

Przegląd Religioznawczy 4(290)/2023

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: jaremad@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1060-6324>

DOI: 10.34813/ptr4.2023.9

Magia czasu wojny. Współczesne praktyki magiczne w perspektywie wojen XX wieku i konfliktu w Ukrainie

Magic in the times of war: Modern magical practices
in the perspective of 20th century wars and the war in Ukraine

Abstract. This article explores the issue of magical thinking and occult practices in the context of war. Especially in the wars of the 20th century and the current war in Ukraine, there are many examples of how magic is being used and referred to in war propaganda. The Russian accusations of Satanism and occult involvement in the 2022 phase of the war are striking examples of such phenomena. The article presents a theoretical approach to magic in social sciences, with a focus on social anthropology. However, a historical context is also revealed in which modern magical practices during times of war gain more significance and are placed within a broader social and political framework. This allows for drawing conclusions in the comparison between Russia's current obsession with the occult and Nazi occultism in the first half of the 20th century.

Keywords: Ukraine war, magic, magical practices, Nazi occultism, social anthropology

Doświadczenie wojenne stanowi fenomen, który może być rozpatrywany na płaszczyźnie wielu dyscyplin i perspektyw analitycznych, poczynając od psychologii i psychiatrii, analizujących zaburzenia osobowości, takie jak PTSD, poprzez ujęcie socjologiczne, naświetlające społeczne przyczyny i skutki konfliktów militarnych, a kończąc na literaturoznawstwie, pochylającym się nad retrospektywnym i subiektywnym zapisem przeżyć w okopach. Rzadko kiedy jednak wojna jest przedmiotem analiz dokonywanych z punktu widzenia pojawiających się w tym szczególnym, liminalnym czasie praktyk kulturowych i religijnych. Zwłaszcza te z nich, które stanowią wyraz przednowoczesnych modeli światopoglądowych, mogą rodzić pytania o naturę wojny w jej kulturowym wymiarze. Przyglądając się zatem owym praktykom z perspektywy antropologicznej, można dostrzec prawidłowości pozwalające na powiązanie ich z wysoce złożonym kontekstem doświadczenia wojennego i jego performatywnym aspektem na poziomie mikro- i makrospołecznym. Zarówno jednostkowy, jak i grupowy wzorec ludzkich reakcji w obliczu walki może stanowić przejaw pewnych schematów epistemologicznych, których źródła leżą daleko poza poznaniem opartym na racjonalnym oglądzie rzeczy.

Takie ujęcie problemu wojny pozwala na zarysowanie dynamiki partykularnych konfliktów mających miejsce współcześnie w ramach narracji wychodzących niekiedy daleko poza jakikolwiek kontekst historyczny. Daje to tym samym asumpt do rozpatrywania tych konfliktów w sposób bardziej uniwersalny, poprzez powiązanie wybranych faktów z wzorami kulturowymi warunkującymi w wielu wypadkach zachowanie ludzi stojących bezpośrednio w obliczu zwycięstwa lub klęski militarnej. Normatywno-regulacyjna rola kultury, rozumianej jako zespół określonych prawideł warunkujących jednostkowe praktyki w określonych okolicznościach, stanowi także problem poruszany we współczesnych badaniach nad religią i religijnością. Jak nietrudno zauważyć, wojna jest tym rodzajem sytuacji, który uwypukla religijne konteksty płaszczyzn ideologicznych i światopoglądowych walczących stron. Studia nad związkiem między płaszczyzną religijną i parareligijną a ujawniającymi się w oficjalnej i nieoficjalnej retoryce wojennej elementami ideologicznymi stanowią interesujące pole analityczne, angażując przy tym rozmaite dyscypliny.

Głównym celem niniejszego tekstu jest odsłonięcie charakteru tych relacji w kontekście rosyjskiej agresji na Ukrainę. Przypadek ten ujawnia bowiem kilka składowych typowych dla bardziej uniwersalnego mechanizmu sakralizacji nie tylko propagandy wojennej, ale także strategii i taktyki wybranych stron konfliktu. O ile jednak zależność religii i polityki w czasie wojny jest zjawiskiem dobrze dziś rozpoznany, o tyle w przypadku idei i praktyk lokujących się w obrębie światopoglądu magicznego fenomen ten może budzić szereg pytań o naturę nowoczesności.

Światopogląd magiczny

Światopogląd magiczny jako przedmiot badań antropologicznych i socjologicznych pozostaje do dziś fenomenem, którego istota nadal wymyka się konceptualizacjom dokonywanym z punktu widzenia czysto nowoczesnej racjonalności. Spoglądając zatem z nieco innej perspektywy na przeplatanie się nowoczesnych i przednowoczesnych idei lub praktyk we współczesnym kontekście, dostrzegamy wyraźny rozdźwięk między nimi a obowiązującym paradygmatem myślowym, lokującym elementy przednowoczesne poza akceptowalną normą. Jaki jest zatem efekt tego paradoksu współczesności w odniesieniu do bieżących wojen i konfliktów militarnych, w które zaangażowane są największe światowe mocarstwa? Aby udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na to pytanie, należy w pierwszej kolejności scharakteryzować modele światopoglądowe, takie jak światopogląd magiczny, rozpatrywane nie jako paradygmat epistemologiczny przypisany do danej epoki historycznej, lecz specyficzny i autonomiczny wobec kontekstu historycznego wzorzec relacji z rzeczywistością. Konstrukcja tego wzoru wynika z natury danej dynamiki społecznej, ale nie w sensie ewolucyjnym, tylko w odniesieniu do przemian społeczno-kulturowych, w których religia i religijność ulegają wielokierunkowym i wielowymiarowym transformacjom, np. na skutek oddziaływania czynników politycznych. Takie ujęcie omawianego problemu praktyk magicznych ujawniających się w konflikcie w Ukrainie zezwala bowiem nie tylko na zrozumienie ich natury dzisiaj, ale także na szerszą rekonstrukcję ich instrumentalnego użycia w ramach danych ideologii nacjonalistycznych.

