

Przegląd Religioznawczy 2(280)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

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/ptr2.2021.1

Neopaganizm w Europie Środkowej i Wschodniej – wybrane problemy badawcze

Neopaganism in Central and Eastern Europe –
selected research problems

Abstract. Neopaganism in the countries of Central and Eastern Europe is practically since its emergence in the first half of the 20th century the object of interest of scholars from diverse academic centres. The problems these scholars are experiencing are under some circumstances similar to those which occur in the research on Western neopaganism, and under other they are specific. In these remarks I make the attempt to present the selected examples of the research on neopaganism in the Ukraine, Lithuania and Poland and how particular scholars had dealt with it. I do not claim however, that one of them wasn't able to deal with it in such an extent that his research was nonscientific. It seems that some of them in a greater and some in a lesser extent meet the scientific criteria and requirements.

Keywords: Slavic neopaganism in the Ukraine, Lithuania and Poland, research problems

Wstęp

Wtych rozważaniach wypowiem się na temat problemów związanych z badaniami neopogaństwa występującego na Ukrainie, Litwie i w Polsce. Dlaczego tylko w tych trzech? Przede wszystkim dlatego, że w innych

krajach tej części Europy są one podobne, a nawet takie same. Przekonują o tym m.in. wyniki badań przedstawione w książce pt. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (Aitamurto i Simpson, 2013). Przedmiotem zainteresowania jej autorów są różne grupy neopogańskie istniejące nie tylko w wybranych przez mnie trzech krajach, ale także w Rosji, na Łotwie, w Czechach, na Węgrzech, w Rumunii, Bułgarii, Armenii i autonomicznej republice Mali El (wchodzącej w skład Federacji Rosyjskiej). Publikacja ta była już prezentowana na łamach czasopisma „Studia Religiologica”. Jej autor zwrócił m.in. uwagę na niektóre problemy związane badaniami „zjawiska tak amorficznego, zróżnicowanego, uykającego próbom zdefiniowania”. Sprawia to m.in., że w prezentowanej przez niego monografii brakuje „jednolitego klucza analizy neopogaństwa” (Tomasiewicz, 2013, s. 340 i n.). Z tego i innych problemów zdają sobie jednak sprawę nie tylko jej autorzy, ale także badacze neopogaństwa występującego zarówno w tej części Europy, jak i w krajach zachodnich. Wypowiadałem się na ten temat szerzej w artykule pt. *Zachodni neopoganizm – wybrane problemy badawcze* (Drozdowicz, 2021). Rzecz jasna, różnie sobie z nim radzą. Nie jest jednak tak, że dla neopogaństwa występującego w krajach Europy Środkowej i Wschodniej poza „kluczem” geograficznym nie można znaleźć żadnego innego.

Wspomniana monografia przekonuje, że takich „kluczy” może być nawet kilka. Jednym z nich jest niedawny jeszcze status wymienionych krajów jako republik radzieckich albo znajdowanie się w strefie wpływów Związku Radzieckiego. Wyrazem polityki prowadzonej przez to państwo było m.in. dążenie do laicyzacji życia społecznego. Jednak różne kraje w różnym stopniu doświadczyły polityki laicyzacyjnej. Podkreślają to Kaarina Aitamurto i Scott Simpson już we wprowadzeniu do tej publikacji, pisząc, że polityka ta „była zróżnicowana w całym bloku komunistycznym”. W jednym z tych krajów „religijność była surowo karana” (dotyczy to nie tylko byłych republik radzieckich, ale także Czechosłowacji). Natomiast w innych „struktury kościelne pozostawały względnie nietknięte, o ile nie ingerowały bezpośrednio w państwo” (dotyczy to m.in. Polski). Dodają jednak przy tym, że żelazna kurtyna „nie była aż tak nieprzemakalna”, aby nie docierały do tych krajów żadne „nowinki” z Zachodu. Docierały one bowiem nawet do Rosji, o czym świadczy pojawienie się w niej m.in. *Księgi Velesa*. Wysyłana ona była do tego kraju przez emigrantów rosyjskich kultywujących tradycje pogańskie w krajach zachodnich (Aitamurto i Simpson, 2013, s. 17 i n.). Zarówno polityka laicyzacyjna, jak i przenikanie przez żelazną kurtynę „nowinek” z Zachodu odcisnęło jednak swoiste piętno na mentalności znacznej części społeczeństw krajów Europy Środkowej i Wschodniej. W jednych z nich

wyrażało się ono w dystansie do tego, co kojarzyło się z religią i religijnością (z całą pewnością takie skojarzenia pojawiały się przy postrzeganiu różnych form neopogaństwa), w innych – w daleko idącej nieufności wobec tego, co przychodziło z zewnątrz; a z zewnątrz przychodziły do nich nie tylko różne zachodnie ideologie czy nowinki techniczne, ale także „importowane” neopogaństwo, np. ruch wicca. W niejednym przypadku były one postrzegane jako kontynuacja ekspansjonizmu zachodniego, który został zapoczątkowany chrystianizacją tej części Europy. Swoistym „spadkiem” po tych latach polityki prowadzonej przez Związek Radziecki i rządy państw od niego zależnych była skłonność albo do ukrywania swoich faktycznych wierzeń i praktyk religijnych, albo do ujawniania ich jedynie osobom godnym zaufania. Nie zawsze tak byli postrzegani uczeni, którzy prowadzili badania terenowe i zwracali się z konkretnymi pytaniami do członków wybranych wspólnot neopogańskich. Na ten sam problem trafiali zresztą uczeni, którzy prowadzili badania nad neopogaństwem w krajach zachodnich (Pearson, Roberts i Samuel, 1998).

