



Duchowość New Age

[Recenzja książki: Steven J. Sutcliffe, Ingvild Sælid Gilhus,
New Age Spirituality: Rethinking Religion, Acumen Publishing Limited,
Durham 2013, 298+VI stron]

Adam Anczyk

Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Wśród licznych fenomenów składających się na obszar nowych ruchów religijnych New Age stanowi prąd o najbogatszej bodaj bibliografii. Literatura przedmiotu jest bardzo obszerna, a temat New Age do dziś stanowi obiekt zainteresowania badaczy. Sam termin jest również często używany w publikacjach z zakresu teorii religii, chociażby z tego powodu, że żadna propozycja teoretyczna próbująca w makroskali poddać analizie kondycję współczesnej religijności nie może pominąć tego zjawiska. Książka będąca przedmiotem recenzji włącza się w szeroki nurt badań nad New Age i jest istotnym głosem w dyskusji nad sposobami definiowania esencjalnych dla religioznawstwa pojęć, takich jak „religia” czy „duchowość”.

Tytuł książki – *New Age Spirituality* – jest odważny, biorąc pod uwagę, że zarówno termin „New Age”, jak i „duchowość” należą do zjawisk, które konsekwentnie wymykają się ścisłemu definiowaniu. Mimo wielu starań badaczy reprezentujących różne dziedziny humanistyki – religioznawstwa, antropologii, socjologii, historii, filozofii i innych – do tej pory nie udało się ustalić, czym właściwie jest New Age. „Miękkie” definicje zjawiska włączają do tego pojęcia praktycznie wszystkie przejawy niezinstytucjonalizowanej aktywności człowieka, które w różnym stopniu odbiegają od tradycyjnej definicji religii i religijności, lecz są z nią w jakiś sposób powiązane (choćby przez postulat istnienia zjawisk przekraczających empiryczne poznanie), podczas gdy „twarda” definicja New Age odwołuje nas do prądu związanego przede wszystkim z pojęciem Nowej Ery (Wodnika). Ma to swoje konsekwencje praktyczne zarówno dla badań empirycznych, jak i analiz teoretycznych. Z emicznej perspektywy, uwzględniającej głos wyznawców i autoidentyfikację religijną, New Age byłby zjawiskiem znacznie węższym niż w sytuacji, kiedy stosuje się to pojęcie w kategoriach *etic*. Wtedy nabiera ono cech etykiety sporządzonej nie przez

sympatyków ruchu, ale przez badaczy, którzy pod jednym szyldem gromadzą wiele zróżnicowanych zjawisk. Podobnie sytuacja ma się z pojęciem duchowości, równie (a może nawet bardziej) mglistym i trudnym do zdefiniowania. Sam fakt, że zjawisko duchowości można ujmować zarówno w kategoriach naturalistycznych i nienaturalistycznych (lub antynaturalistycznych), świadczy o tym, jak problematyczne jest jej definiowanie¹. Autorzy poszczególnych rozdziałów książki są jak najbardziej świadomi tych problemów i ograniczeń, o czym świadczy fakt, że w zasadzie każdy artykuł zawiera odniesienia (i nowe propozycje) do tej metodologiczno-terminologicznej dyskusji. Podtytuł książki – *Religia przemyślana na nowo (Rethinking religion)* – zwraca nas w stronę metodologii właśnie. W poszczególnych rozdziałach odnajdziemy zatem liczne odniesienia do współczesnych i klasycznych teorii religii.

