

Jarosław Marzec

Uniwersytet Gdański

POLITYKA RELIGIJNOŚCI W EPOCE INSTANT

WPROWADZENIE

Zdaniem większości autorytetów ludzkość, by przetrwać, powinna poważnie potraktować swoje duchowe dziedzictwo. W szkicu tym spojrzaniem chcę objąć analizy kilku wybitnych teoretyków kultury zgłębiających problematykę religijności we współczesnej kulturze. Chcę ukazać zjawiska zaliczane do duchowych, będące z jednej strony skutkiem przeformułowania kontekstu egzystencjalnego człowieka ponowoczesnego, mieszkańca globalnej wioski, z drugiej pragnę narysować mapę zjawisk religijnych, mieszczących się w nurcie analiz dotyczących religijności w kulturze instant.

Słowem dotykamy tutaj, by posłużyć się językiem Baumana, ambiwalencji postaw etycznych i wynikających z nich praktyk życiowych współczesnych ludzi rozpiętych gdzieś pomiędzy biegunami słynnego dylematu sformułowanego przed laty przez Ericha Fromma „mieć czy być”. Wiele wskazuje na to, że społeczeństwa zachodnie wciąż tkwią w drodze pomiędzy „mieć” a „być”. Zamierzam kreślić rodzaj „pejzaży duchowych” epoki instant, dając upust własnej skłonności do zgłębiania tematów z bogatej tradycji badań nad duchowymi profilami kultury instant. Zatem dyskusja we współczesnych studiach kulturowych powinna zostać wzbogacona o wątki istotne, zasadnicze dylematy naszych czasów, o pewne sygnały i diagnozę kultury, której cechą wydaje się być zasadnicze zerwanie z tradycją. Gdzie to zerwanie z tradycją jest widoczne i czy dotyka również zjawisk zaliczanych do nurtu badań klasycznej socjologii religii?

Tytuł może być zaskakujący, ale w moim przekonaniu w przypadku doświadczenia religijnego także możemy zasadnie mówić o polityce, czyli pojawia się domena polityki religijności w epoce instant. Co to oznacza w kontekście dociekań w nurcie studiów kulturowych? Jakie zjawiska zaliczyć można i trzeba opisując problem polityki religijności? Kategoria polityki w nurcie studiów kulturowych jest niezwykle pojemna, występuje w kontekstach rozważań niezwykle egzotycznych, niemniej wyraża krytyczny stan wiedzy epoki ponowoczesnej. W ostatnich latach pojawiło się mnóstwo opracowań z polityką w tytule, np. Linda Hutcheon *The Politics of Postmodernism*, John Hurlley *The Politics of Pictures*, Roland Laing *Polityka doświadczenia*, by wymienić kilka z nich.

Przywoływana w tych przeróżnych kontekstach *polityka* odnosi się do przyjętej w studiach kulturowych lekcji o poststrukturalnym rodowodzie o dyskursywnym charakterze zjawisk kulturowych, przy czym pojęciem najlepiej oddającym sens tak rozumianej *polityki* wydaje się być kategoria polityki reprezentacji. Jak piszą Melosik i Szkudlarek: „Praktyka kulturowa – jako złożona przestrzeń konfliktu – nie może być bowiem oddzielana od kontekstu jej powstawania, od jej artykulacji, gdyż poza owym ‘wypowiadaniem’ po prostu nie istnieje” (Melosik, Szkudlarek, 2009, s. 42–43). Ta ostatnia wypowiedź jest ściśle związana z pojęciem reprezentacji rzeczywistości. Dalej piszą: „Tutaj pojawia się pojęcie (re)prezentacji rzeczywistości – piszą je w ten sposób, żadne bowiem ‘wypowiadanie’ świata nie jest i być nie może ‘lustrzanym odzwierciedleniem’; stanowi zawsze formę reprezentacji – nacechowaną stosunkami wiedzy/władzy, interpretacji, biografii. Reprezentacja ma więc zawsze charakter kontekstualny, tak jak rzeczywistość jest zawsze kontekstualna. Usiłując przedstawić rzeczywistość, reprezentacja – jako sama w sobie jej integralna część – tworzy ją. Stanowi ona bowiem niezbędny i istotny element dynamiki istnienia tej rzeczywistości. Można stwierdzić, iż rzeczywistości społecznej ‘jako takiej’ nie ma, są jedynie jej kulturowe artykulacje i reprezentacje. Takie założenie nie oznacza preferowania idei ‘śmierci rzeczywistości’, wpadania w swoisty solipsyzm. Jest to natomiast próba zerwania z intelektualnymi nawykami pojmowania roli metanarratora, który (jakoby) reprezentuje rzeczywistość, stojąc poza nią, ponad nią lub obok niej. Nie ma niewinnego oka ani obserwatora, nie ma obiektywnego punktu poza rzeczywistością; reprezentacja/artikulacja to jedynie ‘nośniki’ tekstów i kontekstów” (tamże, s. 43). Współcześnie, zamiast o obiektywnej prawdziwości tekstów, powiada się raczej o **polityce reprezentacji**.

Melosik i Szkudlarek tak piszą o tym fenomenie: „W społeczeństwach trwa bowiem walka o obowiązujący kształt rzeczywistości; (re)prezentowane są jej różne wersje – jedne dominują, inne właśnie odchodzą w cień, jeszcze inne czekają cierpliwie na swój moment w historii, aby wyjść na powierzchnię wyda-

rzeń. Polityka reprezentacji może być bezwiedna lub świadoma, dryfująca lub celowościowa. W każdym jednak przypadku jej twórcy bądź zwolennicy pragną przeforsować swoją wersję rzeczywistości – to, co oni za rzeczywistość uważają, ma uzyskać status rzeczywistości uniwersalnej i obowiązującej” (tamże, s. 43).

Tytułowe określenie *polityka religijności w epoce instant* wpisuje się zatem w nurt badań nad kulturą instant, zmierza zatem do wydobycia zza dyskursywnych (społecznych) praktyk (religijnych) ludzi współczesnych pewnego dominującego trendu lub trendów, sportretowania praktyk uczestnictwa czy kontaktu z sacrum, daje pierwsze współrzędne mapy zjawisk religijnych w epoce instant. Tekst ten jest raczej porządkowaniem pola dyskursywnego praktyk religijnych kultury instant.

