

AGNIESZKA DYCZEWSKA

Fundacja Badań Mniejszości

Religijnych „Atena”

e-mail: agnieszka.dyczewska@uj.edu.pl.

ORCID: 0000-0001-5299-5511

ZBIGNIEW PASEK

Akademia Górniczo-Hutnicza

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: pasek@agh.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2580-4366

DOI: 10.34813/ptr3.2021.3

Gdzie jest „niebo”? (Re)definicje sacrum a nowa duchowość

Where is „heaven”?

(Re)definitions of the sacred and the new spirituality

Abstract. Based on the analysis of the new spirituality movement, the paper seeks to discuss the concept of sacred and its definition. In the light of research on new forms of religiosity, this classical for religious studies term demands reformulation. Dichotomies and concepts that used to be indissociable from the definition of sacred, such as taboo, tremendum or supernaturality, are disappearing from texts and testimonies of the contemporary new spirituality movement. One can therefore reject the analyzed term as useless for the description of contemporary spirituality, or recognize efforts to change an individual's life made in the name of personal values and subjective well-being, as having the sacred dimension.

Keywords: sacrum, new spirituality, contemporary religious culture.

Sacrum w refleksji religioznawczej

Pojęcie sacrum należy do rdzenia refleksji religioznawczej. Dla Nathana Söderbloma religia była wyrazem szczególnej relacji człowieka do świętości – sfery nieredukowalnej do jednego wymiaru, specyficznej i wieloaspektowej. W koncepcji

Rudolpha Otto doświadczenie numinotyczne to obcowanie ze sferą wymykającą się pełnej racjonalizacji, tajemniczą, niesamowitą. Cechuje ją współwystępowanie elementów ambiwalentnych, budzących i pociągających (*mysterium tremendum* – *mysterium fascinans*; Otto, 1999, s. 5–55). Ta niejednoznaczność świętości ma korzenie w etymologii, gdyż łacińskie *sacer* oznacza zarówno błogosławieństwo, jak i przekleństwo (Kobielus, 1998, s. 17). W klasycznych ujęciach sacrum obejmuje: osoby, miejsca, siły, żywioły, pewne okresy, słowa i sakralne przedmioty (*hiera*) (Eliade, 1997, s. 191), które określano jako „autentyczności święte” (Malinowski, 1958, s. 437) czy „odblaski sacrum” (Geertz, 1998, s. 68). Ich świętość wiązana jest z „mocą”, jaką posiadają, która może emanować na zewnątrz – rozlewać się jak płyn, czy wydawać jak elektryczność; Roger Caillois pisze wręcz o „zaraźliwości sacrum” (1995, s. 24). Eliade traktował sacrum jako kategorię *sui generis*, którą cechują: hierofanie (objawienia świętości), jak np.: kratofanie (objawienia mocy), teofanie (objawienia bóstwa) lub ontofanie (objawienia bytu) (1993, s. 61). Dla Waardenburga to, co w danej wspólnotce religijnej uzyskuje miano „świętości”, jest symbolem, odnoszonym do „rzeczywistości ostatecznej” (absolutnej) – dostarczającej sensów nadrzędnych (1992, s. 24 i n.). Symbol religijny daje możliwość oswojenia elementów irracjonalnych, nieświadomych i nieprzewidywalnych – przemianę chaosu w kosmos. Przeciwstawia się chaosowi i czerpie z symboliki chaosu podczas różnego rodzaju obrzędów religijnych, szczególnie w rytach przejścia (Gennep 2006). Wach definiował religię jako „doświadczenie sacrum” (1961, s. 44–60). Na planie jednostkowym owo doświadczenie świętości wiąże się z dystansem wobec świata zapoznanego i niemożnością jego wysłowienia w kategoriach życia codziennego. Przeżycie związane z owym „całkiem innym”, „zaskakującym” – jak podkreśla Gerardus van der Leeuw – znosi granice dotychczasowej ograniczoności (van der Leeuw, 1997, s. 19 i in.), zaś „moc” sacrum wywołuje w człowieku „odruch unikania, ale i odruch szukania” (s. 42). William James łączy doświadczenie religijne z przemianą świadomości: „to nowy poziom życia duchowego” (1958, s. 221). Ten szczególnie typ przeżyć traktowany jest przez psychologów religii jako jeden z warunków dobrostanu i istotny wskaźnik rozwoju duchowego (Socha, 2007, s. 199). Liczni autorzy zwracają uwagę na kulturowe uwarunkowania świętości. W religiach nieisteistycznych (np. buddyzm, taoizm) – akcent jest położony na immanencję sacrum, z kolei wyznaniach teistycznych (np. chrześcijaństwo, islam) akcent kładzie się na jego eksterioryzację. W tradycjach Zachodu i Bliskiego Wschodu uznaje się, że to, co „nadanaturalne”, jest sferą *stricte* religijną. W religiach monoteistycznych mocno akcentuje się transcendencję Boga i oddzielanie go od natury (Berger, 2005, s. 114). Należy podkreślić, że teologie takich religii jak judaizm, chrześcijaństwo czy islam zakładają możliwość boskich (zewnętrznych, pozaświatowych) interwencji w doczesność, czyli w naturę. Jednak cuda (pojmowane jako „czasowe zawieszenie praw natury”) są rzadkie i wyjątkowe – podkreślają właśnie nadnaturalność i pozaświatowość sacrum – bóstwa. W europejskich religiach przedchrześcijańskich, a także w heterodoksyjnych względem chrystianizmu ruchach panteizujących, natura traktowana jest jako „święta”, a podział na nadnaturalne i naturalne nie obowiązuje.

W społecznościach archaicznych cała rzeczywistość była przeninięta sacrum w większym czy mniejszym stopniu (skupiska).