Rzecz jasna, różne są sposoby pokonywania tej bariery nieufności wobec tej i innych odmienności. Jednym z częściej stosowanych jest prezentowanie swojego wizerunku na internetowych stronach neopogańskich grup. Kwestią dyskusyjną pozostaje jednak to, na ile ten wizerunek jest prawdziwy, a przynajmniej na tyle kompletny, aby nie pozostawiać poważnych znaków zapytania. Są też różne sposoby pozyskiwania przez badaczy w czasie badań terenowych zaufania członków grup neopogańskich. Ale czy faktycznie udaje im się pokonać ową barierę nieufności oraz czy wybrana przez nich grupa była i jest na tyle reprezentatywna, aby można było sformułować bardziej ogólne wnioski i oceny? W przywoływanej publikacji na temat neopogaństwa Europy Środkowej i Wschodniej przynajmniej niektórzy jej autorzy twierdzą, że prowadzili takie badania terenowe. Nietrudno jednak zauważyć, że w wielu przypadkach bazują oni na ustaleniach z drugiej ręki, w tym takich, których – tak jak w przypadku przekazów prasowych – wiarygodność może budzić wątpliwości. Można też zresztą mieć wątpliwości co do wiarygodności przekazów, które pochodzą od liderów poszczególnych grup neopogańskich. W jakiejś mierze jest zrozumiałe, że chcą oni w pozytywnym świetle przedstawić nie tylko samych siebie, ale także skupioną wokół nich grupę neopogańską, w negatywnym zaś – swoich oponentów i konkurentów do liderowania tej lub innym neopogańskim grupom. Zadaniem badacza jest jednak krytycznie podchodzić do takich wizerunków i odróżniać w nich to, co jest prawdą, od tego, co jest jedynie „pobożnym życzeniem” lub zwyczajnym przeinaczeniem. W niejednym przypadku można mieć wątpliwości co do tego, czy autorzy prezentacji neopogaństwa w Europie Środkowej i Wschodniej sprostali temu zadaniu. Rzecz jasna, różnie to wygląda u różnych autorów.

Pokażę to na przykładzie prezentacji neopogaństwa ukraińskiego, litewskiego i polskiego. Dla porównania odwołam się do jego prezentacji w innych publikacjach.

Neopaganizm na Ukrainie

W monografii *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* autorką części zawierającej prezentację neopogaństwa na Ukrainie jest Mariya Lesiv (adiunkt w Memorial University of Newfoundland w Kanadzie). W nocie odautorskiej informuje ona, że przy tym opracowaniu korzystała zarówno z publikacji innych autorów na ten temat, w tym ze źródeł archiwalnych, jak i prowadziła „szeroko zakrojone prace terenowe zarówno na Ukrainie, jak i w ukraińskiej diasporze w Ameryce Północnej”. Dodaje przy tym, że „ten artykuł opiera się na jej rozprawie doktorskiej pt. *Współczesne pogaństwo między Wschodem i Zachodem: budowa alternatywnej tożsamości narodowej na Ukrainie i w ukraińskiej diasporze*, którą obroniła na Uniwersytecie Alberta w Kanadzie” (Lesiv, 2013, s. 220). Można domyślać się, że należy ona do młodego pokolenia badaczy. Przekłada się to zarówno na naukowy poziom prowadzonych przez nią analiz, jak i sposób prezentowania ich wyników. Już samo wprowadzenie do tej prezentacji pokazuje, że skłonna jest ona traktować wypowiedzi incydentalne jako poważną podstawę do naukowych ustaleń. Powołuje się w nim bowiem na wypowiedź przypadkowo spotkanego „młodego mężczyzny poganina – przedstawiciela grupy neopogańskiej o nazwie Ogień przodków rodzimej wiary prawosławnej (ukr. *Rodove Vohnnyshche Pravoslavnoi Viry*) – który był entuzjastycznie nastawiony do kalendarza i cyklu życia swojej rytualnej grupy” (Lesiv, 2013, s. 198 i n.). Nieco dalej pojawia się generalizujące twierdzenie, że rytuały te są podobne do tych, które kulturowane są na wielu ukraińskich wioskach, oraz że „ukraińscy poganie, zwłaszcza wyznawcy Rdzennej Ukraińskiej Wiary Narodowej (ukr. *Ridnej Ukrainskiej Natsionalna Vira*; w skrócie: RUNVira) postrzegają chrześcijaństwo jako jednego z głównych ideologicznych wrogów” (Lesiv, 2013, s. 198). Jeśli nawet jest to tylko skrót myślowy, to pokazuje on, jaką wagę przywiązuje Lesiv do takich incydentalnych spotkań i wypowiedzi. Traktowanie jednostkowych wypowiedzi jako podstawy do formułowania generalizacji cechuje też dalszą część tego artykułu; przykładem może być powoływanie się przez autorkę na wypowiedź Natalii Swyrydenko, „amerykańskiej obywatelki ukraińskiego pochodzenia [która] świadomie połączyła elementy amerykańskiej kultury popularnej z elementami RUNVira”, i wyciągnięcie z tego wniosku, że „ten bricolage stanowi dla ukraińskich pogan w krajach zachodnich zarówno ele-

ment legitymizacji ich wierzeń i praktyk, jak i ich adaptacji do miejscowych warunków kulturowych” (Lesiv, 2013, s. 211)

W artykule tym można także znaleźć wiele podstawowych informacji na temat RUNViry, takich jak wskazanie momentu jej pojawienia się na Ukrainie (lata 20. XX wieku) czy jej inicjatora, którym był Wołodymyr Szajan (ukr. Shaina). Można się też z niego dowiedzieć, jakie okoliczności towarzyszyły jej „importowi” do ukraińskich diaspor w krajach zachodnich: „Szajan uciekł z Ukrainy podczas drugiej wojny światowej”; przedtem jednak „założył w 1943 roku Zakon Rycerzy Boga Słońca (ukr. *Orden Lytsariv Boha Sontsia*)”. Znajdują się tam również informacje na temat rozłamu w tej neopogańskiej formacji – miało do tego doprowadzić pojawienie się nowego pretendenta do liderowania tej neopogańskiej formacji, Vasyla Sylenki, oraz przedstawienie przez niego konkurencyjnej wizji Boga i wiary w niego. Według Szajana „Bóg jest różnorodną esencją, która przejawia się poprzez obrazy różnych słowiańskich bóstw mitologicznych: Svaroha, «Boga Bogów i Wszechświata»; Velesa, «Boga Światła», Dazhboga, «Boga Wiecznego Ognia» itd. Problem w tym, że takie pojmowanie i przedstawianie Boga „opiera się na Księdze Velesa, która przez wielu naukowców jest uważana za fałszerstwo, ale przez pogan traktowana jako święty tekst. W przeciwieństwie do wiary Szajana, religia Sylenki jest monoteistyczna. Głosił on wiarę w jednego boga. Dazhboga, boga Słońca [...] ogłosił się on nauczycielem i prorokiem tej wiary”. Zdaniem Lesiv „RUNVira jest postrzegana przez swoich zwolenników jako zaawansowana wersja starożytnego politeizmu” (Lesiv, 2013, s. 201).