Światopogląd magiczny jako przedmiot dociekań klasycznej etnografii i antropologii społecznej stanowi fenomen, którego analiza dostarcza wglądu w procesy formowania danych struktur społeczno-kulturowych. W klasycznym ujęciu ewolucyjnym struktury te identyfikowane były ze społecznościami pozaeuropejskimi, pozostającymi poza kryteriami nowoczesności we wszystkich obowiązujących dla społeczeństwa przemysłowego wymiarach. Edward Tylor identyfikował w tym paradygmacie animizm jako wstępną fazę porządku religijnego (Tylor, 1920). Magia określana przez niego jako forma „religijności prymitywnej” jest zwartym, aczkolwiek opartym na iluzorycznym oglądzie rzeczy rodzajem fałszywej percepcji rzeczywistości. Tylor nie precyzował jednak różnicy między magią a religią, pozostawiając w tej kwestii szerokie pole do debaty na temat przeciwwagi dla nich obu, tworzonej przez podejście naukowe. Kontrast między naukowym a magiczno-religijnym światopoglądem polega na formułowaniu przez ten drugi twierdzeń niezgodnych z realnymi mechanizmami regulującymi wszelkie zjawiska zachodzące

w świecie otaczającym człowieka. Opiera się bowiem na założeniu istnienia żywej duszy w każdej cząstce otaczającego świata, w tym tych nieożywionych. Archaizm poznawczy magii i religii nie wyklucza jednak ich współistnienia z nowoczesnym modelem naukowym, gdyż dzisiejsi praktycy magii nadal niezdolni są jego zdaniem do dostrzeżenia braku ciągłości między faktem a złudnym wyobrażeniem. Tym samym w epoce przemysłowej nadal można dostrzec przykłady myślenia magicznego z trudem opierającego się postępowi naukowemu. Taka obserwacja podważa unilinearne charakter ewolucji społecznej, nie dostarczając przekonującego wyjaśnienia długiego trwania światopoglądu magicznego. Religijność prymitywna nie jest zatem przypisana wyłącznie społeczeństwom prymitywnym, lecz stanowi problematyczny dla zmiany społecznej aspekt życia w nowoczesności.

Z kolei inspirowany lekturą prac Tylora James Frazer w *Złotej gałęzi* rozpatruje ten model światopoglądowy jako symetryczne odzwierciedlenie społecznej organizacji identyfikowanej przez brytyjskiego badacza jako stan „dzikości” (Frazer, 2012). Dla Frazera myślenie magiczne stanowi bowiem najgłębiej osadzony społecznie rodzaj światopoglądu spajającego dwie płaszczyzny rzeczywistości – fizykalną i nadprzyrodzoną – w jeden komplementarny i zwarty wzorzec ontologiczny. Porządkuje on świat ludzki, jak również sprawia, że przenikają go stale byty nadprzyrodzone interweniujące w życie ludzi w taki sam sposób, jak czyni to człowiek. Specyficzna ewolucyjna funkcjonalność myślenia magicznego polega w tym przypadku na operowaniu w obu tych światach równolegle i przekonaniu o możliwości wpływania przez człowieka na siły natury. Posiadanie w tej mierze sprawczości jest w ujęciu Frazera kluczową zdolnością, jaką człowiek magiczny przypisuje sobie i swojemu miejscu w otaczającej go dwoistej rzeczywistości realno-nadprzyrodzonej. Przekonanie to ma wynikać z deficytów poznawczych człowieka magicznego w zakresie kompetencji typowych dla człowieka nauki. Magia stanowi tu rodzaj prymitywnej nauki, opierającej się jednak na mylnym przeświadczeniu o istnieniu zależności przyczynowo-skutkowej między wymiarem fizykalnym a nadprzyrodzonym. Podejście ewolucyjne w badaniu myślenia magicznego reprezentowane przez Frazera nie wyczerpuje rzecz jasna charakterystyki tego światopoglądu na gruncie nauk społecznych, ale stanowi przykład licznych błędów metodologicznych popełnionych przez brytyjskiego myśliciela na kartach *Złotej gałęzi* i skrajnie nieuprawnionej rzeczowo komparatystyki. Dlatego jego trój etapowy model ewolucyjny, zakładający stopniowe przechodzenie od stanu magii, poprzez religię, ku ostatecznemu triumfowi nauki, został poddany gruntownej krytyce ze strony późniejszych antropologów społecznych, reprezentujących m.in. podejście funkcjonalne.

Na przykład Bronisław Malinowski wyrażał przekonanie, że praktyki i światopogląd magiczny nie tyle są przeżytkiem dawno minionej przeszłości,

