

Andrzej Kasperek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0003-1466-5153

DOI <https://doi.org/10.21697/ucs.2022.30.2.05>

EZOTERYZM JAKO PROBLEM SOCJOLOGICZNY. SOCJOLOGIA EZOTERYZMU – SOCJOLOGIA RELIGII – SOCJOLOGIA DUCHOWOŚCI: WSPÓLNE I RÓŻNE POLA BADAWCZE, WZAJEMNE RELACJE¹

Esoterism as a sociological problem. Sociology of esoterism – sociology of religion – sociology of spirituality: common and different research fields, mutual relations

Streszczenie

Choć problematyka ezoteryczna nie należy do zbyt często podejmowanych na gruncie socjologii, nie znaczy to wcale, że jest ona nieistotna dla samej teorii socjologicznej. W ezoteryzmie przecinają się bowiem kluczowe socjologiczne zagadnienia: nowoczesności, zmiany społecznej, odczarowania świata, sekularyzacji czy kontrkultury. W artykule zostanie przedstawiona próba umieszczenia problematyki ezoteryzmu w socjologii w ramach oddzielnej subdyscypliny oraz określone zostaną najważniejsze pola badawcze tej subdyscypliny socjologicznej. Zwrócona zostanie także uwaga na wzajemne relacje, wspólne pola badawcze, ale i odmienne przedmioty zainteresowania socjologii ezoteryzmu, socjologii religii oraz socjologii duchowości.

Słowa kluczowe: ezoteryzm, socjologia ezoteryzmu, socjologia religii, socjologia duchowości

Abstract

Although the problems of esoterism are not often undertaken in the area of sociology, this does not mean that it is insignificant for sociological theory itself. In esoterism, the key sociological issues intersect: modernity, sociological change, disenchantment of the world, secularization or counterculture. The article is an attempt to place the subject matter of esoterism within sociology in the framework of a separate subdiscipline. Its major research fields will also be specified. Due attention will be drawn to mutual relations and common research fields, but also to different research objects of the sociology of esoterism, the sociology of religion and the sociology of spirituality.

Keywords: esoterism, sociology of esoterism, sociology of religion, sociology of spirituality

Wstęp

Pojęcie socjologii ezoteryzmu jest słabo zadomowione w polskiej socjologii, co jednak nie znaczy wcale, że sama problematyka ezoteryzmu nie przykuwa uwagi części polskich socjologów badających na przykład świat wierzeń i idei religijnych oraz ich związków ze sferą instytucji religijnych. Problematyka ezoteryzmu jest jednak rozproszona i podejmowana na gruncie różnych socjologicznych subdyscyplin, przede wszystkim na gruncie socjologii religii oraz w ramach, coraz aktywniej uprawianej od lat 90. ubiegłego wieku,



¹ Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”: Programy alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim od końca XIX w. do lat 70. XX w. (nr projektu NdS/529030/2021/2021) kwota dofinansowania 581.147,00 PLN, całkowita wartość projektu 581.147,00 PLN.

socjologii duchowości. Ezoteryczna problematyka obecna jest w socjologicznych studiach nad współczesną kulturą, w poszukiwaniu ezoterycznych wątków we współczesnej popkulturze, w rekonstrukcji zjawiska, które za Christopherem Partridge można określić mianem okultyzmu (zob. Partridge 2004; Partridge 2005). Problematyka ta obecna jest w badaniach kontrkultury młodzieżowej, fenomenu New Age, w studiach nad „teoriami spiskowymi” – by wspomnieć o kilku zaledwie socjologicznych tropach, w których eksplorowana jest kwestia ezoteryzmu. Rozproszenie to rozmywa jednak samą odrębność przedmiotu badań, którym jest ezoteryzm, i w efekcie jest jednym z czynników prowadzących do marginalizacji w ramach socjologii tego zagadnienia. Drugim czynnikiem prowadzącym do marginalizacji problematyki ezoteryzmu w socjologii jest jej społeczny odbiór, w którym dominuje lekceważenie, swoiste odium groteskowości przypisywane temu, co za ezoteryczne jest uznawane, wypływające z dość archaicznego rozumienia nowoczesności jako czasu tryumfu naukowej metody. I wreszcie czynnik trzeci, mocno powiązany z drugim, istnienie pewnego rodzaju deprecjacji problematyki ezoteryzmu w naukowym środowisku, deprecjacji skutkującej z kolei autodeprecjacją (chodziłoby tutaj o pewien sposób myślenia, zgodnie z którym nawet jeśli już socjolog zajmuje się badaniami nad ezoteryzmem, to z punktu widzenia awansu naukowego, możliwości pozyskania środków na badania lepiej ten fakt ukrywać pod innym szyldem, np. socjologii religii bądź duchowości). Biorąc pod uwagę wspomniane czynniki definiujące miejsce problematyki ezoterycznej w socjologii, należy mocno podkreślić, że marginalizacja tej problematyki nie wypływa z nieistotności samego zjawiska dla rozwoju teorii socjologicznej. W ezoteryzmie przecinają się bowiem kluczowe socjologiczne zagadnienia: nowoczesności i sposobów jej rozumienia, zmiany społecznej, odczarowania świata, sekularyzacji czy kontrkultury.

Celem artykułu jest prezentacja głównych problemów badawczych socjologii ezoteryzmu wraz z uzasadnieniem potrzeby istnienia takiej subdyscypliny oraz analiza wzajemnych relacji między socjologią ezoteryzmu, socjologią religii oraz socjologią duchowości. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej zostanie zaprezentowany krótki szkic historii badań nad ezoteryzmem, w drugiej przedstawiona zostanie w szkicowy sposób historia socjologii ezoteryzmu oraz wyznaczone zostaną najważniejsze pola badawcze tej subdyscypliny, w części trzeciej (*Konkluzje*) socjologia ezoteryzmu zostanie umiejscowiona na mapie relacji z socjologią religii oraz socjologią duchowości.