Dla dalszych rozważań ważne jest, że w definiowaniu sfery sacrum istotną rolę odgrywają różnego rodzaju dychotomiczne ujęcia. W klasycznym religioznawstwie kluczowym wyróżnikiem sfery religijnej było rozdzielenie sacrum od profanum: „Świętość jest ze swej strony czysta, wolna od tego, co profaniczne, niedotknięta przez nie” (Windengren, 2008, s. 50). Z podstawową dychotomią – święte/świeckie – wiąza się też podział tabu/nie tabu, czyste/nieczyste, niecodzienne/codziennie (s. 41). Durkheim uważał, iż podział święte/świeckie (nadprzyrodzone/codziennie) jest ekstrapolacją fundamentalnej dychotomii, jakiej doświadcza człowiek, a mianowicie: społeczne/jednostkowe, a sferę sacrum łączył ze społeczeństwem (2010). Należy wymienić także inne podziały ważne w konstruowaniu zachodniej idei sacrum np.: naturalne/nadprzyrodzone, nomos/kosmos, empiryczne/pozaempiryczne czy też immanencja/transcendencja.

Przemiany sceny religijnej a badania sacrum

Jednym z symptomów przemian religijności przełomu XX i XXI wieku jest stale rosnący odsetek ludzi, którzy nie chcą być określani jako religijni, ale deklarują, że prowadzą życie duchowe. Wraz z zachodzącymi transformacjami sceny religijnej związanymi z procesami sekularyzacji, globalizacji, deinstytucjonalizacji i prywatyzacji religii liczni autorzy sygnalizują zmiany zachodzące w rozumieniu sacrum (m.in. Hultkranz, 1983, s. 241–250; Broda, 2009, s. 124). Podkreśla się przesunięcie akcentów w lokowaniu spraw ze sfery „troski ostatecznej” (Tillich, 1987, s. 33) w kierunku sfery profanum. Analizy te jednak rzadko skutkują kompleksowymi propozycjami jego redefinicji. W większości badań pojęcie to wykorzystywane jest nadal jako kategoria opisowa (Pargament i in., 2000, s. 51–72; Sheldrake, 2007, s. 242–245). Rzadki przykład zastosowania pojęcia sacrum jako kategorii analitycznej stanowią badania z zakresu psychologii religii. Jest ono operacjonalizowane m.in. do tworzenia skal świętości (Wulff, s. 170; Socha, s. 13–26). W socjologii religii nader często z sacrum łączy się instytucjonalne wymiary religii – religię kościelną, co wszak niwelowane jest przez rosnącą popularność pojęcia duchowość (Borowik, Dyczewska, 2012, s. 15).

Duchowość definiujemy szeroko: obejmuje ona działania, motywy i postawy człowieka, w których realizuje się jego dążenie do transgresji, czyli do dokonywanego w różnych formach przekraczania własnej natury i doczesnej kondycji. Proces ten przebiega w imię wartości wyższych, odbieranych jako pozytywne (Pasek, 2010, s. 65; 2013). Oprócz tradycyjnych form religii, duchowość swoim zakresem obejmuje także takie dziedziny jak sztuka, biznes czy inne formy społecznego zaangażowania (Socha, 2001; Kandinsky, 1996; Heck, 2004; Sójka, 2004, s. 119–128). W wielu ujęciach realizuje się na sposób religijny, jak i niereligijny (Heelas i in., 2005; Grzegorzczuk i in. 2006; Flangan, Jupp 2007; Dobroczyński 2010; Pasek, Skowronek 2011). Przemiany w definiowaniu sacrum najwyraźniej rysują się w ruchach z kręgu nowej duchowości.

Nowa duchowość – nowe sacrum?

Nowe ruchy religijne (dalej NRR) wiele łączy z nowymi formami duchowości (niektóre z nich obejmuje się niekiedy nazwą „nowa duchowość”), m.in. podejście holistyczne, tendencje monistyczne w interpretacji świata, indywidualizm i związane z tym nastawienie antyinstytucjonalne. Naszym zdaniem nową duchowość konstituuje przede wszystkim silne uzależnienie dokonywania jednostkowej transgresji i dalszego rozwoju od ścisłej koordynacji cielesności i świadomości człowieka (ćwiczenia, dieta, przebywanie w odpowiednim otoczeniu, in.), przy dowartościowaniu cielesności jako niezbywalnego komponentu człowieczeństwa (Pasek, 2013, s. 7–45). O innych ważnych aspektach będzie mowa w dalszej części. Wśród przedstawicieli nowej duchowości, do których odnosimy się w tym artykule, można wyróżnić następujące podgrupy: 1) ruchy wywodzące się lub nawiązujące do duchowości orientalnej, 2) ruchy wywodzące się lub nawiązujące do tradycji chrześcijańskiej, 3) ruchy scjentyzujące, „naukowe”, 4) ruchy „lecnicze”, 5) ruchy neopogańskie i religie rekonstrukcjonistyczne, 6) ruchy neognostyckie, 7) ruchy tradycji ezoterycznej i okultystycznej, 8) ruchy głębokiej i radykalnej ekologii (Pasek, Skowronek, 2012).

W ruchach z kręgu nowej duchowości, w różnym stopniu, ale widoczny jest proces odmiennego konstruowania idei świętości. Owe „przesunięcia” rzutują na kluczową dychotomię sacrum–profanum i podziały z nią powiązane (nadnatura–natura, transcendencja–immanencja, duchowość–cielesność). Poniżej na wybranych przykładach przedstawione zostaną przykłady tego, jak problematyczne jest używanie pojęcia sacrum w klasycznym rozumieniu tego słowa w odniesieniu to tej formacji. Skupimy się na następujących aspektach: podział natura–nadenatura, soteriologia i zacieranie granic pomiędzy sacrum a profanum.

