

Maria Rogińska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość w poszukiwaniu całości

Streszczenie

Artykuł podejmuje temat spotkania oraz wzajemnego przekładu nauki i nowej duchowości w przestrzeni ponowoczesnej. Analiza obejmuje trzy przykłady: nurty typu New Age, naukowo-technologiczne podejście do *sacrum* oraz zaobserwowane podczas badań własnych zjawisko *duchowości minimalnej*. W rozważanych przypadkach duchowość rezygnuje z prób odgraniczania się od nauki, wstępuje na jej pole i inicjuje procesy przekładu. Dochodzi wówczas do osmozy języków *sacrum* i *profanum*, ukazuje się specyficzne *sacrum*, które tkwi w granicach natury i zarazem wykracza poza nią, ujęte jest w języku naukowym, ale nie traci mistycyzmu. Poszukując mechanizmów tej osmozy, autorka dochodzi do wniosku, że mamy tu do czynienia z mechanizmem paradoksu. Jest on zakorzeniony w wielorakiej lojalności ponowoczesnego człowieka, która umożliwia tworzenie „halograficznej” całości światopoglądowej z ułamków sensu lub nawet sensów sprzecznych. Aby mówić o takim *sacrum* potrzebujemy języka *profanum*.

Słowa kluczowe: duchowość, nauka, ponowoczesność

Przemiany religijności zachodzące w społeczeństwach zachodnich postrzegane są przez teoretyków jako ruch w kierunku jej pluralizacji, indywidualizacji i prywatyzacji. Religijność wycofuje się z terenów, gdzie zwykliśmy ją obserwować, a wkracza tam, gdzie jej wcześniej nie było. Coraz mniej chętnie zamieszkuje tradycyjne instytucje religijne, przechodząc do sfery subiektywnej, tam zaś podlega logice wyborów indywidualnych.

Obok przeżywających równie doniosłe metamorfozy religii tradycyjnych obserwujemy zaskakującą różnorodność form nowej religijności. Refleksja na ten temat wymaga teoretycznego wysiłku, trudno już bowiem mówić z pewnością, co religią jest, a co nie jest. Wrażliwość religijna współczesnego człowieka przybierać może formy *minimalne* – sprowadzając się do samego pytania o obecność „czegoś więcej”, czy też nieuchwytnego przeczucia tej obecności. Gdzie indziej ma formy bardziej namacalne, kiedy, odwołując się do symboliki sakralnej, próbuje oswoić przestrzeń *profanum*. Objawów owego zeświecczonego *sacrum* badacze doszukują się w galeriach handlowych, na kursach menedżerskich i w gabinetach psychoterapii, gdzie w użyciu są język quasi-religijny oraz swoiste świeckie rytuały. Formy *maksymalne*

mają postać rozbudowanych systemów wierzeniowych, konstruowanych według subiektywnych gustów albo powstających jako nowe ruchy religijne, a nawet nowe religie.

W obliczu tej różnorodności socjologowie coraz częściej używają terminu „duchowość”. Pojęcie to wciąż ma status teoretycznego projektu, stosowane jest zazwyczaj na określenie zjawisk zastępczych wobec tradycyjnej religii, których genezy dopatruje się w przemianach społeczeństw ponowoczesnych. Termin „duchowość” staje się nieraz pojęciem workiem lub pojęciem baldachimem, obejmując znaczenia dość odległe¹. Jednakże – mimo całej swej niedoskonałości – okazuje się on przydatny, gdy chce się opisać zjawiska nowe, nieposiadające jeszcze nazwy. Z tego powodu również ja posłużę się nim na użytek tego artykułu, aby móc połączyć w ramach jednej analizy kilka typów dzisiejszych postaw religijnych (a może tylko quasi-religijnych?), niemających odniesienia instytucjonalnego, w których dostrzegam wątki wspólne².

Choć współczesna duchowość jest wyraźnie nastawiona na doświadczenie, poszukuje także alternatywnych schematów poznawczych, które w sposób przekonujący dla współczesnego umysłu potrafiłyby wyjaśnić świat i miejsce człowieka w nim. Podkreśla się często prymat poznania holistycznego nad analitycznym i swoisty antyracjonalizm wielu form duchowości (Nowaczek 2005, s. 52). Nie zmienia to faktu, że duchowość chętnie sięga do cieszących się autorytetem źródeł wiedzy. Do najważniejszych spośród nich należy nauka – jeden z kluczowych systemów eksperckich, na które przenoszone jest zaufanie przysługujące kiedyś tradycji (Giddens 2001). Dla Jürgena Habermasa nauka ma wręcz „społeczny monopol na wiedzę o świecie” (Habermas 2002, s. 11), i to z nauką musi skonfrontować się religia w społeczeństwie pluralistycznym, o ile chce zachować w nim miejsce dla siebie i prawo do prowadzenia dialogu.

Według Habermasa nauka jest jednym z podstawowych czynników odpowiedzialnych za sekularyzację zachodnich społeczeństw. Jej sekularyzacyjny wpływ rozpoczyna się wraz z zawarciem sojuszu z techniką, które to wydarzenie Habermas umieszcza w wieku XIX. Nauka bierze wówczas na warsztat technologiczną racjonalność i utylitarny stosunek do przyrody, stając się jednym z mechanizmów Weberowskiego „odczarowania”. Od tego momentu technicznie użyteczna wiedza, pisze Habermas, konkuruje z tradycją i wymusza przebudowę tradycyjnych interpretacji świata (Habermas 1977, s. 383). Jednakże, według Habermasa, dzisiaj ten spadek po epoce *modernity* musi zostać na nowo przemyślany. Obraz „gry o sumie zerowej” pomiędzy sekularną nauką a wciąż żywą potęgą religii – stwierdza niemiecki filozof w przemówieniu wygłoszonym niedługo po 11 września – nie

¹ Używa się go zamiennie w opisach „niewidzialnej” religii, New Age, ezoteryki, ponowoczesnej czy alternatywnej duchowości, duchowości świeckiej, naturalnej czy indywidualistycznej, religijności synkretycznej itd. (por. Mariański 2010, s. 19).

² Duchowość potraktuję dla celów tej analizy dość szeroko – jako niemieszczące się w ramach religii instytucjonalnych zaangażowanie w tematy zjawisk niezwykłych, w większym lub mniejszym stopniu uwzględniające zarówno aspekt poznawczy, jak i egzystencjalny.

pasuje do rzeczywistości ponowoczesnej. Nadejście ery postsekularnej powinno oznaczać nowy kształt dialogu nauki i religii, gdzie pluralistyczny rozum bierze udział w osmotycznym uczeniu się od obu stron. Dialog ten ocali niektóre pojęcia zrodzone w obrębie religii. Nastąpić musi przekład pojęć zaczerpniętych z języka *sacrum* na język *profanum* (Habermas 2002, s. 12).

W poniższych rozważaniach chciałabym podjąć interesujący Habermasa temat spotkania nauki i religii, wzajemnego przekładu i uczenia się *sacrum* i *profanum* w przestrzeni ponowoczesnej – tym razem jednak w odniesieniu nie do religii, lecz do duchowości. Duchowość jako zjawisko ponowoczesne zostaje przez Habermasa – rozważającego głównie publiczny poziom dialogu oraz znaczące dla Zachodu monoteizmy – pominięta. Powrót do *sacrum* sprzed Chrystusa i Sokratesa oznaczałby dla niego, że wybiła godzina „religijnego kiczu”, otwierając podwoje „dla kapłanów i szamanów, zbiegających się ze wszystkich stron na wernisaż” (tamże, s. 19). W tym artykule dystansuję się od ujmowania jakichkolwiek przejawów religijnych w kategoriach kiczu, traktuję natomiast obserwowane w kilku formach nowej duchowości wyraźne zainteresowanie nauką jako poważny rezultat ponowoczesnej konfrontacji wiary i wiedzy. Zwrócę także uwagę na poziom prywatny, gdzie od dawna widać zindywidualizowane próby wyjaśnienia świata za pomocą nowych kategorii. Duchowość nie ma – może tylko na razie! – swojego publicznego głosu. Ale i ona uczestniczy w tworzeniu kulturowego krajobrazu, osadzonego w zmieniającym się obrazie świata i wrażliwości współczesnego człowieka. Może zatem coraz bardziej wpływać na rzeczywisty kształt społeczeństw zachodnich.

