

Andrzej Kasperek
Uniwersytet Śląski w Katowicach

DOBROWOLNA PROSTOTA JAKO PRZYKŁAD *IMPLICIT RELIGION* Voluntary simplicity as a case of implicit religion

ABSTRAKT

W artykule zostaje podjęta problematyka duchowo-religijnego wymiaru ruchu dobrowolnej prostoty oraz minimalizmu. Problematyka dobrowolnej prostoty, jak dotychczas, interesowała przedstawicieli nauk społecznych, w tym socjologii, w perspektywie popularyzacji postawy antykonsumpcjonistycznej. W artykule autor proponuje spojrzenie na te kulturowe ruchy jako na przykłady *implicit religion*. Zostają tutaj połączone ze sobą dwie perspektywy: socjologiczna oraz antropologiczna. Autor na przykładzie duchowości prostoty stara się podjąć problematykę relokacji *sacrum*, zwracając szczególną uwagę na fenomen antropofanii oraz uważności.

Słowa kluczowe: *implicit religion*, dobrowolna prostota, minimalizm, uważność

ABSTRACT

What is discussed in this study are the issues of the spiritual-religious dimension of voluntary simplicity and minimalism. So far, the subject matter of voluntary simplicity has been in focus of the representatives of social sciences, including sociology, in the perspective of promoting the anti-consumerist attitude. The author suggests viewing these cultural movements as some examples of implicit religion. Two standpoints are combined there: the sociological and anthropological one. By the case of the spirituality of simplicity, an attempt is made to undertake the problems of relocation of *sacrum*, with particular attention paid to the phenomenon of antropophobia and mindfulness.

Key words: *implicit religion*, voluntary simplicity, minimalism, mindfulness

Wprowadzenie¹

To nie Daniel Bell jako pierwszy zwrócił uwagę na ograniczenia koncepcji sekularyzacji tak ochoczo głoszonej w środowisku socjologicznym w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku i traktowanej wtedy praktycznie jako jedyny wiarygodny paradygmat myślenia o przyszłości religii². Nie jemu też z pewnością należy przypisać, że jako pierwszy zauważył zjawisko swoistej relokacji *sacrum* we współczesnych społeczeństwach. Chciałbym jednak odwołać się do jego słynnego artykułu *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, ponieważ postawił w nim bardzo ciekawą tezę o powiązaniu z odwrotem modernistycznego „ponad” powrotem *sacrum*. O ile modernizm był kulturą transgresji manifestującej się w rozmaitych sferach życia człowieka, o tyle jego kres miałby być związany z samoograniczeniem się człowieka. Bell pisał przed laty: „Dzisiaj szukamy po omacku nowego słownictwa, którego kluczowym słowem wydaje się być »ograniczenie«: ograniczenie wzrostu, ograniczenie niszczenia środowiska naturalnego, ograniczenie zbrojeń, ograniczenie okrucieństwa i hybris [...]” [Bell 1993: 222]. W tej nowej

¹ Śródtytuły pochodzą od redakcji.

² Spośród prekursorów takiego sposobu myślenia można wymienić na przykład następujące nazwiska: Thomas Luckmann, David Martin, Larry Shiner, Andrew Greeley czy Peter E. Glasner.

kulturowej otoczce samoograniczania się – prorokował Bell – pojawi się sprzyjający klimat dla formułowania egzystencjalnych pytań, a zarazem „kultura ograniczenia” stanie się sprzyjającym środowiskiem dla odzyskiwania poczucia *sacrum*.