ile mogą współcześnie pełnić istotną rolę względem jednostkowego oglądu i psychiki. Funkcjonalność obrzędów magicznych zostaje wyrażona przez chęć zapanowania nad pozajednostkowym otoczeniem i przeniesienie siły witalnej *mana* na jego poszczególne elementy. Zdaniem Malinowskiego wiara w *mana* lub jej odpowiednik obecna jest we wszystkich formach religii pierwotnych (Malinowski, 1990, s. 372). Utrzymuje on, podobnie jak w przypadku totemizmu, że magia i myślenie magiczne nie są wynikiem spekulacji na temat świata nadprzyrodzonego, lecz praktycznym zabiegiem skupiającym uwagę człowieka magicznego na niezwykłych zjawiskach dostrzeganych przez niego w swoim środowisku. Polski uczony reprezentuje w tej kwestii zatem odmienne stanowisko niż ewolucyoniści, gdyż przypisuje myśleniu magicznemu swoistą użyteczność w sytuacjach, w których wymagane jest działanie względem sił natury, gdy jest się pozbawionym wiedzy i umiejętności właściwych myśleniu naukowemu. Magia jako wysoce zrytualizowana prymitywna pseudonauka jest dla autora *Argonautów zachodniego Pacyfiku* czymś o wiele bardziej interesującym pod względem jej miejsca w procesach budowania obrazu rzeczywistości. Zastosowanie dzięki rytuałom magicznym wiedzy prymitywnej jest bowiem próbą szerokiego, aczkolwiek zawsze niepełnego, objęcia relacji łączących składowe natury w jeden koherentny system klasyfikacyjny. Struktura tej klasyfikacji posiada jednak społeczne umocowanie w tym sensie, że wymaga w swym praktycznym wymiarze zaangażowania zarówno jednostek, jak i grup społecznych w celu realizacji działań magicznych, ich międzypokoleniowej transmisji czy kulturowego utrwalenia w wybranych znaczeniach. Sprawia to, że magia jest „szczególną niepowtarzalną siłą, jedyną w swoim rodzaju mocą, właściwą tylko człowiekowi, wyzwolić ją może tylko sztuka magiczna, uzewnętrznić jej głos, przenieść – dopełnienie rytuału” (Malinowski, 1990, s. 430). Pozwala ona na przeżywanie przez człowieka pewnych stanów emocjonalnych, w których nie tyle natura jest obiektem obserwacji, ile podmiot działający rytualnie, spoglądający na samego siebie i poznający naturę poprzez grę emocji we własnym organizmie.

Do tego argumentu odnosi się Claude Lévi-Strauss, identyfikując światopogląd magiczny z rozumowaniem w kategoriach mitu. Perspektywa mitologizująca stanowi dla autora *Mysli nieoswojonej* model klasyfikujący rzeczywistość według metody strukturalnej, tj. na podstawie par opozycyjnych pojęć przypisanych wybranym jej elementom (Lévi-Strauss, 2020). Mity eksponują cechy właściwe tym pojęciom zarówno na płaszczyźnie języka, jak i na płaszczyźnie praktyki społecznej warunkowanej treścią danego mitu. Mit i magia zostają zespolone w ten sposób w jeden wzór narracji, w której podmiotowe doświadczenie świata zostaje umieszczone w konstelacji sensów i znaczeń odzwierciedlających uniwersalne właściwości ludzkiej umysłowości.

Dla Lévi-Straussa strukturalna natura mechanizmów poznawczych rzutuje na formę, jaką mit i praktyki magiczne przybierają w warunkach danej kultury. Buduje ona złożone relacje semiotyczne między podmiotem a narracją mitologiczną i jej składowymi (mitemami). Taka konstatacja nie przekreśla jednak zdolności człowieka myślącego magicznie do postrzegania rzeczywistości w zbliżony sposób, jak czyniłby to ktoś posługujący się naukowym zmysłem analitycznym. Główna różnica między magią a nauką według francuskiego antropologa polega na tym, że działania magiczne nie mają żadnego realnego efektu w rzeczywistości, co do której podmioty je wykonujące roszczą sobie prawo do bycia siłą sprawczą. Magia i nauka w perspektywie strukturalnej pozostają w bliskim związku, rozgraniczanym w dużej mierze przez kulturowo definiowane poglądy na temat tego, który z tych modeli uznajemy w danym kontekście za obowiązujący. Nie oznacza to jednak, że magia ma taki sam potencjał poznawczy co nauka. Podejście strukturalne sugeruje jedynie, że praktyki magiczne i opowieści mitologiczne racjonalizują w takim samym stopniu relacje człowieka ze środowiskiem ekologicznym, historycznym i społecznym, jak każda inna forma świadomości poddana tym samym strukturalnym zależnościom i dająca to samo poczucie kontroli nad niezrozumiałymi zdarzeniami.

Uniwersalizm magiczny skutkuje obecnością tego typu praktyk i wierzeń nie tylko w obrębie społeczeństw uznawanych niegdyś przez zachodnich badaczy za ludy prymitywne. Zauważalne są one we współczesnych społeczeństwach przemysłowych w takim samym stopniu, jak wśród grup tubylczych zamieszkujących obszary Amazonii, stepy Azji czy archipelag Andamanów. Badania nad współczesnymi formami praktyk magicznych w kontekście europejskim odnajdujemy w pracach takich autorów, jak Julian Pitt-Rivers, Ernesto de Martino czy Jeanne Favret-Saada. Autorzy ci, odsłaniając XX-wieczne formy praktyk magicznych, pokazują zarazem, jak kształtowane jest dziś pojęcie religijności w odniesieniu do tego typu zjawisk zacierających granicę między światopoglądem religijnym i magicznym. Dorothy Hammond stwierdza, że magia nie jest dystynktywnie odmienna od religii, a jej identyfikacja z umysłowością archaiczną wynikała z etnocentrycznych założeń leżących u podstaw wcześniejszych koncepcji magii (Hammond, 1970). Jest ona jej zdaniem zrytualizowaną odmianą religii, osadzoną na praktykach zorientowanych na tych samych przekonaniach co praktyki religijne. Różnica między magią a religią jest zatem czysto semantyczna, co ma potwierdzać współczesny dyskurs antropologiczny, traktujący religię bardziej jako uzupełnienie rozmaitych form religijnych aniżeli ich przeciwieństwo (niemniej przy zachowaniu pewnej hierarchii ważności między nimi). Te niuanse definicyjne podkreślane były także przez innych badaczy tematu, jak Murray i Rosalie Wax. Dowodzą oni, że rozumienie pojęcia magii w tradycji akademickiej opiera