Zjawiskiem, któremu spróbuję przyjrzeć się bliżej, jest zaniechanie przez niektóre formy duchowości prób oddzielenia swojego terytorium od obszaru nauki. W tych przypadkach duchowość wstępuje całkowicie na teren nauki, podejmuje z nią złożoną interakcję, gdzie podstawowe pojęcia naukowe ulegają przekładowi. Rodzi się wówczas nowy sposób mówienia o tym, o czym do niedawna mówiło się w tradycyjnym języku religijnym. Nie obserwujemy tutaj modelu Habermasowskiego, czyli dwóch obozów podejmujących dialog. Zamiast tego dochodzi do zaskakującej syntezy wiary i wiedzy, Nadprzyrodzonego i przyrody, naturalistycznie opisanego przez naukę świata i bardzo specyficznego *sacrum* ponowoczesności. Jest to *sacrum*, które coraz chętniej ujmowane bywa w terminach *profanum*, które wymyka się nieraz opisowi, czasem zaś jest wprost włączone w opis naukowy. Może ono być zmierzone, obliczone i steoretyzowane, ale mimo to nie przestaje istnieć.

Rozpatrzę dalej trzy przykłady, które, jak się wydaje, można połączyć w ramach kategorii duchowości. Będzie więc mowa o duchowości *maksymalnej* (nurtu typu New Age) oraz o tej, która nazwana została *minimalną* (duchowość jako zaledwie przeczcucie). Omówię także zjawisko określone przeze mnie jako *sacrum stechnologizowane*.

Duchowość typu New Age

Temat nauki powtarza się w religioznawczych opisach New Age (Dobroczyński 1997, s. 93–97; Zamojski 2002; Kubiak 2005; Hall 2007). Zainteresowanie treściami naukowymi ilustrują liczne teksty autorów z tego nurtu. Dla przykładu, Marilyn Ferguson w słynnej *The Aquarian Conspiracy* przytacza wyniki ankiety, w której wyznawcy New Age wymieniają najważniejsze dla nich idee. Są to: badania i koncepcje stanów świadomości (74%), różnice w funkcjonowaniu obu półkul mózgowych (57%), paradoksy w fizyce (48%), holograficzny model rzeczywistości (43%), koncepcja rewolucji naukowych Kuhna (39%), koncepcja rozwoju świadomości Teilharda de Chardin (35%), paradoksy procesu ewolucji (25%) i paradoksy w matematyce (14%) (Ferguson 1980). Żadna z tych idei nie mieści się całkowicie poza obszarem współczesnych badań naukowych, a większość wprost z nich wynika. Teorie i wyniki doświadczeń, terminy naukowe, liczby, pomiary i wykresy chętnie przywoływane są także przez polskich wyznawców New Age. Pełnią one funkcję legitymizacyjną, ale stają się też gwarantem „prawdziwości tego, co nieoczywiste, bo nienamagalne” (Hall 2007, s. 311). To, co nienamagalne, musi więc zostać potwierdzone, zagwarantowane. Nie chodzi już tutaj o *wiarę*, lecz o *wiedzę*.

Jest to, co prawda, wiedza specyficzna. Nie przypadkiem New Age porównywano niekiedy do gnozy (por. M. York [1995], van den Broek, Hanegraaff [1997]). Jeśli przyjąć tę interpretację, warto od razu zaznaczyć, że zarówno współczesną, jak i starożytną wiedzę gnostyczną różni od naukowej ezoteryzm oraz kryteria jej uzyskania. Nie podlega ona procedurom weryfikacji. Niekoniecznie szuka także pewności poznawczej: nawet w kwestiach wiedzy wyznawcy New Age wystrzegają się fanatyzmu i wysoko cenią wolność wyboru treści, które aktualnie im odpowiadają. Wyboru dokonują ponadto nie zawsze ze źródeł naukowych, częściej chodzi o „mitologię nauki”, składającą się ze spopularyzowanych opowieści i symboli (Hanegraaff 1999, s. 125). Te wszystkie zastrzeżenia nie zmieniają jednak faktu, że wiele nurtów New Age opowiada się po stronie wiedzy, a nie wiary, zaś włączenie w ezoteryczny i mistyczny obraz świata elementów egzoterycznej i naturalistycznej nauki powoduje, że muszą nastąpić procesy przekładu.

Doskonałym narzędziem pośredniczącym w tych procesach okazują się filozoficzne i religijne systemy Wschodu. Jednym z powodów ich sukcesu na Zachodzie jest właśnie to, że mogą być przedstawione jako wiedza, a nie wiara. Przykładem może być buddyzm, który począwszy od wieku XIX, ukazywany jest we własnych źródłach jako alternatywa „nienaukowej” religii chrześcijańskiej. W ostatnich latach powstało kilka prac dowodzących, że idea buddyzmu jako systemu kompatybilnego z nauką rodziła się w defensywie wobec europejskiej kolonizacji i chrystianizacji (Lopez 2001, 2008; Wallace 2003; McMahan 2008, 2012; Tweed 1992). Po zderzeniu z europejską *modernity* buddyzm nauczył się wykorzystywać symboliczny kapitał nauki, a jego rozmaite formy wchłonęły dyskursy nowoczesności (narracje dotyczące autonomii rozumu, metody naukowej czy postępu [McMahan 2008, 2012]). W rezultacie mamy współczesny produkt religijny, który odpowiada

na zapotrzebowania Zachodu. Ilustrując tę tezę, McMahan cytuje indyjskie wydanie *International Encyclopedia of Buddhism*. Budda, czytamy tam, „nie skonstruował prawa i nie sformułował systemu, tylko odkrył prawo i dostrzegł system. W pewnym sensie może on być porównany do Kopernika czy Galileusza, Newtona czy Harveya [...]. Buddyzm rozszerza prawa przyrody, przyczynowości na obszar umysłu i psychiki, a dokładniej mówiąc, dostrzega ich działanie w tych obszarach. Wskutek tego obala pogląd, że czynniki nadprzyrodzone czy transcendentne mogą działać niezależnie od praw przyrody czy być z nimi sprzeczne” (McMahan 2004, s. 900). Buddyizm i nauka nie są „niezależnymi i autonomicznymi obszarami”, pisze B. Alan Wallace, jogini są naukowcami empirycznymi, zaś przedmiot ich dociekań jest solidnie ugruntowany w naukach przyrodniczych (Wallace 2003, s. 3). Dlatego nie ma potrzeby rozdzielania nauki i duchowości, a zatem i języków obu obszarów.

Jest także inny powód atrakcyjności wschodnich systemów – ich podejście holistyczne, współbrzmiące z kluczową dla New Age (Hanegraaff 1996; Kubiak 2005) ideą zmiany paradygmatu współczesnej nauki. Chodzi tutaj o krytykę właściwej dla niej optyki redukcjonistycznej i dualistycznej. New Age występuje z antytezą tej wizji – dąży do całościowego postrzegania rzeczywistości, szuka ducha w przyrodzie, pragnie jedności podmiotu i przedmiotu. Te dwie okoliczności sprawiły, że właśnie religijno-filozoficzne systemy Wschodu stały się kluczem do interpretacji na przykład fizyki XX wieku, odczytywanej jako oczekiwany nowy paradygmat.

Procesy przystosowania języka nauki do optyki duchowej skupiają się wzdłuż linii erozji redukcjonistycznego podejścia w nauce, której śladów New Age intensywnie wypatruje. Interesujące jest to, że takie ślady faktycznie są odnajdywane. Widać, że dyskurs naukowy nie zawsze jest bezwarunkowo hermetyczny i przynajmniej na swoich obrzeżach, gdzie naukowcy zaspokajają potrzebę rozumienia i interpretacji odkrytych faktów, może mieć „miękkie” granice.