PONOWOCZESNOŚĆ JAKO SZTUKA WĄPIENIA

Uważam osobiście, że eksplozja zainteresowania w ponowoczesnych studiach kulturowych kwestią tożsamości dowodzi jedynie faktu, że zagadnienie samorealizacji w kulturze ponowoczesnej uchodzi za tak zwane „gorące miejsce” dyskursu społecznego. Nie unikniemy w naszych próbach zrozumienia tego fenomenu rozważań o wartościach, o sensie życia, o duchowości i idąc pod prąd trendom kultury płaskiej ziemi – jak określa naszą kulturę Ken Wilber – musimy zaglądać w rejony niezbyt wygodne, dotykania spraw już obecnych, ale niezbyt precyzyjnie wyartykułowanych. Wykorzystuję w tym celu kategorię de-naturalizacji, zapożyczoną z pracy Lindy Hutcheon *The Politics of Postmodernism* jako intencję krytyczną swojego myślenia do odsłaniania „ukrytych” wymiarów zagadnienia samorealizacji, również z myślą przeciwdziałania tendencjom kultury ponowoczesnej, skłonnej do adiaforyzacji, czyli wyłączenia całych obszarów naszej egzystencji spod jurysdykcji wartości i duchowych rozstrzygnięć i postaw, narzucających i hogemonizujących nasze rozumienie jako wspomniany świat płaskiej ziemi.

W słynnym *Liście o humanizmie*, tuż po II wojnie światowej, Martin Heidegger napisał: „Jeżeli jednak pod pojęciem humanizmu rozumie się ogólnie staranie o to, by człowiek stawał się wolny ku swemu człowieczeństwu i by w staraniu tym odnajdywał swą godność, to w zależności od koncepcji ‘wolności’ i ‘natury’ człowieka różne będą też humanizmy” (Heidegger, 1978, s. 82). Zgodnie z tym należy uznać fakt, że nie ma „jednego” humanizmu i że należy otworzyć się na różne wersje, wcielenia tej idei. Obecnie należy przyjąć (współ)istnienie różnych wersji humanizmu, w zależności od przyjętych przez twórców rozstrzygnięć dotyczących kwestii wolności i natury człowieka. Jeszcze za życia Heideggera

pojawiła się odmiana myślenia o kulturze, która zaważyła na wykładni kultury ponowoczesnej. Myślę oczywiście o poststrukturalizmie, który całkowicie zmienia wiele tradycyjnych wyobrażeń o kulturze. Wyartykułował również *explicitie* własne stanowisko w kwestii humanizmu. Najpowszechniejsze ujęcie zakłada, że kwestie te uległy w drugiej połowie XX wieku „wyczerpaniu”. Impet pewnych zagadnień, które nadawały bieg zachodniej refleksji filozoficznej się wyczerpał wraz ze proklamowaną przez poststrukturalistów śmiercią racjonalnego podmiotu. Jacques Derrida, który w znacznym stopniu wpłynął na radykalne zerwanie z tradycją zachodniej filozofii, pisze o kresie człowieka. To jest mocna interpretacja podstawowych kwestii związanych z losami europejskiego humanizmu. Nie sądzę jednak, że proklamacja śmierci podmiotu wyczerpuje tym samym istotę humanizmu. Sprawa ta domaga się krótkiego komentarza. Zbyt wielu było moim zdaniem proroków końca kultury – to oczywiście zakrawa na paradoks, bowiem rozważania o „kresie kultury” są produktem określonej kultury. W takim klimacie rozważania o wartościach narażone są na zdecydowaną krytykę. Możliwe jest również, że wspomniane „genealogie schyłku” czy „zmiernictwo” są jedynie wyrazem nie do końca uświadomianego przez autorów niepokoju o los człowieka. Rozważania o losach humanizmu będą moim zdaniem pojawiać się w refleksji, ale by unikać skrajnych, zbyt radykalnych rozstrzygnięć, potrzebna jest elementarna wizja i trwałe pozytywne stosunek do życia. Być może wspomniani krytycy dają jedynie wyraz własnej kondycji egzystencjalnej, bowiem by zaferować coś więcej niż powszechny sceptycyzm, pesymizm i nierzadko cynizm intelektualny, potrzebna jest odwaga, wizja i oczywiście wiara w człowieka, w jego rozsądek i wolność. Być może zawsze ludzie dzielili się na pesymistów i optymistów – intelektualisci również często wyrażają powszechny nastrój epoki. Nie chciałbym upraszczać tej kwestii, ale coś jest na rzeczy. Erich Fromm pisał o dwóch dominujących postawach życiowych – o biofilii i nekrofilii. Biofilia to postawa ludzi kochających życie i wszystko co wzniosłe; natomiast nekrofilia wprost przeciwnie, to urzekanie się śmiercią, przemocą czy destrukcją. Może się również okazać, że przywoływane proklamacje „kresu człowieka” są wyrazem jedynie chwilowego kryzysu i przemijającego pesymizmu.

PONOWOCZESNE KONTROWERSJE WOKÓŁ PODMIOTOWOŚCI

Zgodnie z dobrze zadomowioną interpretacją ponowoczesność to epoka „odczarowania świata”. Lyotard podkreśla, że epoka ponowoczesna ściśle związana jest z upadkiem wszelkich, spajających społeczną wyobraźnię metanarracji, poprzez które każde społeczeństwo żyje i które dostarczają światu społecznemu

legitymizacji i utrwalają taki porządek. „Odczarowanie świata” w płaszczyźnie antropologicznej to kres modernistycznych metafor, takich jak **animal rationale**, **homo faber** czy **homo oeconomicus**, które przez stulecia służyły za lustra dla wysiłków zrozumienia „sytuacji człowieka w kosmosie”. Można powiedzieć, że ponowoczesność to epoka wyczerpania się antropologicznej opowieści. Żadna z tych metafor nie wystarcza już do opisanego sytuacji człowieka u schyłku XX wieku. Można powiedzieć, że schyłek XX wieku to radykalne przesunięcie (*shift*) antropologicznej opowieści Zachodu. Zmieniło się słownictwo dla oddania specyfiki naszych czasów. W miejsce dawnych, fundujących narrację modernistyczną metafor pojawiły się nowe, a refleksja zdecydowanie się zradycalizowała. Dominującym tonem antropologicznej narracji obecnie staje się zdecydowana krytyka kartezjańskiego dualizmu, czyli rozłamu na **res cogitans** i **res extensa**. Ponowoczesność to epoka rozstania z myśleniem kartezjańskim. Wielu było myślicieli, którzy zdecydowanie rozstali się z jego poglądami. Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Husserl, Dilthey, Scheler, Heidegger, Foucault, Derrida, Baudrillard, Lacan to nazwiska, które zdecydowanie wiążą się z narastaniem alternatywnego wobec kartezjańskiego dualizmu antropologicznego spojrzenia. Wielka Antropologiczna Opowieść nowożytności o „racjonalnym podmiocie” wyczerpała się. W jej miejsce pojawiły się „małe genealogie” krytyków kartezjańskiej wizji podmiotu.

Można zasadnie zapytać, co stało się z podmiotowością po upadku paradygmatu kartezjańskiego? Dyskurs antropologii rozpadł się na cząstkowe narracje, małe, słabe interpretacje.