W artykule tym pojawia się też wiele twierdzeń, co do których można mieć wątpliwości, czy faktycznie opierają się na badaniach terenowych. Autorka twierdzi np., że „w Kanadzie pozostało już niewiele zwolenników Szajana i są to osoby starsze”. Natomiast „autorytet i charyzma Sylenki wzmacniał się za sprawą wspierania się przez niego symbolicznymi skojarzeniami z pojęciami chrześcijańskimi, które są znane większości Ukraińców”. Trudno znaleźć dla nich uzasadnienie nie tylko w tym artykule, ale także w jego odsyłaczach bibliograficznych, gdzie dominują publikacje innych autorów. Skłania to do wniosku, że zawiera on szereg uproszczeń, które mogą być dopuszczalne w rozprawach doktorskich. Tymczasem od publikacji pretendujących do miana prezentacji samodzielnych i oryginalnych wyników badań oczekuje się bardziej pogłębionej analizy i gruntownego uzasadnienia formułowanych wniosków.

Kwestią dyskusyjną jest to, czy te oczekiwania w większym stopniu spełnia artykuł Adriana Ivakhiva (adiunkta w Rubenstein School of Environment and Natural Resources, University of Vermont) pt. *The Revival of Ukrainian Native Faith*, stanowiący część monografii pt. *Modern Pagan and Native Faith*

Movements in Central and Eastern Europe. Jego autor nie powołuje się na wyniki przeprowadzonych przez siebie lub innych uczonych badań terenowych, a przywoływane przez niego publikacje wiążą się wprawdzie z liderami tej neopogańskiej formacji oraz z jej badaczami, jednak mają one charakter wybiórczy. Ivakhiv formułuje jednak szereg generalizujących wniosków i ocen. Pojawiają się one już w jego „przeglądzie tego, co wiadomo o religii w okresie poprzedzającym masową chrystianizację na terenie Ukrainy” (Ivakhiv, 2013, s. 209 i n.). Odwołuje się w nim m.in. do ustaleń filologa i etnologa francuskiego Georges’a Dumezila w kwestii przyjmowanego w okresie przedchrześcijańskim przez ludy słowiańskie społecznego porządku ich świata oraz ich wierzeń i kultowych praktyk, nie popiera tego jednak żadnym odsyłaczem bibliograficznym. Mimo to ustosunkowuje się krytycznie do jego twierdzenia, że świat społeczny tych ludów był podzielony „między kasty kapłanów, wojowników i rolników-plebejuszy”. Powołuje się też na tezę Borisa Rybakowa, że świat ten przechodził powolną ewolucję religii słowiańskich od prostych animistycznych wierzeń w życiodajne duchy do wyższych mitologicznych panteonów późnej epoki przedchrześcijańskiej. Ale i to przywołanie nie ma odsyłacza do literatury. Podobnie rzecz się ma z jego generalizującym stwierdzeniem, że wierzenia i praktyki ludów zamieszkujących na terenie obecnej Ukrainy stanowiły w okresie przedchrześcijańskim „mieszaniec patriarchyzmu indoeuropejskiego, a wcześniej «staro-europejskiego», oraz wiary skupionej na Ziemi [...], czasami uosobianej jako «Matka Wilgotna Ziemia» (ros. Maty Syra Zemlia)”, a w XIX stuleciu stanowiły one „gruntowną syntezę” elementów pogańskich i chrześcijańskich (Ivakhiv, 2013, s. 212). Wszystkie te ustalenia są jednak istotne dla oceny nie tylko poglądów głoszonych przez prekursora RUNViry, Wołodymyra Szajana, i podjętych przez niego w latach 30. XX wieku próby odrodzenia przedchrześcijańskiej ukraińskiej religii, ale także *Księgi Velesa*. W kwestii tej ostatniej Ivakhiv powołuje się na „powszechną opinię akademickich uczonych” i stwierdza, że jest to „współczesne fałszerstwo, prawdopodobnie popełnione pod koniec XVIII i na początku XIX wieku przez A.I. Sulakadzewa, kolekcjonera i fałszerza «starożytnych tekstów»”. Mimo to księga ta stała się „od wczesnych lat 90-tych tekstem religijnym traktowanym jako święta księga autorstwa więcej niż jednej wspólnoty religijnej”.

Te braki literaturowe i warsztatowe nie przekreślają jednak wartości naukowej artykułu Ivakhiva. Co więcej, znajdują się w nim takie wątki problemowe, które skłaniają do głębszej refleksji nad ukraińskim neopogaństwem (i nie tylko). Należy do nich problem nacjonalizmu. Rzecz jasna, miał on różne uwarunkowania i formy wyrazu (co zresztą podkreśla Ivakhiv) oraz różnych propagatorów zarówno w tej neopogańskiej grupie, jak i w środowisku akademickim. W tym ostatnim „najbardziej wpływowym był archeolog Iurii