Bell publikował swój artykuł w czasach, gdy w społeczeństwach zachodnich, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, coraz popularniejsze stawało się promowanie prostego stylu życia, stylu polegającego na świadomej rezygnacji z nieuzasadnionego konsumowania dóbr, stylu życia, który swój wyraz znalazł w powstaniu i upowszechnieniu ruchu dobrowolnej prostoty (*voluntary simplicity movement*) [zob. Rockefeller 1976: 61–65; Henderson 1979: 28–30]. Ten ruch, którego istotą jest samoograniczanie się, nawiązuje do pojęcia dobrowolnej prostoty, ukutego w latach trzydziestych ubiegłego wieku przez Richarda B. Gregga. Ów uczeń Mahatmy Gandhiego definiował prostotę jako unikanie posiadania rzeczy zbędnych z punktu widzenia realizacji najważniejszego celu życia [Gregg 1936: 4]. Pisał, że sedno prostoty tkwi w duchowości, a wszelkie zewnętrzne działania (np. eliminacja rzeczy) są tylko manifestacją prostoty [Gregg 1936: 22]. W studium Gregga poświęconym dobrowolnej prostocie, pojawia się wiele odwołań do pojęcia duchowości, autor wyraźnie od siebie odróżnia to, co intelektualne od tego, co duchowe. Tak naprawdę jednak problematyka dobrowolnej prostoty staje się ważnym elementem publicznej debaty dopiero w latach 70. ubiegłego wieku, wtedy też, po wznowieniu w 1974 roku, zaczyna oddziaływać studium Gregga [Bengamra-Zinelabidine 2011: 185]. Nestorzy ruchu (Duane Elgin i Arnold Mitchell) wyliczali najważniejsze wartości leżące u podłoża idei dobrowolnej prostoty: 1) materialna prostota, 2) ludzka skala, 3) samostanowienie, 4) świadomość ekologiczna, 5) rozwój osobowy [Elgin, Mitchell 2003: 147–152]. To także Elgin i Mitchell zaproponowali bodaj najsłynniejszą definicję dobrowolnej prostoty: „Istotą dobrowolnej prostoty jest życie w sposób zewnętrznie prosty i wewnętrznie bogaty” (tłum. A. K) [Elgin, Mitchell 2003: 146; Elgin 2010: 93]. W definicjach dobrowolnej prostoty pojawiają się te same wątki: ograniczenie konsumpcji i pragnienia posiadania pozwala na realizację niematerialnych celów, związanych z relacjami rodzinnymi, relacjami społecznymi, intelektualnym, estetycznym czy duchowym rozwojem [zob. Craig-Lees, Hill 2002: 190; Shi 1985: 3–4; Burch 2009: 29].

Choć ruch dobrowolnej prostoty szybko po swoim pojawieniu się zaczął budzić zainteresowanie także i socjologów, to ich uwagę przykuwał przede wszystkim antykonsumpcjonistyczny wymiar ruchu, który swoją kontynuację znalazł w minimalizmie będącym propozycją stylu życia w czasach kryzysu gospodarczego z początku XXI wieku. Zainteresowanie socjologów ruchem dobrowolnej prostoty wiązało się z analizą tego zjawiska w kategoriach nie tyle ruchu społecznego, ile raczej ruchu kulturowego – Mary Grigsby, charakteryzując ruch dobrowolnej prostoty, sugeruje, by nie stosować tutaj pojęcia ruchu społecznego, lecz ruchu kulturowego, skierowanego przeciw dominującej kulturze (kulturze konsumpcyjnej), ruchu „luźno związanego” [Grigsby 2004: 9]. Jeszcze luźniejszą formę przyjmuje minimalizm.

Celem, który stawiam sobie w artykule, jest wydobycie duchowego (ale i religijnego także) wymiaru ruchu dobrowolnej prostoty oraz minimalizmu, rekonstrukcja dokonującej się tam reinterpretacji *sacrum*, przy czym chciałbym potraktować je jako przykłady *implicit religion*. Perspektywa ta, spopularyzowana przez zmarłego w tym roku Edwarda Baileya, pozwala na wydobycie religijno-duchowego wymiaru poszukiwań prostego życia, naznaczonego poszukiwaniem „ostatecznej rzeczywistości”, z którym wiążą się także poszukiwania *sacrum*. Chciałbym zarazem podkreślić, że w swoim artykule próbuję połączyć ze sobą dwie perspektywy: socjologiczną oraz antropologiczną. Wyrażenie „powrót *sacrum*” zaczerpnięte z artykułu Daniela