Przykład Nowej Fizyki wydaje się szczególnie wymowny. Jest faktem historycznym, że rewolucja Einsteina-Plancka skłoniła niektórych jej twórców do rozważań na temat istoty racjonalności naukowej. I tak jeden z ojców mechaniki kwantowej Werner Heisenberg pisał, że mechanika kwantowa stawia przed naukowcem takie wymagania, iż musi on zrezygnować z obiektywnego – w sensie Newtonowskim – opisu przyrody: „Runął dualizm kartezjański, rozróżnienie na *res cogitans* i *res extensa* nie może już być punktem wyjściowym w rozumieniu nauki współczesnej” (cyt. za: Гейзенберг 1987, s. 303–304; por. Heisenberg 1962). Już w latach 20. XX wieku w rozmowach ojców mechaniki kwantowej pojawia się termin „mistycyzm”. Wśród dyskutantów znajdujemy plejadę największych umysłów: Nielsa Bohra, Alberta Einsteina, Wolfganga Pauliego. Temat jest wciąż żywy po II wojnie światowej. Pojawia się, między innymi, w pracach tak ważnych postaci Nowej Fizyki jak Eugene Wigner (*Remarks on the Mind-Body Question*) i zafascynowany myślą Arthura Schopenhauera oraz wschodnim mistycyzmem Erwin Schrödinger (który wydał swoje wykłady pt. *Mind and Matter*). Nasza nauka, czyli nauka grecka, pisał Schrödinger, „oparta jest na obiektywizacji i zamyka sobie drogę ku adekwatnemu

rozumieniu podmiotu, czyli umysłu”. Nadszedł dobry moment, dodawał, aby myśl Wschodu zasiła nieco myślenie zachodnie (cyt. za Moore 1989, s. 130). W 1958 roku także inny fizyk, David Bohm, zaproponował interpretację mechaniki kwantowej w kategoriach parametrów ukrytych. Wśród szerokiej publiczności myśl Bohma zaczęła się cieszyć zainteresowaniem w latach 80., kiedy wydał *Wholeness and the Implicate Order*. Bohm, zgłębiający myśl hinduskiego filozofa Jiddu Krishnamurti, wskazuje tam na stan rozbicia, który nie tylko przenika nasze myślenie o świecie, ale również doprowadza do kryzysów cywilizacyjnych. Przeciwstawia tej wizji filozofię ukrytego porządku, znajdującą się w ruchu niepodzielnej całości (Bohm 1980). Twórca psychologii transpersonalnej Ken Wilber dokonał swoistego podsumowania tego dyskursu, wydając zbiór esejów twórców Nowej Fizyki, których postrzegał jako prawdziwych mistyków (Wilber 1984/2001).

Skoro New Age określa się jako wiedza, a nie wiara, nie ma nic dziwnego w tym, że autorytetów poszukuje wśród naukowców. Nie zawsze jest to zamierzone przez samych uczonych, jak w przypadku fizyka amerykańskiego Johna Wheelera, którego chciano uczynić duchowym guru, interpretując jego uwagi na temat problemu obserwatora tak, jakby wszechświat potrzebował dla zaistnienia jakiegoś kosmicznego Widza (Życiński 1993, s. 140). Inni natomiast fizycy chętnie zostawali czołowymi autorami New Age, dokonując znaczącej dla środowisk New Age syntezy dwóch sposobów opisu rzeczywistości. Klasyczne już *Tao Fizyki* Fritjofa Capry, praktykującego fizyka, zaczyna się od relacji doświadczenia mistycznego, kiedy patrząc na ocean, zobaczył on, że wszystko we wszechświecie tańczy taniec Sziwy. Myśli wówczas o odkryciach mechaniki kwantowej, która staje się językiem opisu rzeczy boskich (1975). Inny fizyk, Menas Kafatos, pisze (wraz z sozologiem Robertem Nadeau), że fizyczny odpowiednik Boga ujawnia się w funkcji falowej. Doświadczenie duchowe, poczucie jedności z kosmosem koreluje więc dla niego „z działaniem deterministycznej funkcji falowej” (1990, s. 124). Przykłady tego rodzaju można by mnożyć.

Poszukiwanie przez New Age odpowiedniego języka w tekstach naukowców przynosi więc pewne rezultaty. Stosowanie ich słownictwa według własnych reguł umożliwia ujęcie zjawisk niesamowitych czy doświadczeń mistycznych w kategoriach naturalistycznych. Same te kategorie ulegają przy tym redefinicji – poczynając od znaczenia słów „naturalne” czy „nadprzyrodzone”. Fritjof Capra nie uprawia przecież klasycznego myślenia teologicznego: Bóg dla niego to nic innego jak „kosmiczna organizacja wszechświata” (Capra 1995, s. 142–143). Bóg ten nie jest ani Bogiem systemów teistycznych, ani, w istocie, panteistycznych. Odwołam się tutaj do opinii Josepha Campbella, który uważa, że w odróżnieniu od prawdziwego panteizmu, tutaj nie chodzi wcale o Boga – twierdzenie o boskości świata staje się tylko personifikacją duchowo pojętych procesów naturalnych, swoistą metaforą (Moyers 1994, s. 61).

New Age, traktowany często jako zsekularyzowana forma religijności, obala model dwóch negocjujących obozów religii i nauki poprzez zawłaszczenie terenu nauki oraz odczytanie jej w optyce duchowej. W tej optyce nie tylko joginów można

postrzegać jako naukowców, ale i naukowców jako duchowych mistrzów. Gra na polu nauki wymaga jednak przemiany samej nauki. Jak pisze inny mistrz New Age, Deepak Chopra, starą, ograniczoną naukę czeka upadek. W nowej centralne miejsce zajmie świadomość. Nauka nie zniknie więc, lecz rozkwitnie (Chopra, Młodinow 2013, s. 333).

Sacrum stechnologizowane

Jeśli New Age stara się przezwyciężyć kartezjański dualizm, burząc „mury, niesłusznie dzielące świat wewnętrzny i zewnętrzny” (tamże, s. 335), to inne formy ponowoczesnej wrażliwości duchowej mogą iść, jak się zdaje, w innym kierunku. Nie zamierzają one spierać się z Kartezjuszem, próbując skleić w jedno *res cogitans* i *res extensa*. Redukują swoje kompetencje do samej tylko materii i rezygnują z prób reformowania nauki. W materii i tradycyjnym opisie naukowym szukają przestrzeni, w której mogłyby umieścić swoje *sacrum*.

Obiektywizacja świata materii, która przyświecała narodzinom nowożytnej nauki, przyczyniła się w ostateczności także do autonomizacji nauk przyrodniczych, które stopniowo rezygnowały z wyjaśnienia świata w terminach religijnych. Zaczął się proces oddzielania od siebie nauki i religii, a ich obu z kolei od magii, która stała się czymś odrębnym i występowała coraz bardziej jako heretyk, zarówno na polu religii, jak i nauki (Tambiah 1990, s. 140). Ukształtowany przez klimat *modernity* stosunek do świata wiązał się z oswojeniem i podporządkowaniem przyrody. Po uzyskaniu autonomii nauka zajęła się światem doczesnym jako sferą wyłącznej odpowiedzialności człowieka. Kierując swój wysiłek ku oswojeniu i podporządkowaniu przyrody na potrzeby człowieka, zawarła mariaż z techniką. To właśnie on doprowadził do technologizacji także samego człowieka.

Droga, która rozpoczęła się od kartezjańskiego „podwójnego widzenia”, skończyła się jego ponowną unifikacją w wyteżonym spojrzeniu na samą materię. Alfred Whitehead datuje koniec myślenia w kategoriach fizycznych o świecie obiektywnym i w kategoriach myślowych o świecie subiektywnym na przełomie XIX i XX wieku, kiedy psychologowie zaczęli przystępować do badania świadomości przyjmując założenia fizjologów, a świadomość-byt stała się świadomością-funkcją (Whitehead 1929 [1987], s. 198–203). Z postępem neurobiologii duch zredukowany zostaje do epifenomenu materii – mózgu, emocje – do reakcji chemicznej, moralność zaś – do programu genetycznego. Człowiek jest teraz zjawiskiem przyrodniczym i zawężony do kartezjańskiej *res extensa* musi ulokować cały swój świat po jej stronie. W tej ciasnej przestrzeni nauczył się jednak czuć wystarczająco swobodnie.