Sakralizacja – desakralizacja natury

Natura w ruchach z kręgu nowej duchowości jest traktowana nie tyle jako „okno” na to co nadnaturalne, ale częściej jako źródło/prażródło owej nadnaturalności. Sam człowiek staje się najważniejszym kreatorem własnego świata. Patron głębokiej ekologii, Arne Naess, nawołuje do nawiązania bliższego kontaktu z otoczeniem (przyrodą), bowiem dopiero tam: „może wyłonić się wyraziste uczucie tego, kim tak naprawdę jestem” (2008, s. 105). Szacunek, jakim darzona jest natura, często płynnie przechodzi w jej kult. Ziemia, przyroda, środowisko naturalne zostają uznane zatem za znaczącą wartość, co wyraża się w licznych postulatach m.in. ekocentrycznych. Polski przedstawiciel ekofilozofii, Henryk Skolimowski – swoje poglądy streścił w krótkim zdaniu: „Czczyć Boga w naszych czasach to ratować Planetę” (1996, s. 21). Innym przykładem może być rekonstrukcja dawnych relacji z naturą, jaka ma miejsce w ruchach neopogańskich. W trzecim punkcie wyznania wiary Lechitów, przedstawicieli Rodzimej Wiary czytamy: „W prawach Przyrody stale odkrywamy boskie siły sprawcze Świata. Wszelkie życie dzieje się wedle tych praw. Podporządkowanie się im jest naszą powinnością. Wyznajemy wiarę w życie zgodne z prawami

Przyrody” (www/rodzimawiara.org.pl/rodzima-wiara/skrocone-wyznanie-wiary.html). W konsekwencji – prawa natury są boskie.

Inna kwestia podnoszona przez ruchy z kręgu nowej duchowości dotyczy negatywnych aspektów globalnego kryzysu. Wśród niereligijnych działań głębokiej ekologii znajdujemy działania podobne do praktyk neopogańskich. Nawiązują do religijnych rytuałów, a ich celem jest zmiana nastawienia do natury poprzez „odnalezienie utraconej jedności”. Przykładem mogą być „Warsztaty Etnobotaniczne – Prudentissima Arbor – wspomagające energie drzew i rośliny magiczne”, prowadzone w 2013 roku przez Marka Styczyńskiego. Tymi słowami zachęca do udziału:

Zapraszam Państwa do odkrycia dla siebie części tej niezwyklej i działającej po dziś dzień praktyki. Rozpocniemy od zdobycia umiejętności rozpoznawania gatunków drzew i ich indywidualnej różnorodności. Następnym krokiem będzie rozpoznanie drzew sprzyjających nam indywidualnie. Posłużymy się tradycyjną wiedzą (m.in. Celtów), ale spróbujemy także uruchomić naszą własną intuicję. Rośliny magiczne omówione w końcowej fazie spotkania pozwolą na poszerzenie naszego oglądu Natury i znalezienie rośliny-przewodnika pomagającego nam na drodze wypracowania stanu równowagi ze światem. (www.u-zrodla.pl/html/ekologia.htm)

Na portalu związanym z alternatywnymi metodami uzdrawiania dowiadujemy się, że: „W zewnętrznym świecie znajdujemy to, czym sami jesteśmy, to o czym myślimy. Wszechświat pokazuje nam, kim naprawdę jesteśmy, aby uczynić z nas całość” (www.samouzdrawianie.pl/poznaj-siebie/#more-1327).

Zatem to nie zerwanie łączności z Bogiem, ale z naturą jest przyczyną złego stanu człowieka i jego rozmaitych problemów, a „podpięcie się” pod energię „Matki Ziemi” stosownym antidotum (<http://misjafaraon.com/sesja-266/>). Regeneracja „utraconych mocy” dokonuje się przez odkrycie „tego co naturalne”. Do holistycznej wizji świata, w której człowiek jest duchową jednością z naturą, nawiązują ruchy kontestujące np. chemizację rolnictwa, farmakologię, GMO, a obecnie ruchy antyszczepionkowców.

Nowe procedury soteriologiczne

W ruchach z kręgu nowej duchowości obserwujemy zmianę w zakresie „procedur soteriologicznych”. Ich członkowie przeważnie nie uznają za sprawczy mechanizmu ofiary i odrzucają chrześcijańską koncepcję zbawienia *ab extra*, czyli daną z zewnątrz. Chodzi tu na przykład o ideę „zbawczej ofiary Chrystusa” i o konieczność „daru łaski” (warto przypomnieć, że szósta z tzw. głównych prawd wiary Kościoła rzymskokatolickiego brzmi: „Łaska Boża jest do zbawienia konieczne potrzebna”).

Rzecznicy nowej duchowości odmiennie tworzą narrację o tym, co najważniejsze dla człowieka. Twierdzą, że „prawdziwa” czy „możliwa do zrealizowania” natura człowieka, została „stłamszona” przez dominującą współcześnie kulturę skupioną na konsumpcjonizmie i „wyścigu szczurów”. Celem życia jest zatem odkrycie tego zapoznanego rdzenia naszej ludzkiej natury i jej wszechstronny rozwój. Na przykład w manifestie Świętego Zakonu Ra-Hoor-Khuit’a czytamy: „Struktura społeczna dzisiejszego świata zdegenerowała się do szeregu automatycznych reakcji. [...] Tak

zwany cywilizowany świat, został zdominowany przez minione modele ludzkich zachowań, przeplecione kodeksami «moralnymi», które nie pasują do sytuacji rozgrywających się we współczesnym świecie (<http://thelema.pl/manifesto-pl.htm>).