Shylov”, głoszący, że na ziemiach ukraińskich powstał „pierwszy na świecie system pisma [który] został opracowany co najmniej dwa tysiące lat przed Sumerami (i rzekomo odkryty w Kamiennym Mohylu przez samego Shylova i rozszyfrowany przez językoznawcę Anatolija H. Kifishyna) i tutaj rozkwitła pierwsza na świecie wielka cywilizacja i państwo o nazwie «Ariana»”. Na niej zaś bazowała zarówno wschodnia (indyjska) kultura, jak i ten „pasożytniczy internacjonalizm, którego wyrazem jest judaizm-syjonizm-bolszewizm-faszizm”. Wszystkie te „rewelacyjne” odkrycia i uogólnienia autor artykułu nie tylko opatruje wielkim znakiem zapytania, ale także przedstawia jako świadectwo wtórnej mitologizacji tych mitów, które od dość dawna funkcjonują w różnych kulturach i stanowią wsparcie nie tylko dla wierzeń kultywowanych w niektórych grupach neopogańskich, ale także dla różnego rodzaju nacjonalistycznych ugrupowań w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Tego rodzaju wtórna mitologizacja i związany z nią nacjonalizm występują też zresztą w niektórych formacjach neopogańskich funkcjonujących w krajach zachodnich. Przykładem może być zainicjowany w krajach skandynawskich i „importowany” m.in. do Stanów Zjednoczonych ruch asztratu (Strmiska, 2000). Silne związki z nacjonalizmem cechują też różne grupy neopogańskie funkcjonujące od początku lat 90. w Rosji (Shnirelman, 2013). Zadaniem uczonego nie jest oczywiście podtrzymywanie tych mitów. I trzeba przyznać, że Ivakiv nie tylko ich nie podtrzymuje, ale także podejmuje próbę ich swoistej demitologizacji. Pokazuje przy tym, jak RUNVira różnicowała się wewnętrznie na grupy skłaniające się mniej lub bardziej ku ukraińskiemu nacjonalizmowi. Warta odnotowania jest przy tym jego teza, że wprawdzie ta neopogańska formacja nie ma wielu członków, ale ich liczba rośnie. Od momentu zarejestrowania przez władze Ukrainy jesienią 1991 r. jej pierwszego zboru w ciągu dekady miało powstać w tym kraju i innych krajach około pięćdziesięciu takich grup („w różnych wielkościach – od kilku rodzin do 100 członków”). Wiarygodność tych danych może również budzić wątpliwości, gdyż nie są one poparte żadnymi konkretnymi badaniami. Autor tego artykułu za kwestię najistotniejszą uznał jednak nie ustalenie tych statystycznych wskaźników, ale ukazanie procesu wtórnej mitologizacji tej neopogańskiej formacji.

Neopogaństwo na Litwie

W *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* autorką prezentacji litewskiej wersji neopogaństwa jest Rasa Pranskevičiūtė (adiunkt na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Wilnie). W jej naukowym CV znajduje się m.in. obroniona w 2011 r. rozprawa doktorska pt. *Tendencje*

w alternatywnych ruchach duchowych w okresie postsowieckim, oparta na przeprowadzonych w latach 2004–2011 badaniach terenowych. Niektóre jej ogólne wnioski są przywołane w artykule pt. *Contemporary paganism in lithuanian context*. W każdym razie na to wygląda zarówno twierdzenie, że „wiele nowych ruchów religijnych można traktować jako alternatywną ofertę dla głównych form religii”, jak i twierdzenie, że po upadku Związku Radzieckiego w społeczeństwach postsowieckich pojawiło się „silne zapotrzebowanie na duchowość” i było ono zaspokajane zarówno przez alternatywne formy religijności docierające do tych społeczeństw z Zachodu, jak i przez „formacje zakorzenione w specyficznej kulturze poszczególnych miejscowości wschodnioeuropejskich” (Pranskevičiūtė, 2013, s. 125).

Taką formacją na Litwie jest Romuova – Wspólnota religijna dawnych Bałtów (lit. *Senovės baltų religinė bendrija*), organizacja etniczno-kulturalna założona w 1967 r. przez Jonasa Trinkunasa; jako wspólnota wyznaniowa zarejestrowana została 20 maja 1992 r. Liczba jej członków jest trudna do ustalenia, bowiem „nie ma w niej obowiązkowego członkostwa”. Autorka tego artykułu powołuje się jednak na przeprowadzony w 2001 r. na Litwie spis powszechny ludności, w którym 1270 osób deklarowało się jako zwolennicy „pogaństwa w ogóle”. Członkowie tej neopogańskiej grupy aktywni są również na międzynarodowym forum naukowym (biorą np. udział w kongresach poświęconych religiom etnicznym) oraz są zaangażowani „w szeroką gamę działań kulturalnych” i wydają swoje czasopisma („Romuvan” i „Druvis”). Romuova – podobnie zresztą jak inne neopogańskie formacje – jest wewnętrznie zróżnicowana. Niektóre jej wspólnoty „skupiają się na ezoteryce – z silną orientacją w kierunku New Age; należą do nich: Oznugario Romuva, Kuronas i Druidzi. W bliskim sąsiedztwie znajdują się bractwa poświęcone Bałtykowi, sztukom walki oraz grupy rekonstrukcyjne, takie jak Vilkatlakai, Kavarnis, Varingis i Kariones. Istnieją również zespoły muzyki postfolkowej, oparte na kulturze bałtyckiej (folk zespoły metalowe, takie jak Obest czy Pocolus), folk-rockowe (takie jak Atalyja), męskie grupy ludowe (takie jak Ugniavijas), etniczne grupy rzemieślnicze, oraz jeszcze inne, których działalność łatwo jest wtopić w pogaństwo” (Pranskevičiūtė, 2013, s. 128). Już na podstawie tego wyczerpania można się zorientować, przed jakim problemem staje badacz neopogaństwa występującego na Litwie, który chciałby sformułować jakies ogólniejsze wnioski i oceny.

Trzeba przyznać, że Pranskevičiūtė nieźle sobie z nimi radzi. Korzysta przy tym nie tylko z wyników swoich badań terenowych (w tym z wywiadów przeprowadzonych z kilkoma członkami tej neopogańskiej formacji), ale także z takich publikacji na ten temat, z których przynajmniej część można traktować jako oryginalne źródła. Uwiarygodniają one jej opisy wierzeń i ry-

tualnych praktyk różnych grup Romuovy. Można jednak mieć wątpliwości, czy stanowią wystarczającą podstawę do formułowanych przez nią generalizacji, takich chociażby jak twierdzenie, że grupy te „zorientowane są na ekologię, etykę humanizmu, zasadę harmonii, przekonania panteistyczne i szacunek dla przodków”, a ich „rytuały związane są z cyklem przesilenia i równonocy” (Pranskevičiūtė, 2013, s. 130). Jest to jednak problem, przed którym staje każdy badacz formacji neopogańskich.