Książka składa się z wprowadzenia, podsumowania i piętnastu rozdziałów, podzielonych na trzy części. Pierwsza dotyczy „Duchowości New Age na nowo przemyślanych” (warto zwrócić uwagę na formę pluralis w podtytule, *spiritualities*, a nie *spirituality*), druga – analizy porównawczej różnych aspektów New Age, trzecia zaś koncentruje się na aspekcie pragmatycznym funkcjonowania fenomenów spod szyldu New Age w różnych kontekstach społecznych. Autorami poszczególnych opracowań są badacze współczesnej religijności i duchowości z Europy (krajów skandynawskich, Norwegii, Holandii, Polski), USA oraz Japonii. Lektura przenosi czytelnika do różnych krajów, gdzie występują zjawiska, które można włączyć do nurtu New Age, skłania też, w całokształcie, do analiz porównawczych, dyskusji o tym, co w New Age jest partykularne, specyficzne dla danego środowiska kulturowego, a co być może przynależy do warstwy uniwersalnej. Artykuł Stevena Sutcliffe’a (s. 17–34) stanowi bardzo dobre wprowadzenie do tego rodzaju rozważań, gdyż poddaje krytycznej analizie pojęcie *world religion*, pokazując jego wieloznaczność i podatność na interpretacje, a także zadając pytanie, czy New Age może się mieścić w tego rodzaju taksonomii.

Artykuł autorstwa drugiej redaktorki tomu, Ingvild Sælid Gilhus (s. 35–49), stanowi ciekawy przykład aplikacji metody badań nad religiami starożytnymi (Europy późnego antyku)² do współczesności. Opierając się na modelu Jonathana Z. Smitha, dzielącego rzeczywistość religijną na religię „tam” (warstwę społeczną, to, co się robi w przestrzeni publicznej), „tu” (kult domowy i prywatny) i „gdziekolwiek” (wszystko to, co dzieje się pomiędzy „tam” i „tu”, na przykład korzystanie z usług wędrownych wróżbitów), który autorka kreatywnie uzupełnia przez pojęcie religii „wszędzie” (czyli treści kulturowych na temat religii, współcześnie na przykład przekazów medialnych), kreśli ona panoramę współczesnego krajobrazu religii w Norwegii. Zwraca uwagę na to, że religii „tam” w Norwegii jest niewiele (jedynie 2–3% mieszkańców tego kraju uczęszcza co tydzień na nabożeństwa kościelne), religia „tu” jest niedostatecznie zbadana, natomiast obraz religii „wszędzie” w mediach jest sprzężony z popkulturą, gdyż koncentruje się na aberracjach, odstępstwach od normy i nowinkach (w tym i zjawiskach pokroju

¹ P. Socha, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2004, s. 33–62.

² J.Z. Smith, *Here, There and Anywhere [w:] Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler (eds.), Pennsylvania 2003, s. 21–36.

New Age), nie zaś na życiu największej organizacji religijnej w Norwegii („Kościół Norwegii i luterkański protestantyzm rzadko pojawia się w wiadomościach, jeśli tylko zajmuje się swoimi zwykłymi sprawami” [*business as usual*], s. 43). Artykuł Liselotte Firsk (s. 50–65), będący podsumowaniem badań przeprowadzonych w duchu teorii religii Rodneya Starka i Williama Simsa Bainbridge’a w rejonie Dalarna w Szwecji, jest w zasadzie egzemplifikacją tego, że – jakkolwiek definiowany – New Age w Skandynawii żyje i ma się dobrze. Konstatacja ta prowadzi nas do rozdziału Paula Heelasa (s. 66–83), który prowokuje do ponownego zastanowienia się nad procesem sekularyzacji. Pierwszą część książki konkluduje artykuł Ann Taves i Micheala Kinsella (s. 84–98), który dotyczy procesu organizowania się „niezorganizowanych” form religii. Zwracają uwagę na różne ścieżki prowadzące do formalizacji uprzednio niesformalizowanych grup. Uwagi i obserwacje poczynione w tym rozdziale z pewnością okażą się cenne dla socjologa religii zainteresowanego procesem instytucjonalizacji grup religijnych.