Bella odnosi się do procesu, który bez wątpienia przykuwa uwagę współczesnych socjologów, potraktować go bowiem można jako potwierdzenie uniwersalnego charakteru potrzeby kontaktu z *sacrum*, a zatem specyficznego przykładu duchowej potrzeby człowieka. Perspektywa antropologiczna traktująca człowieka jako istotę poszukującą sensu obejmuje także supozycję, że to właśnie religia (różne jej formy) jest najpowszechniejszą formą sensotwórczych poszukiwań człowieka. Historycznie zmienne formy manifestacji tej potrzeby, które stanowią przedmiot zainteresowania socjologów, zostają wzbogacone o perspektywę antropologiczną. Najsłynniejszym, a zarazem najbardziej wpływowym przypadkiem połączenia tych dwóch perspektyw, pozostaje bez wątpienia koncepcja niewidzialnej religii Thomasa Luckmanna. Ten niemiecki socjolog identyfikuje to, co religijne z tym, co *par excellence* ludzkie. Jak pisze, istotą religii jest transcendowanie biologicznej natury organizmu ludzkiego. Tak szerokie (inkluzywne) ujęcie pozwala Luckmannowi uznać „procesy społeczne, które prowadzą do powstania Jaźni, za procesy fundamentalnie religijne” [Luckmann 1996: 84]. *Eo ipso* w koncepcji Luckmanna nie ma miejsca na istnienie społeczeństwa bezreligijnego, skoro transcendowanie biologicznej konstytucji człowieka, będące jego definicyjnym wyróżnikiem, uznane zostaje zarazem za religijne. Takie szerokie, antropologiczne ujęcie fenomenu religii pozwala niewątpliwie przekroczyć ograniczoność definicji religii o oświeceniowej proveniencji, które traktowały religię jako zjawisko przejściowe i niekonstytutywne dla człowieka. Luckmann, budując swoją socjologiczną koncepcję niewidzialnej religii, wyprowadził ją z antropologicznych przesłanek (religia jako transcendowanie biologicznej natury organizmu ludzkiego). Co charakterystyczne, temu niezmiennemu antropologicznemu podłożu towarzyszy kalejdoskop form, poprzez które manifestują się współczesne formy religijności (*resp.* duchowości).

***Implicit religion* w perspektywie antropologicznej i socjologicznej**

Połączenie perspektyw antropologicznej i socjologicznej idzie także w poprzek tezie o sekularyzacji społeczeństwa, przy czym chodziłoby tutaj o już raczej zarzucone w socjologicznym środowisku przekonanie o zanikaniu religii (potrzeby *sacrum*). Choć wydaje się, że rośnie rozdzźwięk między starymi formami manifestacji potrzeby sensu a oczekiwaniami współczesnych ludzi, sama potrzeba nie zanika, zmieniają się po prostu jej manifestacje. Thomas Luckmann dostrzegł na przykład zjawisko sakralizacji świeckich tematów: autoekspresji, samorealizacji, etosu mobilności, seksualności i familizmu [Luckmann 1996: 145–152]. Podejmując kwestię poszukiwań *sacrum* realizowanych przez protagonistów prostego życia, chciałbym odwołać się do wspomnianej już koncepcji *implicit religion*. Jest kilka powodów, z racji których odwołuję się do tej koncepcji.

Po pierwsze, stanowi ona połączenie perspektywy antropologicznej i socjologicznej. Sam Edward Bailey zwracał uwagę na podobieństwo między *implicit religion* a *invisible religion*, podkreślał, że jedynym terminem prawdziwie alternatywnym dla *implicit religion* jest termin *invisible religion* [Bailey 1997: 39]. Jak dodawał, to niemal bliźniacze terminy. Jeszcze jednym bliskim terminem wobec *implicit religion* – jak pisał Bailey – jest Paula Tillicha wyrażenie *ultimate concern* (tłumaczone na język polski najczęściej jako „ostateczna troska”).

Po drugie, Bailey zwracał uwagę na to, że problematyką *sacrum* interesują się raczej antropologowie, kierujący swoje zainteresowanie w stronę doświadczenia człowieka, socjologów bardziej interesuje sfera tego, co religijne, ponieważ swoją uwagę poświęcają nie tyle doświadczeniu, ile temu co zinstytucjonalizowane [Bailey 1997: 7]. Bailey wyraźnie podkreślał,

akcentując tym samym ów antropologiczny wymiar koncepcji *implicit religion*, że koncentruje się ona raczej na ludzkim doświadczeniu niż na formach jego wyrażania.

Po trzecie, koncepcja *implicit religion* opiera się na takim rozumieniu religii, które bez wątpienia należy do rodziny funkcjonalnych definicji religii. Definicje takie są zarazem szerokimi definicjami obejmującymi szerokie spektrum zjawisk, których zaliczenie do sfery przeżyć o charakterze religijnym często klóci się z powszechnie przyjmowanymi kategoriami myślenia o religii (stąd odróznienie *explicit religion* i *implicit religion*). „Definicje sformułowane na wysokim stopniu ogólności, a jednocześnie akcentujące główne funkcje religii, mogą być stosowane zarówno w odniesieniu do systemów religijnych, jak i do systemów świeckich. Odnosi się to zwłaszcza do różnego rodzaju "izmów", które inkluzywiści są skłonni uznać za "religię". Należą tutaj nie tylko ideologie polityczne, jak nacjonalizm, faszyzm, ale także inne systemy świeckie, np. scjentyzm, sekularyzm, humanizm, psychoanaliza pojęta jako styl życia, itp. Wszystkie te systemy można uznać za „religijne” bądź dzięki funkcjom, jakie spełniają faktycznie (tzw. funkcje zastępcze religii), bądź dzięki funkcjom, jakie chcą pełnić w miejsce religii (tzw. funkcjonalna alternatywa religii)” [Piwowarski 1996: 29–30]. To, o czym pisał przed laty Władysław Piwowarski, koresponduje z głównymi założeniami *implicit religion* – nie przez przypadek jednym ze źródeł inspiracji Baileya była koncepcja *civil religion* Roberta Bellaha.