Znalazł on swój wyraz również w artykule Michaela F. Strmiski i Viliusa Rudry Dundzili (2005) pt. *Lithuanian Paganism in Lithuania and America*, stanowiącym część monografii pt. *Modern Paganism in World Cultures*. Pierwszy z nich jest znanym w środowisku badaczy neopogaństwa jego znawcą (wykładowcą w Central Connecticut State University), członkiem-założycielem Światowego Kongresu Religii Etnicznych i redaktorem „The International Journal of Pagan Studies”. Natomiast drugi jest nie tylko wykładowcą akademickim (w Harry S. Truman College), ale także seniorem (starszym) w amerykańskiej grupie Romuovy w Chicago. Ich akademickie doświadczenie, a w przypadku drugiego z nich również osobiste zaangażowanie w neopogaństwo litewskie, przekłada się na nakreślony przez nich obraz tej neopogańskiej formacji oraz formułowane wnioski i oceny. Pojawiają się one w różnych częściach tego tekstu. W części wprowadzającej przedstawiają oni wprawdzie Jonasa Trunkunasa jako inicjatora powstania tej formacji na Litwie, jednak zauważają, że dopóki traktował on Romuovę jako organizację promującą folklor litewski, spotykała się ona z sympatią różnych środowisk, w tym katolickich, a nawet niektórzy „katolicy przyłączyli się do niej, wierząc, że jego działalność folklorystyczna nie była religijna”. Po jej zarejestrowaniu w 1992 r. jako pogańskiej organizacji religijnej „niektórzy z nich poczuli się oszukani i uznali, że nie mają innego wyjścia jak wystąpienie z niej”. Inni litewscy katolicy jednak w niej pozostali i włączyli się w jej działalność, godząc się na udział w obu wspólnotach religijnych, „bez troski o teologię lub doktrynalną sprzeczność” (Strmiska i Dundzila, 2005, s. 247). Takie sytuacje miały miejsce nie tylko wśród członków tej formacji na Litwie, ale także w Ameryce Północnej.

Sporo uwagi autorzy tego artykułu poświęcają prezentacji różnych sposobów łączenia przez członków tej formacji pogańskich wierzeń i praktyk kultowych z katolickimi. Do głębszej refleksji skłania m.in. ich twierdzenie, że „Kościół katolicki generalnie przyjmował to z zadowoleniem [...] pozwalając na kontynuację różnych aspektów pogaństwa litewskiego pod katolickimi auspicjami; o ile jednak nieusuwane były z nich elementy chrześcijańskie”. Co więcej, ich zdaniem społeczeństwo litewskie przyjmowało takie wierzenia i praktyki kultowe z zadowoleniem. Ma to stanowić potwierdzenie, że „Litwa stopniowo powraca do Europy jako nowoczesny, demokratyczny kraj, w któ-

rym panuje atmosfera rosnącej różnorodności religijnej i pluralizmu”. Takie łączenie spotykało się jednak ze sprzeciwem nie tylko części katolików, ale także aktywnych członków tej neopogańskiej formacji. Wpływ tych pierwszych na litewski sejm był tak znaczący, że odmówił on przyznania Romuovie statusu wspólnoty religijnej. Nie zahamowało to jednak zyskiwania przez nią kolejnych członków i sympatyków. Strmiska i Dundzila twierdzą, że „Romuowa ma dziś kapituły lub lokalne stowarzyszenia na całej Litwie” i prowadzi aktywną działalność poprzez „wykłady, występy muzyczne i prezentacje swoich rytuałów dostępne dla szerokiej publiczności, a także aktywna jest w internecie. Liczbę członków Romuovy na Litwie szacuje się na 1000 do 3000. Jest to wprawdzie mniej niż 1 procent populacji, ale liczba ta nie obejmuje tych Litwinów, w tym nominalnych katolików, którzy od czasu do czasu uczestniczą w takich działaniach Romuovy jak obchody przesilenia” czy organizowane przez nią letnie obozy (Strmiska i Dundzila, 2005, s. 271).

Inaczej wygląda jej sytuacja w takich krajach, jak Stany Zjednoczone, Kanada czy Australia. Choć ma ona również aspiracje, by stać się „prawdziwie globalną, wielonarodową religią światową” i ma w nich swoje oddziały, to znajdują się one tam, gdzie istnieje duża społeczność litewsko-amerykańska (w Stanach Zjednoczonych są to Chicago i Boston). Ale i w tych miejscach zмага się ona z problemem pozyskiwania nie tylko nowych członków (zwłaszcza wśród młodszego pokolenia tej społeczności), lecz także środków finansowych na swoją działalność. W artykule tym bardziej szczegółowo opisana jest sytuacja jej oddziału w Chicago. Na początku jego członkowie nie mieli stałego miejsca spotkań i spotykali się rotacyjnie w swoich domach. W 1999 r. spotkania te zaczęły się odbywać w lokalnej „metafizycznej księgarni” prowadzonej przez małżeństwo Kaze i Gintasa Kazlauskasów. Później księgarnia ta jednak została zamknięta. Prezentując przedsięwzięcia podejmowane przez członków oddziału Romuovy w Chicago (takie jak zorganizowanie folklorystycznej grup pieśni), autorzy artykułu stwierdzają, że mogą być one w jakiejś mierze atrakcyjne także dla starszego pokolenia imigrantów z Litwy („szukającego religijnego pocieszenia w środowisku litewskojęzycznym”). Jednak „ogólnie rzecz biorąc, niedawni imigranci nie dołączają już do istniejących litewskich organizacji, lecz starają się tworzyć własne miejsca. Stąd Romuova w Chicago pozostaje małą organizacją religijną walczącą o przetrwanie, z zaangażowaną grupą podstawową, oddanym kierownictwem, jednak podejmującą próby pozyskiwania nowych członków” (Strmiska i Dundzila, 2005, s. 284). Twierdzenia te brzmią tym bardziej wiarygodnie, że podpisuje się pod nimi osoba pełniąca w tym oddziale obowiązki seniora.

