańskie – począwszy od najwyższego kapłana (nazywanego przez niektórych arcydruidem lub wysokim kapłanem), a skończywszy na kapłańskich praktykantach (nazywanych w niektórych grupach bardami). Mocno zróżnicowany jest również panteon neopogańskich bóstw. Był on zresztą już zróżnicowany u ich historycznych przodków. Według znawców celtyckich wierzeń i praktyk mógł liczyć nawet 300 różnego rodzaju bóstw i półbóstw (Hallam, 1998). Współcześni druidzi jednak mało kiedy wiernie go odtwarzają. Często natomiast wybierają z niego te bóstwa, które najbardziej przemawiają do ich wyobraźni i kojarzą im się z dobroczynnym działaniem sił natury. Wspomniany już Williams (Morganwg) głosił kult Bogini, która otacza ludzi swoją opieką oraz daje im siłę, zrozumienie, wiedzę, sprawiedliwość, miłość i dobroć. Niektórzy współcześni druidzi poszli tym tropem myślenia. Wielu innych wybrało natomiast odmienne tropy, czerpiąc inspiracje zarówno z lokalnych tradycji ludowych, jak i z tych postaci, które (jak np. król Artur) zapisały się szczególnie na kartach historii Brytyjczyków (Hale, 2000, s. 193). Sprawia to, że ta forma neopogaństwa jest ogromnie zróżnicowana i nastęcza badaczom poważnych trudności w rozpoznawaniu, opisywaniu i objaśnianiu jego kulturowych źródeł, oraz wierzeń i kultowych praktyk.

Rzecz jasna, różne są sposoby uniknięcia w badaniu nietrafnych lub zbyt daleko idących uogólnień i ocen. Jednym z nich jest skupienie się na badaniu wierzeń i praktyk wybranej grupy współczesnych druidów. Takie rozwiązanie wybrała Jenny Butler z Wydziału Folkloru i Etnologii irlandzkiego Uniwersytetu Cork. Swoje badania skupiła na powstałej w 2001 r. w hrabstwie Laois w Irlandii grupie druidów występującej pod nazwą Sowi Gaj (Owl Grove). Liczy ona siedem osób o różnej narodowości (oprócz Irlandczyków jest w niej dwóch Niemców, jeden Szkot i jeden Kanadyjczyk). Umożliwili jej oni zarówno obserwację uczestniczącą w ich praktykach kultowych, jak i udzielili jej nieformalnych wywiadów. Członkowie tej grupy byli świadomi tego, że Butler prowadzi badania naukowe. Jednak nie tylko nie mieli nic przeciwko temu, ale wręcz starali się być w nich pomocni, m.in. przez jej przyjęcie na członka honorowego tej grupy, co umożliwiło jej udział w ich rytuałach, bez obowiązującego zwykłych jej członków długotrwałego szkolenia (Butler, 2005, s. 90 i n.).

Z jej szczegółowych ustaleń wynika, że członkowie tej grupy nie traktują dosłownie określenia „święty gaj” („Owl Grove używa tego określenia jedynie z uwagi na jego kojarzenie się z drzewami”) czy „sowa”; pojawia się ono w ich nazwie nie tylko dlatego, że jest to ptak ważny również dla członków innych druidzkich grup, ale także dlatego, że ich najwyższy kapłan Ard Draoi Mel „odkrył relief sowy na kamieniu stojącym w ich ogrodzie, traktowanym jako ich nowy gaj, miejsce święte”. Natomiast do jej ogólniejszych ustaleń należy to, że członkowie grupy wprawdzie odwołują się do dawnej duchowości

celtyckiej, jednak uważają, że „tradycje te muszą być tak zmodyfikowane, aby pasowały do współczesnych kontekstów”. Dotyczy to takiej praktyki dawnych druidów, jak składanie w ofierze istot ludzkich. W przekonaniu członków grupy niejedna z tych dawnych praktyk „byłby dzisiaj niesmaczna i obraźliwa dla ludzi, a w przypadku składania ofiar z ludzi byłaby niezgodna z prawem irlandzkim oraz prawem większości innych krajów” (Butler, 2005, s. 92). Wspomniany tu najwyższy kapłan Sowiego Gaju wyjaśnił również badaczce, dlaczego członkowie tej i innych druidzkich grup funkcjonujących w Irlandii „raczej unikają zrzeszania się z druidami z Anglii czy Francji oraz innych europejskich krajów” i w odróżnieniu od nich nie noszą szat białych, lecz z reguły ciemnobrązowe lub czarne („są to bowiem szaty wybierane ze względu na korelacje ciemnych kolorów ziemi, a także z uwagi na to, że rytuały Owl Grove odbywają się głównie w nocy”). Butler formułuje również inne ogólne uwagi, takie jak ta, że funkcjonujące w katolickiej Irlandii różne grupy druidzkie kultywują w swoich wierzeniach i praktykach „synkretyzm tradycji przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej Irlandii” (Butler, 2005, s. 99). Uwagi te są jednak oparte nie tyle na obserwacjach i informacjach, które uzyskała ona poprzez obserwację uczestniczącą i rozmowy z członkami grupy, ile na publikacjach na temat druidów autorstwa innych uczonych.