Najlepszym wyrazem radykalnego sprzeciwu wobec kartezjańskiego „roszczenia” w antropologii jest nurt poststrukturalnej refleksji. W tym nurcie, bo nie jest to jednorodne pole, pojawiają się od czasu do czasu autorzy, którzy mają coś do powiedzenia w interesującej nas tutaj kwestii. Trudno dzisiaj snuć refleksję o człowieku jako zapomnianym nieco temacie refleksji humanistycznej. Niemniej jednak pojawiają się czasami interesujące rozważania o kondycji człowieka w stuleciu naznaczonym z jednej strony strasznym barbarzyństwem w pierwszej połowie, z drugiej zaś owocującym wybujałą technologicznie cywilizacją ogólnoswiatową w drugiej połowie wieku. Rozważania ponowoczesne zawsze toczą się w cieniu tragedii Holocaustu. To doświadczenie kładzie się cieniem na wszelkie próby dotknięcia wątku antropologicznego w kulturze Zachodu. Szczyt barbarzyństwa społeczeństw zachodnich to kres modernistycznej narracji antropologicznej. Wszelkie genealogie, które nie biorą pod uwagę tego doświadczenia, uważać trzeba za idealistycznie naiwne. Każdy twórca „małej genealogii” musi brać pod uwagę tego typu doświadczenie. Najlepszym dowodem na to jest praca Zygmunta Baumana *Nowoczesność i zagłada*.

Jean Baudrillard pisał dużo o nowej metaforze podmiotu w świecie elektronicznej symulacji. Według niego transcendencja rozsypała się na części holograficzne. Nie ma już wyjścia poza technologiczny przemysł, a podmiot, mówiąc tradycyjnym językiem antropologii, to „człowiek siedzący przed monitorem”. Człowiek to „istota siedząca”, a nie wyprostowana. Taka jest po prostu cena rozwoju zaawansowanych technologii elektronicznych, które zmuszają do niestannego „siedzenia” czy to przed telewizorem, monitorem, czy to na przykład w samolocie. Człowiek nie używa już prostego kręgosłupa jak dawniej, gdy jego przeznaczeniem w społeczeństwach industrialnych była praca. Problemem społeczeństwa postindustrialnego jest natomiast „czas wolny” albo jego nadmiar. Dlatego powstała wybujała technologia Disneylandu.

Ernesto Laclau to kolejny przedstawiciel poststrukturalnego humanizmu w antropologii. Za przedmiot refleksji wziął sobie dzieło Marksa i świat ideologii. Za Gramscim uważa, że celem ideologii jest „hegemonizacja dyskursu”. Jego troską jest analiza podmiotu zbiorowego społeczeństw zachodnich. Jako krytyczny uczestnik świata politycznego uważa, że „społeczeństwo” jest bytem niemożliwym. Laclau to teoretyk „nowej lewicy”. Wysnuł interesujące koncepcje i teoretyzacje sprzeczności i wspólnoty interesów. To zdecydowany krytyk społeczeństwa globalnego. W tekście *Niemożliwość społeczeństwa* napisał, że: „sama tożsamość czynników społecznych była coraz szerzej kwestionowana, gdy strumień różnic w rozwiniętych społeczeństwach kapitalistycznych zaczął wskazywać, że tożsamość, homogeniczność czynników społecznych były **iluzją**, że każdy podmiot społeczny jest zasadniczo zdecentralizowany, że jego/jej tożsamość jest niczym więcej niż niestałą artykulacją stale zmieniających się pozycyjności” [podkr.– J. M.] (Laclau, 2003).

Pytania o los tych „zapomnianych kwestii” wciąż domagają się uwagi. Jaki jest zatem współczesny humanizm? W jakim języku artykułujemy dzisiaj, pod koniec pierwszej dekady XXI wieku, rdzenne humanistyczne idee? Czy język filozofii, sprzed poststrukturalnego zwrotu humanistyki zachodniej, możliwy jest jeszcze do utrzymania? Czy może wręcz przeciwnie, musimy wypracować w miejsce odrzuconej tradycji własny język oddający specyfikę naszych czasów?

Próbując odpowiedzieć na postawione pytania, musimy jednocześnie opisać samą ponowoczesność. Jedno jest pewne, epoka ponowoczesna dowartościowuje wszelkie, spychane na margines, wykluczane semantycznie dyskursy. Z humanizmem jednak sprawa nie jest tak oczywista jak, na przykład, z dowartościowaniem tematyki kobiecej w kanonie ponowoczesnych studiów kulturowych. Wraz z proklamowaną śmiercią metafizyki czy filozofii, rozważanie te „poszły w odstawkę”; jeśli pojawiają się tu i ówdzie, to zawsze na marginesach rozważań. Epoka nasza nie ufa już żadnej metanarracji – słynna konstatacja Lyotarda.

W związku z tym, każdy, kto podejmuje się poruszać te „niewygodne” kwestie, podejrzewany jest *a priori* o idealizm, albo oskarżany o naiwność (brak krytycyzmu).

Jednak jeszcze raz powtórzę, zadaniem zaangażowanej krytyki jest stawianie pytań tak, by przezwyciężyć impas, w jakim znalazła się humanistyka współczesna po okresie wybujałego wątpienia.

Owszem można zgodzić się z diagnozą kultury ponowoczesnej Kena Wilbera, który nazywa ponowoczesność kulturą **plaskiej ziemi**, która, mówiąc ogólnie, nie sprzyja rozważaniom o wartościach, która zaprzecza randze jakościowych rozstrzygnięć, i w impecie adiaforystycznych tendencji wyjaławia ją do cna, sięjąc spustoszenie etyczne wśród jej mieszkańców, którzy stają w obliczu **bezsensu własnego życia**.

Wiek XX wniósł do życia intelektualnego sceptyczne przekonanie, że wszelkie instytucje kultury, wartości, postawy i przekonania ludzkie kształtowane są społecznie. Nastąpiło radykalne „odczarowanie świata”. Nurt ten zwany jest konstruktywizmem kulturowym, a Linda Hutcheon uważa, że analizy krytyczne powinny denaturalizować dyskurs oficjalny i ukazywać tym samym przygodność, kruchość i społeczną genezę wszelkich fenomenów kulturowych, które wraz z utartą praktyką społecznej transmisji wierzeń i przekonań traktowaliśmy dotąd jako prawdy objawione, zastane i niepodważalne. Nastąpił skok krytycznego, sceptycznego odniesienia w interpretacji zjawisk kulturowych. Następuje zatem próba nowego opisu świata kultury w idiomie nowego języka i w postawie tej należy dopatrywać się kodyfikacji tej redyskrypcji świata społecznego. Wydaje się, że utrwalone przekonania zostaną radykalnie przededefiniowane, a język tej rewolucyjnej reinterpretacji tradycji oddawać musi z konieczności cechy umysłowości, która powołała go do istnienia. Postawa ta przyniosła niezwykle wręcz otwarcie się interpretatorów kultury ponowoczesnej na wielość i swego rodzaju uprawnioną dowolność interpretacji w obliczu fundamentalnej rozbiórki podstaw naszej kulturowej tożsamości. Jak powszechnie się uważa, świat zmieniając swe oblicze zmusza nas do porzucenia języka, metafor ufundowanych w paradygmacie, którego panowanie negujemy. Otwarcu perspektyw poznawczych towarzyszy równoczesne otwarcie na perspektywy odmiennych spojrzeń i wglądów. Pozostaje jedynie nieprzekraczalna perspektywa interpretacji kultury, nieusuwalna *tekstualność kultury* oraz *odpowiedzialność autora* za brzmienie języka użytego w procesie interpretacji.