Neopogaństwo w Polsce

W *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* najszerzej prezentowane jest neopogaństwo w Polsce. Ma to zapewne związek z tym, że jeden z redaktorów naukowych tej publikacji (Scott Simpson) jest wykładowcą w Instytucie Studiów Europejskich Uniwersytetu Jagiellońskiego. Warto przywołać tutaj przeglądowy artykuł Scotta Simpсона pt. *Polish Rodzimowierstwo: Strategies for (Re)constructing a Movement*. Jego autor wskazuje w nim na Jana Stachniuka (1905–1963) jako wydawcę i redaktora czasopisma „Zadruga” oraz prekursora tego rodzimowierstwa. Dodaje przy tym, że „osoby, które poszły za Janem Stachniukiem, nigdy nie utworzyły organizacji religijnej ani nawet formalnej partii politycznej”. Jeden z jego bliskich współpracowników, Władysław Kołodziej, utrzymywał, że w okresie przedwojennym powstała jednak grupa pod nazwą Święte Koło Czcieli Światowida. Autor tego artykułu natomiast twierdzi, że przedwojenne wysiłki Stachniuka i Kołodzieja „wykazują wszelkie oznaki bycia produktem bardzo luźno powiązanej i intelektualnie zróżnicowanej formacji, rozproszonej po kilku miastach Polski” (Simpson, 2013, s. 177). W okresie II wojny światowej pojawił się „szybko zapomniany eksperyment wojenny w ramach «Wkry»”. Po jej zakończeniu Stachniuk i Kołodziej podjęli nieudaną próbę „odbudowy i zredefiniowania swojego intelektualnego kręgu”. W tym czasie jednak „trwała mroźna zima stalinizmu”, skutkująca m.in. aresztowaniem obu liderów rodzimowierstwa w Polsce. W 1965 r. zwolennicy Kołodzieja podjęli próbę rejestracji Lechickiego Stowarzyszenia Czcieli Światowida, lecz ponieśli „biurokratyczną porażkę”. Spotykali się jako „mała nieformalna społeczność młodzieżowa w latach 60. i 70. w Warszawie”. Wydawali także krążące w tzw. sofizmacie publikacje „dokumentujące ich wizję współczesnej religii słowiańskiej oparte na ideach Stachniuka” (por. Stachniuk, 1997).

Po przełomie politycznym w 1989 r. możliwa była w Polsce formalnoprawna rejestracja (jako związków wyznaniowych) takich rodzimowierczych organizacji, jak Rodzimy Kościół Polski, Polski Kościół Słowiański oraz Stowarzyszenie Rodzimej Wiary („później zmieniło ono nazwę na: Rodzima Wiara”). W 2009 r. zarejestrowany został również Zachodniosłowiański Związek Wyznaniowy „Słowiańska Wiara”. „Prawdopodobnie wszystkie cztery zarejestrowane słowiańskie organizacje religijne łącznie miały na początku 2012 roku mniej niż 900 regularnie aktywnych członków” (Simpson, 2013, s. 181). Simpson wskazuje także na funkcjonowanie w Polsce takich stowarzyszeń, które – jak np. Stowarzyszenie na Rzecz Tradycji i Kultury Niklot czy Stowarzyszenie Żertwa – nie mają charakteru wyznaniowego, lecz „wspierają one

działalność kulturalną i religijną rodzimowierców”. Jakby nie liczyć, członków i sympatyków neopogaństwa w Polsce nie ma wielu. Simpson twierdzi jednak, że „tylko nieliczni rodzimowiercy kiedykolwiek marzyli o tym, że ich ruch stanie się liczniejszy niż katolicyzm w dającej się przewidzieć przyszłości. Natomiast wielu z nich miało nadzieję na to, że ich głos może być znaczący jako ekspertów na określone tematy [oraz jako] strażników źródeł polskości i znawców sposobów dostosowania starożytnych tradycji do współczesnego świata”. Dodaje przy tym, że „rodzimowierstwo ma potencjał do odgrywania coraz większej roli w zakresie ekologii” (Simpson, 2013, s. 187). Jest to zatem generalnie pozytywny wizerunek rodzimowierstwa.

Inaczej wygląda obraz neopogaństwa w Polsce nakreślony przez Mariusza Filipa (obecnie adiunkta w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM) w artykule pt. *Rodzimowierstwo a straight edge*. Już na wstępie twierdzi on, że „neopogaństwo to głęboko zróżnicowany nowych ruch religijny [...] zorientowany przeciwko chrześcijaństwu, pojmowanemu jako religia opresyjna. Odrzucając zdecydowanie ideę «przymusu», neopoganie postrzegają swoją religię jako «religię wolności», którą charakteryzuje wolność wyboru określonej «ścieżki», wolność sposobu praktykowania wiary i wolność religijna. Ideały te nie zawsze przekładają się jednak na praktykę: między nurtami neopogaństwa etnicznego coraz częściej emicjnie nazywanego rodzimowierstwem, a jawnie antyetycznymi formami neopogaństwa, czy też między jego lewicowym i prawicowym skrzydłem, nie zawsze łatwo przecieć o wzajemne poszanowanie” (Filip, 2018, s. 473). Uzasadnieniem tych generalizujących twierdzeń są poglądy i praktyki „skrajnie prawicowego Zakonu Zadrugi «Północny Wilk» (ZZPW), jednej z najbardziej znaczących grup na gruncie neopogaństwa słowiańskiego w Polsce”. Autor tego artykułu dodaje w przypisie, że „lewicowa bądź prawicowa orientacja polityczna rodzimowierców (zrzeszonych bądź nie) stanowi najważniejszą linię podziału tego środowiska, pozostając w bezpośrednim związku z teologią dwóch wiodących związków religijnych: Rodzimego Kościoła Polskiego i Rodzimej Wiary, która odwołuje się do dorobku przedwojennego Ruchu Nacjonalistów Polskich ZADRUGA i z którą stowarzyszony pozostaje właśnie ZZPW”.