Nierozpoznana natura człowieka potrzebuje w konsekwencji zróżnicowanych praktyk „wyzwalających”, przy czym wskazywane są odmienne przyczyny owego nierozpoznania. Stąd drogi samorealizacji i samodoskonalenia w ruchach z kręgu nowej duchowości są bardzo zróżnicowane. Główny nacisk kładzie się na swego rodzaju autodiagnozę i odpowiedź na pytanie: „Kim teraz jestem”. Jak twierdzi Paul Heelas, jest to związane z manifestowaną silnie w obrębie ruchów nowej duchowości potrzebą ekspresji indywidualizmu, przede wszystkim w obszarze poszukiwań własnych, niepowtarzalnych dróg duchowych (1996, s. 115–117).

Nowej duchowości bliska jest antropologia i soteriologia wywodząca się z Azji, jak np. buddyjska koncepcja o doskonaleniu się i rozwoju wewnętrznym. Na stronie Buddyjskiego Związku Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu możemy przeczytać: „Celem jest tu doskonalenie własnych zdolności, aby móc przynosić pożytek wszystkim istotom w możliwie najlepszy sposób. Ostatecznym rezultatem podążania tą drogą jest stan buddy, w którym wszystkie właściwości umysłu są doskonale rozwinięte” (www.buddyzm.pl/pl/dla-nauczycieli-szkolnych/30-trzy-drogi). W buddyjskim ujęciu zbawienie, a dokładnie samozbawienie (pojmowane jako wewnętrzne samodoskonalenie) powinno dokonywać się tu i teraz. Ta perspektywa pojawia się w wielu tekstach niebuddyjskich.

Co do narracji o pojednaniu z naturą i odkryciu jej możliwości (także własnej natury), to są możliwe dwa rodzaje dyskursu, dwie perspektywy. W pierwszym typie, gnostyckim, uznaje się, że tylko część ludzi ma szansę na pełną transformację, a część ma możliwości minimalne lub żadne. Wtedy „opowieść o zbawieniu” przypomina gnostycki podział ludzkości na trzy typy: somatyków, psychików i pneumatyków, w którym pneumatycy są ludźmi duchowymi i „zrealizowanymi”, psychicy mogą stać się ludźmi uduchowionymi (po wykonaniu wysiłku w kierunku „rozwoju”), a somatycy całkowicie pogrążeni są w doczesności. O osobach, które mogą mieć ograniczone możliwości samozbawienia, czytamy na stronie Lectorium Rosicrucianum (Międzynarodowej Szkoły Złotego Różokrzyża) o istotach zrodzonych z natury, którym brakuje iskry Ducha („różę serca”), a posiadają iskrę życia:

Ludzie ci są nastawieni całkowicie na życie w grubomaterialnej sferze ziemskiej, dobrze się w niej czują i nie odczuwają braku jakiegokolwiek życia wewnętrznego. W rzeczywistości nie są oni ludźmi, a tylko czysto naturalnymi zjawiskami, absolutnie odpornymi na wszelkie duchowe poruszenie. Życie w oddaleniu od Boga, kontynuowane od wielu generacji, nieuchronnie prowadzi do powstania istot posiadających iskrę życia, które rodzą się i umierają, nie pozostawiając po sobie pozytywnego rezultatu życiowego. Dzisiejsza ludzkość liczy wiele setek milionów tego rodzaju ludzkich zjawisk. (<https://rozokrzyz.pl/glossary/iskra-zycia/>)

Drugi typ narracji jest bardziej demokratyczny, polega na przekonaniu o nieskończenie wielkiej liczbie bardzo zróżnicowanych dróg zbawienia dostępnych dla każdego. Ten typ reprezentuje m.in. Kościół Zjednoczeniowy, czyli Ruch pod Wezwaniem Ducha Świętego dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego. Założyciel

Kościół Sun Myung Moon, w swoim dziele pt. *Divine Principle* (Boska Zasada) w jednym z pierwszych zdań podkreśla: „Każdy człowiek dąży, by osiągnąć szczęście” i każdy, jak twierdzą członkowie tego ruchu, ma szansę na spotkanie z Bogiem (www.smmoon.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=4).

W ramach realizowania różnego rodzaju procedur soteriologicznych zdarza się, że pierwiastki mistyczno-ezoteryczne przeplatają się i swobodnie łączą z wiedzą naukową, która stanowi tworzywo ich narracji. Przykładem może być ruch raeliański, którego przedstawiciele wierzą w objawienia Raela (Clauda Vorilhona), mówiące o jego kontaktach z przybyszami z kosmosu i podróży na planetę Elohim. Raelianie są przekonani o kluczowej w przyszłości roli klonowania, które da możliwość przedłużenia ludzkiego życia. Są oni pewni, iż w przyszłości nieśmiertelność będzie polegała na bezproblemowym replikowaniu osobniczych zestawów DNA, charakterystycznych dla danego człowieka (<https://www.rael.org/ebook/intelligent-design>). Innym przykładem może być koncepcja tzw. cyberhumanizmu, powstała w łonie Zakonu Braci Zjednoczenia Energetycznego z Krakowa. Tym terminem określany jest obecny okres rozwoju ludzkości: „w trakcie którego większość procesów ewolucyjnych jednostek zachodzi w sposób nie kontrolowany i autonomiczny pod wpływem kontaktu z cybernetycznymi wytworami cywilizacyjnymi, w szczególności Internetem oraz współcześnie masowymi sieciami bezprzewodowymi” (www.zakonze.org/cyber_humanizm.htm). Władze Zakonu powołały w styczniu 2013 roku interdyscyplinarny think tank „PROMETHEUS”, którego celem jest „poszukiwania efektywnych rozwiązań” w takich dziedzinach jak futurologia, życie pozaziemskie czy prognozowanie przyszłości (https://zakonze.org/cyber_humanizm.htm). Te różnego rodzaju narracje, obecne w ruchach z kręgu nowej duchowości o eschatologicznych marzeniach człowieka na temat trwania po śmierci, pozbawione są aury pozaświatowej cudowności i są „naturalne” w tym sensie, że nie odwołują się do niczego innego, a tylko do wiedzy oraz poznawalnych naukowo bądź poprzez (własne) doświadczenie procesów i zjawisk.