Paradoksalnego przykładu takiej swobody dostarcza dziennikarz, pisarz i prowokator naukowy John Horgan w swojej książce *Rational Mysticism*. Opisuje tam m.in. własną pielgrzymkę do laboratorium Michaela Persingera, który skonstruował Maszynę Boga. Opierając się na wiedzy dotyczącej obszarów mózgu, które uczestniczą w generowaniu doświadczeń religijnych, naukowiec wywołuje je u wolontariuszy poprzez stymulację elektromagnetyczną. Horgan, choć sceptyczny, postanawia

wypróbować to przeżycie. W końcu nie odczuwa niczego, co mogłoby przekonać go o rzeczywistych umiejętnościach Persingera, ale słyszy od niego przestrożę: z tą technologią należy uważać, może ona być użyta do kontroli umysłów, bo czego nie zrobi człowiek poproszony o to przez samego Boga? (Horgan 2003, s. 91–106).

W tej opowieści wszystko wydaje się surrealistyczne – od chęci „wypróbowania” sztucznego Boga, aż po zakładaną przez Persingera gotowość człowieka, by spełniać Jego nakazy. Ale po namyśle można dostrzec tutaj wewnętrzną logikę. Czy jakiś sceptyk odważyłby się powiedzieć, że doświadczenie Boga w laboratorium jest nierealne? Usłyszałby w odpowiedzi, że jest być może bardziej realne od opisów mistyków Wschodu i Zachodu. Bo przede wszystkim doświadczenie to na pewno miało miejsce. A na dodatek dało się zmierzyć i powtórzyć, spełnia więc wszelkie kryteria naukowe pozwalające stwierdzić jego realność. Wyczuwamy tutaj także inny temat: wciąż jeszcze zaskakującą nas pokorną zgodę człowieka na zawężenie swojego człowieczeństwa do opisu przyrodniczego. Teraz – na swój sposób pozostając *homo religiosus* – musi umieścić on przedmiot wiary w obrębie swojego materialnego mózgu. W tej przestrzeni *sacrum* zostaje znaturalizowane, ale nie znika. Człowiek wciąż chce spotkać tam swojego Boga.

Tylko na pierwszy rzut oka taka technologizacja wiary wydaje się przygnębiająca i przywołuje na myśl mroczne opisy frankfurckich krytyków cywilizacji technokratycznej. W opisach tych stechnologizowana przyroda jest toksycznym środowiskiem ponowoczesnego człowieka, które potrafi przetrawić go, pochłonąć jako obce ciało, pozbawić podmiotowości, *zdepersonalizować*. Utylitarny stosunek do przyrody cywilizacja ta przenosi bowiem – konsekwentnie – także na samego człowieka. Manipulując przyrodą, manipulujemy i człowiekiem, a z wnętrza świata do niebios wznosi się wołanie o powstanie upadłej natury oraz przywrócenie ducha zarówno przyrodzie, jak i człowiekowi. Wszystko to sprawia, że, jak twierdzi Habermas, język *profanum* dziś nie wystarcza. Nie możemy wyobrazić sobie komunikacji między ludźmi, których działanie jest w całości ujęte w opisie naukowym. W codziennych kontaktach potrzebujemy jakiegoś „ty”, osoby odpowiedzialnej za swoje działania. Okazuje się więc, że świat człowieka musi być „nie tylko wyjaśniony, ale także usprawiedliwiony” (Habermas 2002, s. 14).

Nie polemizując w tym miejscu z Habermasem przyjrzyjmy się jeszcze raz rodzącej się zgodzie ponowoczesnego człowieka na ujęcie swojego człowieczeństwa w kategoriach naukowego opisu. Czy zamiast zatrwożenia z powodu dehumanizacji człowieka nie dostrzegamy tutaj raczej nadziei, że język nauki nadaje się do mówienia o sprawach prawdziwie ludzkich? Można uważać się za obraz Boga i ujmować ten obraz w kategoriach genetyki i kodów quasi-komputerowych, jak czyni to w książce *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę* wybitny genetyk Francis Collins, ateista nawrócony na chrześcijaństwo (Collins 2008). Zawarty zostaje pakt pokojowy pomiędzy *sacrum* i *profanum*, wiarą i nauką, techniką i człowiekiem.

Nauka przemawia więc językiem Boga, technika z kolei nie tylko nie dehumanizuje człowieka, ale sama zostaje uczłowieczona. Przełomem jest pod tym względem

rewolucja komputerowa z lat 90., która poszerzyła przestrzeń człowieka o niemal dosłownie zamieszkiwane przezeń światy wirtualne. Ta sama nauka-technika, która przyczyniła się w epoce nowoczesnej do odczarowania świata, w ponowoczesności tworzy światy zaczarowane – jak te przepełnione nadprzyrodzonymi mocami światy magicznych gier komputerowych. Nie sprawdza się już zasada, według której to, co cudowne nie może być stechnologizowane (Ellul 1967[1954], s. 142). Rzeczywistość komputerowa zaciera różnice między ciałem i umysłem, pozwala przekroczyć ich ograniczenia. Tutaj ciało nie jest poddane czasoprzestrzeni, zaś wyobraźnię ludzką wspiera wyobraźnia komputera. Choć *sacrum* wirtualne nie jest *sacrum* nadprzyrodzonym, fani wędrówek komputerowych przeżywają je *realnie* i *duchowo*, co sami potwierdzają w wywiadach socjologicznych (Bey 2001; Wertheim 2000). Badacze komputerowych przeżyć religijnych dochodzą do wniosku, że jesteśmy świadkami znaczącej konwergencji technologii cyfrowej i duchowości (Proudfoot 2012; Bey 2001; Wertheim 2000).

Niektórym takie rozważania mogą się wydawać tylko grą językową. To, co potraktowaliśmy jako realne, pozostanie dla nich na zawsze tylko wirtualne. Bóg przemawiający do Mojżesza nigdy nie będzie tym wykreowanym przez Boską Maszynę, a nauka nowych gnostyków pozostanie paranauką. Ale nawet tym, którzy myślą z ortodoksyjnej perspektywy – czy to tradycyjnych religii teistycznych, czy to naturalistycznie osadzonej nauki – postępy technologii komputerowej dają wiele do myślenia. Głęboka codzienna zażyłość z coraz bardziej doskonałymi komputerami daje poczucie niejakiego pokrewieństwa ze światem wirtualnym. Tak powstają naukowo-techniczne argumenty za istnieniem Boga.

Za przykład takiego argumentu niech posłuży książka *Fizyka chrześcijaństwa* autorstwa Franka Tiplera, profesora fizyki matematycznej z uniwersytetu w Nowym Orleanie. Próbuje on wykazać, obficie używając argumentów z obszaru matematyki, logiki i mechaniki kwantowej, że ludzka wiedza przelana do sieci superinteligentnych komputerów umożliwi nie tylko unieśmiertelnienie człowieka, ale i zbawienie całej ludzkości w obliczu końca wszechświata. Eschatologia Tiplera odwołująca się do myśli Teilharda de Chardin przewiduje nadejście Punktu Omega – odpowiednika Boga – w którym nastąpi wskrzeszenie umarłych jako *beztęlesnych symulacji komputerowych*. Cały wywód nie jest poszukiwaniem transcendencji poza światem, ale nie jest także panteizmem. Jest to fizyka właśnie chrześcijańska, chodzi bowiem o podstawowe chrześcijańskie prawdy wiary. Naukowo poznawalny świat przyrody, świat współczesnych komputerów i świat Stwórcy w wizji Tiplera nie są różnymi światami, nie są też opisywane różnymi językami. To ten sam świat i ten sam język.