RELIGIA W SPOŁECZEŃSTWIE PONOWOCZESNYM

Przez lat kilkadziesiąt w socjologii religii panowała tzw. teza sekularyzacyjna. Jak wyjaśnia nam znaczenie tezy o końcu religii Janusz Mariański: „W warunkach modernizacji społecznej religia nie jest w stanie utrzymać swojej dominującej pozycji i roli w społeczeństwie i stopniowo traci swą moc interpretacyjną i integracyjną. Zasadniczą ich tezę można ująć w skrócie: im bardziej społeczeństwo jest nowoczesne, tym jest mniej religijne” (Mariański, 2010, s. 75). Teza sekularyzacyjna zdominowała przez długie dekady namysł nad zjawiskiem nieuchronnego zmierzchu religii – i jak pisze Mariański – „klasyczne hipotezy dotyczące nieuchronnej, niemal nieodwracalnej sekularyzacji w społeczeństwach nowoczesnych wydawały się zweryfikowane przez takie zjawiska, jak emigracja czy usunięcie Kościołów ze sfery życia publicznego, oddzielenie religii od polityki, kryzys wiary w Boga osobowego, spadek praktyk religijnych, ‘odreligijnienie’ moralności, prywatyzacja religijności, gwałtowny spadek powołań kapłańskich i zakonnych, kryzys parafii itp.” (tamże, s. 75).

Janusz Mariański przytacza trzy znaczenia terminu sekularyzacja według Jose Casanovy:

- 1) jako upadek wierzeń i praktyk religijnych w społeczeństwach nowoczesnych, często przyjmowany jako uniwersalny ludzki proces rozwojowy;
- 2) jako prywatyzacja religii, często rozumiana jako ogólny trend historyczny i warunek normatywny, a nawet konieczny nowoczesnej polityki liberalno-politycznej;
- 3) jako dyferencjacja sfer świeckich (państwa, gospodarki, nauki), zazwyczaj rozumiana jako emancypacja od instytucji i norm religijnych (tamże, s. 97).

Obecnie teza sekularyzacyjna – jak pisze Mariański – nie spełnia już obiecannej funkcji eksplanacyjnej i jest coraz powszechniej krytykowana przez badaczy zajmujących się miejscem i rolą religii we współczesnym społeczeństwie. „Błędem teorii sekularyzacyjnych jest ignorowanie faktu, że religie w epoce nowoczesności mogą podlegać i rzeczywiście podlegają poważnym przekształceniom i modyfikacjom. Zmiany mogą się dokonywać – choć z trudem – od areligijności do religijności. Przeobrażeń, jakie dokonują się we współczesnej religijności, nie można rozumieć wyłącznie w kategoriach sekularyzacji, lecz szerzej – jako transformację” (tamże, s. 131). Jak słusznie zauważa: „Socjologiczna perspektywa religii i religijności nie musi oznaczać zakwestionowania jakichś głębszych podstaw antropologicznych religii, wynikających z podstawowej struktury człowieka, jego ograniczoności i skończoności z jednej strony oraz nieskończoności oferowanych przez religię – z drugiej, a także z konieczności znalezienia sensu

swojej egzystencji przez człowieka w sytuacji jego ontologicznej i psychologicznej niesamowystarczalności” (tamże, s. 136).

Jak pisze Janusz Mariański socjologia religii zgłębiając problematykę religii w społeczeństwie ponowoczesnym uwzględniać musi kilka znaczących kontekstów analizy. Najbardziej znaczące konteksty rozważań skupione są wokół pluralizacji i indywidualizacji religijności, globalizacji (o której będę pisał dalej), a także wokół zjawiska nowej duchowości. Są to najbardziej znaczące konteksty badań nad religijnością człowieka ponowoczesnego – daleko wykraczające poza dylematy związane z tezą sekularyzacyjną, która zdominowała na długie dziesięciolecie dyskurs socjologii religii.

Jak pisze Janusz Mariański „indywidualizacja i pluralizacja w znacznej mierze określają pole religijne ludzi współczesnych” (tamże, s. 143). W sferze życia religijnego pluralizm oznacza wzrost znaczenia refleksyjnej religijności – cała epoka ponowoczesna nazywana bywa też epoką refleksyjną. Oznacza to, że „w rzeczywistości religijnej przybywa wciąż alternatywnych opcji. To, co stanowiło kiedyś oczywistość kulturową, staje się problematyczne, może być wybrane lub zakwestionowane, lub nawet totalnie odrzucone” (tamże, s. 144). Ważna wydaje się konkluzja, że „wzrastający pluralizm wartości i norm religijnych świadczyłby, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie tyle z kryzysem czy upadkiem religijności, ile raczej z przemianą jej form” (tamże, s. 145). W warunkach pluralizmu mamy zatem do czynienia z ewolucją społeczną od tożsamości religijnej przypisanej do tożsamości religijnej konstruowanej. W tak rozumianej postaci „przynależność religijna i wiara stają się kwestią wyboru i osobistych preferencji” (tamże, s. 147). Prowadzić to może do eksperymentowania z własną religijnością, która przestaje przypominać spójną, zwartą konstrukcję, częściej zaś przypomina patchwork, czyli „religijność łątaną”. Pluralizm powoduje, że religijność staje się zindywidualizowana. „Staje się ona bardziej osobisto-subiektywna, zorientowana na doznania i doświadczenia, nastawiona na przeżycia estetyczne, niekiedy spragmatyzowana” (tamże, s. 151). Jak pisze Knoblauch: „Ponieważ indywidua kierują swoją uwagę w stronę rynku światopoglądów, coraz częściej dochodzi do stworzenia według indywidualnych upodobań patchworku ze światopoglądów, które jednostka przyjmuje stosownie do swoich potrzeb. Prywatyzacja oznacza również to, że religijnie ważne tematy coraz silniej odwołują się do sfery prywatnej, subiektywnej. Prywatyzacja zbiega się zatem z kurczeniem się transcendencji: w stronę centrum świętego kosmosu nowoczesnego społeczeństwa przesuwać się coraz wyraźniej treści, które należą właściwie do średnich i małych transcendencji: doświadczenie cielesności zajmuje miejsce centralne, stosunek seksualny, rodzina, poszerzenie jaźni, samorealizacja, szczęście osobiste, dobrobyt przesuwać się ku centrom religijnych praktyk, które sięgają od