Ezoteryzm jako obiekt badań

Termin „ezoteryzm” bywa zamiennie stosowany z terminem „okultyzm”. Oba odnoszą się do tajemnej wiedzy, wiedzy dostępnej dla niewielu; ezoteryczny (z greckiego *esôteros*) to tyle, co wewnętrzny, sekretny, ograniczony do kręgu wtajemniczonych (Stuckrad 2015: 526), „ezoteryczny” jest przeciwieństwem „egzoterycznego”, czyli ogólnie dostępnego. Z kolei *occultus* (z łaciny) odsyła do tego, co tajemne, ukryte. Jak pisze Wouter J. Hanegraaff, etymologicznie termin „ezoteryzm” odnosi się do inicjacji w misteria, „okultyzm” – do niewidzialnych sił (Hanegraaff 2016: 162). Edward A. Tiryakian z terminem „ezoteryzm” wiązał religijno-filozoficzne wierzenia, podczas gdy „okultyzm” z praktykami (zob. Tiryakian 1974a: 1–15). Hanegraaff terminem „okultyzm” określa poświeceniowy melanz nauki i magii, stanowiący próbę nadania sensu ezoteryzmowi z perspektywy odczarowanego świata, zsekularyzowany ezoteryzm (Hanegraaff 1998a: 422). Terminy te bywają używane zamiennie, zwłaszcza w języku potocznym. W artykule będę jednak stosować przede wszystkim termin „ezoteryzm”, choć w pracach socjologicznych (anglojęzycznych przede wszystkim) pojawia się także termin „socjologia okultyzmu”². Wydaje się, że termin „ezoteryzm” jest bardziej właściwy, ponieważ jest mocniej ugruntowany w studiach akademickich – Kennet Granholm przykładowo odnosi termin „ezoteryczny” do historiograficznych studiów (Granholm 2015: 722). Jest jeszcze jedna racja, akademicka także, by stosować termin „ezoteryzm”: istnieje już bardzo bogata tradycja badań nad zachodnim ezoteryzmem³.

² W anglojęzycznej literaturze termin „socjologia ezoteryzmu” lub „socjologia okultyzmu” pojawia się między innymi w pracach: Tiryakian 1974a: 1–15; Tiryakian 1974b: 257–280; Truzzi 1974: 243–255; Hanegraaff 1995: 99–129; Hanegraaff 2016: 155–170; Granholm 2009: 783–800; Granholm 2015: 720–731; Asprem, Granholm 2014: 1–24; Asprem 2018: 1–36.

³ Można tutaj mówić o procesie instytucjonalizacji badań nad ezoteryzmem, co potwierdza między innymi istnienie towarzystw naukowych, na przykład The European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE) czy Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem. Są to bez wątpienia stowarzyszenia o naukowym, a nie ezoterycznym charakterze.

Socjologia ezoteryzmu bazuje na pewnych rozwiązaniach definicyjnych wypracowanych w ramach badających go religioznawczych środowisk naukowych. Prześledzenie procesu instytucjonalizacji studiów nad ezoteryzmem jest więc istotnym elementem rozważań poświęconych rozwojowi i perspektywom socjologii ezoteryzmu.

W procesie wspomnianej instytucjonalizacji rozpocząć wypada od wpływowego środowiska, które regularnie spotykało się na corocznych konferencjach w Asconie od lat 30. ubiegłego wieku aż po końcówkę lat 80. Tworzyli je między innymi: Karl Gustaw Jung, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Martin Buber, Gershom Scholem, Daisetz Teitaro Suzuki, Gilles Quispel czy Antoine Faivre (Hanegraaff 2016: 157). Hanegraaff zalicza reprezentantów środowiska Eranos do nurtu religionistycznego w badaniach nad ezoteryzmem, przy czym kładzie akcent na wytykane przez krytyków tego nurtu *implicite* przyjmowane na jego gruncie założenia religijne i duchowe, prowadzące do sytuacji pomieszania dyskursów naukowego i religijnego (Hanegraaff 2016: 158).

Jak zauważa Hanegraaff, teoretyczne perspektywy wypracowane w ramach działalności środowiska Eranos zostały w latach 60. ubiegłego wieku w amerykańskim Instytucie Esalen w Kalifornii wzbogacone o kontrkulturową atmosferę (Hanegraaff 2016: 157), w Instytucie – warto dodać – powszechnie uznawanym za jeden z kluczowych ośrodków rozwoju New Age. Lata 60. i 70. ubiegłego wieku to czas wyjątkowego zainteresowania ezoteryzmem, przy czym zainteresowanie to dotyczyło zarówno wzrostu popytu na towary czy usługi o ezoterycznym charakterze, jak i rozwoju perspektywy badawczej oraz rodzącej się powoli profesjonalizacji badań nad tym zjawiskiem. Trudno nie wiązać tego „okultystycznego odrodzenia” (*occult revival*), by użyć wyrażenia, którym posługiwali się na przykład Marcello Truzzi czy Edward A. Tiryakian, z kontrkulturową atmosferą. Theodore Roszak, jeden z pierwszych badaczy dwudziestowiecznej kontrkultury młodzieżowej, definiował to zjawisko jako zwrot w stronę mistyki, okultyzmu i magii (Roszak 1973: 125⁴). Perspektywę badań tradycji ezoterycznej w kategoriach kontrkultury proponuje Frances Yates w swoim studium *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, opublikowanym w 1964 roku, załączki takiej perspektywy budowano także w ramach działalności środowiska Eranos (Hanegraaff 2001: 7–13).