Stosunkowo krótką historię, bowiem zaczynającą się w 1972 r., mają neopoganie występujący pod nazwą asatru (wł. *Ásatrú*). Wzięta jest ona z języka islandzkiego i stanowi złożenie dwóch słów – pierwszy jej człon oznacza staronordycką grupę bogów Asów, natomiast drugi (*trú*) – wiarę w nich (Sturluson, 1991, s. 51). Inicjatorem tego neopogańskiego ruchu i jego pierwszym najwyższym kapłanem był Sveinbjorn Beinsteinsson (Strmiska, 2000, s. 166 i n.). Ten islandzki poeta i rolnik postrzegał zresztą swój ruch nie tyle jako religijny czy quasi-religijny, ile jako stowarzyszenie kulturalne, skupiające wielbicieli dawnej literatury islandzkiej i skandynawskiej. Dość szybko jednak to uwielbienie zaczęto łączyć z kultem przedchrześcijańskich bogów skandynawskich (takich jak Odyn, Tor czy Frey i bogini Freya), a członkowie stowarzyszenia zaczęli określać się jako Asatruarfelagid, co tłumaczy się jako „ci, którzy ufają starożytnym bogom” (Strmiska, 2000). Asatru ma swoich wyznawców również poza Islandią, w takich krajach, jak: Niemcy, Belgia, Dania, Szwecja, Norwegia, Kanada, Australia i Stany Zjednoczone. Według szacunkowych danych obecnie liczy on 18 tysięcy członków, z czego około tysiąca w samej Islandii (Strmiska, Sigurvisson, 2005, s. 174).

Nie są to wprawdzie imponujące wskaźniki, jednak również ta forma neopogaństwa warta jest uwagi. Jednym z przemawiających za tym argumentów jest kojarzenie jej z rasizmem, i to w możliwie najgorszym wydaniu, bo tym, który był głoszony i praktykowany w nazistowskich Niemczech. Choć częściej

take skojarzenie pojawia się w niechętnych odradzaniu się neopogaństwa publikacjach autorów utożsamiających się z religią chrześcijańską, to również w miarę niezależni badacze tej formy nepogaństwa przyznają, że osoby o tego rodzaju przekonaniach i sympatiach w asatru się pojawiły, a nawet doprowadziły w USA do jego podziałów; dzisiaj w tym kraju istnieją co najmniej dwie jego „gałęzie”, tj. utworzone przez Stephena McNallena w 1994 r. Zgromadzenie Asatru (odcinające się zdecydowanie od rasizmu i opowiadające się za uniwersalizmem) oraz konkurujący z nim Sojusz Asatru (opowiadający się za „ludowością”, a przez znawców tej formy neopogaństwa kojarzony z prawicowością i rasizmem) (Kaplan, 1997). Obie te amerykańskie „gałęzie” różnią się jednak od asatru kultuowanego w kraju jego narodzin, tj. w Islandii. Zdaniem Michaela F. Strmiski i Baldura A. Sigurvinssona różnica ta polega nie tylko tym, że Amerykańscy Asatruanie – w odróżnieniu od islandzkich – nie mogą przedstawiać swoich wierzeń i praktyk jako czegoś w rodzaju kwintesencji swej rodzimej kultury, ale także na tym, że nie przywiązują oni tak dużej wagi do średniowiecznych przekazów, takich jak *Poetycka Edda* i *Prozaiczna Edda*. W tych sagach historycznych przedstawieni zostali tacy nordyccy bogowie, jak: Odyn („jednooki bóg mądrości wojny, magii i poezji”), Thor („niezawodny obrońca ludzkości, wymachujący młotem i niszczący wrogich gigantów”), Tyr („bóg wojny i przysięgi”), Frigga („mądra żona Odyna”), Baldur („syn Odyna, skazany na śmierć za zabicie własnego brata, a następnie powracający po śmierci, aby rządzić światem”) oraz inni, czczeni przez islandzkich asatruan (Strmiska, Sigurvisson, 2005, s. 139 i n.). Przywołani tutaj autorzy studium poświęconego asatru przeprowadzili zarówno wywiady, jak i badania terenowe wśród członków tego neopogańskiego ruchu w Islandii i w innych krajach skandynawskich. Na tej podstawie ustalili, że „większość badanych przez nich współczesnych nordyckich pogan jest oddana dziedzictwu kulturowemu Europy Północnej i stanowczo przeciwstawia się nazizmowi i rasizmowi” oraz „nie chce mieć nic wspólnego z tymi, którzy wykazują takie skłonności” (Strmiska, Sigurvisson, 2005, s. 128 i n.).