psychoanalizy poprzez kulty terapeutyczne aż po współczesne formy ‘fundamentalizmu’” (tamże, s. 151). I dalej można przytoczyć słowa Mariańskiego, charakteryzujące przemianę religijności w kontekście pluralizacji i indywidualizacji: „Duchowość jako nowa forma wyrazu tego, co religijne, wykraczająca poza zdogmatyzowane religie, wyrażająca się w wewnętrznym doświadczeniu tego, co religijne, i w zdystansowaniu się wobec wielkich organizacji kościelnych jest wiarą własną, z własnego doświadczenia, a nie z ‘drugiej ręki’” (tamże, s. 161). Indywidualizacja religijności jest zjawiskiem powszechnym w społeczeństwie ponowoczesnym, w którym następuje – jak określa to Mariański – przejście do świata losu do świata wyboru. Oznacza to zdecydowany wzrost autonomii jednostek. Jak charakteryzuje ten moment Mariański: „Jednostki jako aktywne podmioty kształtują swoją społeczną i historyczną biografię z wyraźnym poczuciem znaczenia własnych przeżyć, własnych poglądów i niezależności działania (zwrot ku osobie ludzkiej jako jednostce). Podmiot (‘ja’) działa we własnym imieniu, z indywidualnych legitymizacji, nie chce tylko reprezentować zbiorowych identyfikacji. Oznacza to zmianę nastawień i stylów myślenia jednostek, które tworzą swój projekt życia, projekt własnego życia” (tamże, s. 177–178). W życiu religijnym cechuje ten nowy typ religijności zindywidualizowanej z pewnością synkretyzm, który „jest wymieszaniem treści wiary różnych religii i kultur. Jednostka, która łączy symbole, praktyki, wyobrażenia, wartości i normy różnych religii w jedną całość, nie musi czuć się zobowiązana do ich wyznawania na stałe, może odnosić je do określonych sytuacji i na krótki czas. Sytuacyjne znaczenie synkretycznie połączonych treści jest ważniejsze niż ich wewnętrzna zgodność (koherencja). Ważne jest, by odpowiadało to osobistym preferencjom, upodobaniom i doznaniom. Jednostka aprobejuje logikę orientacji doznaniowej: to, co wywołuje szczególne doświadczenie, co tworzy wewnętrzne napięcie, co wnosi zmianę do życia codziennego, staje się podstawą subiektywnego dobra” (tamże, s. 184). Jak podkreśla Mariański zmiany religijności, wywołane przez procesy pluralizacji i indywidualizacji potwierdzają kształtowanie się nowego typu religijności w społeczeństwie ponowoczesnym, a na pewno jej alternatywność w stosunku do typowej religijności kościelnej.

NIEWIDZIALNA RELIGIA

Co jest objawem niewidzialnej religii? Jak pisze Hubert Knoblauch w eseju *„Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność*: „religia traci swą widzialność w stopniu, w jakim przejmuje ‘prywatne tematy’ i jednocześnie porzuca konwencjonalną formę organizacji religijnej, staje

się ona zarówno treściowo, jak i strukturalnie w ogóle nierozpoznawalna jako religia” (Knoblauch, 1996). Nieco dalej pisze on: „zanik widzialności religii – zarówno jako struktury społecznej, jak i jako treści kulturowej – prowadzić może do tego, że tożsamość jednostkowa stanie się ostateczną instancją organizacji tego, co religijne. Indywidualna religijność (nie religia) uniezależnia się coraz bardziej od oferowanych ‘oficjalnych’ modeli interpretacji sensu. Jednostka wykształca własne ‘światy sensu’, *quasi*-prywatne wykładnie swojego życia, działania i swojej rzeczywistości” (tamże, s. 40). Ostatecznie prowadzi to do faktu, że „postępująca dyferencjacja strukturalna i pozbawianie sensu instytucjonalnych kontekstów działania sprawia, iż sama jednostka staje się instytucją, nadającą sobie poprzez biografizację trwałą sens. Materiał do tych konstrukcji jednostka czerpie naturalnie z istniejących już i dostępnych na rynku ofert, łącząc je w istny patchwork” (tamże, s. 40). Tak wyraża ten proces Jean Baudrillard: „Wkroczenie religii w obyczaj sprawiło, iż nie sposób już jej kwestionować czy pytać o jej fundamenty, gdyż straciła ona walor transcendentny. Religia stała się stylem życia” (Baudrillard, 1998, s. 122). W poszukiwaniu religijności współczesnego człowieka dotarliśmy do punktu, w którym decydujący staje się proces konstruowania własnej podmiotowej tożsamości.

GLOBALIZACJA A DUCHOWOŚĆ

Kulturowe doświadczenie ostatnich dekad cywilizacji zachodniej coraz chętniej opisywane jest przez badaczy kultury globalizacją. Jak słusznie zauważył Zygmunt Bauman: „’Globalizacja’ jest na ustach wszystkich. Słowo na czasie, które szybko zamienia się w slogan, w magiczną formułę, w hasło otwierające bramy wszystkich tajemnic teraźniejszości i przyszłości” (Bauman, 2000, s. 5). Pozostaje jednak pytanie: czy globalizacja oznacza również ważne i donośne przemiany naszej duchowości? Czy epoka globalnej już przecież kultury istotnie wyróżnia się od poprzednich w swoich typowych profilach duchowych?

Jednym z istotnych przejawów globalizacji jest ogólnościatowa dostępność i zarazem niespotykana przedtem szybkość dostępu do źródeł, wszelkich materialnych zapisów kulturowej działalności ludzi odmiennych wierzeń, wartości czy przekonań. Potoczne rozumienie globalizacji, której podlegamy, oznacza otwarcie granic i zniesienie barier w procesach wzajemnego przenikania się kultur. Dzisiaj, co podkreśla Ken Wilber „nie tylko ludzie są geograficznie mobilni, ale możemy studiować, i przestudiowaliśmy, wirtualnie każdą znaną na planecie kulturę” (Wilber, 2007, s. 16). Era Wodnika to epoka całkowitego wymieszania się tradycji i praktyk, przypisanych wcześniej i strzeżonych przez wspólnoty lokalne.