się na porównaniu jej z innymi typami doświadczenia duchowego (głównie w tradycji judeochrześcijańskiej), a przez to jest nacechowane negatywnie (Wax i Wax, 1963). Podejście to zasłania w ich perspektywie właściwą rolę, jaką wierzenia i praktyki magiczne pełnią dla wielu społeczności niemieszczących się w zachodnim paradygmacie cywilizacyjnym. Propozycja Waxów, aby zatrzeć rozróżnienie konceptualne między magią a religią na rzecz bardziej kompleksowego podejścia analitycznego, nie spotkała się jednak z szerszym odzewem w środowisku antropologów religii, niechętnie porzucających klasyczne modele badawcze tego fenomenu. Daje to jednak asumpt do krytycznego przyjrzenia się współczesnym postaciom zachowań magicznych w nieoczywistych kontekstach społecznych.

Idee i praktyki magiczne w okresie I i II wojny światowej

Niezwykłe interesującym badawczo aspektem omawianego zjawiska jest obecność praktyk i idei magicznych w sytuacji nowoczesnego konfliktu zbrojnego. O ile powiązanie problemu magii i wojny przez antropologów i etnografów religii nie jest niczym nowym w ujęciu historycznym lub kolonialnym, o tyle w odniesieniu do wojen toczonych przez nowoczesne mocarstwa zachodnie relacja ta stanowi zjawisko rzadko rozpatrywane w kategoriach innych niż epistemologicznego archaizmu lub incydentalnych przypadków dewiacji psychicznych. Obecność zarówno praktyk magicznych, jak i ideologii niosących treści ezoteryczne w dyskursach militarnych i politycznych właściwych historii XX wieku posiada kilka egzemplifikacji zarówno w skali mikrospołecznej, jak i w ramach głównych konfliktów i wojen kształtujących losy Europy w ostatnich dziesięcioleciach i sytuację geopolityczną współcześnie.

Owen Davies identyfikuje w kontekście I wojny światowej pewne elementy magiczne zawarte w narracjach ideologicznych, propagandzie wojennej, działaniach indywidualnych i publicznych rytuałach, reprezentowane przez wszystkie strony konfliktu (Davies, 2018). W przypadku niemieckiej propagandy wojennej i związanej z nią działalnością w sferze publicznej można zauważyć, że pewne działania rytualne podejmowane z inicjatywy rządowej mają znamiona praktyk magicznych i przez ówczesnych badaczy tematu były za takowe uważane. Wzniesienie w 1915 r. drewnianej 12-metrowej statuy Paula von Hindenburga, w którą przechodnie mogli wbijać żelazne gwoździe kupowane jako ofiara na rzecz narodowej sprawy wojennej, stanowi przykład rozpowszechnionego w całych Niemczech w latach 1915–1916 fenomenu *Nagelfiguren*, upamiętniających postacie ważne dla ideologii narodowej, jak

Karol Wielki, symbole ducha niemieckiego, jak orły i lwy, reprezentacje potęgi duchowej narodu, jak krzyże, i siły militarnej, jak łodzie podwodne. W przekonaniu szwedzkiego etnografa Nilsa Edvarda Hammerstaedta *Nagelfiguren* stanowiły wyraz uniwersalnej ludzkiej chęci zdobycia boskiej przychylności dzięki składaniu rytualnych ofiar. Pogański z definicji ryt polityczny ma jego zdaniem być reprezentacją bałwochwalczych archaizmów, jakie przetrwały do czasów współczesnych, zyskując zmilitaryzowaną i upolitycznioną postać.

Z kolei francuski antropolog René Verneau jest przekonany, że te figury i cześć oddawana im publicznie w cesarskich Niemczech żywo przypominają afrykańskie fetysze typowe dla kultur zachodniego Gabonu i regionów ościennych. Konkluduje jednak, że o ile część osób wbijających zakupione gwoździe jest świadoma patriotycznego wymiaru swoich działań, o tyle spora grupa z nich wyraża, oprócz ostentacyjnie okazywanej nacjonalistycznej dumy, pragnienie realizacji prywatnych interesów i załatwienia swoich spraw dzięki wysiłkowi i ofierze okazanej drewnianemu idolowi. Zjawisko to Verneau interpretuje jako przeżytek kulturowy i reminiscencję dawnych kultów drzew, jakie popularne były w przedchrześcijańskiej Europie. Faktem jednak jest, że pomniki ufundowane w tej tradycji można odnaleźć i dziś, głównie na obszarze Austrii, Niemiec, Czech, Polski i Bałkanów.

Okres I wojny światowej to także inne formy praktyk i narracji magicznych. Davies zauważa, że sens wydarzeń frontowych i efektów strategii militarnych obserwowanych przez opinię publiczną stawał się znacznie bardziej zrozumiały poprzez umieszczenie chaosu wojny w logice przepowiedni. W szczególności we Francji w tym okresie popularne stały się publikacje niosące treści profetyczne, podobnie jak wzrosło zainteresowanie seansami spirytystycznymi u znanych w Paryżu mediów, takich jak Madame de Thébes, która w swoim almanachu opublikowanym w 1903 r. miała jakoby przewidzieć upadek Niemiec, podobnie jak w tekście z 1913 r. wybuch wojny. Okultystyczny wymiar dyskursu wojennego był właściwy nie tylko społeczeństwu francuskiemu tamtych lat. Także brytyjskie społeczeństwo wykazywało wówczas zainteresowanie astrologią, profetyzmem, horoskopami, millenaryzmem itp. Szybko rosła również popularność ruchu teozoficznego i Madame Bławatski, wieszczącej przełomowe znaczenie wydarzeń wojennych dla losów całej ludzkości. Na gruncie niemieckim podobne tendencje łączono nierzadko z nacjonalistyczną retoryką i germańską mitologią w ramach argumentacji propagandy zwycięstwa. Tamtejszy ruch volkistowski wykorzystywał od początku XX wieku ten grunt do popularyzacji teorii nadnaturalnego pochodzenia narodu niemieckiego i jego szczególnej roli pośród innych narodów Europy. Po obu stronach ziemi niczyjej i w szeregach oddziałów Ententy i Trójprzymierza raportowano liczne objawienia anielskie niosące zwycięstwo i duchowe wsparcie