Istotny wpływ na to miał inicjator tego ruchu i jego naczelny kapłan Sveinbjorn Beinsteinsson. Cytowani wcześniej znawcy asatru piszą, że swoim wyglądem „przypominał on Świętego Mikołaja” i był „trochę ekscentrycznym i nieśmiałym starszym panem”, „głoszącym liberalne i tolerancyjne poglądy wobec innych religii, w tym wobec chrześcijaństwa” oraz „prowadził proste życie na farmie bez prądu i unikał nowoczesnych luksusów, z wyjątkiem radia na baterie” (Strmiska, Sigurvisson, 2005, s. 166). Po jego śmierci w 1993 r. funkcję najwyższego kapłana islandzkich asatru przejął Jormundur Ingi Hansen. Zdaniem cytowanych autorów różnił się on od swojego poprzednika głównie tym, że „był biegły w kontaktach z mediami”, a w swoich medialnych wystąpieniach

był „czarującym gawędziarzem”. Dodają jednak, że „stał się ofiarą własnego sukcesu”, bowiem „chciał być jednocześnie prezesem, kasjerem, promotorem i naczelnym kapłanem asatru”. Pojawiające się w tym neopogańskim ruchu polemiki i podziały związane były jednak nie tylko z cechami osobowościowymi jego liderów, ale także – a w niejednym przypadku nawet głównie – z takimi fundamentalnymi kwestiami, jak pojmowanie i przedstawianie „dziedzictwa starożytnych ludów germańskich” – według jednych „chodzi tutaj jedynie o dziedzictwo kulturowe”, natomiast według innych – o coś więcej, bo również o dziedzictwo genetyczne lub rasowe, zakodowane w genach lub w DNA (Strmiska, Sigurvisson, 2005, s. 134). Pojawiła się również trzecia opcja – jej zwolennicy opowiadali się zarówno za dziedzictwem nordyckim (rozumianym jako coś genetycznego), jak i kulturowym (odziedziczonym przez niektórych asatruan po swoich przodkach i przekazywanym za pośrednictwem komunikacji kulturowej również tym osobom, które nie są powiązane z tym pierwszym swoim pochodzeniem). Autorzy studium na temat ruchu asatru wskazują też na występowanie czwartej opcji, którą nazywają „teologiczną perspektywą” – w jej świetle nordyccy bogowie istnieją rzeczywiście, jako byty nadprzyrodzone, a dotrzeć do nich mogą ludzie, którzy chcą zostać poganami i przekazywać innym nordycką duchowość. Rzecz jasna, kwestie te dzieliły asatru na różne grupy i zgromadzenia. Jednak przynajmniej niektóre z nich pozostawały otwarte dla tych wszystkich osób, które były zainteresowane skandynawskim dziedzictwem kulturowym” (Strmiska, Sigurvisson, 2005, s. 135 i n.). Potwierdzeniem tego są zamieszczone w przywoływanej publikacji wywiady z pięcioma asatruanami. W gronie tym jest zarówno mająca kaukaskie i żydowskie korzenie Krei Steinberg, jak i mający amerykańskie korzenie i wykształcenie Lavrans Reimer-Moller (profesor komunikacji radiowej z New England Institute w Bostonie).

