

NOWA
DUCHOWOŚĆ
W KULTURZE
POPULARNEJ

STUDIA TEKSTOLOGICZNE

Katarzyna Skowronek
Zbigniew Pasek

NOWA
DUCHOWOŚĆ
W KULTURZE
POPULARNEJ
STUDIA TEKSTOLOGICZNE

© Copyright by Katarzyna Skowronek, Zbigniew Pasek
Kraków 2013

ISBN 978-83-64275-29-6

Recenzenci:

dr hab. Paweł Socha, prof. UJ

dr hab. Maciej Uliński, prof. AGH

Redakcja: Aleksandra Adamczyk

Korekta: Marta Pustuła

Skład: LIBRON

Okładka: LIBRON

Na okładce wykorzystano fragment instalacji *Sacred space*,
St. Luke Church, Liverpool, 2006.

Autor: Matej Andraž Vogrinčič

Wydanie książki finansowane przez Akademię Górniczo-Hutniczą
im. Stanisława Staszica w Krakowie
(dotacja podmiotowa na utrzymanie potencjału badawczego,
nr 11.11.430.141; 11.11.430.149)

Afiliacja autorów: AGH w Krakowie

Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner

al. Daszyńskiego 21/13

31-537 Kraków

tel. 12 628 05 12

e-mail: office@libron.pl

www.libron.pl

SPIS TREŚCI

1. BADANIE DUCHOWOŚCI I NOWEJ DUCHOWOŚCI W KULTURZE POPULARNEJ (<i>Katarzyna Skowronek, Zbigniew Pasek</i>)	
1.1. Kulturoznawstwo jako wielość strategii	9
1.2. Propozycje terminologiczne	11
1.3. Duchowość i nowa duchowość w kulturze popularnej	22
1.4. Tekst jako metoda i jako empiria. Uwagi metodologiczne	25
2. KLUCZOWE POJĘCIA NOWEJ DUCHOWOŚCI (<i>Katarzyna Skowronek, Zbigniew Pasek</i>)	
2.1. Nowa duchowość a nowe ruchy religijne. Uwagi wstępne	31
2.2. Energia	38
2.3. Natura	56
2.4. Rozwój	67
2.5. Radość	73
2.6. Wolność	92
2.7. Podsumowanie	102
3. DUCHOWOŚĆ A KULTURA POPULARNA	
3.1. Duchowny-detektyw jako bohater współczesnej powieści i filmu (<i>Katarzyna Skowronek</i>)	109
3.2. Nowa duchowość w nowych serialach telewizyjnych (<i>Katarzyna Skowronek, Zbigniew Pasek</i>)	123

3.3. Sapiencjalny wymiar seriali amerykańskich (<i>Katarzyna Skowronek</i>)	136
3.4. Nowa duchowość a telewizja – na przykładzie kanału myZen TV (<i>Katarzyna Skowronek</i>)	149
3.5. O duchowości w piłce nożnej, czyli Cracovia jako sens życia (<i>Zbigniew Pasek</i>)	164
4. ZAKOŃCZENIE. SPOŁECZNE KONSTRUOWANIE NOWEJ DUCHOWOŚCI A KULTURA POPULARNA (<i>Katarzyna Skowronek, Zbigniew Pasek</i>)	
4.1. Nowa duchowość a popkultura – dwa kierunki badań	189
4.2. Podstawowy model osobowy nowej duchowości w popkulturze	192
4.3. Nauka jako medium pomiędzy nową duchowością a popkulturą	195
4.4. Kultura popularna a nowa duchowość – skomplikowane relacje	199
NOTA AUTORÓW	203
BIBLIOGRAFIA	205



**1. BADANIE DUCHOWOŚCI I NOWEJ DUCHOWOŚCI
W KULTURZE POPULARNEJ**
(Katarzyna Skowronek, Zbigniew Pasek)

1.1. KULTUROZNAWSTWO JAKO WIELOŚĆ STRATEGII

Namysł nad istotą kultury, jak również sposobem uprawiania wiedzy o niej, skłania do przywołania słynnego Cycerońskiego wyrażenia *cultura animi* z *Rozmów tuskulańskich*¹: „Podobnie bowiem jak nie wszystkie pola, które się uprawia, są urodzajne i jak fałszem jest owo powiedzenie Akcjusza: Dobre nasiona, nawet zasiane w gorszą rolę, / wchodzą same, własną mocą, tak też i nie wszystkie wykształcone dusze przynoszą owoce. I podobnie jak pole, posługując się tym samym porównaniem, chociaż żyzne, nie może być urodzajne bez uprawy, również i dusza bez nauki. Jedna rzecz bez drugiej jest więc bezsilna. Uprawą duszy zaś jest filozofia [...]”². Jest chyba uprawniona taka interpretacja powyższego fragmentu, podług której *cultura animi* – ta metaforycznie rozumiana „uprawa umysłu” czy „pielęgnowanie duszy” (a szerzej – wszelkiego typu ludzkie doskonalenie się, kształcenie, tworzenie, działanie o charakterze symbolicznym) – nie ma monolitycznego charakteru i nie jest jednakowa dla wszystkich. Stanowi swoistą grę, w której udział ludzi, grup społecznych i całych społeczeństw nie jest identyczny, lecz w jakiejś mierze tylko częściowy, nieostateczny, niefinalny, różny. Powiedzielibyśmy językiem współczesnym – indywidualistyczny i pluralistyczny, zależny od jednostkowej mentalności, wiedzy, kompetencji

¹ „Nam ut agri non omnes frugiferi sunt qui coluntur, falsumque illud Accii: Probare etsi in segetem sunt deteriore datae Fruges, tamen ipsae suapte natura enitent, sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est [...]” – M. Tullii Ciceronis, *Tvscvlararvm dispytationvm liber secvndvs*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml> [dostęp: 12 VIII 2013].

² Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, przeł. J. Śmigaj, Warszawa 2010, s. 69.

kulturowych, predyspozycji psychicznych i intelektualnych, wreszcie wrażliwości w widzeniu świata.

Idąc tym tropem, można powiedzieć, że opisy kultury także nie mają całościowego charakteru. „Świat [dodajmy: świat kultury – uzup. KS, ZP] – powiada Richard Rorty w swojej książce *Przygodność, ironia i solidarność* – nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się za pomocą jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić. Mogą to uczynić wyłącznie inne istoty ludzkie”³. I twierdzi: „Jeśli historię języka, a tym samym sztuki, nauki i moralności postrzegamy jako historię metafory, to zrywamy z wyobrażeniem, że ludzki umysł bądź ludzkie języki coraz lepiej nadają się do celów, dla których stworzyli je Bóg lub Natura – że są na przykład zdolne wyrażać coraz więcej znaczeń albo przedstawiać coraz więcej faktów. [...] To ujęcie historii myśli współbrzmi z Nietzscheańskim określeniem »prawdy« jako »ruchomej armii metafor«”⁴. Na przykładzie Galileusza, Hegla czy Yeatsa Rorty pokazuje naukowców, myślicieli i poetów, którzy odwieczne ludzkie problemy wolą znosić (w sensie usuwać) przez użycie innych, nowych metafor, nowych języków i nowych słowników, niż z uporem rozwiązywać je za pomocą starych języków. Teorie w humanistyce – także te kulturoznawcze czy antropologiczne – stanowią jedynie historycznie motywowane praktyki pisania, typ „narracji o prawdzie”, z mocno wpisaną weń autorską strategią podmiotu.