każdej z zaangażowanych stron. Wizje i objawienia w trakcie decydujących bitew stały się częścią wspomnień żołnierzy i narracji wojennych w prasie i literaturze popularnej, opisującej cudowne przeżycia sytuacji granicznych w okopach. Objawienia maryjne także wpisywały się w ten rodzaj doświadczenia duchowego czasu wojny. Bardziej partykularne doświadczenia wiązały się z powracającymi w różnych źródłach postaciami nadprzyrodzonymi, jak Biały Towarzysz – ubrana na biało postać pocieszająca brytyjskich żołnierzy w 1915 r. podczas ostrzału artyleryjskiego i nalotów lotniczych ze strony Niemców (Falcon, 2019, s. 148). Również obserwacje postaci poległych towarzyszy przemierzających krajobraz usiany zasiekami i transzejami nie były niczym odosobnionym (Davies, 2018, s. 72).

Duchowość czasu wojny nie tylko włączyła elementy magiczne w codzienność żołnierskiego doświadczenia. W odosobnionych przypadkach magia została zaprzęgnięta w tryby maszyny wojennej jako część taktyki mającej na celu nie tylko osłabić morale przeciwnika, sugerując posiadanie przez jedną ze stron ponadnaturalnego potencjału, ale także w dosłownym sensie – stać się orężem stosowanym w działaniach frontowych. I tak w 1914 r. organizacja znana jako Londyński Sojusz Spirytystyczny przychyliła się do propozycji medium M.H. Allisa, aby wykorzystać siłę oddziaływania duchowego w celu uśmierzenia bólu rannych i umierających żołnierzy. Spirytyzm i okultyzm okresu I wojny światowej miał więc wymierny wyraz, tak nad, jak i poza bezpośrednim frontem. Dynamicznie rozwijał się bowiem rynek sprzedaży żołnierzom amuletów, wróżbiarstwa oraz rozmaitych usług duchowych. Problematyczność „ryнку magicznego” wywołała krytykę ze strony środowisk psychologicznych, a także niektórych mediów. Opublikowanie w 1918 r. przez Herewarda Carringtona książki *Psychical Phenomena and the War* było jednym z silnie wybrzmiewających głosów na rzecz racjonalnej analizy nowego zjawiska, zwłaszcza że wraz z końcem wojny widać było wzmożone zainteresowanie tematyką okultystyczną (Carrington, 1918). Znane stały się i stosowane były praktyki przywoływania szczęścia czy odżegnywania pecha na polu bitwy. Noszono w tym celu zarówno amulety ze znanymi do dziś symbolami szczęścia (słonie, liczba 13, czterolistna koniczyna), jak i odwoływano się do głębiej osadzonych kulturowo znaków, np. krzyża swastyki.

Żaden z modeli ideologicznych bezpośrednio związanych z wojną nie umocnił symbolu swastyki tak jak nazizm. Okres II wojny światowej i lata poprzedzające jej wybuch to okres silnego związania elementów magicznych, mitologii i praktyk okultystycznych w jednej z bardziej znaczących odmian nazizmu, tj. ezoteryki nazistowskiej reprezentowanej przez nurt skupiony wokół Heinricha Himmlera. Jak zauważa Peter Lavenda, fascynacja Himmlera magią i okultyzmem nie była epizodycznym i nieznaczącym aspektem

jego światopoglądu i działalności, lecz wynikiem wpływu mocno osadzonej w niemieckich debatach tradycji magicznej (Lavenda, 2007). Niemiecka magia ludowa, mitologia nordycka i germańska, wątki arturiańskie, ariozofia i spirytyzm hanussenowski łączyły się w nazistowskim okultyzmie w jeden model rzeczywistości, a Himmler konsekwentnie w toku swojej kariery realizował plan wprowadzenia elementów okultystycznych do głównego nurtu ideologii nazistowskiej. Ustanowienie nowej aryjskiej duchowości, odrzucającej chrześcijaństwo i zwracającej się w stronę skrajnej rytualizacji ideałów narodowego socjalizmu, było ostatecznym celem wizji przywódcy SS. Wojna jako zmaganie germańskiego ducha narodowego z przeciwnymi siłami stanowiła dla Himmlera i jego popleczników wizję tyleż nęcącą swym rozmachem, ile wartą ustanowienia jako nowej oficjalnej religii III Rzeszy po wygranej wojnie w Europie. Na jej strukturę dogmatyczną miały się składać przede wszystkim treści i idee stanowiące efekt swobodnej interpretacji określonych mitów germańskich, nurtu ariozoficznego, jak również rasowych i politycznych przekonań. Miały one być popularyzowane przez publicznie i skrycie praktykowane rytuały, wiążące te treści w ideologię pangermańską, łączącą wybrane wątki kulturowe, doraźne idee polityczne i parareligijne dogmaty formułowane przez tradycje volkistowskie. To właśnie volkizm i działalność wybranych ruchów społecznych w XIX-wiecznych Niemczech (np. stowarzyszenie Thule) stanowią zdaniem Nicholasa Goodricka-Clarke'a (2010) głębokie źródła ideologii i systemu narodowego socjalizmu. Według niego odrodzenie okultystyczne przełomu wieków i panująca w tym czasie moda na inspiracje magiczne uformowały grunt dla późniejszych działań elit nazistowskich i ekspansji militarnej Niemiec. W szczególności idee głoszone przez Guido von Lista, wiedeńskiego ariozofa, jasnowidza i samozwańczego proroka nowej ideologii, odegrały kluczową rolę w osadzeniu elementów myślenia magicznego w logice i praktyce ezoteryki nazistowskiej. Podobne inspiracje stały za tezami głoszonymi przez Jörga Lanza von Liebensfelsa, który propagując pomysł utworzenia zakonu nowych templariuszy, opracował cały system liturgii tej nowej wiary z rytuałami nasyconymi symboliką związaną ze średniowieczną magią i alchemią.