Drugą część książki otwiera bardzo ciekawy artykuł Norichiki Horigo na temat nowych form duchowości w Japonii (s. 99–116). Autor stwierdza, że Japonię można uznać za najbardziej zsekularyzowany kraj, gdyż „87,9% osób deklaruje, że nie są członkami Kościoła lub organizacji religijnej” (s. 102–103). Mimo to wiele osób twierdzi, że są w pewien sposób istotami „duchowymi”. Być może kwestia terminologii ma tutaj znaczenie. Słowo „religia” (jap. *shūkyō*), jak podaje autor, było „wynalezione jako tłumaczenie zachodniego terminu »religia«” (s. 104). Sam artykuł jest dobrym przykładem tego, jak wiele jest do zrobienia w zakresie prowadzenia badań religioznawczych w kulturowo zróżnicowanych środowiskach. Niektóre passusy przypominają o tym, że ów proces powinien być obustronny, na przykład wzmianki o ruchu neopogańskim w artykule, które ujawniają różnice w rozumieniu pojęcia pogańskości w Europie i Japonii, oraz w bardziej ogólnym sensie – pojęcia „religijności” na przykład graf na s. 113, na którym duchowość ludowa (*folk spirituality*) orientuje w stronę niereligijności (*non-religious*), co jest, powiedzielibyśmy, „niecodziennym” ujęciem tego fenomenu.

Kolejny artykuł przenosi nas w obszar komparatystyki religioznawczej. Mikael Rothstein poddaje analizie wybrane przykłady identyfikacji człowieka ze zwierzęciem (s. 117–131). Do podjęcia rozważań nad tym tematem skłoniło go spotkanie na festiwalu rozwoju duchowego w Kopenhadze (2004) z kobietą, która w trakcie rozmowy oświadczyła, że „jest delfinem”, co, jak zauważa autor, „w porównaniu z przeciętnym obrazem siebie, jaki mają trzydziestoletnie kobiety pochodzące z kultury euroamerykańskiej, jest stwierdzeniem wartym uwagi” (s. 117). Sięgając do podobnych przykładów autoidentyfikacji ze zwierzętami, zarówno historycznych, jak i współczesnych, na przykład człowieka-kota *Stalking Cat* (1958–2012), który przez operacje plastyczne starał się upodobnić do tygrysa³, Rothstein uwypukla ciekawe dla religioznawcy wątki mityczne, które raz po raz powracają w różnych kontekstach kulturowych. Zagadnienie relacji pomiędzy historią i współczesnością jest również

³ Warto wspomnieć, że mężczyzna ten stał się swojego rodzaju celebrity, dorabiając się obszernego wpisu w Wikipedii, jak też licznych występów medialnych (w Polsce w popularnym programie *Rozmowy w Toku*).

obiektem zainteresowania w artykule dotyczącym szamanizmu *sami* autorstwa Trude Fonneland i Siv Ellen Kraft (s. 132–145). Bardzo ciekawy jest wątek relacji pomiędzy duchowością Lapończyków a różnymi formami duchowości współczesnej, gdyż obecnie „szamanizm *Sami* stał się rdzeniem północnonorweskiego New Age” (s. 135). W artykule można również odnaleźć dyskusję nad terminem „duchowości indygeniczej” (*indigenous spirituality*) i kontekstami jego użycia. Jak trafnie uważa redaktor tomu Steven J. Sutcliffe (s. 26), jego coraz częstsze stosowanie może być próbą afirmacji marginalizowanych uprzednio form duchowości, określanych mianem „ludowej”, „pierwotnej” czy „prymitywnej” (Sutcliffe, zgadzając się z Hanegraaffem, podaje, że podobnie stało się w przypadku nurtów ezoterycznych: wprowadzenie do obiegu terminu „zachodnia tradycja ezoteryczna” [*Western esotericism*] w miejsce okultyzmu i wiedzy tajemnej [*occult, hidden*]). O tym, jak mądre jest przysłowie „co kraj to obyczaj”, przypomina również artykuł Doroty Hall (s. 146–159), którego tematem jest funkcjonowanie New Age, holizmu i współczesnej duchowości w polskim środowisku kulturowym. Autorka zwraca w nim uwagę na dwie istotne kwestie – podobieństwa praktyk osób związanych z ruchem holistycznym/New Age do „religijności ludowej” (rozumianej szerzej niż religijność niewykształconych osób pochodzących z terenów wiejskich, która miała stanowić kontrapunkt dla religijności wykształconych elit; Hall zwraca uwagę na fakt, że sami praktykujący rzadko odnoszą się do tego pojęcia, a porównania między „nową duchowością” a „religijnością ludową” są raczej częścią dyskursu akademickiego, niemniej jednak są widoczne, s. 154) oraz na (kulturowe) przywiązanie Polaków (w tym osób zainteresowanych holizmem) do katolicyzmu, przede wszystkim w obszarze przywiązania do tradycji. Ostatni rozdział w tej części książki, autorstwa Lisbeth Mikaelsson (s. 160–173), dotyczy relacji pomiędzy duchowością New Age a „duchem kapitalizmu” (*the spirit of capitalism*), który faktycznie unosi się, podobnie jak kiedyś inne duchy i widma, nad Europą i nie tylko. Problematyka podjęta w artykule przenosi czytelnika w obszar rozważań nad rynkową teorią religii.