W dobie nowych mediów wszelkie istniejące wcześniej praktyki duchowe stały się dobrem i towarem ogólnoswiatowym. Nic, absolutnie nic, co wyraża ludzką tęsknotę za rozwojem duchowym, nie jest już tajemnicą. To właśnie w drugiej połowie XX wieku następuje w kręgach zachodnich elit intelektualnych wzrost zainteresowania Wschodem. Czy oznacza to również coś więcej aniżeli wpisana w logikę rozwoju cywilizacji Rozumu chęć kolonizacji świata obcego? Wydaje się, że część z tych elit wyraźnie odczuła zawód i rozczarowanie ofertą własnej, znanej kultury i szuka obecnie ożywczego impulsu w praktykach zakorzenionych w kulturze Wschodu. Owe praktyki znajdują wielu propagatorów wśród adeptów zafascynowanych tkwiącym w nich potencjałem, że zaiste traktowane są przez wielu niemal jako produkt lokalnej kultury. Słowem oferowane są przez wpływowych orędowników spod znaku ogólnego zauroczenia Wschodem, typowym dla epoki Wodnika.

UZDRAWIAJĄCA POTĘGA UWAGAŃ

Dzisiaj, po upływie pierwszej dekady XXI wieku, żadnym odkryciem nie będzie stwierdzenie, że wraz z pojawieniem się w świecie zachodnim nauk buddyjskich, niemal codziennie mamy szansę dotarcia do tych cennych, wyzwających nauk. Tak naprawdę spotkanie buddyzmu ze światem cywilizacji zachodniej dokonało się na dobre w II połowie XX wieku, a dziś można stwierdzić z przekonaniem, że znalazł on na gruncie zachodnim podatną do zakorzenienia glebę. Wydaje się dzisiaj, że w globalnej już cywilizacji, ogólnoswiatowej wiosce, wobec zaniku wielu tradycyjnych barier i w atmosferze niebywałego otwarcia i przenikania się wszelkich tradycji nawzajem, spotkanie to zaowocuje czymś oryginalnym i trwałym. To chyba miał na myśli Arnold Toynbee, gdy przyznał, że najważniejszym wydarzeniem XX wieku było pojawienie się buddyzmu na Zachodzie. Na Zachodzie zauważyć można wprost zdumiewające zainteresowanie nauką buddyjską i tu właśnie buddyzm zakorzenił się na dobre i wciąż umacnia swoją pozycję. Dowodem na trwałe miejsce buddyzmu jest obecna jego recepcja w zachodnich praktykach terapeutycznych. Zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, do których dotarł jeszcze przed rewolucją hippisowską, wielu adeptów medytacji z wielkim przekonaniem i zaangażowaniem stara się wykorzystać tkwiący w praktyce medytacji dobroczynny potencjał w nurcie badań i eksperymentów nad fenomenem praktycznego zastosowania praktyk wywodzących się z treningu medytacyjnego w kontekście terapeutycznym. Znaczące wydaje się zwłaszcza przedsięwzięcie Jona Kabat-Zinna, twórcy kliniki redukcji stresu opartej na wiedzy zdobytej dzięki buddyjskiej medytacji. Właśnie wydano w Polsce dwie

znakomite prace, które są tego najlepszym dowodem. Prace te to *Świadomą drogą przez depresję*, której współautorem jest właśnie Jon Kabat-Zinn oraz *Życie – piękna katastrofa* jego autorstwa.

Książki te są przejawem trwającego od dłuższego już czasu wzrostu zainteresowań środowisk naukowych możliwością wykorzystania mądrości medytacyjnej ścieżki w kontekście terapeutycznym. Sercem praktyki buddyjskiej jest uważność i ta została wykorzystana przez Jona Kabat-Zinna w założonej przez niego i prowadzonej od 1978 roku w Massachusetts kliniki redukcji stresu pod nazwą praktyk *Mindfulness Based Stress Reduction* (MBSR). Przetłumaczona w Polsce w roku 2009 praca *Życie – piękna katastrofa* jest tekstem podsumującym dziesięciolecie istnienia kliniki redukcji stresu i zawiera credo twórcy, wizję i przesłanie oraz filozoficzne uzasadnienie dla tego eksperymentu.

Wyjątkowo cenna dla całego programu w klinice redukcji stresu, a kurs składa się z 8-tygodniowego treningu, jest według jego twórcy wypracowanie własnej wizji przez każdego uczestnika. Wizję taką stanowią okoliczności życiowe, przekonania i wartości uczestników kursu, która prowadzi ich przez momenty krytyczne zdarzające się wszystkim i pozwoli zachować świeżość i entuzjazm do codziennego praktykowania uważności pomimo trudności i oporu życia i z pewnością składa się na odpowiedź na pytanie: po co ćwiczyć? Istotną część wspomnianej wizji stanowi fakt usytuowania kliniki w obrębie dużej instytucji medycznej oraz nowe odkrycia medycyny behawioralnej, świadczące o integralnej jedności ciała i umysłu w myśleniu o chorobie i zdrowieniu. Funkcjonowanie kliniki redukcji stresu możliwe jest bodaj przede wszystkim dzięki pojawieniu się nowego paradygmatu teorii medycznej rozważającej kwestie zdrowia i choroby, a także roli pacjentów i lekarzy w procesie zdrowienia oraz ich wzajemnej komunikacji. Jak zauważa Kabat-Zinn: „Nowa teoria medyczna uznaje za konieczność myślenie w duchu pełni i łączności oraz zwracanie uwagi na interakcje między umysłem i ciałem i zachowaniami ludzi, dzięki czemu można lepiej zrozumieć i leczyć chorobę” (Kabat-Zinn, 2009, s. 207).

Teoria ta zwiastuje pojawienie się alternatywnego paradygmatu w medycynie oraz jednocześnie zapowiada pożegnanie dominującego w świecie zachodnim paradygmatu zbudowanego na kartezjańskim dualizmie: ciała i umysłu jako odrębnych bytów. Medycyna behawioralna rozwinęła nowe spojrzenie na nasze rozumienie choroby i zdrowia. Jak pisze Kabat-Zinn: „Medycyna behawioralna zakłada, że nasze wzorce myślowe i emocjonalne mogą mieć znaczący wpływ na zdrowie i chorobę. Zakłada również, że przekonania ludzi na temat własnych ciał i chorób mogą mieć ogromne znaczenie w procesie zdrowienia oraz że na nasze zdrowie może silnie wpływać to, jak żyjemy, co myślimy i robimy” (tamże, s. 264–265). Kolejnym elementem nowego paradygmatu w medycynie jest

uczestnictwo pacjentów w terapii. Jak wyjaśnia Kabat-Zinn: „medycyna behawioralna pomaga im przejąć odpowiedzialność za własne dobre samopoczucie – nie jest ono już wyłącznie domeną lekarzy, ale też naszych osobistych starań, na które mamy większy wpływ niż na szpitale czy procedury medyczne” (tamże, s. 265).