Kilka ogólniejszych uwag

Pierwsze z nich związane są z pytaniem: czy neopogaństwo warto jest poważnego zainteresowania uczonych i ich naukowego badania? Można rzecz jasna powiedzieć, że dla tego, czego liczebność w krajach zachodnich wyraża się w najlepszych przypadkach drugim miejscem po przecinku, szkoda czasu oraz środków uczonych i można pozostawić to zainteresowanie mediom, które gonią za sensacją i sprzedają swoim mało wybrednym konsumentom „towar” marnej jakości. Tak postrzegającym ten problem nie można odmówić racji. Co więcej, łatwo jest pomylić gruntowne badania naukowe neopogaństwa z jego mniej lub bardziej jawnym propagowaniem oraz ustalenia naukowe

z takimi, które wprawdzie stanowią świadectwo głębokiego zaangażowania emocjonalnego w którąś z form neopogaństwa, jednak nie spełniają wymagań, które obowiązują w nauce, takich chociażby jak przyjmowanie sprawdzalnych teorii, hipotez i uogólnień (Bunge, 1983, s. 225 i n.). Przyznam, że przynajmniej u niektórych z przywoływanych tutaj badaczy neopogaństwa dostrzegam spore zaangażowanie emocjonalne w to, co stanowiło przedmiot ich badań. Widać je nie tylko u zdeklarowanego asutranisty Baldura A. Sigurvinssona (zapewne nieprzypadkowo nosi on imię jednego z kulturowanych przez asutran bogów), jak i Jenny Butler. Wprawdzie ta irlandzka uczona nie jest zdeklarowaną druidką, jednak nie ukrywa swojej fascynacji wierzeniami i praktykami badanej przez nią grupy Sowi Gaj. Nie bez znaczenia jest też jej nieduże doświadczenie naukowe (w okresie prowadzonych badań była doktorantką).

U obu tych osób zaangażowanie wyraża się jednak w różny sposób. Najbardziej widoczne jest to w tych końcowych częściach ich publikacji, w których przedstawiają oni swoje generalizujące uwagi i oceny. Butler zauważa m.in., że we współczesnym „nowoczesnym społeczeństwie irlandzkim występuje błędne kojarzenie nepogaństwa z kultem diabła i negatywnym okultyzmem; co spowodowane jest głównie melodramatycznością jego filmowego przedstawiania i literaturą sensacyjną, zawierającą przerażające szczegóły jego rytuałów” (Butler, 2005, s. 120). Rzecz jasna, nie podziela ona takiego jego postrzegania i przedstawiania. Nie jest również skłonna podpisać się pod obrazem druida „jako hippisa przytulającego się do drzewa” ani pod „obrazem Merlina z legendy asatrańskiej i czarodziejów z literatury fantasy” (jak książka J.K. Rowling o Harrym Potterze). Przyznaje jednak, że w wykreowaniu takich wizerunków neopogaństwa mieli udział nie tylko popularni autorzy tej literatury, ale także neopogańscy gawędziarze, którzy organizowali „wystawy i warsztaty otwarte dla szerokiej publiczności”. Obrazem druidów, pod którym Butler skłonna jest się podpisać, jest przedstawianie ich jako tych, którzy poszukują i znajdują elementy wspólne z chrześcijaństwem, a w swojej prospołecznej działalności występują jako „uzdrowiciele-homeopaci lub zielarze”.

Autorzy studium poświęconego ruchowi asatru w jego końcowych partiach twierdzą, że „tolerancja wobec innych religii jest ważną kwestią dla większości jego członków”. Dodają, że „amerykańscy nordyccy poganie wykazują znacznie bardziej antagonistyczny stosunek do chrześcijaństwa, które postrzegają jako uciążliwego wroga” niż jego islandzcy przedstawiciele (Strmiska, Sigurvinsson 2005, s. 166 i n.). Ich zdaniem ci ostatni raczej stawiają na porozumienie i pokojową koegzystencję z innymi religiami, w tym z chrześcijaństwem, niż na konfrontację i rywalizację. Nie zawsze jednak spotyka się to ze zrozumieniem czy choćby tolerancją drugiej strony. Potwierdzeniem tego jest fakt, że gdy w 2000 r. państwo islandzkie i Narodowy Kościół Luterkański obchodziły