Zacieranie granic pomiędzy sacrum i profanum

Analiza licznych tekstów „wyznaniowych” ruchów z kręgu nowej duchowości pokazuje, że z trudem możemy odnieść do nich istniejący w literaturze podział na sacrum i profanum. Wyrażna i podkreślana zarówno przez klasyków myśli religioznawczej, jak i w kościołach historycznych opozycja pomiędzy sacrum i człowiekiem, pomiędzy tym co ludzkie i boskie, światowe i pozaświatowe, zaciera się. Sacrum, czyli to, co święte, zostaje wchłonięte w obszar tego co ziemskie, staje się nie tylko immanentne, ale często w ogóle nie występuje, jak np. w ruchu raeliańskim, którego członkowie otwarcie deklarują ateizm. Wiele grup z tego kręgu zdecydowanie dystansuje się od jakiegokolwiek łączności z religią.

Jeśli chodzi o kosmologię, to dominują postawy holistyczne i monizm (Zamoyski, 2002, s. 147). W religijnym nurcie pojawiają się – panteistyczne lub panenteistyczne rozumienie Boga i świata, a siły przyrody bywają traktowane jako jego manifestacje,

przejawy, hipostazy czy wcielenia. Przykładem tych przemian jest ewolucja wyobrażeń osobowego Boga w stronę zdepersonalizowanych form świętej siły czy energii przenikającej świat (Pasek, 2004, s. 133–142) oraz zmiana judeochrześcijańskiej wizji „Boga ponad światem” w stronę ujęć immanentnych lub holistycznych (Zamoyski, 2002, s. 194–197). Zakon Braci Zjednoczenia Energetycznego jako dogmat uznaje iż: „Bóg przebywa wszędzie i pod wszelkimi postaciami” (www.zakonze.org/doktryna_i_dogmat.htm). Nie zawsze zresztą pojawia się sama postać boga. Duchowość człowieka rozumiana bywa, szczególnie w najmniej religijnym nurcie ekologii pogłębionej, bez uwzględniania elementów teistycznych.

Sakralizacja natury przejawia się także i w tym, że nowa duchowość bardzo mocno afirmuje cielesność i na różne sposoby podkreśla jej znaczenie. Na stronie Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot można przeczytać, że:

żeby docenić dzikość na zewnątrz nas i w nas, trzeba się w niej zanurzyć, pozwolić sobie na doświadczanie cielesności bez stawiania jej absurdalnych wymogów, bez skrępowania, bez kontrolowania jej w imię spełniania roli grzecznej dziewczynki czy grzecznego chłopca. Zazwyczaj wolimy oddzielać się od swego ciała, uciekając w sferę planów, marzeń czy fantazji, podczas gdy ciało nie sposób oszukać, ciało jest zawsze przyziemne. Może zatem warto pozwolić sobie po prostu być swoim ciałem, być ze wszystkimi doznaniem, emocjami i potrzebami, które ciało z sobą niesie. Pozwólmy więc sobie zanurzyć się swym ciele, niczym w wartkim nurcie rzeki, bo ciało jest dzikością! (www/pracownia.org.pl/dzienie-zycie-numery-archiwalne,2317,article,5471)

Tym samym do rangi sacrum często urasta sfera seksualności. Stąd mnogość warsztatów dotyczących świadomości różnych jej aspektów. Przykładowo w Ośrodku Rozwoju Osobistego i Duchowego „Tu i Teraz” w Nowym Kawkowie regularnie, od wielu lat, odbywają się warsztaty i spotkania dotyczące praktykowania tantry, a w 2013 roku miał miejsce I Festiwal Tantry i Seksualności w Polsce. W 2021 roku miały się jeszcze odbyć m.in. warsztaty tantryczne, takie jak: „Czerwona tara. Inicjacja seksualna do kobiecej mocy”, „Tantra dla kobiet – ścieżka przebudzonej kobiecości”, „Dynamic tantra – przestrzeń miłości”, „Tantra. Świadomość. Medytacja dla singli i par”, „Odkrywanie mocy tantrycznego szamana/Tantrycznej szamanki w sobie”, „Rytuały przejścia – brama do zdobycia wewnętrznej mądrości”, szkolenie z cyklu „Metody transcendencji”, „Warsztat tantry dla singli i par: Divine Sexuality – boska seksualność święta sztuka tantry” (<https://tuiteraz.eu/pl/warsztaty>). Na stronie Ośrodka możemy przeczytać, że:

Tantra jest ścieżką rozwijającą pełny potencjał człowieka. Koncentruje się na pracy z ciałem, seksualnością, umysłem i emocjami, ale także na rozwoju duchowym. Tantra to jedna z nielicznych dróg rozwoju i poszukiwań duchowych, która nie tylko zawiera seksualność, ale uznaje seks za niezbędny, aby wzbogacić i pogłębić duchowość. (<https://tuiteraz.eu/pl/festiwale/archiwum/476-iii-miedzynarodowy-festiwal-tantry-i-seksualnoci-w-polsce>)

W ośrodku w Kawkowie prowadzone są także inne szkolenia związane z holistycznie rozumianą cielesnością i samorozwojem, m.in. takie jak: „Dłonie pełne światła. Wprowadzenie do uzdrawiania energią”, „Budzenie mocy tantrycznego

szamana/tantrycznej szamanki”, „Odkrywanie ścieżki do przebudzenia intuicji”, „Zdrowie ciała, harmonia umysłu. Najnowsze techniki medytacji Osho praktykowane w Indiach”, „Transformacje przez oddech. Od stresu do przepływu”, „Open voice/ otwórz swój głos – droga przez czakry. Otwieranie ciała poprzez dźwięki”, „Balans energetyczny. Zaufanie. Jak harmonizować własną energię fizyczną, emocjonalną i mentalną” (<https://tuiteraz.eu/pl/warsztaty#>).