Po czwarte, wspólnym rysem definicji funkcjonalnych jest przyjęcie antropologicznej perspektywy, zakładającej „konfrontację człowieka z problemami natury egzystencjalnej, które ostatecznie okazują się nierozwiązywalne. Kwestie te to tzw. problematyka sensu, dialektyka tożsamości i zmiany oraz dialektyka porządku i chaosu” [Kehrer 1997: 29]. Religia zatem dostarcza odpowiedzi na kluczowe dla człowieka pytania, umieszczając go na styku świata *sacrum-profanum* i udzielając mu wyjaśnień w obliczu „ostatecznych problemów życia”.

Po piąte, odwołuje się do koncepcji *implicit religion*, która bazuje przecież na pewnym sposobie rozumienia pojęcia religii, a zarazem stanowi przykład obrony tego pojęcia, idąc nieco w poprzek coraz bardziej wpływowej we współczesnej socjologii tendencji przeciwstawiania sobie pojęć religii (religijności) i duchowości. Koncepcja *implicit religion* wydaje się być na tyle szeroka, by nie rezygnując z pojęcia religii i religijności, objąć zarazem problematykę duchowości, czy też nowej duchowości. W swoim słynnym artykule *Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy* Brian J. Zinnbauer i inni pisali, powołując się na Bernarda Spilkę, o mętności samego pojęcia duchowości (*fuzzy term*). Przeciwwstawienie duchowości religijności stało się – jak zauważają – konsekwencją procesu sekularyzacji oraz upowszechnienia się przekonania, że instytucje religijne stanowią przeszkodę w indywidualnym doświadczeniu *sacrum*. Historycznie rzecz ujmując – pisali Zinnbauer i inni – religijność łączyła w sobie indywidualne i instytucjonalne elementy. Współcześnie przez duchowość rozumiany jest indywidualny kontakt z transcendencją czy nadświadomością, podczas gdy religijność utożsamia się z religijnymi instytucjami [Zinnbauer et al. 1997: 551]. Konsekwencją tego procesu jest niestety upowszechnianie się tendencji do pozytywnego waloryzowania duchowości, przy jednoczesnym negatywnym wartościowaniu religijności. Autorzy tego bez wątpienia programowego artykułu sugerowali przed laty bardziej zrównoważone stanowisko, zgodnie z którym, lepiej uprawiać studia z zakresu religii niż duchowości. W takim rozumieniu pojęcie religii obejmowałoby i to, co osobowe, i to, co instytucjonalne. Nowa duchowość w podobnym ujęciu pozostawałaby nową formą religijnej ekspresji [Zinnbauer et al. 1997: 563].

Próbie ocalenia pojęcia religii, które obejmowałoby pojęcie duchowości (*resp.* nowej duchowości), znaleźć można między innymi także w koncepcji *Diffused Religion* Roberto

Ciprianiego [1988] czy *Popular Religion* Huberta Knoblauch [2008: 140–153]³. Edward Bailey miał bez wątpienia świadomość dokonujących się transformacji w świecie wierzeń, czego manifestacją jest wzrost zainteresowania problematyką duchowości. Zarazem jednak, zwracając uwagę na subiektywny wymiar duchowości, postulował badanie religii, a zatem zachowanie samego pojęcia religii, z racji jego bardziej wymiernego i obiektywnego charakteru. Wydaje się, że rezygnacja z badania religii i religijności, wypartych przez duchowość, uczyniłaby niepowetowaną stratę samej socjologii, która próbuje przecież obejmować swoim zainteresowaniem empirycznie uchwytnie manifestacje religijnej potrzeby. Bailey jest tutaj zresztą bliski amerykańskim pionierom badania duchowości – Robert Wuthnow [1998] i Wade Clark Roof [1999] relację między religią i duchowością postrzegali raczej w kategoriach dopełnienia a nie przeciwstawienia – kwestia tej relacji jest inaczej prezentowana w europejskim kontekście, gdzie została najdosadniej wyrażona w książce: *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality* Paula Heelasa, Lindy Woodhead, et al. [2007].