Według referowanej tu koncepcji nie ma zatem takiego finalnego słownika, za pomocą którego można w pełni opisać całą rzeczywistość kulturową, nadać jej ostateczny sens. Różne częściowe słowniki wykorzystywane do jej opisu nie tylko dowodzą odmienności różnych szkół metodologicznych i orientacji teoretycznych, lecz także wskazują na odmiennosc samego przedmiotu ich opisu: skoro nie ma jednego „słownika kulturoznawczego”, to nie ma także jednej, niezależnej od wielu opisów, kultury⁵.

³ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009, s. 25.

⁴ Tamże, s. 40.

⁵ W podobny sposób o literaturze pisze Michał Markowski: „Uniwersalna teoria zaś nie istnieje, albowiem zawsze jest tylko generalizacją poczynioną na podstawie częściowej skontekstualizowanej praktyki” (M.P. Markowski, *Antropologia, humanizm*,

1.2. PROPOZYCJE TERMINOLOGICZNE

Nasza propozycja opisu wybranego fragmentu współczesnej kultury, jakim jest duchowość/nowa duchowość, nie jest rewolucyjna, nie zrywa ze starymi językami i metaforami kulturoznawczymi. Jednak takie nie-teleologiczne, lecz metaforyczno-retoryczne i dyskursywne spojrzenie na pewien wycinek historii kultury i historii myśli wyznacza logikę naszej refleksji. Każdy opis kulturoznawczy jawi się bowiem w tej perspektywie jako pewnego typu praktyka pisarska stwarzająca, jak to ujmował Rorty, „częściowy”, „tymczasowy” słownik⁶.

Słowo „duchowość” (*spirituality*) pojawiało się i pojawia nadal w rozmaitych tekstach jako kategoria zasadniczo religijna. Powszechnie funkcjonują wyrażenia typu: „duchowość chrześcijańska”, „duchowość judaizmu”, „duchowość zen”, „duchowość katolicka”, „duchowość salezjańska” czy „franciszkańska”⁷. Zaznaczmy jednak, że wyraz ten – co ważne w kontekście naszej refleksji – już od dawna pojawia się w wielu pozareligijnych tekstach. Można go odnaleźć w różnych, mniej lub bardziej zaskakujących czy nietypowych, znaczeniach i kontekstach.

Najbardziej może odpowiednie, trafne, bo nieburzące naszych przyzwyczajęń językowych i myślowych, są takie zestawienia, które odnoszą się do pewnych dziedzin tradycyjnie uznawanych za należące do kultury, by wymienić tylko „duchowość sztuki”, „duchowość literatury”⁸,

interpretacja [w:] M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A.Z. Makowiecki, R. Nycz (red.), *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów. Kraków, 22–25 września 2004*, t. 1, Kraków, s. 488–489).

⁶ Ponadto sądzimy, że jakakolwiek, nawet najmniejsza, zmiana stylu opisu kultury wyznacza w dużym stopniu to, co chcemy badać, a w konsekwencji to, kim jesteśmy (*vide* nazwa naszego zespołu: Pracownia Badań Współczesnych Form Duchowości – taka formuła nazewnicza stanowi już sama w sobie zapowiedź i widoczny element tworzonego cząstkowego „słownika” kulturoznawczego).

⁷ Ujęcia historyczne, tradycyjne, religijne, chrześcijańskie: K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992. Katolickie ujęcie duchowości: W. Słomka (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993; S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986; A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, t. 1–3, przeł. J.E. Bielecki, Kraków 1996; M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002.

⁸ Ujęcie historii sztuki: W. Kandinsky, *O duchowości w sztuce*, przeł. S. Fijałkowski, Łódź 1996. Ujęcie historii literatury: D. Heck, *„Bez znaku, bez śladu, bez słowa”*.

a nawet „duchowość fotografii”⁹. Duchowość stała się tematem literackich badań, czego wybranym przykładem jest obecność stałej sekcji na konferencji „Spirituality in the 21st century. At the Interface of Theory, Praxis & Pedagogy” (obok sekcji o medycynie, ekonomii, dydaktyce, muzyce i sztukach plastycznych)¹⁰.

Jednak ze słowem „duchowość” łączą się też leksemy, które desygnują rozmaitego typu ludzkie aktywności, np. „duchowość alpinizmu (alpinisty)”¹¹, „duchowość sportu (sportowca)”, lub nazywają różne nurty światopoglądowe, ideologiczne, społeczne, np. „duchowość ekologiczna”, „duchowość wegetarianizmu”¹², „duchowość mody”. Rzeczownik ten wchodzi też w związki znaczeniowe z wyrazami tradycyjnie w kulturze zachodnioeuropejskiej uznawanymi za posiadające niemal znaczenie antonimiczne, przeciwne do duchowości. Zestawienia takie funkcjonują więc niemal jako oksymorony: „duchowość biznesu”, „duchowość pieniądza”¹³, „duchowość zarządzania”¹⁴. Na podobnej, paradoksalnej zasadzie funkcjonują sformułowania typu: „duchowość ciała”, „duchowość seksu”¹⁵. Dziś mówi się także o „duchowości uzależnionych” (od alkoholu lub narkotyków)¹⁶ czy „ducho-

W kręgu problemów duchowości we współczesnej literaturze polskiej, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2004, nr 2585.

⁹ M. Sobieraj, *Sceny Retro, czyli duchowość fotografii*, <http://sulisz.redblog.dziennikwschodni.pl/2009/04/13/milena-sobieraj-sceny-retro> [dostęp: 2 VII 2013].

¹⁰ Sesja *Spirituality in Poetry and Literature*, na konferencji w czeskiej Pradze, 20–22 III 2011, zob. <http://www.inter-disciplinary.net/critical-issues/ethos/spirituality-in-the-21st-century/project-archives/1st/session-5b-spirituality-in-poetry-and-literature/> [dostęp: 2 VII 2013].

¹¹ *Uwagi o książce Andrzeja Matuszyka pt. „Humanistyczne podstawy teorii sportów przestrzeni na przykładzie alpinizmu”*, http://wyprawy.net/d1495_uwagi_o_ksiazce_andrzeja_matuszyka_pt_humanistyczne_podstawy_teorii_sportow_przestrzeni_na_przykladzie_alpinizmu.html [dostęp: 2 VII 2013].

¹² *Religia*, <http://uczta.vege.most.org.pl/teksty/kk05.html> [dostęp: 2 VII 2013].

¹³ <http://www.profitanga.com/index/> [dostęp: 7 VII 2013].

¹⁴ J. Sójka, *Duchowy wymiar zarządzania* [w:] A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), *Fenomen duchowości*, Poznań 2006, s. 121.

¹⁵ Por. L. Żądło, *Seks i duchowość*, <http://www.ezosfera.pl/leszek/arttykul/78> [dostęp: 2 VII 2013].