Innym przykładem afirmacji seksualności z wykorzystaniem współczesnych zdobyczy naukowych jest program raelian „Clito Raid”. Ma on na celu pomoc kobietom poddawanych rytualnym obrzezaniom. Wiąże się to z szeregiem skomplikowanych zabiegów medycznych, polegających m.in. na hodowli tkanek nerwowych i auto-przeszczepami (www.clitoraid.com). Aby lepiej zrozumieć zasadność tego rodzaju działań, należy dodać, że raelianie opowiadają się za szerszą swobodą zachowań seksualnych głosząc „wolną miłość” pomiędzy osobami dorosłymi. Akcentują swego rodzaju przydatność sfery erotyki dla pełnego osobniczego rozwoju, widząc jej skutki także w wymiarze duchowym. Powoduje to, iż bardziej tradycyjne ruchy religijne i grupy antykultowe posądzają raelian o propagowanie rozwiązłości. Odkrycie cielesności jako ścieżki ku wyższym stanom świadomości to nie tylko seks. Także taniec, ćwiczenia jogi, tai chi, kendo czy inne praktyki „cielesne” połączone z odpowiednią narracją.

Jak staraliśmy się pokazać, liczne ruchy nowej duchowości odrzucają koncepcję transcendencji. Co w zamian? Można tu przywołać koncepcję „sacro-egoizmu” – w której to „ego” (własne ja) staje się najwyższym i najświętszym autorytetem dla jednostki (Knox, 2008, s. 156–158). Religie tradycyjne sytuują sacrum poza jednostką, natomiast w ruchach z kręgu nowej duchowości mamy bardzo często do czynienia ze swoistym „kultem człowieka” (McGuire, 2012, s. 232–234) i dowartościowaniem cielesności jako niezbędnego komponentu „ścieżki duchowej”.

Jest to swoisty i zwykle pozorny egocentryzm duchowy. Bliższe przyjrzenie się różnym koncepcjom z tego nurtu pokazuje, że sacrum sytuowane jest wewnątrz duchowego centrum. Proces dochodzenia do tego centrum bywa niekiedy utożsamiany z procesem „koherencji serca”, wchodzeniem w przestrzeń „serca duchowego”, „łączenia się ze swoją duszą” (uświadamiania sobie swojej prawdziwej istoty). W tym nurcie często słowo Bóg/sacrum/najwyższa energia zastępowane jest słowem miłość (samomiłość) lub np. cząstka Boga w sercu człowieka, dusza, płomień duszy, boska cząstka, energia kosmiczna serca, płomień serca itd. i wizualizowane bywa jako białe/złote światło.

Podsumowując, można przedstawić nasze wnioski w układzie tabelarycznym ukazującym dychotomie religii tradycyjnych (historycznych) i ruchów z kręgu nowej duchowości (Tabela 1).

Tabela 1

Lokowanie sacrum w kościołach historycznych i ruchach z kręgu nowej duchowości

	Dychotomie		
	1) święte/świeckie	2) natura/nadnatu- ra (radikalna transcendencja)	3) zbawienie/ samozbawienie
Tradycyjne formy religii, kościoły historyczne	ostry podział	lokowanie sensów ostatecznych w sferze nadnaturalnej (radikalna transcendencja)	kluczowa rola ofiary Sotera (boga zbawcy), zewnętrzny agens procesu zbawczego
Grupy z kręgu nowej duchowości	od zaniku ostrości, poprzez zniesienie podziału, do eliminacji odgraniczonej sfery sacrum	resakralizacja natury	akcent na samozbawienie poprzez: rozwój, przekraczanie granic, samorealizację, dominacja agensa wewnętrznego

Najdonioślejsze zmiany zachodzą w obrębie założeń soteriologicznych. Zbawienie postrzegane jest bardziej jako rozwój (samodoskonalenie) niż jako ofiara (zastępca Boga-Sotera, samoofiarcowanie czy ekspiacja). Antropocentryczny stosunek do świętości w ruchach nowej duchowości, dobrze oddają słowa Meredith McGuire, która tak charakteryzowała uczestników jednego z kręgów medytacyjnych: „Choć «sacrum» postrzegano jako większe niż jednostka, próbowano je uchwycić poprzez wniknięcie w samego siebie. Tak więc obszar sacrum był relatywnie bliski, subiektywny i niezwiązany na stałe z jednym miejscem, systemem wierzeń czy przedmiotem religijnym” (McGuire, 2012, s. 231). Sacrum staje się, przy pomocy stosowania określonych praktyk, dostępne, uobecnione i doświadczane osobiście – zwykle bez konieczności pośredników.

Podsumowanie. Uświęcanie codzienności

Przeobrażenia, jakim współcześnie podlega scena religijna (postreligijna?), powodują, że klasyczne definicje sacrum często nie znajdują zastosowania w naukowym opisie. Przemiany te dotyczą nie tylko podziału święte – świeckie (łac. *sacrum* – *profanum*) ale także innych powiązanych z nim kluczowych dychotomii, takich jak: „nadnaturalne–naturalne (nienaturalne)”, „transcendencja–immanencja”, „pozaświatowe–światowe”, „dobro najwyższe–dobro doczesne”, „kondycja boska–kondycja ludzka”, „duchowe–fizyczne”, „ponadzmysłowe–zmysłowe”. Uwidacznia się silna tendencja do „sakralizowania profanum” lub całkowitego zniesienia tych podziałów.