Podobny naukowo-techniczny argument przedstawił też w niedawno wydanej książce rosyjsko-amerykański kulturolog Michał Epstein. Powstawanie coraz doskonalszych komputerów, prace nad sztucznym intelektem, rozwój inteligentnej sieci poszerzają, według Epsteina, naszą wyobraźnię i ułatwiają pojmowanie tego, jak mógł być stworzony nasz własny intelekt. Codzienny kontakt z komputerem

przekonuje, że ogromne pokłady informacji mogą mieścić się w niewielkim urządzeniu elektronicznym, tak samo jak, zapewne, mieszczą się w umyśle Boga. Co więcej, komputery i sieć stwarzają coś na modłę wspólnego intelektu ludzi i maszyn. Komputer bowiem nie tylko odpowiada na nasze zapytania, ale przepowiada też te, które jeszcze nie zaistniały. Towarzyszy więc człowiekowi w tworzeniu rzeczywistości, staje się jego intelektualnym partnerem: „Wpisuję jakieś słowo, a komputer wie z góry, i nawet lepiej ode mnie, jakie słowo chciałbym napisać, kierując się częstotliwością słów napisanych przeze mnie wcześniej. Kiedy wchodzę do wyszukiwarki, oferuje mi zakup jakichś rzeczy w sposób bardzo skojarzeniowy i nawet poetycki [...]. Cała ta światowa sieć, czy to noosfera, czy to infosfera [...] coraz pełniej ogarnia moje potrzeby intelektualne i przyzwyczajenia, zwraca mi je wraz z jakimiś komentarzami, propozycjami, skojarzeniami, staje się częścią mojego mózgu, uzupełnia braki mojej wiedzy, pamięci, a po części i wyobraźni” (Эпштейн 2013). Teraz obraz Nadprzyrodzonego Rozumu, który komunikuje się z człowiekiem, znając wszelkie jego myśli i przekazując własne, jest o wiele wyraźniejszy i bliższy.

Można by powiedzieć, że to wciąż nic innego niż metafora, analogia pomiędzy światem natury i tym nadprzyrodzonym. Różnicę podkreśla sam Epstein, ogłaszając, że tego rodzaju postęp nauki wskazuje *kierunek rozwoju religii*. Wiara religijna „wkracza w obszar współczesnej nauki i sama przemienia się z wiary w wiedzę”. Religia *wiedzy* ma zastąpić religię *wiary* (tamże, s. 309).

Duchowość *minimalna*. Przykłady z badań własnych

Do tej pory rozważałam tylko religijność w opcji „gorącej” – występowali tu wyznawcy jakichś wierzeń. Jednak duchowość, o czym była mowa na początku, pozostaje czasem w formie zaledwie zalążka, ziarna, nie rozrastając się w rozległe drzewa systemów ezoterycznych czy teologii teistycznych. Możemy mieć do czynienia z redukcją wierzeń do skrajnie minimalistycznych, dokonaną wskutek intensywnych rozmyślań. Ale niejednokrotnie napotykamy sytuację, kiedy – dowolnie interpretowane – nadprzyrodzone człowiek widzi jak gdyby z ukosa, specjalnie mu się nie przyglądając. Obserwujemy tu często samo przeczucie czy pytanie – cień wątpliwości, który pozostaje mimo sformułowanych już odpowiedzi negatywnych. W tym przypadku dialog wiedzy i wiary nie jest *explicite* podejmowany. Czasem jest to tylko zdziwienie z powodu niezwykłości świata materialnego. Zdziwienie to nie szuka tłumaczeń poza światem materii, choć nie znajduje także właściwych słów w języku nauki.

Nazwałam tego typu doświadczenie duchowością *minimalną*, choć mam świadomość, że w wielu przypadkach nazywanie tego lekkiego poruszenia religijnością lub nawet duchowością budziłoby sprzeciw osoby tak czującej. Trzy przykłady, które opiszę poniżej, pochodzą z badań własnych prowadzonych przeze mnie w lipcu, sierpniu i wrześniu 2013 roku (i kontynuowanych obecnie) w instytucjach Polskiej

Akademii Nauk oraz na wydziałach uniwersytetów³. Badania polegały na wywiadach pogłębionych z polskimi fizykami i biologami na temat ich światopoglądu w kwestiach związanych z Nadprzyrodzonym (którego celowo nie definiowałam, pozostawiając nadawanie znaczeń respondentom). Interesowały mnie poglądy naukowców na temat relacji nauki i religii oraz biograficzne uwarunkowania decyzji światopoglądowych w kwestiach związanych z wiarą. Podczas wywiadów pytałam także o obraz świata i człowieka konstruowany przez naukowców w konfrontacji z uprawianą przez nich nauką: czy w tym obrazie jest miejsce na jakieś siły nadprzyrodzone? Czy naukowiec takie miejsce dla Nadprzyrodzonego tworzy?

Wyjaśnieniem wstępnym, które musi poprzedzić wypowiedzi cytowanych niżej respondentów, jest stwierdzenie przez nich niewiary w Boga ani żadne inne siły nadprzyrodzone, która składa się na deklarowany agnostycyzm. Agnostykiem, według własnego określenia, jest pierwszy z respondentów, profesor astrofizyki. W sprawach związanych z religią instytucjonalną wypowiadał się w stosunku do religii dość niechętnie, ostro argumentując za rozdzieleniem państwa i Kościoła. W pewnym momencie rozmowy zdecydował się jednak pokazać mi „inną stronę [swojego] agnostycyzmu”. Przyglądając się przyrodzie, stwierdził mianowicie, że świadomość ludzka i wyrastająca z niej kultura są porażająco odmienne od tych prostych pierwiastków chemicznych, które istniały we wszechświecie niedługo po jego narodzinach. W ramach swoistej zabawy intelektualnej zastanawiał się więc, czy świadomość ta nie była jakimś nieznanym nam, ale naturalnym pierwiastkiem, który w swojej prymitywnej formie zawarty był we wszechświecie od samego początku:

R.1: We współczesnej kosmologii mamy dość precyzyjnie ułożony obraz wczesnego wszechświata. I wiemy, że 400 tysięcy lat po Wielkim Wybuchu tylko wodór i hel były we wszechświecie [...] no nic tam nie było, żadnych znanych obiektów ani struktur [...]. Jakoś dziwnie jest, że w tym wodorze [...] było wszystko, co widzimy. Ja byłem, Pani była, Chopin był, Einstein był, muzyka, malarstwo [...]. Czasami nawet ktoś, kto zobowiązany jest z racji wykonywanego zawodu do ścisłego myślenia, myśli: rany boskie, no przecież to niemożliwe, żeby z tego głupiego wodoru wszystko to wylęgło, no musiało jeszcze coś być. Ale co? Nie wiadomo. Może jakaś prymitywna [...] forma świadomości, która potem się zorganizowała...

Druga respondentka, również astrofizyk z tytułem profesorskim, straciła wiarę w dorosłym wieku, częściowo pod wpływem nauki. Także w jej światopoglądzie nie ma miejsca na siły nadprzyrodzone, nie wierzy też w nieśmiertelność duszy. Zauważyła jednak w człowieku rodzaj energii napędzającej jego twórcze działanie i zwykłą codzienną aktywność. Ta siła była dla niej czymś zaskakującym i skłaniała do refleksji:

³ Do momentu napisania tego artykułu badania objęły takie placówki badawcze, jak: Instytut Fizyki, Instytut Biochemii i Biologii Doświadczalnej, Wydział Fizyki i Wydział Biologii UW, Wydział Fizyki UJ oraz Centrum Astronomii im. Mikołaja Kopernika.

R.2.: [...] wierzę w pewną taką siłę, którą ma człowiek, która go do czegoś tam popycha, do działania, że nam się jednak chce [...]. Musi coś być, co nawet agnostykowi, ateście mówi, żeby wstał i coś zrobić.

MR: [...] Czy [ta siła] ma charakter nadprzyrodzony?

R.2.: No, tego do końca nie wiem, czy ma nadprzyrodzony. Bo może jakaś siła przyrody po prostu [...]. Mimo wszystko myślę, że musi być coś takiego pierwotnego na początku, co nas napędza.