Yates poświęciła swoje studium renesansowej tradycji związanej z legendarnym Hermesem Trismegistosem i recepcją dzieł *Corpus Hermeticum* oraz *Asclepius*. Przedmiotem studiów uczyniła filozofię hermetyczną reprezentowaną przez Marsilio Ficino, Pico Della Mirandolę, Corneliusa Agrippę, Johna Dee, Tomasza Campanellę czy Giordano Bruna (zob. Yates 2002). Co jednak ważne, Yates wydaje się traktować tradycję hermetyczną jako kontrkulturową. Z takiej interpretacji tradycji hermetycznej wyłania się *quasi*-autonomiczna kontrkultura tocząca walkę na dwóch frontach: z chrześcijaństwem z jednej strony, z racjonalistycznym (naukowym) światopoglądem z drugiej (Hanegraaff 2001: 15). Yates proponuje w swoim studium narrację, przez Hanegraaffa określoną mianem „wielkiej narracji” (*grand narrative*), w której tradycja hermetyczna staje się swoistą trzecią drogą, trzecim, zapomnianym i obłożonym swoistą anatimą filarem kultury europejskiej, „stłumioną alternatywną tradycją” (*suppressed alternative tradition*) (Hanegraaff 2001: 18). W podobny sposób holenderski badacz zachodniego ezoteryzmu pisze o znaczeniu tradycji gnozy w dziejach Europy, nawiązując do rozważań Gillesa Quispela, określa gnozę mianem tradycyjnej zachodniej „kontrkultury” (Hanegraaff 1998b: 373). Dodać wypada, że Gilles Quispel traktował gnozę jako trzeci filar kultury europejskiej, obok wiary i rozumu (Quispel 2008: 143).

Yates zaprezentowała tradycję hermetyczną jako kwintesencję oporu wobec sił establishmentu uosobianego przez instytucje religijne i naukowe. Krytycy takiego obrazu zarzucają mu daleko idące uproszczenia, jeśli wspomnianą triadę „tradycja hermetyczna – chrześcijaństwo – nauka” zaczyna się traktować w kategoriach historycznego opisu, a nie w kategoriach typów idealnych (Hanegraaff 1998b: 372–373; Hanegraaff 2001: 15). Zbyt proste byłoby bowiem założenie, że tradycja hermetyczna rozwijała się w opozycji do chrześcijaństwa, chyba najlepszym przykładem będzie tutaj sam Giordano Bruno, wielu z reprezentantów tej tradycji uznawało się za chrześcijan. Także w przypadku relacji tradycja hermetyczna – nauka (rozum) sprawa jest zdecydowanie bardziej złożona. Sama Yates wyraźnie eksponowała znaczenie tradycji hermetycznej dla rozwoju nauki, innowacyjny charakter tej tradycji, a nie anachroniczność. Przykładowo Johna Dee, alchemika,

⁴ Pierwsze wydanie studium Roszaka opublikowano w 1969 roku.

astrologa i kabalistę, uznała za ważnego matematyka, naukowca i wynalazcę (Yates 2002: 166), bardziej złożone były także same początki nowożytnej nauki, co widać na przykładzie Mikołaja Kopernika czy Johannesesa Keplera, dobrze znających hermetyczną tradycję i bez wątplenia pracujących nad swoimi dziełami w interakcji z tą tradycją. Można jednak postawić tezę, że krytyka narracji zaproponowanej przez Frances Yates, „paradygmatu Yates”, nie jest do końca uzasadniona. Sama badaczka wyraźnie zaznacza, że śledzenie dziejów tradycji hermetycznej to podróż po pograniczach magii i religii, magii i nauki czy też magii i sztuki (Yates 2002: 495). Pracy Yates nad tradycją hermetyczną towarzyszyła więc świadomość, że tradycja ta, nauka oraz religia (triada: rozum – gnoza – wiara) nie są od siebie odizolowane i impregnowane na siebie, a raczej przenikają się. To świadomość płynności granic, rozmytych podziałów. Ta świadomość nie kłóci się jednak z wyeksponowaniem antyestablishmentowego charakteru tradycji hermetycznej. Kontrkulturowy potencjał twórczości Yates polegał na sproblematyzowaniu relacji między nauką a religią, nauką a ezoteryczną tradycją. I ta świadomość doskonale wpisała się w kontrkulturową atmosferę lat 60. ubiegłego wieku, w poszukiwania nowego modelu nauki, w którym duchowość i wewnętrzne doświadczenie (a tak należy rozumieć w tym kontekście gnozę) odgrywałyby istotną rolę.

Wouter J. Hanegraaff w kontrkulturowym uwikłaniu „wielkiej narracji” Yates dostrzega przyczynę spowolnienia procesu profesjonalizacji studiów nad zachodnim ezoteryzmem wśród akademików. W latach 90. ubiegłego wieku Antoine Faivre proponuje alternatywny paradygmat badań nad zachodnim ezoteryzmem (Hanegraaff 2001: 27). W ujęciu Faivre’a ezoteryzm staje się formą myślenia (*form of thought*), w której wyeksponowane zostają cztery składniki nieodłączne oraz dwa dodatkowe. Francuski badacz ezoteryzmu wymienia następujące idee: korespondencji (mikrokosmos odzwierciedla makrokosmos), żyjącej natury, imaginacji i mediacji, doświadczenia przemiany, praktyki zgodności (*philosophia perennis*), transmisji autentycznej wiedzy (inicjacja) (Faivre 1994: 10–15; Faivre 1998: 119–120; Faivre 2000: XXI–XXIV).