Klasyki religioznawstwa koncentrowali się głównie na czymś co możemy uznać z dzisiejszej perspektywy za typ idealny sacrum i na jego „czystych” przejawach, konstruowali więc pojęcie sacrum w izolacji od sfery profanum (przez tworzenie przeciwstawnych par). Współcześnie coraz częściej podczas badania zjawisk religij-

nych zwraca się uwagę na znaczenie świętości „zanurzonej” w codzienności. Może ona pojawiać się na planie codzienności na różne sposoby, z których dla niniejszych rozważań ważny jest jeden kierunek. Współczesny człowiek – jak pisał Eliade – często ma do czynienia ze świętością zakamuflowaną, skrywającą się w symbolicznych zapośredniczeniach. Według niego można się jej sygnałów domyślać np. w dziele sztuki, przypadkowym wydarzeniu czy meczu piłki nożnej (1992, s. 149). Sfera świętości społeczeństw nowoczesnych została rozbita i przesunięta w prywatność. Późna nowoczesność i ponowoczesność podkreślają relatywizm i wielość możliwych odczytań znaków świętości. Są one poddane intersubiektywnym stale negocjowanym uzgodnieniom. Współczesny człowiek, zdaniem Eliadego, może samowykluczać się ze zbiorowego podzielenia historycznych uniwersów symbolicznych, tracąc wówczas możliwość patrzenia na świat przez pryzmat symboli, właściwą *homo religiosus* (Eliade, 1999, s. 167–177). Zmienia się wówczas sposób interpretacji symboli na silnie zindywidualizowany i niezakorzeniony w dotychczasowej tradycji kulturowej. W tym ostatnim sposobie pojawiania się sacrum w codzienności jego obecność jest nieoczywista i zależna od „szukających” jej śladów ludzi.

Naszym zdaniem w ruchach z kręgu nowej duchowości główny akcent przenosi się z planu transcendencji na plan doczesności z równoczesnym resakralizowaniem natury (Dyczewska, Pasek, 2012, s. 67–76). Tendencje te widoczne są także w nurcie tradycyjnej religijności i instytucjonalizowanych formach religii. Widoczny jest tu przemożny wpływ soteriologii orientalnych, które przynajmniej od XVIII/XIX wieku oddziałują na kulturę europejską. Jednym ze skutków tych oddziaływań jest m.in. wiara w reinkarnację. Z badań CBOS z 2015 roku – 30% społeczeństwa polskiego zdecydowanie wierzy w wędrówkę dusz, a 20% raczej wierzy (CBOS, 2015). Warto przywołać przykłady katolików, którzy uczestniczą w praktykach nowej duchowości. Tych, którzy po mszy w katedrze na Wawelu udają się na dziedziniec, aby „doenergetyzować się” i „wzmocnić energią czakramu” (Pasek, Ratuszna, 2016, s. 208–216). Uczestnicy tych praktyk uznają podobne źródła mocy i siły za kratofanie, ale nie zawsze za epifanie, co podważa klasyczne już eliadowskie utożsamianie tych zjawisk. Zapytani deklarują, że nie uznają mocy czakramu wawelskiego czy kamiennych kręgów w Węśiorach za nadnaturalne, ale za naturalne, za źródła siły, które mogą pomagać, polepszać samopoczucie, a nawet leczyć.

Jak zauważa Roger Caillois, większość definicji religii odnosi się mniej lub bardziej wprost do opozycji sacrum i profanum. Proponuje on traktować świętość jako pewną kategorię wrażliwości (1995, s. 19–20), co można odnieść do blumerowskiego „pojęcia uwrażliwiającego”, istotnego dla opisu danych zjawisk, lecz wymykającego się próbom precyzyjnego zdefiniowania przez nakreślenie ostrych granic (Blumer, 2007, s. 114; Bowie, 2008, s. 52). Stąd obecnie coraz częściej odchodzi się od ostrego odgraniczania sfery świętej od świeckiej na rzecz traktowania ich jako biegunów – niekiedy zachodzących na siebie – jednego kontinuum systemu porządkującego. Uświadomienie sobie tego procesu ma doniosłe znaczenie dla orzecznictwa sądowego w naszym kraju w zakresie prawa wyznaniowego, bowiem nieuwzględnianie tych

zmian powoduje, że operujemy archaicznym pojęciem świętości względem stale zmieniających się, nowych form życia religijnego.

Ruchy z kręgu nowej duchowości udzielają pośrednio odpowiedzi na tytułowe pytanie gdzie jest „niebo”: tu i teraz, tworzone wewnątrz duchowego centrum człowieka. Czym zatem jest współczesne sacrum? Czy w ogóle istnieje możliwość zdefiniowania tego pojęcia w taki sposób, aby było ono przydatne do opisu teraźniejszych przemian sceny religijnej? Wydaje się, że to co się ostaje w pojęciu sacrum po dokonaniu przeglądu nowych ruchów religijnych, można określić jako to, co jest największą wartością dla danej osoby/grupy. Także to, co działa i jest sprawcze dla pozytywnej transformacji, co jest skuteczne w dokonywaniu przemiany życia na lepsze. Znikają zatem i inne dychotomie towarzyszące „świętości”, a przede wszystkim ta jej sfera, którą łączono dawniej z: tabuizowaniem, zakazami, tremendum czy nadnaturalnością. Właściwie można powiedzieć, że mamy dwa wyjścia: albo odrzucimy słowo sacrum podczas analizy nowych form życia duchowego i znajdziemy inne pomocne kategorie, albo zredefiniujemy „świętość” do sfery „tego co aktywnie przemienia człowieka w kierunku pozytywnych wartości” lub zajmuje kluczowe miejsce na drodze ku osiągnięciu po prostu wellness, doczesnego dobrostanu. W tych wypadkach związany z terminem „sacrum” wymiar religijny tych działań zajmie jedynie skromne miejsce wśród czynników prowadzących współczesnych ludzi Zachodu ku pozytywnej przemianie osobowości. Stąd obrońcy tradycyjnych religii mówią o współczesnej „religijności instant”, a socjologowie, jak Roger Bastide, o „dzikim sacrum”. Jakkolwiek rozwiążemy te terminologiczne dylematy, należy stwierdzić, że pojęcie „sacrum” staje się coraz mniej przydatne w opisach współczesnej kondycji duchowej zachodniej kultury.