1000-lecie wiary chrześcijańskiej w tym kraju asatruanie nie zostali dopuszczeni do udziału w uroczystościach. Zdaniem tych uczonych „wielu krytyków ubolewało nad zmarnowaniem tej doskonałej okazji dla Islandczyków do zjednoczenia wszystkich wyznań i świętowania w pokoju i w harmonii ich dziedzictwa” (Strmiska, Sigurvisson 2005, s. 173 i n.). Stawiają oni w związku z tym pytania, takie jak chociażby to, czy chrystianizacja Islandczyków była „ślubem ze strzelbą” i czy oznacza to „śmierć religijnego pluralizmu”. Można oczywiście mieć zastrzeżenia do tak ostrego stawiania sprawy. Co by jednak o tym nie myśleć i nie mówić, to we współczesnych społeczeństwach zachodnich, w których prawa człowieka i obywatela, w tym prawo do wolności sumienia i głoszenia zgodnych z nim poglądów, stały się oczywistością, nie można takiemu stawianiu sprawy odmówić racji.

Tę ogólniejszą uwagę można potraktować jako sugestię, gdzie należałoby poszukiwać odpowiedzi na pytanie postawione w podsumowaniu moich rozważań. Rzecz jasna, nie chcę wchodzić w rolę arbitra w tak złożonych kwestiach, jak prawo każdego człowieka do przyjmowania takich wierzeń i praktyk, które są zgodne z jego potrzebami i oczekiwaniami. Nie ulega jednak dla mnie wątpliwości, że czasy nawracania mieczem i inkwizycyjnym stosem na „jedynie słuszne wierzenia” i „jedynie właściwe praktyki” przynajmniej w krajach zachodnich minęły, a sentyment za nimi wprowadzić się pojawia, ale nie ma ani umocowania w prawie, ani w tych świeckich instytucjach publicznych, które zostały powołane do ochrony praw każdego obywatela, również tego, który swoimi wierzeniami i praktykami odstaje od kultywowanych przez społeczną większość wyobrażeń religijnej poprawności. Do tej kategorii osób należą oczywiście nie tylko neopoganie. Jednak w tym gronie nieprzystosowanych, a często po prostu niechcących się przystosować, nie stanowią oni wcale marginesu. Warto zatem podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: jakie racje przemawiają za ich odstawianiem i nieprzystosowaniem do tego, co kultywuje społeczna większość?

Kwestią dyskusyjną pozostaje oczywiście to, w jaki sposób można i należałoby to badać. Problem ten stanowi motyw przewodni nie tylko moich rozważań, ale także tych uczonych, którzy prowadzą takie badania. Inną kwestią jest obiektywność i wiarygodność wyników tych badań. Zdają sobie z tego sprawę przywoływani tutaj autorzy. Potwierdzeniem tego są m.in. opisane przez nich metody prowadzonych badań. Helen Berger w swojej publikacji wskazuje np. na zależność obiektywności i wiarygodności nie tylko od stosowanych przez uczonych metod badawczych, ale także od postawy badanych neopogan, w tym ich chęci do ujawniania swoich wierzeń i kultywowanych praktyk. Zdaniem tej uczzonej wprowadzić „współczesne pogaństwo stało się bardziej akceptowalne i mniej ukryte”, jednak „trzeba być ostrożnym przy

braniu za dobrą monetę jego liczby” – nie tylko dlatego, że nadal spotyka się ono z brakiem społecznej akceptacji (co sprawia, że „niektórzy współcześni poganie kłamią lub odmawiają odpowiedzi na pytania dotyczące ich przynależności religijnej”, a wzrastająca liczba praktykujących samotnie może świadczyć o tym, że nie mają oni poczucia bezpieczeństwa), ale także dlatego, że uczestnicy tych kultów mają niejednokrotnie trudności z określeniem swojej tożsamości i przynależności do konkretnej formy neopogaństwa, w związku z tym „wybierają mniej kontrowersyjną przynależność; taką np. jaką stanowi uniwersalizm unitariański, opowiadający się za „wolnym i odpowiedzialnym poszukiwaniem prawdy” oraz „budowaniem duchowości poprzez odnoszenie się do treści różnych religii” (Berger 2019, s. 22 i n.). Autorka tego studium nad neopogaństwem twierdzi przy tym, że należy odróżnić stosunkowo niewielkich uczestników tych kultów od znacznie liczniejszej grupy jego sympatyków, a także tych, którzy jedynie są nimi zainteresowani i kupują książki na ich temat oraz uczestniczą (jako obserwatorzy) w organizowanych przez nich festiwalach. Jest to bez wątpienia ogólniejszy problem badawczy, a w każdym razie przekraczający badania tych form neopogaństwa, które występują w krajach zachodnich. W krajach Europy Środkowej i Wschodniej istnieją bowiem również takie grupy rekonstrukcyjne, które okazjonalnie spotykają się na różnego rodzaju pokazach zwyczajów i ubiorów dawnych ludów. Jednak znacząca część tych rekonstruktorów w niewielkim stopniu utożsamia swoje wierzenia z wierzeniami, które kultywowane są przez różne grupy neopogan funkcjonujące w tych krajach. Określenie stopnia emocjonalnego i intelektualnego zaangażowania się neopogan lub tylko rekonstruktorów jest wprawdzie możliwe, jednak jest i zapewne jeszcze długo pozostanie największą zmienną w badaniach naukowych.