¹⁶ Por. <http://www.alkoholizm.akcijasos.pl/d14.php> [dostęp: 13 XI 2013], M. Praisner, *Wartości etyczne i duchowość w terapii*, <http://www.psychologia.edu.pl/czytelnia/50-artykuly/349-wartosci-etyczne-i-duchowosc-w-terapii.html> [dostęp: 13 XI 2013].

wości ateisty”¹⁷, choć przecież długa katolicka, chrześcijańska tradycja mówienia o tym zjawisku przyzwyczaiła nas niejako do tego, by ateizm czy cielesność traktować jako sfery „wyjęte” spod jej „patronatu”. „Wyjęte”, ponieważ pochodzące z jednej strony ze sfery biologii, fizyczności, z drugiej – ze sfery niewiary, profanum itd.

Jaki wniosek płynie z tej pobieżnej analizy leksykalno-semantycznej? Pokazuje ona, jak sądzimy, zjawisko symptomatyczne. Oto współczesna kultura (przynajmniej w kręgu europejsko-amerykańskim) zmierza do uduchowienia się. Duchowość opanowuje, „kolonizuje” coraz to „nowe terytoria”, dotychczas zdawałoby się dla niej niedostępne (jak biznes, seks i pieniądze). Cywilizacja, której jeszcze XIX wiek przypisywał „nieładność”, „zimny rozum”, „bezdusność”, obecnie „uduchowia” siebie samą. Można powiedzieć, że cywilizacja wysokiej technologii i społeczeństwa informacyjnego XXI wieku chce „mieć duszę”¹⁸. Udowodnienie takiej tezy wymagałoby, oczywiście, gruntownych i rozległych analiz tekstologicznych.

Rozpoczęliśmy nasze rozważania od w gruncie rzeczy nienowej idei Nauki (o kulturze) jako procesu powstawania Wielkich Metafor i ich zamierania wskutek następowania nowych, bardziej odpowiadających myśleniu danej epoki i „retoryce prawdy”, jakiej ona hołduje (por. np. koncepcje nauki Thomasa Kuhna, Donalda Davidsona, Richarda Rorty’ego, Jacques’a Derridy). Utrwaloną, jak sądzimy, rozpowszechnioną, tradycyjną metaforą, służącą od dawna do opisu teologicznego, ale i socjologiczno-religioznawczego, antropologicznego, jest **metafora**

¹⁷ Christopher Hitchens w książce *Bóg nie jest wielki* tak pisze o ateistach: „Nie jesteśmy odporni na urok i powab cudu, tajemnicy objawienia i bogobojnej trwogi. Mamy jednak muzykę, sztuki piękne i literaturę. Dochodzimy też do przekonania, że poważne dylematy natury etycznej są przedstawione lepiej w dziełach Szekspira, Tołstoja, Schillera, Dostojewskiego i George’a Eliota niż w mitycznych opowieściach i moralitetach zawartych w świętych księgach. Literatura, nie Pismo Święte, krzepi umysł i – ponieważ nie istnieje inna metafora – również duszę” (Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki*, przeł. C. Murawski, Katowice 2008, za: J. Bokłazec, *Duchowość ateistów*, <http://ateista.blog.pl/2007/11/11/duchowosc-ateistow/> [dostęp: 22 III 2013]. Kilka lat temu ukazała się książka: A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011).

¹⁸ Dariusz Czaja w studium o obecności „duszy” w potocznej wyobraźni społeczności pokazał, jak ważne miejsce ona nadal zajmuje (D. Czaja, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków 2005).

sacrum¹⁹. Pojawia się ona nie tylko wtedy, kiedy autorzy próbują opisać to, co pojmują jako sferę ponad- czy pozaludzką, transcendentną, niedostępną w jakimś sensie percepcji czy możliwościom intelektualnym człowieka. Występuje ona także w opisach świata społecznego post-religijnego: sacrum emigruje wówczas do innych dziedzin kultury, jak uważa m.in. Janusz Mariański²⁰, ale nadal istnieje, choć przybiera zdesakralizowaną postać. Dotychczasowe funkcje tradycyjnych religii zostają w ten sposób przejęte przez inne sfery kultury.

Taka paradoksalność formuły sacrum w pewnym sensie już wskazuje na jej „zużycie”, „wypalenie”, na nieadekwatność do opisu świata. W tym więc sensie jest to metafora „biała” – jak to nazywał Derrida. Rezyduje ona w naukach humanistycznych – jak mogłoby się wydawać – na stałe, „kolonizując” wszystkie obszary ludzkiej działalności, choć wywodzi się z tekstów socjologiczno-religioznawczych²¹.

Pod koniec XX wieku socjologia religii (m.in. za sprawą refleksji Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna) uznała, że sacrum bynajmniej nie jest wypierane ze świata (jak głosiła w swej pierwszej wersji teoria sekularyzacji), ale jedynie zmienia swoją postać²². Sfera określana do tej pory jako religijna zaczęła się sytuować poza dotychczasowym trady-

¹⁹ Słowo „sacrum” wprowadził do refleksji nad religią E.E.D. Schleiermacher z początkiem XIX wieku, ale dopiero wraz z osobami Émila Durkheima i Henriego Huberta pojawiło się ono na gruncie socjologii religii. Upowszechniły je w refleksji religioznawczej: praca Rudolfa Otto *Świętość* (1917) i dzieła z zakresu morfologii religii Mircei Eliadego. Termin oznacza to, co „święte, wzniosłe, odmienne od codzienności: przeciwieństwo wszystkiego, co stanowi profanum, czyli tego, co świeckie, nieświęte, codzienne” (za hasłem *sacrum* L. Dyczewskiego w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 358–359). Jest ono dla naukowej refleksji nad religią kategorią centralną, choć dostrzega się jego ewolucję (zmniejszenie znaczenia elementu *tremendum* i, jak pisał L. Dyczewski, „zachwianie pozycji instytucji opiekujących się sacrum”).

²⁰ J. Mariański, *Nowa duchowość jako fenomen ponowoczesności: alternatywa czy dopełnienie religijności* [w:] tenże, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 31.

²¹ Por. np. koncepcję Rudolfa Otto, religioznawcy, ale i protestanckiego teologa, myślącego zatem w jakiejś mierze „emicznie”.

²² P.L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983; T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków 1996; P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 1997.

cyjnym wyobrażeniem osobowego Boga, a nawet poza bezosobowymi koncepcjami typu *mana*. Pojawiły się nowe ruchy religijne, formacje Nowej Ery, a nawet takie formy życia wspólnotowego i indywidualnego, w których nie znajdujemy kategorii czy pojęcia sacrum.

Należy postawić wstępną tezę, że sekularyzacja i głębokie przemiany kulturowe współczesności wymagają rezygnacji z metafory sacrum na korzyść metafory duchowości, przynajmniej w opisach socjologicznych, psychologicznych czy kulturoznawczych. Istnieją bowiem obecnie takie projekty człowieczeństwa, poza religią oraz poza dotychczasową, dominującą tradycją myślową Zachodu, które dla osób w nie zaangażowanych są szlachetne i wartościowe. Uważają one, że możliwe jest osiągnięcie pełni człowieczeństwa nie tylko bez wiary w osobowego Boga (co głosił już Friedrich Nietzsche), lecz w ogóle – bez wiary w sacrum w jakiegokolwiek formie czy postaci. Pojęcie **duchowości** pokazuje ową autonomię – samotność i wielkość człowieka jako twórcy sensów i wartości.