Trzeci respondent, profesor fizyki teoretycznej wyjaśnił, że w żadne siły nadprzyrodzone ani w nieśmiertelną duszę nie wierzy, zajmuje go natomiast temat świadomości i wolnej woli. Do tej ostatniej próbuje nawet podejść z instrumentarium naukowym, mając na uwadze niektóre propozycje powstałe na przecięciu filozofii i fizyki kwantowej. Jednak wolna wola okazuje się zjawiskiem granicznym, które wymyka się już precyzyjnej definicji. Jest to powodem zdziwienia naukowca.

R.3: [...] znacznie prostszy jest świat, w którym nie ma problemu wolnej woli. Problemu, którego ja nie mogę nawet uchwycić [...]. Fizyka nic nie jest tu w stanie powiedzieć [...]. Nie bardzo wiadomo, co to jest wolna wola. Nie umiem zdefiniować tego [...]. Nie ma deterministycznego związku.

Tym, co zdaje się łączyć te wypowiedzi, jest sposób zapytywania przyrody o coś, co jest w niej niepokojąco niejasne. Pani profesor astrofizyki dziwi się obecnej w człowieku sile, która być może jest tylko siłą naturalną. Jej koleżkę profesora astrofizyki dziwi wyłamująca się z natury świadomość, którą ujmuje on jednak w kategoriach natury, zaś fizyka teoretycznego – wolna wola, którą chce, ale nie potrafi uchwycić w kategoriach naukowych. Naukowcy zadają więc sobie pytanie o „coś więcej”. Poszukują jednocześnie narzędzia wyrazu owego „czegoś więcej” – ale narzędzia takiego, które pozwoliłoby na pozostawanie w ramach unaukowionego języka *profanum*.

W poszukiwaniu całości: nierozróżnialność czy wieloraka lojalność?

Rozważając drogi dialogu nauki i religii, który według Habermasa ma cechować erę postsekularną, należy wziąć pod uwagę, że interakcja i dyfuzja pomiędzy nimi zachodziły na terenie Europy nieustannie, co najmniej od początku istnienia nowożytnej nauki, a w wielu sferach również wcześniej. Obraz nauki i religii plasujących się po dwóch stronach barykady jest dość późnym dzieckiem nowoczesności. Naracja wojny w naukowych dociekaniach na ten temat pojawia się dopiero w wieku XIX, wraz z pracami Johna Drapera i Andrew White’a, które przedstawiały skrajną szkodliwość religii dla postępu wiedzy naukowej (Draper 1880; White 1876). Retoryka ta była dość wpływowa jeszcze na początku XX wieku, a jej zwolennicy, podobnie jak dzisiaj, zabierali głos w dyskusjach publicznych. Bardzo szybko zrozumiano jednak, że model wojny nie jest wystarczający. Zgłębiający ten temat badacze skupili się przede wszystkim na relacji chrześcijańskiej teologii i nauki⁴, dając początek

⁴ I tak w latach 1906–1912 francuski fizyk Pierre Duhem zwrócił uwagę na scholastyczną filozofię przyrody Jana Buridana i Mikołaja z Oresme, która miała położyć podwaliny

całemu nurtowi myślenia historyczno-filozoficznego, który w wieku XXI tworzy już obszerną bibliografię. Punktem kulminacyjnym tych dociekań stały się w latach 90. *complexity theses* Davida Lindberga i Ronalda Numbersa, a więc postulat niezwykle złożonej i wielokierunkowej interakcji pomiędzy nauką a religią chrześcijańską.

„W niektórych przypadkach pojęcia teologiczne były przejmowane do dyskursu naukowego, tracąc swój specyficzny kontekst teologiczny i funkcjonując dalej jako fundamentalne pojęcia naukowe. Czasem zaś odwrotnie, to pojęcia naukowe były przyswajane przez teologię z analogicznymi konsekwencjami”, pisze Margaret Osler (1998, s. 102), autorka podejścia, które nazwała *przejmowanie i tłumaczenie* (*appropriation and translation*). Nie jest to przekład proponowany przez Habermasa, który wprowadza kategorię zdrowego rozsądku jako płaszczyzny porozumienia pomiędzy dwoma odrębnymi wyjaśnieniami świata. Tłumaczenie w ujęciu Osler pokazuje proces historyczny zakładający wchłonięcie i obustronną asymilację poszczególnych treści.

Niewątpliwie są podstawy, aby mówić o podobnym przejmowaniu i tłumaczeniu na linii *nauka – nowa duchowość*. Niektóre z form nowej duchowości mają wspólne korzenie z okultyzmem, alchemią i astrologią, a te z kolei uczestniczyły obok teologii i filozofii we wczesnych europejskich poszukiwaniach protonaukowych. Tygiel, w którym łączyły się w jedno nauka i ezoteryka, używany był jeszcze przez założycieli nowożytnej nauki: Kepler jeszcze układał horoskopy, Newton zaś był alchemikiem.

Przykładem historycznej rekonstrukcji procesów takiego tłumaczenia są prace Woutera J. Hanegraaffa, zajmującego się New Age. Uważając New Age za zsekularyzowaną ezoterykę, dopatruje się on jego początków w neoplatonizmie, w wiedzy tajemnej renesansu, a dalej w zrywie romantycznym, gdzie ezoteryka zostaje zinterpretowana ewolucyjnie, oraz w okultyzmie, który dla Hanegraaffa jest skutkiem zderzenia ezoteryki z naukami przyrodniczymi (Hanegraaff 1996). Choć historyczna rekonstrukcja Hanegraaffa dostarcza nam przekonującego zarysu dziejów zjawiska, systematyzacja wiedzy na temat współczesnych procesów przejmowania i tłumaczenia w obszarze duchowości przysparza wielu problemów. Wynikają one ze specyfiki samej duchowości. Ponowoczesna duchowość jest często mało

pod fizykę nowożytną. W latach 20. XX wieku Edwin Burtt wystąpił z książką *Metafizyczne podstawy nauk przyrodniczych*, a później ukazały się inspirowane przez Burtt dzieła Alexandre'a Koyré i Herberta Butterfielda. Autorzy ci pokazywali, że nowożytna nauka zrodziła się ze starcia dwóch metafizyk: schrystianizowanej arystotelesowskiej i neoplatonickiej. Porzuceniu jednej na rzecz drugiej w okresie nowożytnym towarzyszyło nie tylko zastąpienie teleologicznej koncepcji przyrody wizją organizującego ją porządku matematycznego, ale też utrata przez człowieka roli teleologicznego celu wszechświata uznawanej przez ówczesne chrześcijaństwo. Koyré mówi o wysiłkach romantyków, próbujących tę utratę złagodzić i powracających do inspiracji religijnych, czyli w tym przypadku do mistyki niemieckiej. W okresie międzywojennym wpływ scholastyki teologicznej na nawyk myślenia precyzyjnego, tak potrzebny do rozwoju nauk, dostrzegł Alfred Whitehead. Jego idee rozwinął Michael Foster, rekonstruując logiczny związek pomiędzy średniowieczną teologią i nowożytną nauką. Robert Merton natomiast kontynuował w tym czasie idee innego mistrza, Maxa Webera, twierdząc, że to etyka purytańska stała się czynnikiem decydującym o rozwoju nauki.

ustrukturyzowana, nie zawsze posiada ustabilizowany system twierdzeń, może być synkretyczna już od początku, ale również w ciągu swojego rozwoju może pozostawać płynna i otwarta na nowe treści. Nie musi kierować się względami logicznej spójności, tak jak zachodnia teologia chrześcijańska. W *minimalnych* jej odmianach może nie dochodzić do żadnego tłumaczenia nauki na język religijny. Naukowy obraz świata może być przyjmowany w nich jako jedyny prawomocny, pytanie zaś „o coś więcej”, chociaż obecne, niekoniecznie formułowane jest w kategoriach religijnych. Ponowoczesna duchowość ma wiele zróżnicowanych wyrazów, z których każdy prawdopodobnie należałoby analizować osobno.