Z opublikowanego w 2008 r. artykułu pt. *O etnografię rodzimowierstwa. Wprowadzenie do etnografii Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”* można dowiedzieć się, że takie postrzeganie i przedstawianie go jest związane m.in. z osobistymi obserwacjami autora i jego kontaktami z ZZPW. W części zatytułowanej *Dodatek: wprowadzenie do etnografii ZZPW* przedstawia on okoliczności towarzyszące nawiązaniu kontaktów z rodzimowiercami; stanowiło je „uprzednie odrzucenie wiary chrześcijańskiej i przyjęcie perspektywy panteistycznej. Neopogaństwo przyciągnęło jego uwagę, kiedy pod wpływem

lektury Szymona Beźnica okazało się, że ludzie wyznający dawnych bogów słowiańskich prezentują podobne spojrzenie na tzw. sprawy duchowe”. Najpierw zainteresował się „lokalnym bractwem rycerskim oraz ruchem *skin-head*”. Później zaczął poszukiwać „bardziej regularnej formy”. Poszukiwania te doprowadziły go do Stowarzyszenia Młodzieży Patriotycznej Świąszczyca, oraz „nawiązania kontaktu telefonicznego z członkiem innej koszalińskiej organizacji o nazwie Zakon Zadruży Północny Wilk. [...] Polecono mu skontaktowanie się (telefoniczne z Blaskiem), członkiem grupy studiującym tak jak on etnologię w Poznaniu. [...] Stosując klasyczną techniką badawczą antropologii, czyli wywiad swobodny, podczas kilkugodzinnego spotkania zadawał mu pytania typu: «kim jesteś?», «jakie święta obchodzicie?», «w co wierzycie?»”. Dalej wspomina on swoją wizytę w miejscu funkcjonowania ZZPW i zaproszenie go do udziału (jako gościa) w obchodzonej przez nią w lesie pod Koszalinem święcie Jarych Godów („Towarzyską część święta kontynuowano w jednym z koszalińskich pubów”). Dowiedział się wówczas zarówno o słabej kondycji tej organizacji, jak i obowiązującym jej członków „męskim wyrównywaniu rachunków” (Filip, 2008, s. 114 i n.). Dopowiedzenia do tego artykułu znajdują się w jego późniejszych publikacjach na temat ZZPW, w tym opublikowanym w artykule pt. *Neopogański nacjonalizm jako praktyka* (Filip, 2009). Poza wszystkim innym ukazuje on nie tylko wierzenia i praktyki tej neopogańskiej grupy, ale także jedną z możliwych dróg zbliżenia się do nich oraz rozczarowania nimi przy bliższym kontakcie.

Kilka ogólniejszych wątpliwości i uwag

Uwagi i wątpliwości sformułowane przeze mnie w podsumowaniu artykułu na temat zachodniego neopogaństwa w niejednym przypadku zachowują ważność przy prezentowaniu badań różnych formacji neopogańskich występujących w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Dotyczy to m.in. wątpliwości wyrażonej w pytaniu: Czy warte jest ono zainteresowania poważnych uczonych? Rzecz jasna, nie twierdzę, że przywoływani w tych rozważaniach autorzy artykułów to niepoważni uczeni. Jednak w sytuacji, gdy formacje neopogańskie w tych krajach są tak mało liczne, a ich liczebność wyraża się nawet nie (jak ma to miejsce w ich zachodnich odpowiednikach) w drugim, lecz w trzecim miejscu po przecinku w stosunku do wierzeń i praktyk religijnych kulturowanych przez większą część społeczeństwa tych krajów, to nasuwa się naturalne pytanie: Czy ci uczeni nie mają nic lepszego do roboty niż ich opisywanie, objaśnianie i ocenianie oraz prezentowanie tego na konferencjach i w wydawnictwach naukowych? Być może niektórzy z tych badaczy mogą poczuć

się zaniepokojeni, a nawet urażeni tym pytaniem. Mogę ich jednak uspokoić. Uważam bowiem, że o tym, czy coś jest warte zainteresowania poważnych uczonych, nie może, a przynajmniej nie powinna, decydować liczebność tych, którzy kultywują określone wierzenia i praktyki obrzędowe, lecz ich faktyczny udział w kreowaniu życia społecznego w tych krajach, w tym ich kultury. Takie możliwości kreacyjne mają nie tylko liczne, ale także stosunkowo nieliczne, jednak dobrze organizowane grupy społeczne. Przykładem w naszym kraju mogą być organizacje nacjonalistyczne, organizujące m.in. masowe manifestacje z okazji Święta Niepodległości. Rzecz jasna, nie stawiam znaku równości między tymi organizacjami a neopogaństwem. Ale bez wątplenia niektóre jego grupy albo otwarcie głoszą nacjonalistyczne poglądy (nie tylko zresztą w naszym kraju), albo przynajmniej z nimi sympatyzują.

Liczebność neopogaństwa nie jest jednak bez znaczenia przy ocenie jego pozycji społecznej. Problem w tym, że niejednokrotnie jest ona trudna do wiarygodnego ustalenia. Kwestią dyskusyjną jest bowiem to, czy liczyć jedynie tych, którzy są członkami określonej grupy neopogańskiej, czy brać pod uwagę również tych, którzy wprawdzie utożsamiają się z neopogaństwem, ale nie należą jeszcze do żadnej takiej grupy lub już do niej nie należą i być może nie mają zamiaru wiązać swego życia z żadną taką grupą. Było to przedmiotem badań prowadzonych przez Helen A. Berger. Z jej ustaleń wynika, że w neopogaństwie zachodnim ponad 50% zadeklarowanych neopogan nie należy i nie chce należeć do żadnej neopogańskiej grupy i praktykuje swoje neopogaństwo indywidualnie, zaś takie praktyki stają się coraz częstsze w krajach zachodnich (Berger, 2019, s. 37 i n.). Warto byłoby przeprowadzić badania pod tym kątem również w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Nie sądzę, aby pokazały one, że neopogan jest w nich znacznie więcej, niż podają to uczeni zajmujący się badaniem tych formacji. Prawdopodobnie jednak okazałyby się, że jest ich mniej, niż podają zarówno wydawnictwa tych formacji, jak i ich strony internetowe. Wątpliwe jest też to, czy można do nich zaliczyć członków różnego rodzaju grup rekonstrukcyjnych i organizujących okazjonalne pokazy przedchrześcijańskich obyczajów, wierzeń i praktyk kultowych. Niektórzy uczeni skłonni są ich zaliczać do neopogan (przykładem może być Simpson). Ale przynajmniej część tych rekonstruktorów po zakończeniu inscenizacji powraca do swojego zwykłego życia, a udział w takich przedsięwzięciach traktuje jako swoisty „przerywnik” i urozmaicenie.