Współczesne badania antropologów i kulturoznawców poświadczają istnienie tendencji do realizowania duchowych potrzeb człowieka poza sferą religii, religijności czy w ogóle poza obszarem wyznaczanym przez relację jednostka – sacrum (pojęcie sacrum stanowiło jądro klasycznej definicji religii Korneliusza Piotra Tielego i Nathana Söderbloma)²³. Funkcje religii zaczęły przejmować – jak już wspominaliśmy – sfery nieidentyfikowane dotąd jako religijne, pozostające od niej w znacznej odległości: sztuka, medycyna, filozofia, a nawet fizyka czy ekonomia²⁴.

W tej sytuacji konieczne stało się zredefiniowanie terminu **religia**. Funkcjonalna definicja Jacques'a Waardenburga²⁵ mówiła, że religia jest systemem orientacyjnym, który udziela człowiekowi odpowiedzi na tzw. pytania „ostatecznej troski” (czyli pytania o sens życia, jego początek i koniec, pytania o początek świata, istnienie w nim zła, o fundamenty

²³ Podsumowanie tych badań znajdujemy m.in. w pracach: D. Wulff, *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, przeł. P. Socha, P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, Warszawa 1999 – rozdział pt. *Duchowość – współczesna alternatywa*, s. 22–23; P. Socha (red.), *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia, osobowość, wiara, religijność*, Kraków 2000.

²⁴ Piszą o tym m.in. w swojej książce: P. Heelas, L. Woodhead, B. Seel, B. Szerszynski, K. Tusting, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality (Religion and Spirituality in the Modern World)*, Oxford 2005.

²⁵ J. Waardenburg, *Religia i religie. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1991.

moralności), a od ideologii odróżnia ją to, że owe punkty orientacyjne są umieszczane poza doczesnością, poza światem materialnym. Takie założenie pozwala religioznawstwu i socjologii religii zajmować się wieloma dotychczas pozostającymi poza ich zainteresowaniami przejawami życia wspólnotowego i indywidualnego oraz zjawiskami głęboko zanurzonymi w sferze kultury popularnej, w których uczestnictwo zaspokaja pewne potrzeby ludzkie (m.in. potrzebę przekraczania własnego życia) w podobny lub identyczny sposób, jak czynią to tradycyjne religie.

W związku z opisywanymi zjawiskami nieodzowne jest znalezienie takich narzędzi pojęciowych i badawczych, które pozwoliłyby opisać świat pogłębionego życia wewnętrznego współczesnego człowieka kategoriami wolnymi od religijnych konotacji i obciążeń.

Takim pojęciem może stać się **duchowość**. Uważamy, że należy odejść od pojmowania duchowości, jakie przyjmowała dotychczas literatura chrześcijańska (np. Karol Górski)²⁶, w której terminem tym określano życie wewnętrzne człowieka, zwłaszcza jego pogłębione formy – życie monastyczne czy mistyczne, traktując je jako „lepszy” bądź „głębszy” typ religijności.

Współczesne propozycje rozumienia duchowości mają dwukierunkowy charakter. Pierwsza definicja jest zakresowo szeroka i mówi, że duchowość może mieć zarówno religijny, jak i niereligijny kontekst. Obejmuje więc owo tradycyjne rozumienie chrześcijańskie oraz duchowość pozakościelną, pozachrześcijańską, czy wręcz niereligijną (np. duchowość sportu, duchowość ekologiczna, a nawet duchowość singli). Druga definicja jest węższa i – dla odróżnienia od tej pierwszej – dodaje się często określenie „nowa”. W Polsce termin „nowa duchowość” jest często kojarzony, a nawet utożsamiany wyłącznie z New Age (jak uważa badaczka tej problematyki Dorota Hall)²⁷, z którego po części się wywodzi, zyskał więc tym samym pejoratywny wydźwięk, częściowo z powodu skojarzeń z wymiarem komercyjnym Nowej Ery, częściowo na skutek działalności katolickich ośrodków antykulturowych. W naszym ujęciu „nowa duchowość”²⁸ oznacza m.in. charakterystyczne dla współ-

²⁶ K. Górski, *Zarys...*, dz. cyt.

²⁷ D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007.

²⁸ Prekursorami tak rozumianej duchowości byli działający poza Kościołami historycznymi poszukiwacze rozwoju wewnętrznego i duchowego poza kontekstem chrze-

czesnego człowieka przeświadczenie o istnieniu wartościowych i atrakcyjnych dla niego treści w wielu tradycjach religijnych, a w konsekwencji – wezwanie do dokonywania wyboru tych sensów i znaczeń, które są dobre, przydatne, cenne dla jednostki (o czym jeszcze poniżej).

W 2001 roku ukazały się, pod zbiorczym tytułem *Hermeneutyka podmiotu*, stenogramy wykładów Michela Foucaulta, które wygłaszał w Collège de France w latach 1981–1982. W jednym z nich francuski filozof podejmuje się zdefiniowania duchowości w sposób bardzo zbieżny z zaproponowanym przez nas. Foucault osadza ją w kontekście dwu doniosłych pojęć: filozofii i prawdy: „Nazwijmy »filozofią« formę myśli, która zapytuje o to, co pozwala podmiotowi mieć dostęp do prawdy, formę myśli, która zmierza do określonych warunków i granic dostępu podmiotu do prawdy. Otóż jeśli coś takiego nazwiemy »filozofią«, to miano »duchowości« powinniśmy, jak sądzę, zarezerwować dla badań, praktyk i doświadczeń, dzięki którym podmiot dokonuje na samym sobie przekształceń koniecznych do tego, by zyskać ów dostęp. Nazwijmy zatem »duchowością« zespół badań, praktyk i doświadczeń – czy będzie to oczyszczenie, asceza, wyrzeczenie, konwersja spojrzenia czy przemiana egzystencji itd. – stanowiących cenę za dostęp do prawdy, do zapłacenia nie przez świadomość, lecz przez podmiot, podmiot rozpatrywany w samym jego bycie”²⁹.

Następnie Foucault wskazuje, że tak rozumiana duchowość ma trzy cechy. Po pierwsze, „[...] aby zyskać dostęp do prawdy, podmiot musi się przekształcić, przemienić, przemieścić, stać się, do pewnego stopnia i w pewnym sensie, innym od samego siebie”³⁰. Skomentujmy – duchowość zatem to zadanie dla tych, którzy podejmują wysiłek przeobrażenia, które ma doprowadzić do prawdy. „Z tego zaś wynika z kolei, że nie może być mowy o prawdzie bez konwersji, przekształcenia

ścijańskim, outsiderzy żyjący według wartości, ale z dala od religijnych instytucji. Ich miejscem zawsze był społeczny margines i kultura alternatywna, celem zaś – moralna odnowa dokonywana przez ascezę i reżym etycznych zasad, przez medytację i pracę nad własną świadomością. W tym nurcie należy wymienić teozoficzne poszukiwania Heleny Bławackiej czy Edmunda Schurego, a w Polsce – Wincentego Lutosławskiego czy ruch spirytystyczny z Wisły z okresu dwudziestolecia międzywojennego.

²⁹ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herder, oprac. F. Gros, Warszawa 2012, s. 36 – wykład z 6 I 1982.