Kocku von Stuckrad podkreśla, że zaproponowana przez Faivre’a typologia okazała się bardzo użyteczna w zrozumieniu powiązań między różnymi zjawiskami (mistycyzm, hermetyzm, gnoza, astrologia, alchemia czy magia), a ponadto w przewyciężeniu uproszczonych dychotomii religia–nauka, magia–religia, ezoteryzm–oświecenie (Stuckrad 2008: 225). Taka perspektywa badania ezoteryzmu, opierająca się na badaniu powiązań między tradycją ezoteryczną a religią i tradycją racjonalistyczną (rozum), ukazuje całą złożoność zachodniej kultury. Zarazem jednak von Stuckrad wskazuje na pewne ograniczenia obecne w twórczości Faivre’a, który stosował opracowaną przez siebie typologię w sposób niekonsekwentny, włączając przykładowo do tradycji ezoterycznej mesmeryzm, nie spełniający wszystkich kryteriów typologii, zarazem wyłączając z pola swojego zainteresowania średniowieczną filozofię al-Suhrawardiego, spełniającą wszelkie kryteria stworzonej przez siebie typologii (Stuckrad 2008: 226).

Dalej idąca profesjonalizacja i dynamiczny rozwój studiów nad zachodnim ezoteryzmem wiąże się z powstaniem w 1999 roku drugiej po paryskiej (na Sorbonie) katedry związanej z badaniami nad ezoteryzmem na Uniwersytecie Amsterdamskim, z powstaniem *Center for the History of Hermetic Philosophy and Related Currents*. Ośrodek amsterdamski, skupiony wokół Woutera J. Hanegraaffa (pracownikami tego ośrodka byli między innymi Jean Pierre Brach, Olav Hammer, Kocku von Stuckrad czy Marco Pasi, który pracuje do dzisiaj), promuje nowe spojrzenie na akademickie studia nad zachodnim ezoteryzmem, w którym zostaje uwypuklona złożoność badanego fenomenu i jego obecność w kulturowym mainstreamie (Hanegraaff 2001: 28). Hanegraaff i inni reprezentanci amsterdamskiego środowiska polemizują przede wszystkim z *grand narrative* Yates, zarzucając temu paradygmatowi zbyt daleko idącą izolację, autonomizację i hermetyzację tradycji ezoterycznej wobec nauki czy religii. Ważnym elementem studiów podejmowanych w ośrodku amsterdamskim jest refleksja metodologiczna, w której wyeksponowana zostaje konieczność prowadzenia badań nad ezoteryzmem zgodnie z „naukowymi regułami gry”, prowadzenie studiów empirycznych nad ezoteryzmem, ale i rozwijana perspektywa uwzględniająca osobę badacza w procesie definiowania samego tego zjawiska. Ezoteryzm – pisze Hanegraaff – nie istnieje po prostu jako „zewnętrzne” wobec badacza zjawisko, jest konstruowanym przez akademików polem badawczym (Hanegraaff 2016: 168). Skrajne stanowisko prezentuje tutaj Kocku von Stuckrad, który postuluje wręcz odrzucenie samego pojęcia ezoteryzmu na rzecz „dyskursu ezoterycznego” (Stuckrad: 2008: 217–236). Sam Hanegraaff rozwija studia nad zachodnim ezoteryzmem w kategoriach wiedzy odrzuconej, zepchniętej do akademickiego pojemnika na śmieci (*academy’s*

dustbin of rejected knowledge) (Hanegraaff 2013: 13), klasycznego „innego” (Hanegraaff 2013: 14)⁵. Studia te kierują uwagę badaczy również w stronę stosunków władzy, procesu wykluczania, a także legitymizacji wiedzy uznanej za naukową. A to jest już bez wątpienia pole socjologicznej refleksji.

Socjologia ezoteryzmu – historia i pola badawcze

Zaprezentowany w poprzednim rozdziale krótki szkic dziejów instytucjonalizacji studiów nad zachodnim ezoteryzmem uwzględniał kilka elementów ważnych w socjologicznej refleksji. Chodzi przede wszystkim o konceptualizację ezoteryzmu w kategoriach kontrkultury, kulturowej czy akademickiej marginalizacji (śmieć kultury, akademicki śmieć) oraz o studia nad wiedzą odrzuconą. Szkic poświęcony historii socjologii ezoteryzmu przedstawiłem w innym artykule (Kasperek 2019: 265–276). Chciałbym wskazać tutaj kilka najważniejszych kwestii, na które zwróciłem wtedy uwagę.

Bardziej usystematyzowana refleksja nad ezoteryzmem pojawia się w środowisku socjologicznym w latach 70. ubiegłego wieku, przede wszystkim w twórczości trzech badaczy: Marcello Truzziego, Edwarda A. Tiryakiana oraz Colina Campbella⁶. Tym, co łączyło ich spojrzenie na tradycję ezoteryczną, było wpisanie jej w relację: „kulturowo dewiacyjny underground odrzuconej wiedzy” *versus* kulturowy establishment (mainstream) (Asprem 2018: 2), a zatem analiza tradycji ezoterycznej w kategoriach mechanizmów jej marginalizacji w społeczeństwach nowoczesnych. Każdy ze wspomnianych socjologów traktował tradycję ezoteryczną jako tradycję odrzuconą przez instytucje legitymizujące ład nowoczesnego społeczeństwa, każdy z nich zarazem wprowadza nowatorskie elementy do socjologicznej refleksji nad ezoteryzmem. Edward A. Tiryakian jest redaktorem opublikowanej w 1974 pracy *On the Margin of the Visible: Society, the Esoterics and the Occult*. To ważna praca, zbierająca wcześniejsze studia mieszczące się w ramach socjologii ezoteryzmu, a zarazem otwierająca nowe perspektywy badawcze. Sam Tiryakian traktuje ezoteryzm jako czynnik zmiany społecznej (Tiryakian 1974b: 268), kwestionując wyobrażenia tej tradycji jako manifestacji antynowoczesnej postawy wobec życia w XIX czy XX wieku. Wprost przeciwnie, źródła ideologii leżącej u podstaw nowoczesności zostają tutaj zlokalizowane w kulturze ezoterycznej (np. idee nowego porządku, wizja dynamicznej rzeczywistości). Nowoczesna cywilizacja zachodnia, ze swoimi korzeniami w epoce renesansu i reformacji, przypisała tradycji ezoterycznej etykietę kontrkultury, jednocześnie wykorzystując wytworzone w ramach tej tradycji idee i wartości (Tiryakian 1974b: 268). Marcello Truzzi przywiązywał z kolei szczególną uwagę do anomalności tradycji ezoterycznej (używał terminu „okultyzm”), przy czym anomalność ta została przezeń zdefiniowana w kategoriach wiedzy (można tę propozycję traktować jako zapowiedź bardzo wpływowego współczesnego ujęcia tradycji ezoterycznej rozwijanego przez Wouter J. Hanegraaffa w kategoriach wiedzy odrzuconej). Truzzi umieszczał tradycję ezoteryczną pomiędzy wiedzą zdroworozsądkową z jednej strony i wiedzą zinstytucjonalizowaną (nauką i religią) z drugiej (Truzzi 1974: 246). Colin Campbell, trzeci z interesujących nas socjologów, których można uznać za prekursorów socjologii ezoteryzmu, publikuje w 1972 roku artykuł *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, w którym rozwija bardzo wpływową i wykorzystywaną także poza środowiskiem socjologicznym, np. przez Wouter J. Hanegraaffa (1998a), Olava Hammera (2001), Christophera Partridge’a (2004, 2005), koncepcję *cultic milieu* (środowiska kultowego). Campbell zwracał szczególną uwagę na dewiacyjność środowisk kultowych, dewiacyjność (lub heterodoksalność) wobec dominującej kultury społecznej (Campbell 1972: 120), określając je mianem kulturowego undergroundu społeczeństwa. Underground obejmuje te przejawy ludzkiej działalności, które nie znajdują uznania dominujących instytucji społecznych (np. to, co określane bywa mianem paranauki, obce kulturowo religie czy