Elementem łączącym różne definicje duchowości jest założenie, że chodzi o relację jaźni (*self*) z tym, co uznaje ona za transcendentne bądź święte [Browning 2010: 52], relację z tym, co jest „poza” (*beyond*), z czymś, co wykracza poza to, co zwyczajne, a jednocześnie nie jest świętością w durkheimowskim znaczeniu radykalnej separacji z *profanum*, ponieważ granice między *sacrum* i *profanum* są nieszczelne [Ammerman 2010: 157]. Relacja ta miałaby charakteryzować się niezależnością od świata rytuału, doktryny, afiliacji, słowem niezależnością od zinstytucjonalizowanej religii, lecz to rozumienie nie wyklucza pojęcia religii czy religijności. Chodzi tutaj raczej o proces redefiniowania „religijnej wyobraźni”, proces charakteryzujący się rosnącym znaczeniem wolnej ekspresji jednostki, której relacja z *sacrum* staje się bardziej wewnętrzna w odróżnieniu od „sztywnej” i „zewewnętrznej” religii, za którą stoi zinstytucjonalizowany aparat [Giordan 2009: 229].

***Implicit religion* – próba identyfikacji**

Czym jest *implicit religion*? Przede wszystkim pozwala dostrzegać przejawy tego, co religijne w tym, co pozornie z religijnością, ale i duchowością, ma niewiele wspólnego. Choć sam Bailey do wad koncepcji *implicit religion* zaliczał to, że można określać kogoś mianem religijnego, choć ta osoba wcale by się tak nie określała, a wręcz mogłaby czuć się urażona takim określeniem [Bailey 1998: 14], równie uzasadnione jest przeciwne stanowisko: że to nie wada, lecz zaleta tego terminu, który pozwala poszerzać pole poszukiwań *sacrum* w nawet najbardziej zlaicyzowanych społeczeństwach. Zainteresowanie *implicit religion* wpisuje się w szerszy proces przesunięcia współczesnej kultury w stronę eksploracji tego, co implicite, niewyartykułowane, nieświadome, mistyczne czy symboliczne [Bailey 1990: 484]. Koncepcja *implicit religion* pozwala oddzielić od siebie religijność, rozumianą szeroko jako realizację potrzeby *sacrum*, od zinstytucjonalizowanej religijności realizowanej pod jurysdykcją religijnych instytucji. W różnych miejscach Bailey, charakteryzując czym jest *implicit religion*, akcentował trzy jej cechy: 1) zaangażowanie, 2) integrujące ogniska (*integrating foci*), 3) intensywne zainteresowania z rozległymi efektami [Bailey 1983: 70–71; Bailey 1997: 9; Bailey 1998: 22–24; Bailey 2009: 801–802]. Chciałbym zwrócić uwagę na wyjątkowe miejsce, które w analizach Baileya odgrywa problematyka jaźni. Jak pisał, badani przez niego respondenci traktowali jaźń jako najbardziej święty fenomen w doświadczeniu

³ Do tej listy możemy dodać jeszcze inne wyrażenia: „religia *à la carte*”, „religia kalejdoskopowa” czy „religia wybrednych”.

[Bailey 1998: 48]. Jak dodawał, jaźń stawała się dla nich po prostu własnym doświadczeniem. Trudno tutaj nie zauważyć podobieństwa między opisywanym przez Bailey'a fenomenem sakralizacji jaźni a słynną koncepcją *Self-spirituality* Paula Heelasa [Heelas 1996: passim]⁴. Nie chodzi tutaj jednak o samoubóstwienie, jak podkreśla Bailey, jaźń była odkrywana przez respondentów nie jako teofania, lecz raczej jako hierofania. A właściwie najbardziej właściwym terminem byłaby tutaj antropofania [Bailey 1998: 50]. W przypadku poszukiwań prostego życia spotykamy się z taką antropofanią, zarazem jednak jest ona wpisana w perspektywę poszukiwań *sacrum* także poza człowiekiem, przede wszystkim w naturze.