Idee i praktyki magiczne w wojnie w Ukrainie

Wraz z upadkiem nazistowskich Niemiec późniejsze konflikty reprezentują w różnych kontekstach lokalnych obecność elementów magicznych w różnym stopniu i w różnych odsłonach. Jednak rosyjska agresja na Ukrainę w 2022 r. stanowi szczególną egzemplifikację omawianego zjawiska, gdyż ukazuje nie

tylko to, jak praktyki magiczne zostały umieszczone w rosyjskim kontekście religijnym, ale też to, jak wątki magii stały się dla rosyjskiej strategii ważnym elementem oficjalnej propagandy. Jak pisze bowiem Nikita Aronow na łamach periodyku „The Insider”, praktyki magiczne wśród rosyjskich żołnierzy stały się zjawiskiem masowym, a przynajmniej widocznym w ostatnim czasie dla postronnych obserwatorów. Obejmują one w dużej mierze używanie amuletów i symboliki związanej z rytmem prawosławnym. Standardowym wyposażeniem rosyjskich apteczek są paski materiału z wyszytymi fragmentami Psalmu 90 („W opiece Najwyższego”), poświęcony w diecezji krzyż i papierowa ikona, gdzie na jednej stronie widnieje wizerunek św. Jerzego, a na drugiej – specjalna modlitwa. Diecezja tomska produkująca te dewocjonaalia odnotowała w 2022 r. wzrost zapotrzebowania na tego typu przedmioty. Głównymi ikonami frontowymi są natomiast Cudowny Zbawiciel i Mikołaj Cudotwórca. Popularność amuletów wydaje się większa wśród żołnierzy rosyjskich pochodzących z republik azjatyckich, w szczególności z Buriacji. Jako przedmiot chroniący przed kulami stosuje się Dugar Garżamę, noszony jak woreczek zawieszony na szyi. Fenomen ten pokazuje żywotność syberyjskiego szamanizmu i jego rosnącą popularność nie tylko w tej części Rosji. Tym, co należy wziąć pod uwagę w tym przypadku, są procesy transformacji prawosławnej religijności, pojawienie się nowych ruchów religijnych i erozja instytucjonalnych struktur. Wyrazem tego jest popularność buddyjskich wróżb, listów modlitewnych w postaci tzw. łańcuszków w rozmaitych formach tekstów. Do najczęściej rozsyłanych należą trzy następujące:

Pierwszy to „Żołnierze proszą o modlitwę! Módlcie się za naszych żołnierzy, za siłę ich ducha! Oraz by przeciwnicy przejrzeni na oczy i zawstydzili się”.

Drugi zapowiada, że „w najbliższym czasie w Ukrainie odbędzie się decydująca bitwa, która albo doprowadzi nas do zwycięstwa, a NATO nie będzie się angażować, albo, jeśli ją przegramy, zostaniemy zmiażdżeni”.

Trzeci nosi tytuł „Przepowiednie rosyjskiego jasnovidza o trzeciej wojnie światowej” i ma formę pytań do jasnovidza i odpowiedzi na nie, które stanowią kalkę głównych tez propagandy rosyjskiej obecnej w tamtejszej telewizji.

Elementy słowiańskiego mesjanizmu mieszane są w rosyjskich narracjach wojenno-magicznych z profetyzmem i fatalizmem, wieszczącym rychłą zagładę nuklearną. Podobnie jak na frontach I wojny światowej, odnotowywane są cudowne ocalenia i interwencje sił wyższych. Co więcej, narracje propagandy wojennej Rosji posługują się często wątkiem okultystycznym jako jednym z dominujących typów treści w ramach strategii dyskredytacji rządu ukraińskiego i jego przedstawicieli. Aleksiej Pawłow, będący członkiem Rady Bezpieczeństwa Rosji, w październiku 2022 r. przez państwową agencję prasową TASS przedstawił postulat mówiący o konieczności „desatanizacji” Ukrainy.