⁵ Także w polskich ośrodkach badawczych prowadzone są badania nad ezoteryzmem, np. przez (podają w kolejności alfabetycznej): Tadeusza Cegielskiego, Mariusza Dobkowskiego, Zbigniewa Drozdowicza, Karolinę M. Hess, Artura Joczka, Zbigniewa Łagosza, Dianę Oboleńską, Zbigniewa Paska, Aleksandra Posackiego, Rafała T. Prinke, Roberta Ptaszka, Monikę Rzczycką, Macieja B. Stępnia, Agatę Świerżowską, Izabelę Trzcińską, Andrzeja Wójtowicza i innych. Wyjątkowe miejsce w kręgu badaczy ezoteryzmu zajmuje zmarły w 2021 roku Jerzy Prokopiuk.

⁶ Nie znaczy to jednak, że wątki ezoteryczne nie były obecne przed tym okresem. Warto tutaj wspomnieć na przykład o Ernsta Troeltscha zainteresowaniu mistycyzmem i kultami czy Georga Simmela analizami tajności.

medycyna alternatywna) (Campbell 1972: 122). Kulturowy underground tworzy *de facto* alternatywny świat, zbudowany z odrębnych instytucji, mediów, posiadający własne struktury uwiarygodniające.

Badania socjologiczne stanowią próbę rejestracji życia społecznego *hic et nunc*, dlatego też przegląd socjologicznych publikacji z lat 70., 80., 90. XX wieku oraz z pierwszych dekad wieku XXI należy traktować jako potwierdzenie zjawiska rosnącego znaczenia ezoterycznego undergroundu, ale i zaawansowania procesu wkraczania wątków ezoterycznych do kulturowego mainstreamu zachodnich społeczeństw. Susannah Crockford i Egil Asprem wyróżniają dwa nurty badań nad ezoterizmem w ramach nauk społecznych: 1) socjologia okultyzmu z lat 70. oraz 2) studia nad nowymi ruchami religijnymi (NRM – *New Religious Movements*), w tym ruchami ezoterycznymi (*Esoteric Movements*) (Crockford, Asprem 2018: 4). W latach 90. ubiegłego wieku zaczynają się pojawiać prace poświęcone problematyce New Age – prace, w których ważnym elementem jest problematyka ezoteryczna (zob. Melton, Clark i Kelly 1991; Heelas 1996; Hanegraaff 1998a)⁷, a także prace poświęcone tzw. nowej duchowości, która jest zjawiskiem szerszym niż nurt New Age, a obejmuje także elementy tradycji ezoterycznej⁸. Socjologiczne zainteresowanie ezoterizmem nie przełożyło się jednak na popularyzację samej socjologii ezoterizmu jako jeszcze jednej socjologicznej subdyscypliny, mającej swój odrębny przedmiot badań.