Jeżeli z trzech przytoczonych przykładów chcielibyśmy wyłonić jakiś mechanizm procesów osmozy *sacrum* i *profanum* w przestrzeni ponowoczesnej, byłyby to mechanizm paradoksu. Współczesny komputer i nieśmiertelna dusza stworzona przez Boga są jednym i tym samym w fizyko-religijnej koncepcji Tiplera. Polscy naukowcy rozważają możliwość „czegoś więcej”, pozostając w ramach wyjaśnienia naturalistycznego. Sztuczny Bóg Horgana, wywołany poprzez stymulację mózgu, jest zarazem Bogiem realnym. Bóg jako funkcja falowa nie wpisuje się ani w wizję Boga transcendentnego, ani w klasyczny panteizm. Wszystkie te przypadki świadczą o dążeniu do zniesienia podziałów pomiędzy nauką a wiarą, przyrodą a Nadprzyrodzonym, dążeniu do jakiejś unifikacji nawet za cenę sprzeczności.

Ten sam proces, który w nowoczesności najpierw oddzielił ducha od materii, a potem zrezygnował z niego na rzecz samej tylko materii, przyczynił się teraz do przywrócenia go tej ostatniej w nowej postaci. Szeroko pojęta materia musiała stać się płaszczyzną *całej* egzystencji człowieka. Quasi-religijne uwielbienie zwróciło się więc w kierunku ciała: ciałowocentryczna cywilizacja uprawia kultury zdrowia i piękna, sportu i zmysłowych przyjemności. Duchowość wślizguje się w obszary codziennych inspiracji. Niektórzy badacze uważają za możliwe odczytywanie w kategoriach religijnych przeżyć muzyków rock'n'rolla, wykazujących cechy tęsknoty za „czymś więcej”. Temat duchowości zagościł w praktykach korporacyjnych, gdzie staje się metodą lepszego zarządzania. Peter Berger opisuje w kategoriach religijnych fascynację miastem, w którym „najzwyczajniej wyglądające domy kryją w sobie nieprzewidywalne tajemnice. Przypadkowe spotkania przekształcają się w doniosłe objawienia” (cyt. za: Mariański 2010, s. 31). Tajemnica nie musi więc być poza światem, czai się za rogiem, tkwi w życiu codziennym, wpisana jest w znajomy krajobraz. Należy tylko nauczyć się lepiej widzieć, a sięgnie się do innych jego fascynujących wymiarów.

Czy postulowana *jedność mimo sprzeczności* nie jest jednak tylko pozorem jedności, za którym kryje się stan rozdarcia? Ślady takiego rozdarcia pomiędzy świecką nauką a duchowością zdaje się odnajdywać u swoich respondentów badaczka polskiego New Age Dorota Hall.

Wyznawcy New Age są według niej „skazani na podwójność, bo nie żyją w izolacji, a nie okopując się w twierdzy fundamentalistycznych przekonań, balansują na granicy wiary i nowoczesnej, racjonalnej wiedzy” (Hall 2007, s. 329). *Podwójność* jest terminem stosowanym przez Hall w podjętej przez nią dyskusji na temat myślenia zaczarowanego. Jak wiadomo był to przedmiot dociekań klasycznej

antropologii, począwszy od Luciena Lévy-Bruhla. Hall odwołuje się natomiast do obserwacji Joanny Tokarskiej-Bakir, która wskazuje, że myślenie magiczne cechuje *nierozróżnialność* wyjaśnień naturalnych i nadprzyrodzonych. Przywołuje przykład Arapeshów, którzy chociaż wiedzą, kto podczas rytuału inicjacyjnego wydaje dźwięki uchodzące za głosy bogów, są przekonani, że w wydawanie tych dźwięków uwikłany jest czynnik nadprzyrodzony. *Nierozróżnialność* zatem wcale nie wchodzi w sprzeczność z racjonalnością, z wiedzą innego porządku niż symboliczny. Wiedza nie odczarowuje świata, wręcz przeciwnie, „okazuje się wodą na młyn religii” (Tokarska-Bakir 2000, s. 66).

Jak czytamy u Hall, niekwestionowalność zjawisk niezwykłych bywała podważana przez jej respondentów. Czuli oni presję możliwości alternatywnego, naturalistycznego ich wyjaśnienia. Tam, gdzie było to możliwe, odwoływali się do badań naukowych proponujących takie właśnie, naturalistyczne wyjaśnienie. W innych przypadkach stwierdzenia niezwykłe opatrywali komentarzami relatywizującymi: „ponoć”, „nie wiem”, „śmieję się, ale tak myślę”, próbując mówić o zjawiskach cudownych jako o czymś zwyczajnym. Ochronne właściwości kamieni wiązały wówczas z jakimś „powiązaniem od ludzi, zwyczajnie”, zaś same oddziaływania energetyczne określali „po prostu działaniem na podświadomość”. Hall uważa te komentarze za świadectwo *podwójności* – wynik zderzenia myślenia przynależnego sferze *sacrum* z nowoczesną racjonalnością, która nie pozwala do własnego światopoglądu magicznego podchodzić w sposób całkowicie bezrefleksyjny, ale ostatecznie go nie podważa. *Podwójność* wyznawców New Age jest więc dla Hall przejawem *nierozróżnialności*.

W niektórych jednak przypadkach respondenci szli o krok dalej – tutaj dewaluacja magicznego obrazu świata wydawała się znaczna. Na przykład zabiegi magiczne praktykowane bywały „tylko po to, aby świadomie dokonać pewnej sztuczki: przekonać podświadomość, że to działa, by pobudzić wiarę, która wytworzy zamierzony skutek”. Te przypadki skłoniły badaczkę do refleksji, czy nie mamy już do czynienia z wykroczeniem poza *nierozróżnialność*, kiedy groźba całkowitego „rozszczerzenia świadomości” na sferę wiary i odczarowanej wiedzy staje się faktem dokonanym?⁵ (Hall 2007, s. 330–335).

Widać więc, że gra na polu wiedzy wymaga dzisiaj jakiegoś specjalnego ukłonu w stronę wyjaśnienia naturalistycznego, reprezentowanego przez konwencjonalną naukę z jej sceptycyzmem metodologicznym i profaniczną zwykłością. Zauważone przez Hall „rozszczerzenie świadomości” jest, jak się wydaje, jednym z wyrazów wielorakiej przynależności ponowoczesnego człowieka, który – w sytuacji atomizacji i indywidualizacji społecznego życia, napływu informacji oraz wynikającego z tego kryzysu systemów eksperckich, które musi wybierać na własną rękę – skazany jest

⁵ Hall zaznacza wprawdzie, że ta sprawa nie jest wcale jednoznaczna, bo to, co odczarowana świadomość badacza wiązałaby ze sferą odczarowania i wiedzy, w interpretacji jej rozmówców bywało wpisywane w magiczny ogląd spraw: na przykład myśl nie jest w tej wizji świata autonomiczną, racjonalną jakością, lecz wiązką energetyczną, energią, która rządzi się autonomicznymi prawami, niekoniecznie uzależnionymi od woli człowieka myślącego.

na podzieloną lojalność. Taka wieloraka lojalność „czyni z nas agnostyków w sytuacji, kiedy nie proponuje się nam żadnej całości”, uważa James Fernandez (Fernandez 2011, s. 172).

Czy jednak tak właśnie jest w przypadku wyznawców New Age? Nie da się ich zaliczyć do rzeszy współczesnych agnostyków. Nie tylko poszukują oni, ale na gruncie duchowości zdają się znajdować całość, która zaspokaja ich potrzeby. Można więc zaryzykować twierdzenie, że całość taka jest możliwa. Wymaga ona, być może, przyzwyczajania się do nowego – typowego dla ponowoczesności? – rodzaju polifonicznej, wielowarstwowej świadomości. Sam Fernandez zwraca uwagę na możliwość takiej polifonicznej całości w swoim badaniu ruchów rewitalizacyjnych, które obszerną sferę działań organizują za pomocą metafor i obrazów. W interesujący sposób pokazuje, że obrazy używane przez członków ruchów rewitalizacyjnych są często mieszane i niespójne, zaś całość, którą tworzą, przypomina oglądanie pokoju przy użyciu wiszących na przeciwległych ścianach i odbijających się nawzajem luster. Jest to bardzo złożona całość, ale to „właśnie gra metafor stwarza poczucie spójności – powrotu do Całości” (tamże, s. 183).