Literatura

- Berger, P. (2005). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Blumer, H. (2007). *Interakcjonizm symboliczny – perspektywa i metoda*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Borowik, I. Dyczewska, A. (2012). Meredith McGuire i jej socjologia religii. W: M. McGuire, *Religia - kontekst społeczny* (11–22). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bowie, F. (2008). *Antropologia religii. Wprowadzenie*. Kraków: WUJ.
- Broda, M. (2009). Between Sacrum and Prophanum: Authority, Knowledge, Democracy. *Limes*, 2(2), s. 116–125.
- Caillois, R. (1995). *Człowiek i sacrum*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- CBOS. (2015). Kanon Wiary Polaków nr 29. Raport. Pobrane z: https://www.cbos.pl/SPI-SKOM.POL/2015/K_029_15.PDF.
- Durkheim, É. (2010). *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dyczewska, A. Pasek, Z. (2012). Man and Nature. A new Project of new Spirituality. *Problems of Sustainable Development*, 7(2), 67–76.
- Eliade, M. (1997). *Historia wierzeń i idei religijnych*. t. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Eliade, M. (1992). *Próba labiryntu: rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*. Kraków: Wydawnictwo Sen.
- Eliade, M. (1999). *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Kraków: Wydawnictwo KR.
- Eliade, M. (1993). *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Warszawa: PIW.
- Geertz, C. (1998). Religia jako system kulturowy. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (48–79). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Gennep van, A. (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warszawa: PIW.
- Grzegorzczak, A., Sójka, J., Koschany, R. (red.) (2006). *Fenomen duchowości*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Heck, D. (2004). „Bez znaku, bez śladu, bez słowa”. W kręgu problemów duchowości we współczesnej literaturze polskiej. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 2585.
- Heelas, P. (1996). *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Tusting, K., Szerszynski, B. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality (Religion and Spirituality in the Modern World)*. Oxford: Blackwell.
- Hultkrantz, Å. (1983) The Concept of the Supernatural in Primal Religion. *History of Religions*, 22(3), 231–253.
- James, W. (1958). *Doświadczenia religijne*. Warszawa: Książka i Wiedza
- Kandinsky, W. (1996). *O duchowości w sztuce*. Łódź: Państwowa Galeria Sztuki w Łodzi.
- Knox, J. (2008). Sacro-Egoism and the Shifting Paradigm of Religiosity. *Implicit Religion*, 11 (2), 153–172.
- Kobielus, S. (1998). *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*. Warszawa: Pallotinum.
- Leeuw van der, G. (1997). *Fenomenologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- McGuire, M. (2012). *Religia w kontekście społecznym*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Malinowski, M. (1958). *Szkice z teorii kultury*. Warszawa: Książka i Wiedza
- Naess, A. (2008). *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*. Athens: University of Georgia Press.
- Pargament, K. Hill, P., Hood, R. i in. (2000). Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure. *Journal of the Theory of Social Behavior*, 30(1), 51–72.
- Pasek, Z. (2012). Jakie zbawienie daje Cracovia? Duchowo-transgresyjny wymiar piłki nożnej. *Konteksty*, 3–4 (298–299), 104–114.
- Pasek, Z. (2013). *Nowa duchowość. Kulturowe konteksty*. Kraków: Aureus.
- Pasek, Z. (2010). O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (56–65). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Pasek, Z. (2004). Skuteczność metaforyki energetycznej w duchowości New Age. W: R. Garpiel, K. Leszczyńska (red.), *Sztuka perswazji. Socjologiczne, psychologiczne i lingwistyczne aspekty komunikowania perswazyjnego* (133–142). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Pasek, Z., Ratuszna, N. (2016). Sacramenty New Age – miejsca mocy New Age: funkcje kulturowe wawelskiego czakramu i kamiennych kręgów w Węśiorach, *Przegląd Religioznawczy*, 2, 208–220.
- Pasek, Z., Skowronek, K. (2012). „Atrakcyjność” języka nowych ruchów religijnych z perspektywy językoznawczo-kulturoznawczej. W: A. Markowski, R. Pawelec (red.) *Oblicza polszczyzny* (94–111). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Otto, R. (1999). *Świętość*. Warszawa : Wydawnictwo KR.
- Sheldrake, P. (2007). Placing the Sacred: Transcendence and the City. *Literature & Theology*, 21(3), 243–258.

- Skolimowski, H. (1996). Nowe oblicze Boga w dobie ekologicznej. W: red. J. Dębowski (red.), *Religia a ruchy ekofilozoficzne*. Olsztyn: WSP w Olsztynie.
- Socha, P. (2001). Duchowość jako signum temporis: zastosowanie rozmytego pojęcia do psychologii religii. *Kwartalnik Religioznawczy Nomos*, 34/36, 277–285.
- Socha, P. (2007). Poczucie świętości jako rezultat przemiany poznawczej. *Przegląd Religioznawczy*, 3(225), 13–26.
- Sójka, J. (2004). Duchowy wymiar zarządzania. W: A. Grzegorzcyk, J. Sójka, R. Koschany (red.), *Fenomen duchowości* (119–128), Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tillich, T. (1987). *Dynamika wiary*. Poznań: W drodze.
- Waardenburg, J. (1992). *Religia i religie. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*. Warszawa: Verbinum.
- Wach, J. (1961). *Socjologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Widengren, G. (2008). *Fenomenologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Wulff, D. (1999). *Psychologia religii*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.