³⁰ Tamże.

podmiotu. Owa konwersja, transformacja podmiotu – może dokonać się na różne sposoby [...]”³¹. „Może ona przyjąć postać ruchu, który neguje aktualny stan podmiotu, albo, przeciwnie, ruchu, w którym to sama prawda zstępuje na niego, by go oświecić”³². To nazwany umownie przez Foucaulta tzw. ruch erosa (miłości). Drugą formą jest „praca nad sobą”. Pisz: „Praca Siebie nad sobą, kształtowanie siebie przez Siebie, stopniowe przekształcanie siebie przez Siebie, za które jest się samemu odpowiedzialnym – długotrwała praca będąca formą ascezy (*askezis*). *Eros* i *askezis* są, jak mi się zdaje, dwiema wielkimi formami, w które na gruncie zachodniej duchowości wpisywało się myślenie o modalnościach koniecznej przemiany podmiotu, jeżeli miał być on w końcu zdolny do prawdy. To druga cecha duchowości”³³. Po trzecie wreszcie, prawda działa na podmiot „oświecająco” i przyczynia się do jego szczęścia: „[...] dla duchowości akt poznania, rozpatrywany sam w sobie i dla siebie, nigdy nie wystarczy do tego, by zdobyć dostęp do prawdy, jeśli nie został podwojony, dopełniony i uzupełniony przez pewną przemianę podmiotu, i to dosięgającą go w samym jego bycie”³⁴. Refleksje te, zaznaczymy, kreśli Foucault na marginesie myśli starożytnej Grecji, ale uznaje tę kategorię za uniwersalną, odnotowując jej obecność w czasach średniowiecznych i nowożytnych. Trwałość tej postawy widoczna jest – według niego – w takich nurtach zachodniej kultury jak alchemia i ezoteryzm oraz w motywie Faustowskim (Faust musi przemienić siebie, aby poznać prawdę).

Kierując się przesłankami płynącymi z różnych nauk społecznych i humanistycznych, duchowością proponujemy zatem nazwać te działania, postawy i przekonania człowieka, w których realizuje się jego dążenie do transgresji, czyli pojmowanego na różne sposoby przekraczania własnej doczesnej kondycji i aktualnej sytuacji życiowej. Proces ten dokonuje się w imię wartości uznawanych przez jednostkę za pozytywne, dobre (często są to wartości określane jako *summum bonum* – za defini-

³¹ Tamże, s. 37.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 37–38. Wyjątek dla Foucaulta stanowi gnoza, w której akt poznania jest aktem duchowym: „gnoza zmierza zawsze do obarczenia aktu poznawczego warunkami, formami i efektami doświadczenia duchowego” – s. 38.

cją Marii Gołaszewskiej³⁵). Uważamy, że mogą to być zarówno wartości religijne, jak i etyczne, estetyczne czy inne, niezwiązane ze sferą religii. Podkreślamy w ten sposób fakt, że zaangażowanie jednostki w te wartości/idee oraz realizowane w ich ramach działania spełniają podobne funkcje jak tradycyjne religie, a więc dostarczają sensu, wyjaśniają świat, a niekiedy zaspokajają też potrzeby przynależności i akceptacji. Odpowiadają na pytania „ostatecznej troski” w rozumieniu Paula Tillicha.

W tym ujęciu duchowość jawi się jako stała cecha kulturotwórczej postawy człowieka, pokazuje jej uniwersalny, ponadreligijny charakter. Uznajemy, że określa ona dążenia człowieka do rozwoju i zmiany jego aktualnego stanu (sytuacji czy świadomości), zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym. Mogą one być sytuowane w różnych dziedzinach kultury, z którą ściśle jest związana. Zatem może obejmować działania i idee występujące w obrębie religii, jak również poza nią. Warto przywołać podsumowującą uwagę krakowskiego psychologa religii, Pawła Sochy, który stwierdził, że „duchowość jest *differentia specifica* człowieka, zaś produktem życia duchowego jest szeroko rozumiana kultura”³⁶. W jakimś zatem sensie można powiedzieć: nie ma kultury bez duchowości.

Jeśli więc duchowość uznamy za stały komponent kultury, to – konsekwentnie – nowa duchowość jest istotnym nurtem kultury współczesnej.

Formację nowej duchowości pojmujemy jako spadkobierczynię wielu idei New Age, ale jednocześnie przekraczającą ograniczenia i wady tego, za co New Age był krytykowany³⁷. Anna Sobolewska pisze następująco: „Duchowość Nowej Ery to z jednej strony tandetny, eklektyczny synkretyzm, a z drugiej – autentyczna, choć prywatna religijność, ufundowana na doświadczeniu wewnętrznym, albo świadome trwanie w przestrzeni

³⁵ M. Gołaszewska, *Poetyka duchowości* [w:] M. Gołaszewska (red.), *Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci*, Materiały XXIII Ogólnopolskiego Seminarium Estetycznego New Age, Kraków – Mogilany 1995, Kraków 1995, s. 207–213.

³⁶ P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia* [w:] tegoż (red.), *Duchowy rozwój człowieka...*, dz. cyt., s. 18.

³⁷ D. Hall i A.E. Kubiak dopuszczają wymiennność, synonimiczność obu pojęć. Por. A.E. Kubiak, *Jednak New Age*, Warszawa 2005; D. Hall, *New Age w Polsce...*, dz. cyt. Należy zaznaczyć, że New Age to termin coraz bardziej pejoratywny w potocznym rozumieniu i odbiorze.

międzyreligijnej³⁸. Nowa duchowość w naszej propozycji odnosiłaby się zatem do tego drugiego komponentu. W swoim obszernym studium poświęconym dziedzictwu Nowej Ery Sobolewska krytycznie ocenia różne jej przejawy: komercjalizację, powierzchowność, nasycenie elementami magicznymi, eklektyzm, ale równocześnie stwierdza: „Nowa Era wcale nie przeminęła, ale na dobre zadomowiła się w naszej kulturze i rytuałach życia codziennego³⁹”. Uwagi antropolożki warto uzupełnić przypomnieniem tego, że w każdej większej tradycji religijnej możemy wymienić różne szkoły i nurty, m.in. wersję ludową i wersję intelektualną. Ten sam rodzaj rozróżnienia można odnieść i do formacji New Age, i do nowej duchowości. Na Zachodzie ma ona zarówno swoją wersję szeroką, popkulturową, jak i swój wymiar ambitnego projektu terapii ludzkiej świadomości przemęczonej współczesnym pośpiechem oraz bombardowanej zbyt wieloma negatywnymi informacjami i bodźcami.

W naszym ujęciu nowa duchowość oznacza zerwanie z soteriologią i aksjologią chrześcijańską – przez odrzucenie idei ofiary jako zbawienia na rzecz idei rozwoju czy raczej samorozwoju jednostki i jej wewnętrznego doskonalenia się. Ta samorealizacja wyraża się często przez zwrot o „podnoszeniu świadomości na wyższy poziom”. Nowa duchowość przejmując te cechy współczesnej kultury, jakimi są skupienie się na doczesności i indywidualizm. Choć proponuje różne formy wspólnotowości, to przynależność do nich jest jedynie wariantywnym elementem dobrostanu (*well-being*), a nie warunkiem zbawienia, jak było i jest nadal w tradycyjnych religiach.