Funkcjonowanie kliniki redukcji stresu możliwe jest dzięki omówionej zmianie paradygmatu nauk medycznych, z którą wiąże się zmiana w rozumieniu kategorii zdrowia i procesu zdrowienia. Pojęcie zdrowia wywodzi się od słowa „pełnia”. Według Kabat-Zinna „Pełnia oznacza integrację, łączność między wszystkimi częściami naszego układu czy organizmu, kompletność” (tamże, s. 222). Zdrowie natomiast jest procesem dynamicznym, a nie ustalonym stanem. Z tego rozumienia podstawowych pojęć teorii medycznej wynika na przykład wybór medytacji, jako narzędzia czy wehikułu osiągnięcia zdrowia. Jak pisze Kabat-Zinn: „Wybór medytacji jako głównego i jednoczącego ćwiczenia w klinice stresu wcale nie był przypadkowy. Ćwiczenia medytacji mają niepowtarzalne cechy, które wyróżniają je spośród wielu technik relaksacji i redukcji stresu powszechnie stosowanych. Najważniejsza różnica polega na tym, że są to drzwi do bezpośredniego obcowania z pełnią, a tego przeżycia nie da się łatwo osiągnąć i pogłębiać metodami, które skupiają się na aktywności i docieraniu gdzieś, zamiast na nierobieniu niczego, ale po prostu istnieniu” (tamże, s. 225). Usytuowanie medytacji jako dyscypliny świadomości, które za Rogerem Walshem proponuje Kabat-Zinn, w głównym nurcie praktyki terapeutycznej wymaga również głębokiego przewartościowania dominującego paradygmatu psychologii Zachodu. Jak wyjaśnia: „Z perspektywy dyscyplin świadomości nasz zwykły stan świadomości jest drastycznie niedoskonały. To nie tyle zaprzeczenie zachodniego paradygmatu, ile wyjście poza dominujące w zachodniej psychologii zainteresowanie patologią i terapiami, które mają przywrócić ludzi do ‘normalnego’ funkcjonowania w zwykłym stanie świadomości. Fundamentem tego poglądu jest przekonanie, że człowiek musi się zaangażować w osobiste, intensywne ćwiczenia umysłu poprzez praktyki medytacyjne, by wyzwolić się od nieustannych zniekształceń charakterystycznych dla naszych codziennych procesów emocjonalnych i myślowych, zniekształceń które [...] mogą szkodzić obcowaniu z naszą wrodzoną pełnią” (tamże, s. 224). Uwaga to potężna siła uzmysławiająca nam – dzięki bezstronnej obserwacji oddechu – wraz z rosnącym wglądem w siebie istnienie elementarnej, rdzennej łączności i pełni. Jak pisze twórca tego eksperymentu: „Praca w klinice stresu polega być może przede wszystkim na tym, by pomóc ludziom widzieć, czuć i uwierzyć we własną pełnię, pomóc im wygoić rany rozłączenia i ból poczucia izolacji, fragmentacji i separacji, odkryć podskórną tkaninę pełni i łączności w nich samych” (tamże, s. 221). Dzięki ćwiczeniu

uważności „możemy zacząć żyć na co dzień i w każdej chwili w sposób bardziej zintegrowany, w kontakcie z naszą własną pełnią i łącznością, świadomi również naszych międzyłączności. Poczucie pełni, nawet chwilowe, głęboko nas rozwija” (tamże, s. 222). Bezpośrednim skutkiem kontaktu z własną pełnią podczas ćwiczeń uważności jest transformacja poglądów, która ma moc uzdrawiającą. Jak zauważa Kabat-Zinn: „Gdy w bezruchu dowolnej chwili przez mgnienie oka spostrzeżemy naszą kompletność, kiedy podczas skanowania ciała, siedzenia czy ćwiczenia jogi bezpośrednio doświadczymy samych siebie jako pełnię, ale też część większej pełni, zaczynamy na nowo i głęboko godzić się z naszymi problemami i cierpieniem” (tamże, s. 228). Głęboka transformacja poglądów i emocji dzięki ćwiczeniu uważności być może nas nie uleczy, ale może sprawić, że sami wyzdrowiejemy. Zdaniem Kabat-Zinna uzdrawiająca potęga uważności tkwi w sztuce życia, by przeżyć każdą chwilę życia najpełniej jak potrafimy.

BUDDYJSKA BOOMEROZA

Innym znaczącym problemem z nurtu recepcji buddyzmu na Zachodzie jest omówione przez Kena Wilbera w *Integral Spirituality* zjawisko buddyjskiej boomerazy. Jest to rodzaj patologii na ścieżce medytacji, którym zainfekowane są środowiska amerykańskich buddystów. W systemie integralnym Wilbera obok zasady „wszystkie poziomy i wszystkie ćwiartki” (z angielskiego AQAL, co znaczy *all quadrants, all levels*) coraz większe zastosowanie ma dynamika spiralna. Ważnym elementem integralnego modelu Wilbera jest omawiana przez niego często praca Dona Becka i Christophera Cowana *Spiral Dynamics*. Zdaniem Wilbera dynamika spiralna może stanowić podstawę integralnej wizji. Zdaniem Becka i Cowana, którzy rozwinęli myśli Claresa Gravesa, rozwój człowieka przechodzi przez osiem ogólnych poziomów zwanych memami: 1) archaiczno-instynktowny (beżowy); 2) magiczno-aniistyczny (purpurowy); 3) bóstwa obdarzone mocą (czerwony); 4) mityczny (niebieski); 5) dokonania naukowe (pomarańczowy); 6) jaźń wrażliwa (zielony); 7) integrujący (żółty); 8) holistyczny (turkusowy). Jak podkreśla Wilber: „Nie są to sztywne poziomy, lecz płynne fale, które często na siebie zachodzą i mieszają się ze sobą, w rezultacie czego powstaje dynamiczna spirala rozwoju świadomości” (Wilber, 2006, s. 61). Według koncepcji dynamiki spiralnej pierwsze sześć poziomów to „poziomy istnienia”, które cechuje myślenie pierwszego rzędu. Natomiast dwie ostatnie fale to „poziomy bycia”, które cechuje myślenie drugiego rzędu (tamże, s. 26–27). Dynamika spiralna pozwala lepiej zrozumieć naturę ewolucji świadomości oraz okazuje się dobrym narzędziem diagnozy przeszkód wyłonienia się świadomości integralnej oraz

prawdziwie integralnej kultury. Znakomitym przykładem jest powieść Wilbera *Boomeritis*, poświęcona w całości na wskazanie zagrożeń dla kultury integralnej tkwiących w memie zielonym, którego patologiczna wersja prowadzi do tytułowej boomerozy. To zdaniem Wilbera główna przeszkoda ewolucji kultury do poziomu integralnego – swoista mieszanka dokonań najwyższego poziomu rozwoju z poziomu pierwszego z emocjonalnym narcyzmem (tamże, s. 54). Według Wilbera omawiane zjawisko boomerozy jako dysfunkcja linii rozwojowej (*developmental-line dysfunction* – DLD) może dotyczyć każdej praktykowanej odmiany duchowości, niemniej jednak szerzej omawia ten rodzaj patologii na przykładzie błędów w praktyce buddyzmu na Zachodzie.