Ruch dobrowolnej prostoty jest bez wątpienia ruchem ekologicznym, w którym podnosi się znaczenie zachowania równowagi między ludzkimi potrzebami a zasobami środowiska przyrodniczego. Zresztą nie tylko o zasoby chodzi, ale także i o odkrywanie świętości samej przyrody. Duane Elgin, *spiritus movens* ruchu dobrowolnej prostoty, popularyzuje ideał prostszego i bardziej przyjaznego środowiska życia, ideał, który stanowi alternatywę dla konsumpcjonistycznego społeczeństwa, zarazem jednak jego koncepcja prostoty jest zanurzona w pewnym sposobie rozumienia wszechświata. W swoich pracach, zwłaszcza w *The Living Universe*, Elgin buduje koncepcję żywego, przenikniętego świadomością i duchowością wszechświata. Tej koncepcji przeciwstawia wizję martwego wszechświata (*Dead Universe*), odartego z wszelkiego misterium, wszechświata zamieszkiwanego przez człowieka ekonomicznego, wszechświata odartego z *sacrum*. O ile materializm, a z nim związane gromadzenie rzeczy i czerpanie przyjemności z posiadania rzeczy wydaje się racjonalną odpowiedzią na przekonanie o istnieniu martwego wszechświata, o tyle perspektywa życia w żywym wszechświecie otwiera się na minimalizowanie nadmiaru materialnych rzeczy, pomnażanie niematerialnych bogactw: relacji z ludźmi, troski o wspólnotę, twórczej ekspresji [Elgin 2009: 13–14]. Elgin krytykuje współczesny indywidualizm rozumiany w kategoriach egoizmu, kojarzony ze zrywaniem więzi społecznych i atomizacją życia społecznego, budując koncepcję społeczeństwa opartego na wzajemnej kooperacji i sympatii. Stąd konsekwencją przekonania o istnieniu żywego wszechświata miałyby stać się troska nie tylko o własny dobrostan, ale i dobrostan innych. To tutaj znajduje swoje zakorzenienie pochwała życzliwości i współczucia (*compassion*). Romantyczna krytyka potrójnej alienacji człowieka nowoczesnego – separacja od własnego wnętrza, od innych ludzi, od przyrody [zob. Taylor 1996: 76], żyjącego w żelaznej klatce efektywności, znajduje więc swoją legitymizację w koncepcji żywego wszechświata.

Podjmując problematykę poszukiwań *sacrum*, realizowanych przez adeptów prostego życia, chciałbym zwrócić szczególną uwagę na kategorię uważności (*mindfulness*). Mark A. Burch, jeden z protagonistów dobrowolnej prostoty, uważność i duchowość zalicza do najważniejszych wyróżników tego ruchu (obok np. antykonsumpcjonizmu, minimalizmu czy autentyczności). Jak pisze, uważność pomaga zachować kontakt z wewnętrznym doświadczeniem, jej rozwijanie pozwala dotrzeć do najgłębszych duchowych intuicji [Burch 2009: 34]. Odwołując się do koncepcji *implicit religion*, można więc uważność potraktować jako formę antropofanii, jako formę odkrywania jaźni. Fenomen ubóstwienia jaźni, na którego istnienie zwracali uwagę między innymi

⁴ Anna Kubiak termin *Self-spirituality* tłumaczy na język polski jako „osobowa duchowość” [Kubiak 2005: 15], a Dorota Hall jako „duchowość jaźni” [Hall 2008: 91]. Należy wspomnieć, że w 1998 roku Heelas zastępuje termin *Self-spirituality* terminem *life*, stąd w późniejszych pracach używa wyrażen *inner-life spirituality*, *spiritualities of life*, *New Age spiritualities of life* [Heelas 2008: 26].

badacze fenomenu New Age (Wouter J. Hanegraaff, Paul Heelas, Raymond L.M. Lee, Adam Possamai, Michael York, Matthew Wood), koresponduje w pewnej mierze z podnoszonym przez Bailey'a traktowaniem jaźni jako najbardziej świętego fenomenu w doświadczeniu. W przypadku *implicit religion*, jak pisał, jaźń stając się po prostu tożsąca z doświadczeniem, zostaje poddana procesowi sakralizacji, ale jednocześnie człowiek pozostaje tutaj tylko człowiekiem – stąd Bailey nie mówił o teofanii, lecz o antropofanii. Jaźń i ludzkość są święte [Bailey 1998: 50], choć wydaje się, że Bailey nie idzie w swoich konkluzjach tak daleko jak badacze New Age i procesu samoubóstwienia jednostki. Warto także dodać, za Steve'm Bruce'em, że zarówno *New Age*, jak i różne kulty inspirowane wschodnią duchowością nie stanowią przykładu religii różnic (przypadek chrześcijaństwa) akcentujących niewspółmierność człowieka i Boga, lecz odkrywają boski pierwiastek w jaźni (*self*), stąd samoubóstwieniu towarzyszy przekonanie o tym, że nie istnieje wyższy autorytet niż „ja” [Bruce 2007: 83]. Jeśli chodzi o protagonistów prostszej życia, choć zakwestionowaniu nie podlega częsta w tym środowisku fascynacja wschodnimi wierzeniami i praktykami, zwłaszcza buddyzmem zen, to zarazem silne pozostają tutaj chrześcijańskie inspiracje⁵.