Ów proces samorealizacji dokonuje się dzięki różnym procedurom, często pochodzącym z alternatywnych nurtów religijnych, medycznych czy psychologicznych (terapeutycznych). Psychologizacja tej postawy warta jest odnotowania. Popularne poradniki psychologiczne czy couchingowe wielokrotnie bezpośrednio lub pośrednio nawiązują do idei nowej duchowości. Niezwykle ważny jest również aspekt cielesności – rozwój dokonuje się bowiem przez ścisłą współpracę cielesności i psychiki/świadomości człowieka.

³⁸ A. Sobolewska, *New Age dzisiaj, czyli kontrkulturowość masowa. Co nam zostało z Nowej Ery?* [w:] W.J. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski (red.), *Kontrkultura. Co nam z tamtych lat?*, Warszawa 2005, s. 28.

³⁹ Tamże, s. 30.

1.2. PROPOZYCJE TERMINOLOGICZNE

Skupienie na współpracy cielesności i świadomości pokazuje inne cechy nowej duchowości – holizm, czy nawet monizm w zakresie światopoglądu filozoficznego. W wersjach intelektualnych ma ona charakter reformatorskiego programu, w wersjach popularnych częściej nasycona jest elementami magii, komercji. Ten doczesny i materialistyczny wymiar nowej duchowości dostrzegają i inni badacze, m.in. Jeremy Carrette i Richard King⁴⁰, którzy uznali „sprzedawalność” (nawiązanie do tytułu ich pracy) za ważny wymiar tego nurtu współczesnej kultury. Zwrócili uwagę, że w nowej duchowości istnieją dwie tendencje: jedna o charakterze antykapitalistycznym i antykonsumpcyjnym, w drugiej – wymiar ekonomiczny, finansowy ściśle wiąże się z duchowym.

⁴⁰ J. Carrette, R. King, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, London – New York 2005.

1.3. DUCHOWOŚĆ I NOWA DUCHOWOŚĆ W KULTURZE POPULARNEJ

Dziś kultura popularna jest sferą kultury wszechobecną i trudną do wyróżnienia ze względu na swój amorficzny charakter oraz wymiennosc elementów, czyli zjawisko czerpania z różnych obiegu kulturowych.

W kontekście głównego tematu tej książki warto przypomnieć, że – zgodnie z koncepcją Paula Heelasa – narodziny New Age jako pewnego rodzaju formacji religijnej zbiegają się z powstaniem tzw. kultury masowej, czyli z końcem XIX wieku⁴¹. W tym czasie następuje również upowszechnienie i upublicznienie ezoteryki⁴², spowodowane osłabnięciem kontroli Kościoła katolickiego, przy jednoczesnym powiększaniu się zakresu swobód obywatelskich i praw do samodzielnego decydowania o swojej religii (jako rodzaju dziedzictwa myślowego rewolucji francuskiej).

Współcześnie coraz częściej i odważniej sfera religijna korzysta z „błogosławionych owoców” popkultury. Z jednej strony znane są spektakularne i nagłośnione przez media przypadki powstania religii, która została stworzona w wyobraźni hollywoodzkich scenarzystów, a której wyznawcy oficjalnie zadeklarowali się podczas spisów powszechnych (tzw. religia Jedi)⁴³. Z drugiej strony schematy narracyjne znane z popularnej literatury i filmów *science fiction* pojawiają się w wierzeniach nowych ruchów religijnych, np. w wierzeniach ruchu raeliańskiego⁴⁴. Pu-

⁴¹ P. Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and The Sacralization of Modernity*, Oxford 1996.

⁴² W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996.

⁴³ W Australii w 2002 roku 70 tysięcy zadeklarowało się jako wyznawcy religii Jedi (taką deklarację złożył 1 na 270 mieszkańców Australii, czyli 0,4% populacji). W Wielkiej Brytanii w 2001 roku było 390 tysięcy osób deklarujących się jako wyznawcy Jedi (0,7% populacji uwzględnionej w spisie). Dane za serwisem BBC: *Census Returns of the Jedi*, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/2757067.stm [dostęp: 29 XI 2009]. „Moc tworzy życie, sprawia, że wzrasta. To energia otaczająca nas i łącząca nas. My również jesteśmy jej częścią. Jedi musi ją odnaleźć. Wiara w moc zapewnia sukces” (K. Pędziszewski, *Rycerze Jedi i spis powszechny*, <http://force-crusaders.org/zakon/index.php?action=view&subaction=art&id=232&ret=44> [dostęp: 29 XI 2009]).

⁴⁴ Raelianie wierzą, że życie na Ziemi, włączając w to ludzi, jest wynikiem naukowych eksperymentów przybyszy z kosmosu, zwanych Elohim. Ci od wieków przysyłają ludzkości proroków, takich jak: Mojżesz, Budda, Jezus, aby prowadzić ludzkość oraz przygotować ją na nadchodzące zmiany. Praktykują tzw. transmisję kodu genetycznego na planetę

bliczne wizerunki gwiazd popkultury są często „utkane” z elementów religijnych (np. casus Madonny wierzącej w kabałę⁴⁵, Toma Cruise’a i Johna Travolty należących do Kościoła scjentologicznego, Shirley MacLaine i Dana Aykroyda zajmujących się religią UFO, zoroastrianina Freddiego Mercurego). Ich poszukiwania duchowe i religijne stanowią przedmiot zainteresowania społecznego i mogą mieć wpływ na budowanie się tożsamości religijnej społeczności fanowskich. To kilka chyba najbardziej typowych i znanych przykładów wzajemnej zależności między sferą duchowości/religijności a kulturą popularną. Obowiązuje tu z pewnością zasada, że im większe napięcie panuje między kulturą dominującą a wyznawaną religią czy światopoglądem, tym większa szansa na wyróżnienie się, na zapamiętanie, na oryginalność czy alternatywność.

Związki między sferą religii i popkultury były już tematem licznych badań na zachodzie Europy i w USA⁴⁶. Podejmowali je także polscy antropologowie i socjologowie. Należy tu wymienić choćby książkę Piotra Kowalskiego *Popkultura i humaniści*⁴⁷, której autor analizuje m.in.

Elohim i popierają klonowanie, wierząc, że jest to jedyny sposób na przedłużenie jednostkowego trwania/istnienia. Raelianie wierzą, że Elohim przybędą na Ziemię, i propagują ideę budowy ambasady dla nich (więcej zob. *Przesłanie od Przybyszów z Kosmosu*, <http://www.rael.pl> [dostęp: 6 XI 2013], por. też „zaangażowane” hasło Raelizm w Wikipedii).

⁴⁵ Kabała jest nurtem ezoterycznym wyrosłym z judaizmu, związanym z gnozą. Kabałiści doszukują się ezoterycznych treści w Biblii i innych świętych księgach. Według nich magiczna siła tkwi w literach. Największą moc mają kombinacje liter imienia Boga. Najważniejsza księga kabalistyczna – *Sefer ha-Zohar*, zwana księgą *Zohar* – powstała w 1285 roku. Napisał ją w Hiszpanii Mojżesz z Leonu. W następnych stuleciach dziedziną tą interesowali się adepci alchemii. Przynależność do tego wyznania deklarują m.in.: Demi Moore, Elizabeth Taylor, Britney Spears, Barbra Streisand czy Lindsay Lohan. W Polsce – piosenkarki Kayah, Maryla Rodowicz, Kora Jackowska i pływaczka Otylia Jędrzejczak. Por. np. A. Kurska, *Madonna jest zafascynowana wiedzą tajemną*, http://www.wiadomosci24.pl/artukul/madonna_jest_zafascynowana_wiedza_tajemna_1601-1--1-a.html [dostęp: 29 X 2012].