Zjawisko boomerozy, o którym Wilber pisze wcześniej chociażby w *Integralnej teorii wszystkiego*, dotyczy pokolenia wyżu powojennego, które jako pierwsze w historii osiągnęło w skali przedtem niespotykanej poziom memu zielonego, a więc pluralistyczny, relatywistyczny, postmodernistyczny, zwany też wrażliwym ja, w którym następuje jednak zabarwienie pluralizmu, otwartości i nieoceniań impulsami narcystycznymi i egocentrycznymi (Wilber, 2006b, s. 104). Jednak interesuje nas tutaj sposób, w jakim boomeroya zainfekowała duchowość współczesną. Co to oznacza w kontekście recepcji buddyzmu na Zachodzie?

Jak zauważył Wilber, buddyzm jako „religia, nie ego” zostaje w typowym dla boomerozy stylu zamieniona w „religię ekspresji ego”, co prowadzi niemal do katastrofy, ale wynikają z tego dwa problemy. Po pierwsze – wiele wielkich tekstów kontemplacyjnych pisanych z wyższych poziomów (według dynamiki spiralnej wyodrębniono co najmniej 8 poziomów), np. koralowego, zostało przetłumaczonych na teksty zielone. Bierze się to stąd, że ten sam autentyczny stan może wspierać dowolną ilość poziomów, oraz także z tego, że „natura umysłu jest kompatybilna ze wszystkimi poziomami umysłu” (tamże, s. 105). Po drugie – „ponieważ mogę użyć tych autentycznych medytacyjnych stanów do wspierania memu zielonego, i ponieważ zielony pluralizm może wspierać i wyzwalać czerwony narcyzm, wewnętrzny medytacyjny korpus może zostać użyty do wspierania i promowania zielono/czerwonych struktur osobowości” (tamże, s. 106). Jak powiada Wilber, medytacja może w ten sposób wzmacniać boomeroyę. Bowiem to „jest przekład buddyzmu nie po prostu na zielony, ale dysfunkcyjny zielony, albo patologiczny pluralizm, czy zielono/czerwony. I użycie buddyzmu do wspierania i zachęcanie do ‘narcyzmu emocji’ jest prawdziwie niefortunną sytuacją teraz całkiem gwałtowną, jak walki Dharmy wyrosłe na Zachodzie” (tamże, s. 106). Wilber odwołuje się do Daniela P. Browna, który dowiódł, że „były te same podstawowe poziomy na ścieżkach duchowych wyszukanych tradycji kontemplacyjnych, ale te same poziomy były doświadczane odmiennie w zależności od interpretacji im nadawanych” (tamże, s. 111).

Jak zauważył Wilber, wynika z tego, że czyste doświadczenie medytacyjne nie istnieje; a mamy zawsze doświadczenie medytacyjne plus interpretacje, które mu nadajemy. Tak więc zdaniem Wilbera powinniśmy bardzo uważnie wybierać nasze interpretacje, pogląd czy konstrukcję. Jak dowodzi Wilber, prowadzi to zachodnich buddystów do postrzegania buddyzmu jako stanowisko „bez koncepcji” czy „bez intelektu”, i co ważne – ten antyintelektualizm obraca buddyzm często w szkołę ograniczającą się wyłącznie do emocji. Wilber przywołuje stanowisko Tralega Rinpoche, według którego autentyczna praktyka składa się zarówno z właściwego poglądu jak i medytacji, która bez niego staje się ślepa. Tak więc antyintelektualizm w kręgach buddyjskiej boomerazy bierze się z pomieszanego często i mało integralnego poglądu, który zdaniem Wilbera określa każdą formę twojego oświecenia. Jaka zatem jest recepta? Jednym z rozwiązań wydaje się być zakotwiczenie swojej praktyki w poglądzie na tyle integralnym, na ile to możliwe. Więc z pomocą może przyjść także rozwijana przez Wilbera i kręgi mu zbliżone *Integralna Praktyka Życiowa* oparta na modelu AQAL.

PODSUMOWANIE

W ten sposób cel niniejszych rozważań, a więc ukazanie zjawiska religijności w optyce polityki (doświadczenia) religijnego epoki instant został osiągnięty. Sama prezentacja wstępnej, jak się okazuje, mapy zjawisk religijnych w epoce instant jest sama w sobie polityką prowadzoną przez podejmującego się badania aspektu kultury badacza. Nie unikałem, co jasne, w tym krótkim tekście uproszczeń; sam też podjąłem w tekście próbę opisanie zjawisk religijnych w epoce globalizacji czy recepcji buddyzmu na Zachodzie jako ważne dla autora pole badawcze, a zaniechane w próbach prezentacji religijności epoki ponowoczesnej. Częściej bowiem w tym kontekście wspomina się o nowej duchowości aniżeli o terapeutycznym kontekście uważności. Mam świadomość, że tekst ten stanowi zaledwie przyczynek do bardziej zaawansowanych badań religijności w epoce instant.

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard J., 1998, *Precesja symulaków*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków.
- Bauman Z., 2000, *Globalizacja*, Warszawa.
- Hutcheon L., 1989, *The Politics of Postmodernism*, London-New York.

- Kabat-Zinn J., 2009, *Życie – piękna katastrofa*, Warszawa.
- Knoblauch H., 1996, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, Kraków.
- Laing R., 1996, *Polityka doświadczenia*, Poznań.
- Mariański J., 2010, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa.
- Melosik Z., Szkudlarek T., 2009, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Kraków.
- Wilber K., 1999, *Jeden smak*, Warszawa.
- Wilber K., 2006a, *Integralna teoria wszystkiego*, Poznań.
- Wilber K., 2006b, *Integral Spirituality*, Boston&London.
- Wilber K., 2007, *The Integral Vision. A Very Short Introduction to the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the Universe, and Everything*, Boston&London.
- Wilber K., 2010, *Boomeritis*, Warszawa.

THE POLITICS OF RELIGION IN INSTANT EPOCHE

In presented text I focused on category of religion in instant culture, in which, as we know everything is fast. This phenomenon dominated also in the sphere of religion by the idiom of obligation of realisation here and now. We all need that right now! How Zbyszko Melosik has written, this phrase express this tendency: “fast food, fast car and fast sex”. But how all that relate to the title politics of religion in instant epoche and what does it include in that optical review? Thus, we can enumerate several characteristic phenomena in wide field of spirituality, but it does not mean simply New Age. I present the politics of religion in the very wide context: from review of J. Mariański’s conception of religion in the post-modern society, to “invisible religion” by Thomas Luckmann, to the implantation of meditation practices in the stream of therapeutic practices in the West by Jon Kabat-Zinn, and in the end to the view of Ken Wilber of “boomeritis buddism”, as the corossion of spirit of buddism in the conemporary american awangarda.