Podane tu przykłady uczonych prowadzących badania nad neopogaństwem i prezentujących ich wyniki pokazują, jak różne są motywacje podejmowanych przez nich badań. W niektórych przypadkach było to poszukiwanie nowej tożsamości wyznaniowej i znajdowanie jej w neopogaństwie. Wiązało się z tym ich osobiste zaangażowanie intelektualne i emocjonalne w działalność

określonej formacji neopogańskiej oraz dążenie do pokazania zarówno jej mocnych, jak i słabych stron; przykładem jest przywoływany w tych rozważaniach Dundzila. W innych było to intelektualne i emocjonalne zaangażowanie w proces odradzania się tożsamości określonego narodu i przedstawianie neopogaństwa albo jako części tego procesu, albo jako formacji, która staje na jego drodze (takich przykładów można znaleźć wiele w neopogaństwie ukraińskim i litewskim). W jeszcze innych była to próba stanięcia „ponad podziałami” (jeśli tak można powiedzieć o uczonych, którzy starają się zachować intelektualny dystans do prezentowanych formacji neopogańskich) i opisowego przedstawienia jego wierzeń, praktyk i sposobów społecznego funkcjonowania. Jednak nawet w tym ostatnim przypadku można znaleźć nie tylko zwyczajne zaciekawienie nimi, ale także mniej lub bardziej wyraźne elementy swoistego zauroczenia. Mogłem się o tym zresztą osobiście przekonać, realizując w końcu lat 90. finansowany przez Komitet Badań Naukowych zespołowy grant badawczy nad sektami i nowymi ruchami religijnymi w Europie. Jednym z członków tego zespołu był wieloletni badacz neopogaństwa w Polsce Leonard J. Pełka. Wyniki swoich badań prezentował on w wielu publikacjach (Pełka, 2000). Zapewne nie tylko mnie, ale także innym członkom tego zespołu zapisała się w pamięci jego fascynacja obrzędami związanymi z przesileniem wiosennym grupy neopogan funkcjonującej w Wielkopolsce. Takich osób zafascynowanych wierzeniami i praktykami neopogan nie brakuje też w gronie autorów przywoływanych przeze mnie publikacji. Jestem przekonany, że każdy poważny uczony ma prawo nie tylko do przeżywania takich fascynacji, ale także do wyrażania ich w publikacjach. Wypowiadałem się zresztą już na ten temat (Drozdowicz, 1999). Dodam jedynie, że ważne jest to, aby zachować w tych fascynacjach umiar, który pozwoli odróżnić to, co jest jedynie efektem swoistego zauroczenia, od tego, co jest efektem naukowego sprawdzenia i uprawnia do przedstawienia w naukowych wydawnictwach. Nie ulega wątpliwości, że jednym z przywoływanych przeze mnie uczonych wyszło to lepiej, innym natomiast gorzej. Nie będę jednak nawet sugerował, któremu z nich wyszło to najlepiej.

Literatura

- Aitamurto K., Simpson S. (red.) (2013). *Modern Pagan and Native Faith Movements Central and Eastern Europe*. New York: Routledge.
- Berger H. (2019). *Solitary Pagans. Contemporary Witches, Wiccans, and Others Who Practice Alone*. South Carolina: The University of South Carolina Press.
- Drozdowicz Z. (1999). *Die Faszination der slavischen Traditionen*. W: P. Glass, P. Gerlich (red.). *Verwerstlichen Europas* (s. 261–264). Wien – Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

- Drozdowicz Z. (2021). Zachodni neopoganizm – wybrane problemy badawcze. *Przeгляд Religioznawczy*, 1, 7–24.
- Filip M. (2008). O etnografię rodzimowierstwa. Wprowadzenie do etnografii Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”. *Państwo i Społeczeństwo*, 4, 107–122.
- Filip M. (2009). Neopoganiski nacjonalizm jako praktyka. Tożsamość Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”. *Państwo i Społeczeństwo*, 4, 45–58.
- Filip M. (2018). Rodzimowierstwo a straight edge. Budowanie aryjskiego ducha w skrajnie prawicowym neopogaństwie słowiańskim. *Lud*, 102, 471–490.
- Ivakhiv A. (2013). *The Revival of Ukrainian Native Faith*. W: K. Aitamurto, S. Simpson (red.). *Modern Pagan and Native Faith Movements Central and Eastern Europe* (s. 209–240). New York: Routledge.
- Lesiv M. (2013). *Ukrainian Paganism and Syncretism: “This is Indeed Ours!”*. W: K. Aitamurto, S. Simpson (red.). *Modern Pagan and Native Faith Movements Central and Eastern Europe* (s. 198–240). New York: Routledge.
- Pełka L.J. (2000). *Współczesne neopogaństwo słowiańskie (rodowody – doktryna – kult)*. W: Z. Stachowski (red.). *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy* (s. 183–197). Warszawa – Tyczyn: Wydawnictwo PTR.
- Pearson J., Roberts R.H., Samuel G. (red.) (1998). *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pranskevičiūtė R. (2013). *Contemporary paganism in lithuanian context*. W: K. Aitamurto, S. Simpson (red.). *Modern Pagan and Native Faith Movements Central and Eastern Europe* (s. 77–94). New York: Routledge.
- Shnirelman V.A. (2013). *Russian Neopaganism: From Ethnic Religion to Racial Violence*. W: K. Aitamurto, S. Simpson (red.). *Modern Pagan and Native Faith Movements Central and Eastern Europe* (s. 103–123). New York: Routledge.
- Simpson S. (2013). *Polish Rodzimowierstwo: Strategies for (Re)constructing a Movement*. W: K. Aitamurto, S. Simpson (red.). *Modern Pagan and Native Faith Movements Central and Eastern Europe* (s. 176–197). New York: Routledge.
- Stachniuk J. (1997). *Chrześcijaństwo a ludzkość*. Wrocław: Wydawnictwo Topoorzeł.
- Strmiska M. (2000). Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism? *Nova Religio* 1, 106–132.
- Strmiska M.F., Dundzila V.R. (2005). *Lithuanian Paganism in Lithuania and America*. W: M.F. Strmiska (red.). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (s. 241–298). Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-Clío.
- Tomasiewicz J. (2013). Między tradycją i ponowoczesnością: neopoganie Europy Wschodniej w obliczu globalizacji. Recenzja książki: *Modern Pagan and Native Faith Movements Central and Eastern Europe*. *Studia Religioznawcze*, 46(4), 339–349.