⁴⁶ Na przykład: D. Lyon, *Jesus and Disneyland. Religion in Postmodern Times*, Cambridge – Oxford – Malden 2000; J.R. Lewis, *UFOs and Popular Culture. An Encyclopedia of Contemporary Myth*, Santa Barbara – Denver – Oxford 2000; E.M. Mazur, K. McCarthy (eds.), *God in the Details. American Religion in Popular Culture*, New York 2000; Ch. Partridge, *The Re-Enchantment of the West*, vol. 1: *Alternative Spiritualities, Sacralisation, Popular Culture and Occulture*, New York 2004; B.D. Forbes, J.H. Mahan (eds.), *Religion and Popular Culture in America*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 2005.

⁴⁷ P. Kowalski, *Pokultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków 2004.

efekty „przemieszania” się potocznej religijności, kiczu i sakrobiznesu, publikację Bartłomieja Dobroczyńskiego *III Rzesza popkultury i inne stany*⁴⁸ i teksty Katarzyny Krzan⁴⁹ oraz Piotra Siudy⁵⁰.

Niniejsza książka nie ma charakteru syntezy czy monograficznego opracowania. Jest raczej próbą zbadania związków kultury popularnej ze współczesną duchowością w kilku wybranych sferach (por. rozdz. 2 i 3). Na tych przykładach chcemy pokazać, że nowa duchowość wykracza poza religijne rozumienie. Sądzymy, że pojęcie to staje się dobrym narzędziem do badania szeregu zjawisk pogranicznych⁵¹. Po pierwsze, uważamy, że należy odróżnić religijność pojmowaną jako zewnętrzną, widoczną i dostępną dla socjologa sferę zachowań religijnych człowieka od duchowości rozumianej jako „prywatne” realizacje ludzkich dążeń do transgresji, przekraczania własnej kondycji, dokonujące się także (lub może przede wszystkim) poza sferą religijną. Po drugie, chcemy naszkicować podstawowy model ludzkich zachowań, jaki powstał pod wpływem nowej duchowości, a który oddziałuje na świadomość społeczną przez popkulturę. Po trzecie, mamy też zamiar na kilku przykładach zarysować istniejący współcześnie paradoksalny splot duchowości, nauki i popkultury.

Nasze rozważania skupiają się wokół pytań: jakie są wzajemne wpływy duchowości i kultury popularnej?; w jakich sferach życia społecznego można je najłatwiej dostrzec?; czy można mówić z jednej strony o implantacji popkultury w duchowości, z drugiej – o procesie „uduchowienia” się kultury popularnej? Perspektywa metodologiczna – tekstologiczna i dyskursywna – ułatwia próby odpowiedzi na te pytania.

⁴⁸ Por. tytuły rozdziałów *Mistyka instant – czyli droga człowieka przebiegłego, Nowy wspaniały świat, czyli wniebowstąpienie Myszkki Miki* (B. Dobroczyński, *III Rzesza Popkultury i inne stany*, Kraków 2005).

⁴⁹ K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008.

⁵⁰ Na przykład: *Socjologiczne spojrzenie na związek Internetu z religią*, http://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/1007/Piotr_Siuda_Socjologiczne_spojrzenie_na_zwiazek_Internetu_z_religia.pdf?sequence=1 [dostęp: 13 XI 2013]; *Kultura popularna – zasypywanie przepaści między sacrum i profanum*, <http://popularny.blogspot.com/2009/06/kultura-popularna-zasypywanie-przepasci.html> [dostęp: 13 XI 2013]; także popblog P. Siudy: <http://www.piotrsiuda.pl/index.php/3/> [dostęp: 29 IV 2013].

⁵¹ K. Leszczyńska, Z. Pasek, *Nowa duchowość w badaniach społecznych* [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Kraków 2008, s. 9–20.

1.4. TEKST JAKO METODA I JAKO EMPIRIA. UWAGI METODOLOGICZNE

Ukazane w niniejszym tomie niektóre konteksty, w jakich duchowość się pojawia, można w pewnym sensie traktować jako zaproszenie czy inspirację dla kulturoznawcy do badania tych właśnie rejonów kultury współczesnej, które dotychczas były nieraz traktowane po macoszemu, choć zostały już przyswojone przez np. tzw. socjologię codzienności. Nie oznacza to, że kultura popularna czy życie codzienne nie są dziś przedmiotem zainteresowań antropologów i kulturoznawców, jednak badania te rzadko są prowadzone przez pryzmat duchowości.

Powstaje teoretyczno-metodologiczny problem: jak badać ten fenomen? Proponujemy: przez tekst – rozumiany zarówno jako materiał empiryczny, jak i jako metoda badania nowej duchowości we współczesnej kulturze.

Na świat, a zatem i na duchowość kultury, patrzymy przez teksty. Tekst pojmujemy nie tylko jako podstawową formę istnienia języka. Tekstem jest wszystko, co wytwarza sensowne znaczenie w wyniku praktyk znakowych⁵² i jest spajane w koherentną całość w każdorazowym akcie odbioru. Główny wyznacznik tekstowości stanowi więc zdolność do generowania znaczeń⁵³. Każda produkcja semiotyczna to tekst kultury, pozwalający wnioskować o cechach tej właśnie kultury, w której istnieje.

Taka szeroko rozumiana tekstologia bada różne realizacje tekstowe, one bowiem pokazują, kim jesteśmy, jak rozumiemy rzeczywistość, jak ją konceptualizujemy i jak tworzymy rozmaite narracje. Bo to właśnie narracyjność leży u podstaw procesów mentalnych, budujących reprezentacje świata; określa sposoby rozumienia i interpretowania rzeczywistości; stanowi łącznik pomiędzy kulturą jako zbiorem norm i wartości a jednostkową tożsamością. Narzędzia tekstologiczne, semiotyczne, narratologiczne pozwalają przeanalizować wiele współczesnych tekstów, opowieści oraz wskazać w nich przejawy, symptomy, konteksty duchowości.

⁵² Ch. Barker, *Studia kulturowe*, przeł. J. Barański, Kraków 2005, s. 525.

⁵³ Tekstowość stanowi także sprawę stopnia i zawsze jest podatna na modyfikacje w kolejnych aktach lektury. Zob. S. Gajda, *Tekst/dyskurs oraz jego analiza i interpretacja* [w:] M. Krauz, S. Gajda (red.), *Współczesne analizy dyskursu. Kognitywna analiza dyskursu a inne metody badawcze*, Rzeszów 2005, s. 18.