Zbierając to, co wcześniej zostało już napisane, chciałbym teraz przedstawić główne pola badawcze socjologii ezoterizmu. Racją istnienia tej subdyscypliny jest odrębny przedmiot – ezoterizm, którego nie da się sprowadzić do religii, chociaż pozostaje on w bliskich relacjach z religią, ani do nauki, z którą także dzieli wspólne obszary zainteresowania, choć odmienne metody. Specyfiką ezoterizmu jest jego pograniczny charakter, jak trafnie pisał Czesław Miłosz w *Ziemi Ulro*, tradycję tę (zwłaszcza od czasów oświecenia) należy traktować jako miejsce zmagania się ze sobą wyobraźni religijnej i naukowej (Miłosz 1982: 76–77). Ezoterizm ze względu na swój pograniczny charakter właśnie jest tradycją poniekąd społecznie niewidzialną, ponieważ pozbawioną sankcji dominujących instytucji społeczeństw poświeceniowych. Jest niejako ofiarą logiki instytucji nowoczesnych, funkcjonujących zgodnie z zasadą wyłączonego środka: *tertium non datur*. Albo coś jest religijne, albo naukowe, nic pośrodku. To w działalności instytucji legitymizujących *status quo* i odmawiających uznania za wiarygodne tego, co ezoteryczne, tkwi źródło marginalizacji ezoterizmu. Dlatego też wbrew stanowisku Hanegraaffa czy von Stuckrada kluczowe dla socjologicznej perspektywy jest ujmowanie ezoterizmu w kategoriach kontrkultury, anomalii czy dewiacji, rzeczywistości pozbawionej sankcji establishmentu. Ważny wątek socjologicznych badań nad ezoterizmem stanowi kwestia walki o uznanie w świecie instytucji uosabiających establishment. Wykorzystanie w ramach socjologii ezoterizmu kategorii uznania zakłada szczególnie bliskie relacje z socjologią kultury (ze względu na problematykę kontrkultury, kultury symbolicznej obejmującej świat znaczeń i wartości, rytuały), socjologią wiedzy (ezoterizm jako wiedza odrzucona, wiedza zakazana), a także z historią ezoterizmu oraz historią idei ezoterycznych. Z socjologicznej perspektywy ezoterizm jest nie tylko wiedzą odrzuconą, ale funkcjonuje w świecie rywalizacji między instytucjami o uznanie⁹. Środowiska ezoteryczne wytwarzają własne dyskursy, instytucje, media (np. czasopisma czy wydawnictwa), które za prawomocny uznają opis rzeczywistości z perspektywy kontrkultury. Rację ma więc Colin Campbell, gdy w określeniu ezoterycznej tradycji eksponuje jego kulturowy wymiar i określa mianem kulturowego undergroundu.

Socjologia ezoterizmu w swoim programie zakłada całościową analizę środowisk kulturowych (środowisk ezoterycznych), ich wierzeń, praktyk, także społeczno-demograficznego wymiaru. Tym, co wyróżnia socjologię ezoterizmu, jest szczególne zwrócenie uwagi na kategorię tajności i tajemnicy jako ważnych elementów samej tradycji ezoterycznej oraz wyjątkowej interakcji między wtajemniczonym (inicjowanym) i wtajemniczającym. Ważnym wątkiem podejmowanym na gruncie socjologii ezoterizmu jest także analiza procesu upowszechniania kulturowego undergroundu – chodziłoby tutaj o analizę New Age, ale i funkcjonowanie wierzeń i wiedzy o ezoterycznej proweniencji we współczesnej popkulturze, np. w filmie, muzyce czy literaturze. Ten aspekt socjologii ezoterizmu polega na badaniu okultyzmu. I *last but not least* socjologia

⁷ Nie wszystkie oczywiście mają socjologiczny charakter.

⁸ Na temat bogatej socjologicznej literatury z zakresu badań nad nową duchowością zob. Mariański 2019.

⁹ Stąd też można sądzić, że definicja Hanegraaffa ezoterizmu jako wiedzy odrzuconej jest zbyt wąska.

ezoteryzmu włącza się w kluczową dla socjologii dyskusję nad charakterem nowoczesności, nad jej „odczarowanym” charakterem. Punktem odniesienia jest tutaj pewien model nowoczesności odbiegający od wyobrażeń o nowoczesności, wpisany w główny nurt socjologicznej teorii. To model bardziej pluralistyczny w warstwie epistemologicznej, niewykluczający z nowoczesnego uniwersum alternatywnych wobec nauki sposobów poznania. To jednocześnie model bardziej subtelny niż zbyt uproszczone modele nowoczesności opartej na wyobrażeniu o człowieku nowoczesnym jako człowieku racjonalnym, odrzucającym „nienaukowe” przekonania, „nieracjonalne” definicje sytuacji. W takim ujęciu to, co definiowane jest jako ezoteryczne, traktowane być powinno nie jako aberracja, element archaicznej tradycji, lecz jako immanentny element nowoczesności, ważny element zmiany społecznej, czasami wręcz jej inspiracja, a nie bezużyteczny odpad towarzyszący procesowi modernizacji.

Konkluzje

Socjologów prowadzących badania w zakresie religii, duchowości czy ezoteryzmu łączy pewien rodzaj rezerwy wobec ich działalności naukowej ze strony socjologicznego środowiska. Danièle Hervieu-Léger pisała o tym problemie w sposób następujący: „Ciągłe jeszcze socjolog religii, deklarujący swą tożsamość zawodową, rzadko może uniknąć komentarzy typu: ‘Aha, pan jest katolikiem!’ lub ‘Tak, oczywiście, pan jest protestantem’. W najlepszym przypadku rozmówca wtrąci w pewnym momencie nieuchronne pytanie: ‘A czy pan sam jest wierzący?’. Prawdą jest, że uwagi takie w większości przypadków są słuszne – o wyborze tej dziedziny nauk społecznych przez badaczy rzadko decyduje przypadek czy też pobudka czysto intelektualna nie skalana żadnym motywem pozanaukowym. Jednak ten rodzaj osobistego zaangażowania w wybór przedmiotu badań jest wspólny dla wszystkich badaczy w dziedzinie nauk humanistycznych, czy o tym mówią czy nie. I nikomu nie przyjdzie na myśl, by oceniając efekty pracy któregoś z socjologów, dopytywać się o stan jego małżeństwa czy o stosunki z ojcem... Dlaczego krytyczny dystans (nieustannie tworzony od nowa) – dobrze charakteryzujący naukową postawę w dziedzinie nauk społecznych – uznawany jest za trudniejszy do osiągnięcia (czy nawet nieosiągalny), kiedy przedmiotem badań jest religia?” (Hervieu-Léger 1999: 34). Oczywiście, pamiętać trzeba, że francuska socjolożka odnosi się do kontekstu francuskiego społeczeństwa, organizowanego przez zasadę *laïcité*. W polskiej socjologii ten dystans zgłaszany w stosunku do socjologów badających religię jest zapewne mniej widoczny, pozostaje jednak bez wątpienia bardziej zauważalny w przypadku prowadzenia badań nad „nową duchowością”, a jeszcze wyraźniej w przypadku badań ezoteryzmu. I to zwłaszcza w stosunku do badaczy „nowej duchowości”, a przede wszystkim ezoteryzmu pojawia się wątpliwość związana z kwestią zachowania obiektywizmu, ale i pewnej egzotyczności samego przedmiotu badań.