Sugerując istnienie „setek” zborów satanistycznych na Ukrainie, twierdził, że musi stać za nimi sieć patronów finansowo wspierających ich działalność. Prasa rosyjska opublikowała także w 2022 r. oskarżenia wobec Ołeksija Arestowicza, znanego ukraińskiego analityka i wojskowego, o wezwanie wszelkiego rodzaju okultystów, magów i czarownic Ukrainy, aby połączyli swoje siły w walce z prawosławną Rosją. Rzekomo odpowiedzieli oni na to wezwanie, odpowiadając sekretny rytuał niedaleko Tarnopola. Podobny typ dezinformacji bazującej na wątku okultystycznym można dostrzec w doniesieniach rosyjskiej agencji RIA Novosti, informującej o odnalezieniu przez rosyjskich żołnierzy we wsi Trochizbenka w Donbasie miejsca, w którym miały być odprowadzane rytuały magiczne, a koronnym dowodem w tej sprawie był symbol na jednym z murów i napis „Zein”. Ta sama agencja publikowała też materiały mówiące, że satanistyczne praktyki magiczne są stosowane na froncie przez ukraińskich żołnierzy, mających rzekomo uświęcać swoją broń ludzką krwią. Interesujące jest to, że ten kierunek narracji rosyjskiej propagandy wojennej pozostaje stałym elementem kampanii wojennej, a temat praktyk magicznych stosowanych po obu stronach frontu jest silnie akcentowany w mediach. Rosyjska agresja jest w tym kontekście przedstawiana w mediach kremlowskich jako moralna konieczność i imperatyw działania opartego na bezkompromisowym okrucieństwie tej walki. Także przywódca Republiki Czeczenii Ramzan Kadyrow wyraził poprzez media społecznościowe (np. serwis Telegram) zdanie, iż walka w Ukrainie jest jednocześnie walką z satanizmem oraz z innymi antywartościami identyfikowanymi przez niego z Zachodem, jak małżeństwa jedнопłciowe czy dewaluacja tradycyjnych norm płciowych.

Nietrudno zauważyć, że powyższe rewelacje i logika tych wypowiedzi są bliskie teoriom spiskowym. Nie tylko podobny sposób rozumowania opartego na irracjonalnych przekonaniach skupionych wokół rozbudowanej idei skrytej władzy jest ich punktem wspólnym, ale także grupa docelowa, do której te komunikaty są skierowane. Należą do niej osoby ze środowisk łączących ideologię nacjonalistyczną z wybranymi formami chrześcijańskiego fundamentalizmu (Sobol et al., 2022). Mariaż radykalnej wizji politycznej i religijnego zapału stanowi podłoże dla specyficznego dla osób wierzących w teorie spiskowe obrazu rzeczywistości, w którym polityczne zaangażowanie podparte ideowym konserwatyzmem przekłada się na radykalizację poglądów w innych obszarach życia, jak edukacja, zdrowie czy praca (Douglas et al., 2019). W tym układzie połączenie idei i praktyk magicznych stanowi wyraz długiego trwania pewnych schematów poznawczych zbliżających propagandę wojenną przywołującą wątki okultystyczne i pełniących istotną rolę na płaszczyźnie komunikacyjnej. Jak zauważają Bradley Franks, Adrian Bangerter i Martin Bauer, istnieje bliski związek między teoriami spiskowymi a religią i wierzeniami parareligijnymi w ujęciu

kognitywnym (Franks, Bangerter i Bauer, 2013, s. 2). Jest on efektem podobnej w obu przypadkach osobistej potrzeby bezpieczeństwa w sytuacjach głębokiej zmiany społecznej i co za tym idzie – wytworzenia takiej zbiorowej narracji o rzeczywistości, która ujmuje indywidualne światopoglądy w zrozumiałe ramy, oswajające kryzys na poziomie jednostkowym. Jest to zatem wyzwanie retoryczne, które nie proponuje swoim zwolennikom złożonych pytań filozoficznych o przyczyny bieżącego stanu rzeczy, lecz przedstawia go jako wynik machinacji czynionych przez dobrze znane siły lub aktorów politycznych (Koper, 2023, s. 10). Teoria spiskowa nie wyjaśnia w tym sensie niczego, lecz sugeruje prosty schemat dynamiki życia społecznego lub politycznego. I to właśnie poznawcze zaniechanie w tej mierze czyni ją uniwersalnym wykładnikiem wszelkich dyskusji, unieważniającym każde racjonalne eksplanacje i fakty. Temat magii i sił nadprzyrodzonych wpisuje się ten typ argumentacji spiskowej, uzupełniając narracje propagandowe w miejscach, w których występują istotne deficyty informacyjne. Jest to tym bardziej skuteczne w kontekście rosyjskim, że główną cechą sfery komunikacyjnej i medialnej w tym kraju nadal jest restrykcyjnie zorganizowany i kontrolowany przez władze obieg informacji na płaszczyźnie oficjalnej telewizji i Internetu. Rosyjskie narracje wojenne zarzucające stronie ukraińskiej działania magiczne i satanizm oferują co prawda irracjonalne, ale zborne i znane rosyjskiemu społeczeństwu porządki rzeczywistości. Oczywiście konstatacja ta oddala dyskusję na temat współczesnej magii od jej koncepcyjnego rodowodu na gruncie nauk społecznych. Jakkolwiek byśmy jednak nie rozpatrywali praktyk i światopoglądu magicznego na poziomie analizy socjoantropologicznej, należy stwierdzić, że w przypadku magii czasu wojny zostaje ona dziś osadzona w polu instrumentalnie rozumianej ideologii i związanych z nią strategii militarnych i politycznych.