Uważność jest sztuką skupienia się na chwili, sztuką, która stanowi alternatywę dla społeczeństwa pośpiechu i hiperaktywności. Kategoria uważności przekracza dzisiaj ramy medytacji, wiązanej przede wszystkim z religijnymi tradycjami. W 2011 roku opublikowana została książka nosząca wymowny tytuł *The Mindfulness Revolution* [Boyce 2011], powstają centra czy kliniki uważności, kategoria ta staje się istotnym elementem współczesnych praktyk psychoterapeutycznych. Upowszechnianie się uważności, jej wkraczanie w dziedziny traktowane do niedawna jako najbardziej świeckie, uznać można za potwierdzenie tezy o rosnącym zainteresowaniu duchowością, ale zarazem za reinterpretację samego doświadczenia świętości. Zostaje ono wprowadzone w kontekst codzienności, co można wiązać z wyraźnie zauważalnymi inspiracjami protagonistów prostego życia, zaczerpniętymi z orientalnych wierzeń i praktyk. Co istotne, na grunt zachodni przeszczepione zostają wierzenia i praktyki wypływające z zupełnie innego kontekstu kulturowego, w którym praktycznie wszystkim czynnościom życiowym przypisuje się duchowy wymiar. W przypadku społeczeństw zachodnich przeciwnie, wyraźny podział na sferę religijną i świecką stanowił istotę kultury. Jak zauważa Colin Campbell w swojej książce *The Easternization of the West*, postępująca erozja dystynkcji świeckie-religijne jest jedną z dróg manifestowania się zjawiska orientalizacji Zachodu [Campbell 2007: 35]⁶. Traktowane dotychczas jako świeckie takie dziedziny, jak przykładowo: medycyna, sport, seksualność, gotowanie, urządzenie przestrzeni domu, uprawianie ogrodu, podlegając procesowi orientalizacji zaczynają nabierać duchowego wymiaru, otwierając przestrzeń dla poszukiwań *sacrum*. Najpopularniejsze formy manifestacji wschodniej duchowości (joga, homeopatia, refleksologia, „duchowy masaż”) łączy jeden wspólny wątek: kontakt z wewnętrzną rzeczywistością pozwala duchowości przeniknąć życie, zarazem integrując te wymiary jednostkowej egzystencji, które były wcześniej odseparowane od sfery wewnętrznego życia [Heelas 2008: 53].

Jak jest rozumiana uważność w środowisku protagonistów dobrowolnej prostoty? Mark A. Burch cytuje definicję Jona Kabat-Zinna, zgodnie z którą, uważność jest sztuką skupienia się na chwili, „stanem świadomości polegającym na niespiesznej, neutralnej uwadze skupionej na jednej rzeczy w pewnym czasie” [Burch 2012: 2]. Najślynniejszy współczesny minimalista, Leo

⁵ Na chrześcijańskie inspiracje w historii rozwoju idei dobrowolnej prostoty szczególną uwagę zwraca Robert Shi [1985].

⁶ Krytycznie na temat tezy Campbella o orientalizacji Zachodu pisał Christopher Partridge [2004].