Kennet Granholm, jeden ze współczesnych socjologów prowadzących badania w zakresie ezoteryzmu, dostrzega daleko idące podobieństwo w uprawianiu socjologii religii i socjologii ezoteryzmu, polegające na analizie tych samych zagadnień: 1) wierzeń, 2) rytuałów, 3) doświadczeń religijnych oraz 4) wspólnoty (Granholm 2009: 787–791). Ze względu na pewną definicyjną trudność w określeniu „nowej duchowości”, wymykanie się tej kategorii badaczom przyzwyczajonym do badania zinstytucjonalizowanego wymiaru życia religijnego i częstego stosowania metodologii badań o kwantyfikacyjnym charakterze w ramach socjologii duchowości instytucjonalny aspekt jest trudniej uchwytne, choć także możliwy do realizacji¹⁰. Przed podobnym wyzwaniem stają socjologowie badający ezoteryzm.

Socjologię religii, duchowości oraz ezoteryzmu łączą bardzo bliskie relacje z religioznawstwem. To bliskość nie tylko wynikająca z istnienia związków między religią, duchowością i ezoteryzmem (przedmiotami badań tych subdyscyplin), ale i kwestia instytucjonalnego zakorzenienia w środowiskach naukowych. Socjologie religii, duchowości czy ezoteryzmu są bez wątpienia socjologicznymi subdyscyplinami, ponieważ badany przedmiot analizują w socjologicznej perspektywie, zarazem jednak przez przedmiot (religia, duchowość czy ezoteryzm) pozostaje mocno obecne w środowisku religioznawczym. To w czasopismach o religioznawczym charakterze (w Polsce to przede wszystkim wydawany przez Polskie Towarzystwo Religioznawcze „Przegląd

¹⁰ Jednym z najśłynniejszych przykładów takich badań jest projekt Kendall zrealizowany przez Paula Heelasa, Lindę Woodhead wraz z zespołem (Heelas, Woodhead et al. 2007).

Religioznawczy” oraz „Studia Religiológica” wydawane przez Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego) publikowane są także artykuły z zakresu socjologii religii, duchowości i ezoteryzmu, podczas Kongresów Religioznawczych organizowane są sekcje z zakresu socjologii religii, duchowości czy sekcje poświęcone ezoteryzmowi, w których uczestniczą także socjologowie¹¹.

Ważnym zagadnieniem podejmowanym na gruncie omawianych trzech socjologicznych subdyscyplin jest dyskusja nad zaawansowaniem procesu sekularyzacji, przy czym debata ta połączona jest z ważnym pojęciowym przesunięciem dotyczącym pojęć religii i duchowości. W ostatnich dwóch dekadach w badaniach socjologicznych utrwalił się pewien sposób definiowania religii w kategoriach podlegania nakazom formułowanym przez instytucję, zewnętrznego przymusu, kodeksów, narzuconych zachowań, duchowości natomiast jako sfery wewnętrznych wyborów, autoekspresji i samorozwoju (zob. Heelas, Woodhead i in. 2007). Inaczej zatem kwestia sekularyzacji będzie się prezentować w zależności od przyjętej definicji religii i duchowości. Przecistawianie sobie tych dwóch pojęć, obecne we współczesnej socjologii, skutkuje różnymi spojrzeniami na kwestię sekularyzacji i w przypadku takiego przecistawienia sekularyzacja może być rozumiana wręcz jako szansa dla rozwoju duchowości oddzielonej od sfery religijnej instytucjonalizacji, jako szansa dla rozwoju „nowej duchowości”. Socjologię duchowości i socjologię ezoteryzmu łączy więc traktowanie sekularyzacji jako potencjalnie korzystnej dla praktykowania wierzeń i praktyk.

Związki między socjologią duchowości i socjologią ezoteryzmu są szczególnie wyraźne, zwłaszcza w przypadku badań nad New Age. W ostatnich dekadach (zwłaszcza od lat 90. ubiegłego wieku) opublikowano wiele prac poświęconych tej problematyce, wiele z nich zostało napisanych przez socjologów¹². Publikacje te nie skutkowały jednak wydzieleniem się i popularyzacją socjologii ezoteryzmu, a sama problematyka ezoteryczna została rozmyta, wyrwana z kontekstu tradycji ezoterycznej, narażając socjologię na zarzut ahistoryzmu (Hanegraaff 1995; Asprem i Granholm 2014: 5).

Tym, co odróżnia socjologię ezoteryzmu od innych socjologicznych subdyscyplin, pozostaje przedmiot badań, ezoteryzm (tradycja ezoteryczna, tradycja odrzucona), którego specyfikę próbowałem przedstawić w pierwszym rozdziale. Żadna z subdyscyplin socjologicznych nie czyni przedmiotem (traktowanym jako pewna całość) swojego zainteresowania tego środowiska, które trafnie Colin Campbell określił mianem kulturowego undergroundu. Pomimo wielkiego zróżnicowania elementów tworzących *cultic milieu* istnieją przesłanki, by traktować to środowisko właśnie jako pewną całość. Heterodoksyjność, dewiacyjność w relacji do dominującej i ortodoksyjnej kultury to cechy charakterystyczne undergroundu. Zmusza to kultowe środowiska do legitymizacji głoszonego światopoglądu w sytuacji jawnie okazywanej grupie wrogości lub ośmieszania. Efektem staje się wspólny atak na ortodoksę oraz obrona jednostkowej wolności wierzeń i praktyk. Tajność, tajemnica, skrytość często towarzyszą istnieniu i funkcjonowaniu środowisk kultowych, aczkolwiek ważniejsza niż to ukrycie jest sytuacja braku legitymizacji ze strony instytucji uosabiających moc establishmentu. Dlatego też swoista wszechobecność idei ezoterycznych we współczesnej popkulturze nie jest tożsama z ich uznaniem. Środowiska te, które możemy określić mianem środowisk ezoterycznych, dzielą wspólną cechę: odrzucenia przez poświeceniowe instytucje naukowe.