Tym, co może podlegać pogłębionej refleksji z socjologicznego i antropologicznego punktu widzenia, jest systemowy i światopoglądowy wymiar, w którym umiejscowione zostają partykularne działania lokujące się w rozmaitych definicjach magii czy poszczególne idee ujawniające magiczne zakorzenienie. Współczesne myślenie magiczne w kontekście społeczeństw zachodnich i kultury informacyjnej pada na podatny grunt w czasie wojny i związanych z nimi kampanii dezinformacyjnych. Ułatwia to instrumentalizację wątków magicznych w ramach danych strategii wojennych, zwłaszcza tych prowadzonych przez władze państw niedemokratycznych, w których obieg informacji podlega ściślejszej kontroli. Uwaga ta pozwala nam ukazać zbieżność między nazistowskim okultyzmem a rosyjską propagandą podczas wojny w Ukrainie. Nie tylko poprzez włączenie do obu ideologii totalitarnych treści ezoterycznych, ale przede wszystkim przez zbliżone w tych kontekstach politycznych odwołanie się do narodowych mitów i politycznych

fantazmatów. Miniony nacjonalizm niemiecki i nowy nacjonalizm rosyjski posługują się bowiem instrumentalnie mitem jako kategorią poznawczą, nie tylko sugerując mitologiczne źródła wspólnoty narodowej, ale też uznając rozumowanie mitologiczne za główny element swoich politycznych planów ekspansji imperialnej. Oznacza to również, że te modele polityczne pociągają za sobą szereg zjawisk mniej lub bardziej bezpośrednio odwołujących się do religijnych i parareligijnych treści przeplatających się wzajemnie. Jak zauważa Anastasia Mitrofanova, związki między cerkwią moskiewską a państwowym, nacjonalistycznym stanowiskiem Kremla nie są problemem nowym, lecz mają głębokie korzenie historyczne i przyczyniają się do pojawienia się swistego wariantu tej ideologii – nacjonalizmu prawosławnego (Mitrofanova, 2016, s. 114). Zauważa również, że jego wcale niemarginalną składową są ruchy i idee neopogańskie. Jakkolwiek neopoganie i rodzimowiercy rosyjscy stanowią odrębny fenomen społeczny, ich działalność, rytuały, symbolika i idee dogmatyczne nie tylko czerpią ze słowiańskiej magii ludowej, ale także ustanawiają je jako centralne dla swojej specyfiki elementy praktyk parareligijnych, współtworząc jedną z nowoczesnych form tzw. tradycji wynalezionych. W konsekwencji obserwujemy obecnie narastające zainteresowanie tematem i praktykami magicznymi nie tylko w krajach słowiańskich. Zjawisko to staje się w ostatnich latach przedmiotem analiz socjoantropologicznych, które ukazują je głównie z perspektywy ogólnych przemian kultury współczesnej (Jones, 2017; Winkelmann, 2021; Greenwood, 2009), rzadko zaś temat ten podejmowany jest w kontekście polityki i działań wojennych. Takie postawienie problemu współczesnych praktyk i wierzeń magicznych wymaga jednak pewnej zmiany konceptualnej, a rozpatrywanie omawianego zjawiska w kategoriach wiążących idee i światopoglądy magiczne z szerszym wymiarem systemowym, w którym polityki takie jak ekspansjonistyczny nacjonalizm i neoimperializm pragmatycznie wykorzystują wybrane konteksty kulturowe i religijne np. w osiąganiu doraźnych celów militarnych.

Literatura

- Buchowski M. (1986). *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Carrington H. (1918). *Psychical Phenomena and the War*. New York: Dodd, Mead and Co.
- Davies O. (2018). *A Supernatural War: Magic, Divination, and Faith during the First World War*. Oxford: Oxford University Press.
- Douglas K.M. et al. (2019). Understanding Conspiracy Theories, *Advances in Political Psychology*, 40, Suppl. 1, 3–35. <https://doi.org/10.1111/pops.12568>.

- Falcon K. (2019). *The Ghost Story of the Great War: Spiritualism, Psychological Research and the British War Experience, 1914–1939* (dissertation). Wilfrid Laurier University.
- Franks B., Bangerter A., Bauer M.W. (2013). Conspiracy theories as quasi-religious mentality: an integrated account from cognitive science, social representations theory, and frame theory. *Frontiers in Psychology*, 4(424), 1–12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00424>.
- Frazer J.G. (2012). *Złota gałąź. Studia z magii i religii*. Warszawa: Vis-a-Vis/Etiuda.
- Goordick-Clarke N. (2010). *Okultystyczne źródła nazizmu*. Warszawa: Aletheia.
- Greenwood S. (2009). *The Anthropology of Magic*. Oxford – New York: Berg.
- Hammond D. (1970). Magic: A Problem in Semantics. *American Anthropologist*, 72 (6), 1349–1356. <https://doi.org/10.1525/aa.1970.72.6.02a00080>.
- Jones G.M. (2017). *Magic's reason: An anthropology of analogy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lavenda P. (2007). *Unholy Alliance: A History of Nazi Involvement with the Occult*. New York – London: Continuum.
- Lévi-Strauss C. (2020). *Mit i znaczenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Malinowski B. (1990). *Mit, magia, religia*. Warszawa: PWN.
- Mitrofanova A. (2014). Russian ethnic nationalism and religion today. W: P. Kolstř, H. Blakkisrud (red.), *The New Russian Nationalism: Imperialism, Ethnicity and Authoritarianism 2000–15* (s. 104–131). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tylor E. (1920). *Primitive Culture*. London: John Murray.
- Winkelman M. (2021). Magic: A Theoretical Reassessment. *Anthropology of Consciousness*, 32(2), 154–181.
- Sobol M., Zajenkowski M., Jankowski K.S. (2022). Religious Fundamentalism, Delusions, and Conspiracy Beliefs Related to the COVID-19 Pandemic. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 15, 9597. <https://doi.org/10.3390/ijerph19159597>.
- Wax M., Wax R. (1963). The Notion of Magic. *Current Anthropology*, 4 (5), 495–518. <https://doi.org/10.1086/200420>.

Źródła internetowe

- <https://www.washingtonpost.com/politics/2022/11/17/russia-ukraine-war-satan-nazis/>
- <https://www.newsweek.com/witchers-sorcerers-russian-media-ukraine-black-magic-claims-1704224>
- <https://www.vice.com/en/article/wxn79y/russian-politician-calls-for-desatanization-of-ukraine>