Trzecią część tomu rozpoczyna podbudowana empirią (badaniami nad ruchem New Age w Holandii) polemika z socjologami religii, którzy analizując przemiany religijności współczesnej, akcentowali zjawisko prywatyzacji, indywidualizacji i ekonomizacji religii. Artykuł Stefa Auspersa i Dicka Houtmana *Poza duchowy supermarket* (s. 174–196), potwierdza na pewno jedną prawidłowość – koncentracja na wybranych aspektach zjawiska może doprowadzić nas do sformułowania dobrej teorii, szerszy ogląd sytuacji dostarcza zaś argumentów do jej krytyki. Być może wyjściem z sytuacji jest zwrócenie uwagi na dane pochodzące z różnych środowisk kulturowych i na tej podstawie, od szczegółu do ogółu, wyciąganie wniosków. Przykładem tego typu rozumowania jest artykuł Fransa Jespersa (s. 197–211), w którym odnajdujemy nie tylko interesujące rozważania teoretyczne na temat definicji granic pomiędzy tym, co sakralne, i tym, co świeckie, ale też ciekawe egzemplifikacje duchowości w stylu New Age w Holandii. Autor wspomina organizację Mannenwerk, która pierwotnie (lata osiemdziesiąte ubiegłego wieku) była grupą wsparcia dla mężczyzn orientacji homo- i biseksualnej, a w konsekwencji zaczęła się przechylać w stronę duchowości (s. 200). Innym przywołanym przykładem jest holenderski pro-

gram telewizyjny *Astro TV*, który łączy duchowość i komercję⁴. Następny rozdział książki (Olav Hammer, s. 212–226) przenosi rozważania na metapoziom, zadając pytanie, czy New Age może być lub czy ma potencjał, aby stać się, pod względem kognitywistycznym, „religijnością optymalną”. Okraszona przykładami z badań na Tajwanie analiza Shu-Chuan Chen (s. 227–241) wskazuje na istotną rolę emocji w tym procesie. Ostatni artykuł w książce, autorstwa Terhi Utraiainen (s. 242–255), dotyczący aniołów, jest przykładem na to, że współczesny świat nie do końca został odczarowany.

New Age Spirituality: Rethinking Religion jest na pewno lekturą obowiązkową dla zainteresowanych przemianami współczesnej duchowości i ruchem New Age. Zarówno podtytuł tomu, jak i refleksje poszczególnych autorów sugerują przedsięwzięcie ponownego namysłu nad definiowaniem *religio*, z uwzględnieniem różnorodnych praktyk i wierzeń określanych mianem „nowej duchowości”. Niemal każdy artykuł porusza istotne kwestie terminologiczne i teoretyczne, pokazując, że analizy empiryczne, nawet tak szczegółowe jak studia przypadków, mogą być okazją do znacznie szerszych rozważań, prowadzonych na wyższym poziomie ogólności. Książka, co istotne, pokazuje także lokalny wymiar New Age i Nowej Duchowości – w tym aspekcie do szczególnie ciekawych i rzetelnie przygotowanych rozdziałów należy zaliczyć te, które dotyczą przykładów z Holandii i krajów skandynawskich.

⁴ Zob. F. Jespers, *Astro TV in Holland: Spirituality, Power and Gender*, „*Studia Religiosa*” 2012, 45 (2), s. 93–108.