Bibliografia

- Aspre E. (2018), *On the Social Organisation of Rejected Knowledge: Reassessing the Sociology of the Occult*, preprint: 1–36. <https://contern.files.wordpress.com/2018/05/aspre-reassessing-the-sociology-of-the-occult-preprint.pdf> [dostęp 15.02.2022].
- Aspre E., Granholm K. (2014), *Introduction* [w:] E. Aspre i K. Granholm (red.), *Contemporary Esotericism*. New York: Routledge: 1–24.

¹¹ To właśnie podczas jednego z Kongresów Religioznawczych (IV Kongres Religioznawczy zorganizowany w 2015 roku w Gdyni) doszło do powstania bardzo ciekawego przedsięwzięcia łączącego badaczy ezoteryzmu, w tym i socjologów. Socjologiczną stronę reprezentowała grupa socjologów z Instytutu Socjologii UKSW w Warszawie, skupiona wokół profesora Andrzeja Wójtowicza. Także w ramach Polskiego Towarzystwa Socjologicznego istnieje Sekcja Socjologii Religii, przez tę sekcję organizowane są coroczne konferencje, podczas Zjazdów Socjologicznych organizowane są sekcje z zakresu socjologii religii i duchowości.

¹² O najważniejszych pracach poświęconych New Age wcześniej wspominałem. Jeśli chodzi o najważniejsze prace polskich badaczy, należy wspomnieć przynajmniej o dwóch: Kubiak 2005 i Hall 2008.

- Campbell C. (1972), *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*. „A Sociological Yearbook of Religion in Britain” 5: 119–136.
- Crockford S., Asprem E. (2018), *Ethnographies of the Esoteric Introducing Anthropological Methods and Theories to the Study of Contemporary Esotericism*. „Correspondences” 1(6): 1–23.
- Granhölm K. (2009), *The Sociology of Esotericism* [w:] P.B. Clarke (red.), *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*. New York–Oxford: Oxford University Press: 783–800.
- Granhölm K. (2015), *Sociology and the Occult* [w:] Ch. Partridge (red.), *The Occult World*. London–New York: Routledge: 720–731.
- Faivre A. (1994), *Access to Western Esotericism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Faivre A. (1998), *Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism* [w:] R. van den Broek, W.J. Hanegraaff (red.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany, NY: State University of New York Press: 109–123.
- Faivre A. (2000), *Theosophy, Imagination, Tradition, Studies in Western Esotericism*. Trans. Ch. Rhone. Albany, NY: State University of New York Press.
- Hall D. (2007), *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hammer O. (2001), *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff W.J. (1995), *Empirical Method in the Study of Esotericism*. „Method and Theory in the Study of Religion” 2(7): 99–129.
- Hanegraaff W.J. (1998a), *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Hanegraaff W.J. (1998b), *The New Age Movement and the Esoteric Tradition* [w:] R. van den Broek, W.J. Hanegraaff (red.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany, NY: State University of New York Press, New York: 359–382.
- Hanegraaff W.J. (2001), *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism Between Counterculture and New Complexity*. „Aries: Journal for the Study of Western Esotericism” 1 (vol. 1): 5–37.
- Hanegraaff W.J. (2013), *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. London–New York: Bloomsbury.
- Hanegraaff W.J. (2016), *Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism* [w:] A. DeConick (red.), *Religion: Secret Religion*. Farmington Hills: Macmillan: 155–170.
- Heelas P. (1996), *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas P., Woodhead L. et al. (2007), *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kasperek A. (2019), *Zachodnia tradycja ezoteryczna jako obiekt badań socjologicznych: historia i perspektywy*. „Studia Religioznawcze” 3(52): 265–276.
- Kubiak A.E. (2005), *Jednak New Age*. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza Sp. z o.o.
- Mariański J. (2019), *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość?* Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Melton J.G., Clark J., Kelly A.A. (1991), *New Age Almanac*. Detroit: Visible Ink.
- Miłosz Cz. (1982), *Ziemia Ulro*. Warszawa: PIW.
- Partridge C. (2004), *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, vol 1. London–New York: T&T Clark International.
- Partridge C. (2005), *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, vol 2. London–New York: T&T Clark International.
- Quispel G. (2008), *Gnosis and Culture* [w:] J. van Oort (red.), *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*. Leiden: Brill: 141–153.
- Roszak T. (1973), *The Making of Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society & Its Youthful Oppositions*. London: Faber and Faber.
- Stuckrad von K. (2015), *Esoteric / Esotericism* [w:] R.A. Segal, K. von Stuckrad (red.), *Vocabulary for the Study of Religion*, vol 1. Leiden–Boston: Brill: 526–529.
- Stuckrad von K. (2008), *Esoteric Discourse and the European History of Religion: In Search of a New Interpretational Framework*. „Scripta Instituti Donneriani Aboensis”, vol. 20: 217–236.

- Tiryakian E.A. (1974a), *Preliminary Considerations* [w:] E.A. Tiryakian (red.), *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*. New York - London - Sydney - Toronto: Wiley: 1–15.
- Tiryakian E.A. (1974b), *Toward the Sociology of Esoteric Culture* [w:] E.A. Tiryakian (red.), *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*. New York - London - Sydney - Toronto: Wiley: 257–280.
- Truzzi M. (1974), *Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective* [w:] E.A. Tiryakian (red.), *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*. New York - London - Sydney - Toronto: Wiley: 243–255.
- Yates F. (2002), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London and New York: Routledge.