Metafora pokoju z lustrami wymyślona została przez Claude’a Lévi-Straussa (1969, s. 394–395) i dotyczyła holistycznego myślenia człowieka pierwotnego. Nie brak dzisiaj świadectw, że cywilizacja zachodnia wkroczyła w epokę charakteryzującą się powrotem do holizmu, zarazem bardzo przypominającą epokę holistycznego myślenia pierwotnego i odmienną od niej (por. du Toit 2006). Termin „postsekularyzm”, stwierdza trafnie Cornel du Toit, opisuje więc „współzależność fizyki i metafizyki, immanencji i transcendencji”. Jest to zrozumienie, że „nasze przeznaczenie dotyczy tej ziemi, i to tutaj należy budować Niebo, na ziemi, z którą na nowo odkryliśmy szczególnie bliską więź [...]. To właśnie prowadzi nas wprost do holizmu postsekularnego” (tamże, s. 1258).

Stan wielorakiej lojalności ponowoczesnego człowieka coraz bardziej staje się jego codziennością, jedyną dostępną mu całością. Nowa duchowość dostarcza wielu przykładów, gdzie doświadczenia mistyczne i zracjonalizowane wątpliwości, fakty nauki i doświadczenia duchowe, a więc treści, które zdają się na pierwszy rzut oka pozostawać ze sobą w sprzeczności, łączą się w jednym halograficznym, holistycznym obrazie. Nie budzi więc sprzeciwu opisana przez Hall „sztuczka”, za pomocą której można *wywołać* wiarę, ale mimo to nie przestać traktować jej jako *autentycznej*. Widać także, że język, który mógłby opisać paradoksalne – ograniczone obszarem przyrody i jednocześnie wykraczające poza nią *sacrum* ponowoczesności – nie może zrezygnować ze słownictwa *profanum* i wręcz desperacko go potrzebuje.

Bibliografia

- Bey H. (2001 [1996]). *The Information War*. W: D. Trend (ed.), *Reading Digital Culture*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bohm D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge.
- Broek R. van den, Hanegraaff W. (eds.) (1997). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany: SUNY Press.

- Capra F. (1975). *Tao of Physics. An Exploration of the Parallels. Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boulder: Shambhala; polskie wydanie: Capra F. (1994). *Tao fizyki: w poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, tłum. P. Macura. Kraków: Nomos (wyd. 2. popr.: Poznań: Rebis, 2001).
- Capra F. (1995). *Należać do Wszechświata – poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, tłum. P. Pieńkowski. Kraków: Znak.
- Chopra D., Mlodinow L. (2013). *Wojna światopoglądów. Czy naukowcy mają duszę?* tłum. B. Sałbut. Gliwice: Helion.
- Collins F. (2008). *Język Boga. Kod życia. Nauka potwierdza wiarę*, tłum. M. Yamazaki. Warszawa: Świat Książki.
- Culture*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 115–122.
- Davis E. (1999 [1998]). *TechGnosis. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. London: Serpent's Tail.
- Dobroczyński B. (1997). *New Age*. Kraków: Znak.
- Draper J. (1880). *History of the Conflict Between Religion and Science*. London: C. Kegan Paul & Co.
- Draper J. (1902). *Dzieje stosunku wiary do rozumu*. Kraków: Drukarnia Narodowa.
- Ellul J. (1967 [1954]). *The Technological Society*. New York: Vintage Books.
- Ferguson M. (1980). *The Aquarian Conspiracy*. Los Angeles, CA: Tarcher.
- Fernandez J. (2001). *Wywód za pomocą obrazów a doświadczenie powrotu do Całości*. W: V. Turner, E. Bruner, *Antropologia doświadczenia*, tłum. E. Klekot, A. Szurek. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Giddens A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. (1977). *Technika i nauka jako ideologia*. W: J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii?* Warszawa: Czytelnik, s. 342–395.
- Habermas J. (2002). *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz. „Znak”, nr 568(XI), s. 8–21.
- Hall D. (2007). *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hanegraaff W. (1996). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden–New York: Brill.
- Hanegraaff W. (1999). *New Age Spiritualities as Secular Religion*. *Social Compass*, nr 46(2), s. 145–160.
- Heisenberg W. (1962). *Fizyka a filozofia*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Horgan J. (2003). *Rational Mysticism. Spirituality Meets Science in the Search of Enlightenment*. Boston: Houghton Mifflin.
- Kafatos M., Nadeau R. (1990). *The Conscious Universe*. New York: Springer Verlag.
- Kubiak A. (2005). *A jednak New Age*. Warszawa: Jacek Santorski and Co. Agencja Wydawnicza.
- Lévi-Strauss C. (1969). *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski. Warszawa: PWN.
- Lopez D.S. (2001). *The Story of Buddhism. A Concise Guide to Its History and Teachings*. San Francisco: Harper.
- Lopez D.S. (2008). *Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mariański J. (2010). *Nowa duchowość czy dopełnienie religijności*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- McMahan D. (2004). *Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism*. *Journal of the American Academy of Religion*, nr 72(4), s. 897–933.
- McMahan D. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.
- McMahan D. (2012). *Buddhism in the Modern World*. New York and London: Routledge.
- Moore W. (1989). *Schrödinger. Life and Thought*. Cambridge: University Press.

- Moyers B. (1994). *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, tłum. I. Kania. Kraków: Znak.
- Nowaczek M. (2005). *Antynomie nowej duchowości*. W: Z. Stachowski (red.), *Sekty czy nowe ruchy religijne. Wybrane zagadnienia*, Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, s. 41–59.
- Osler M. (1998). *Mixing Metaphors. Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe*. *History of Science*, nr 36, s. 92–113.
- Proudfoot D. (2012). *Software Immortals – Science or Faith*. W: A. Eden, J. Søraker, J. Moor, E. Steinhart (eds.), *The Singularity Hypothesis. A Scientific and Philosophical Analysis*. Berlin: Springer.
- Tambiah S. (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toit du C. (2006). *Secular Spirituality versus Secular Dualism. Towards Postsecular Holism as Model for a Natural Theology*. *HTS* 62(4), s. 1251–1268.
- Tweed T. (1992). *The American Encounter with Buddhism 1844–1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wallace B. (2003). *Buddhism and Science. Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press.
- Wertheim M. (2000 [1999]). *The Pearly Gates of Cyberspace. A History of Space from Dante to the Internet*. London: Virago Press.
- White A. (1876). *The Warfare of Science*. New York: D. Appleton.
- Whitehead A. (1987). *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski. Kraków: Znak.
- Wilber K. (ed.) (1984/2001). *Quantum Questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists*. Boston, MA: Shambhala Publications.
- York M. (1995). *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo Pagan Movements*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Zamojski A. (2002). *New Age. Filozofia, religia i paranauka*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Życiński J. (1993). *Granice racjonalności*. Warszawa: PWN.
- Гейзенберг В. (1987). *Шаги за горизонт*. Москва: Прогресс.
- Эпштейн М. (2013). *Религия после атеизма. Новые возможности теологии*. Москва: АСТ-Пресс.

The postmodern *sacred*. Science and spirituality in their search for the whole

Abstract

The paper deals with the problem of meeting and mutual translation of science and new spirituality in postmodern discourse. The analysis focuses on the three examples: New Age movements, scientific and technological approach to the *sacred* and phenomenon of *minimal spirituality* that has been observed during in-depth interviews conducted by the author. In those cases spirituality gives up its attempts to compete with science and, instead, enters the scientific field and initiates the process of translation. This process seems to end with osmosis of the *sacred* and the *profane* languages. A specific *sacred* appears, which both lies within the limits of nature and goes beyond them, which is expressed in terms of science, but does not lose its mysticism. Considering mechanisms of this osmosis, the author comes to the conclusion that this must be mechanism of paradox. It is rooted in *multiple loyalty* of postmodern man, which allows him to create a “holographic” whole consisting of fragmented or even conflicting senses.

Key words: spirituality, science, postmodernity