Literatura

- Adherents.com, *Top Twenty Religions in the United States*, http://www.adherents.com/rel_USA.html#religions.
- Berger H. (2019). *Solitary Pagans. Contemporary Witches, Wiccans, and Others Who Practice Alone*. South Carolina: The University of South Carolina Press.
- Bowman M. (2002). Contemporary Celtic spirituality. W: J. Pearson (red.), *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age* (s. 55–101). Milton Keynes: Open University.
- Bowman M. (2000). Cardiac Celts: images of the Celts in contemporary British paganism. W: Ch. Hardman, G. Harvey (red.), *Pagan Pathways: A Complete Guide to the Ancient Earth Tradition* (s. 242–251). London: Thorsons.
- Boyer R. (1995). *La Grande Déesse du Nord*. Paris: Berg.

- Bunge M. (1983). *Treatise on Basic Philosophy*. T. 6: *Epistemology & Methodology II: Understanding the World*. Berlin: Springer.
- Butler J. (2005). Druidry in Contemporary Ireland. W: M.F. Strmiska (red.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (s. 87–125). Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-Clio.
- Cowan D.E. (2005). *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. New York: Routledge.
- Crowley V. (1996). *Wicca: The Old Religion in the New Millennium*. London: Thorsons.
- Durkheim E. (1915). *The Elementary Forms of The Religious Life*. New York: The Free Press.
- Greenwood S. (1998). The Nature of the Goddess: Sexual Identities and Power in Contemporary Witchcraft. W: J. Pearson, R.H. Roberts, G. Samuel (red.), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hale A. (2008). In the Eye of the Sun: The Relationship between the Cornish Gorse and Esoteric Druidry. W. Ph. Payton (red.), *Cornish Studies. Eight*. Exeter: University Exeter.
- Hallam E. (1998). *Bogowie i boginie*. Warszawa: Diogenes.
- Hanegraaff W.J. (2002). From the Devil's Gateway to the Goddess Within: The Image of the Witch in Neopaganism. W: J. Pearson (red.), *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age* (s. 213–242). Aldershot: Ashgate.
- Harvey G. (2007). Inventing Paganisms: making nature. W: J.R. Lewis, O. Hammer (red.), *The invention of sacred tradition* (s. 277–290). Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey G. (2007). *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Company.
- Hutton R. (2009). *Blood and Mistletoe. The history of the druids in Britaine*. New Haven – London: Yale University Press.
- Letcher A. (2004). Bardism and the Performance of Paganism: Implications for the Performance of Research. W: J. Blain, D. Ezzy, G. Harvey (red.), *Researching Paganisms* (s. 15–41). Walnut Creek: AltaMira Press.
- Kaplan J. (1997). *Radical Religion in America*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Naylor A.R. (red.) (2004). *Witchcraft and the Book of Shadows*, Thame: I-H-O Books.
- Pearson J., Roberts R.H., Samuel G. (red.) (1998). *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pearson J. (2007). *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*. London – New York: Routledge.
- Pizza M., Lewis J.R. (red.) (2009). *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden – Boston: Brill.
- Strmiska M. (2000). Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism? *Nova Religio*, 1, 106–132.
- Strmiska M.F. (red.) (2005). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*, Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-Clio.
- Sturluson S. (1991). *L'Edda, récits de mythologie nordique*. Paris: Gallimard.

- Samuel G. (1998). Paganism and Tibetan Buddhism: Contemporary Western Religions and the Question of Nature. W: J. Pearson, R.H. Roberts, G. Samuel (red.), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- White D.E. (2012). In Defense of Pagan Studies: A Response to Davidsen's Critique. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 14(1), 5–21.
- White D.E. (2010). The Meaning of "Wicca": A Study in Etymology, History and Pagan Politics. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 12(2), 185–207.