Jako tło teoretyczno-metodologiczne towarzyszące interpretacjom tekstów filmowych przyjmujemy perspektywę kognitywną⁵⁴. W tym ujęciu dzieło nie zawiera tylko jednego, „prawdziwego” przekazu powierzonego mu przez twórcę, a widz nie jest abstrakcyjnym konstruktorem wpisanym w tekst, ale „negocjatorem” w procesie interpretacyjnym, współautorem znaczenia tych elementów, które widzi. Znaczenia wszelkich utworów artystycznych konstytuują się dopiero w konkretnych aktach odbiorczych. A każdy odbiorca „widzi” (rozumie) tyle, ile potrafi lub chce „zobaczyć” (zrozumieć). Interpretacja jest więc rodzajem transakcji, jakiej widz dokonuje z utworem filmowym (nie zaś z hipotetyczną i nieweryfikowalną intencją autora). To „owocna relacja” – by użyć sformułowania Michała Markowskiego – z rzeczywistością np. tekstu serialowego czy literackiego. W ramach postawy interpretacyjno-hermeneutycznej⁵⁵ lektura każdego filmu zawsze odsyła do egzystencji odbiorcy – i odwrotnie: życie interpretatora, jego poglądy, społeczne i kulturowe usytuowanie zasadniczo wpływają na tworzone przez niego sensory. Tak też rzecz się ma z autorami tego tekstu – zaprezentowane interpretacje seriali mają w dużym stopniu lokalny, fragmentaryczny charakter, są czynione bowiem z pewnej szczególnej perspektywy: religioznawczej (czy – uściślając – z perspektywy socjologii religii) i kulturoznawczej.

W refleksji naszej zwracamy m.in. uwagę na pewne pojęcia kluczowe, które umożliwiają dostęp do sieci innych, bardziej złożonych znaczeń i idei, a w konsekwencji – do świata wyobrażeń nowych ruchów religijnych (dalej NRR).

W językoznawstwie polskim istnieje już koncepcja słów-symboli kolektywnych Michaela Fleischera⁵⁶ oraz koncepcja słów sztandarowych Walerego Pisarka⁵⁷. W intencji obu autorów słowa-pojęcia sztandarowe

⁵⁴ A. Helman, J. Ostaszewski, *Historia myśli filmowej. Podręcznik*, Gdańsk 2007, s. 311–327.

⁵⁵ Por. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 25, 40.

⁵⁶ Por. M. Fleischer, *System polskich symboli kolektywnych. Wyniki badań empirycznych*, Wrocław 1996; tegoż, *Teoria kultury i komunikacji. Systemowe i ewolucyjne podstawy*, przeł. M. Jaworowski, Wrocław 2002, s. 350–370; tegoż, *Stabilność polskiej symboliki kolektywnej* [w:] J. Bartmiński (red.), *Język w kręgu wartości*, Lublin 2003, s. 107–143.

⁵⁷ Por. W. Pisarek, *Słowa sztandarowe we współczesnych dyskursach Polaków o tym, co najważniejsze* [w:] J. Bartmiński, U. Majer-Baranowska (red.), *Bariery i pomosty w komunikacji językowej Polaków*, Lublin 2005, s. 311–324.

czy symbole kolektywne reprezentują najważniejsze dla danej wspólnoty idee, mają istotne znaczenie kulturowe oraz wyraźny aksjologiczny naddatek semantyczny.

Drugą inspiracją jest językoznawstwo kognitywne, a szczególnie model sieciowy Ronalda Langackera⁵⁸. Pojęcie kluczowe oznacza w naszej analizie taki typ pojęcia (jak „energia”, „natura”, „rozwój”, „radość”, „wolność”), którego występowanie pod postacią odpowiadającego mu leksemu w badanych tekstach NRR jest, relatywnie rzecz biorąc, zauważalnie częstsze (por. koncepcję Pierre’a Guirauda⁵⁹) i które – na podobieństwo Langackerowskich węzłów (ang. *nodes*) istniejących w modelu sieciowym – są punktem dostępu do całej sieci różnorodnych znaczeń, istniejących zarówno w bezpośrednim kontekście tekstowym tych słów, jak i w kontekście całego dyskursu nowych ruchów religijnych i nowej duchowości.

Autorzy tomu *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne* są polonistami o różnych specjalnościach (religioznawczej i lingwistycznej), którzy wyruszyli w naukową podróż ścieżką antropologii literatury, językoznawstwa i kulturoznawstwa. Dlatego też warsztat pracy oparty na słowie/tekście i analizie dyskursu jest dla nas punktem wyjścia. Znaczenia słów, a więc sfera sensu, są w naszym przekonaniu budowane przez konteksty, w jakich słowa się znajdują, w jakich się pojawiają. Interesuje nas innowacyjność sensotwórcza języka, jego pragmatyka i społeczne działanie, a nie jego normatywność, choć tej pierwszej nie można zobaczyć bez tej drugiej.

⁵⁸ R. Langacker, *Wykłady z gramatyki kognitywnej: Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*, red. H. Kardela, przeł. zbiorowe, Lublin 1995; tegoż, *Wykłady z gramatyki kognitywnej: Lublin 2001*, przeł. H. Kardela, P. Łozowski, Lublin 2005. Por. też: J. Taylor, *Modele sieciowe i kategorie złożone* [w:] tegoż, *Gramatyka kognitywna*, przeł. M. Buchta, Ł. Wiraszka, Kraków 2007, s. 555–584, oraz E. Tabakowska, *Gramatyki i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Kraków 1995, s. 50–55.

⁵⁹ P. Guiraud, *Les caractères statistiques du vocabulaire*, Paris 1954.

* * *

W niniejszym zbiorze studiów zaprezentowaliśmy na kilku, jak sądzimy, dostatecznie wyrazistych i typowych przykładach, jak kultura popularna tworzy własne sposoby opisu nowej duchowości, jak diagnozuje te zjawiska, przyczyniając się tym samym do ich rozpowszechnienia w świadomości społecznej i do nowych praktyk jednostkowych bądź grupowych. Analizy empiryczne zamieszczone w tomie ukazują rozmaite innowacyjne konstrukcje pojęciowe amalgamatyczne – „stopy” czy złożenia sensów i znaczeń współczesnych, popkulturowych, które wywodzą się z różnych tradycji i nurtów religijno-duchowych. Rozdział drugi prezentuje kilka najważniejszych, naszym zdaniem, choć nie jedynych pojęć, które stanowią rodzaj ideowego „rusztowania”, na jakim wspiera się formacja nowej duchowości. Badania tekstologiczne pokazują, ku jakiemu modelowi duchowości zmierza współczesna kultura. Rozdział trzeci ma charakter *case studies*. Analiza różnych przypadków literackich, medialnych, filmowych, serialowych, telewizyjnych, wreszcie – sportowych, ma w zamierzeniu ukazać wieloznaczność (a może raczej wieloznacznościowość) relacji pomiędzy kulturą a duchowością, wzajemne uwarunkowania, trwałe i efemeryczne związki, relacje i napięcia. Rozdział czwarty jest refleksją podsumowującą, scalającą niniejsze teksty. Ukazujemy w nim m.in. możliwe kierunki dalszych, systematycznych i pogłębionych badań nad nową duchowością we współczesnej kulturze, zwracając uwagę czytelników szczególnie na mediującą rolę współczesnej nauki pomiędzy światem „ducha” a światem rzeczywistości, pomiędzy nową duchowością a kulturą popularną.