Babauta, podobnie jak mistrzowie buddyzmu zen, sugeruje⁷, by skupiać swoją uwagę na „teraz” [Babauta 2009: 30]. W swojej niezwykle poczytnej twórczości (szczególną popularnością cieszy się prowadzony przezeń blog *Zen Habits*) zachęca do rozwijania w sobie takiej uważności podczas wykonywania najwyczejniejszych czynności domowych, jak jedzenie, sprzątanie czy kąpiel. Chodzi o to, by wykonując te czynności, skupiać się wyłącznie na nich, by nie wykonywać jednocześnie innych czynności. Thich Nhat Hanh, Mistrz Zen, a zarazem autor książki *Cud uważności*, pisał w podobnym stylu: „Kiedy zmywasz naczynia, musi to być najważniejsza rzeczą w życiu” [Nhat Hanh 1992: 33]. Nawet najbliższą czynność należy wykonywać uważnie. Znika tutaj podział na odświętną i codzienną sferę życia. *Sacrum* – w takiej perspektywie – zaczyna przenikać rutynowe czynności, a każda czynność może się stać – jak pisał Thich Nhat Hanh – rytuałem (np. podnoszenie filiżanki herbaty do ust) [Nhat Hanh 1992: 33]. Babauta cytuje w jednej ze swoich prac Shuryu Suzuki’ego: „Zen nie jest jakimś rodzajem ekscytacji, lecz koncentracją na codziennej rutynie” [Babauta 2011: 43]. Doświadczenie *sacrum* może się więc objawić w rutynowej czynności picia herbaty czy kawy, zachwycie wschodem Słońca, w codziennej lekturze, w trakcie spożywania śniadania czy podczas spaceru. Babauta pisze o praktykowaniu sztuki nicnierobienia (*the art of doing nothing*), pozwalającej usunąć z życia chaos i osiągnąć wewnętrzny spokój. Nicnierobienie należy praktykować właśnie podczas wykonywania rytualnych czynności wypełniających codzienność. Istnieje jednak wyższy poziom praktykowania tej sztuki, np. podczas oczekiwania na wizytę lekarską, w autobusie czy w samolocie. Spróbuj wtedy – instruuje Babauta – nie zajmować się żadnymi czynnościami – nie czytaj, nie rozmawiaj przez telefon, o nic się nie martw, skoncentruj się na swoim oddechu lub na tym, co cię otacza. Następnie – pisze Babauta – spróbuj praktykować nicnierobienie, prowadząc samochód, a także w „środku chaosu”, czyli w miejscu pracy.

Duchowość prostoty a relokacja *sacrum* – uwagi końcowe

Ciekawe ujęcie problematyki relokacji *sacrum* we współczesnych społeczeństwach zaproponował Nicos Mouzelis. Autor ten zasugerował, by do wyróżnionych przez Charlesa Taylora dwóch postaw wobec życia duchowego (ekskluzywnego humanizmu oraz transcendentnego rozwoju *flourishing* [Taylor 2007: 618–639] dodać jeszcze jeden: ujęcie w kategoriach „indwelling God” (wewnętrznego Boga) [Mouzelis 2012: 85]. O ile ekskluzywny humanizm pozbawiony jest transcendentnego odniesienia i może prowadzić do immanentnej i niereligijnej duchowości, o tyle transcendentny rozwój opiera się na idei transcendentnego Boga oraz religijnej duchowości. Ekskluzywny humanizm jest świecki, choć może prowadzić do „immanentnego rozwoju”, jednocześnie zrywa relacje człowieka z kosmosem i tajemnicami ludzkiej egzystencji. Transcendentny rozwój zachowuje ten kosmiczny wymiar relacji, kosmiczny, a zarazem mistyczny (w znaczeniu poruszania się w przestrzeni tajemnic ludzkich egzystencji), jednocześnie jednak opiera się na relacji z transcendentnym Bogiem. Jak pisze Mouzelis, ujęcie w kategoriach „indwelling God” leży pomiędzy tym, co świeckie i tym, co święte, stanowiąc przykład apofatycznej duchowości, w której duchowy poszukiwacz staje się „pustym naczyniem”, które odrzucając w medytacji wszelkie myśli, w tym także wiarę w istnienie boskiej siły, odrzuca jakiegokolwiek systemy wierzeń. Znika tutaj podział na podmiot i przedmiot, *sacrum* i *profanum*, zatarciu ulega myślenie oparte na binarnych opozycjach [Mouzelis 2012: 86].

⁷ O podobieństwach między minimalizmem i buddyzmem zen piszę w: *Antykonsumpcjonistyczna duchowość w czasach kryzysu, czyli Leo Babauty pochwała minimalizmu*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 2(248), s. 119–136.

Pozostaje – pisze Mouzelis – bezgraniczne współodczuwanie z jaźnią, z innymi i naturą. To typ duchowości bliskiej buddyzmowi zen. Sądzę, że antropofania, o której pisał Bailey, stanowi przykład tego rodzaju postawy. Jak sam zresztą wspominał, charakterystyczne dla *implicit religion* jest rozmywanie podziału na sferę świecką i religijną. Duchowość prostoty także należałoby wpisać w ten trzeci typ. Wspomniana powyżej uważność wpisuje się w apofatyczną duchowość, potwierdza ją także sakralizacja codzienności, praktykowana przez protagonistów minimalizmu. Taka apofatyczna duchowość przenikająca poszukiwania prostoty stanowi jednocześnie sedno duchowości ruchu dobrowolnej prostoty oraz minimalizmu traktowanych jako przykłady *implicit religion*.

Bibliografia

- Ammerman N. T. (2010), *The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity*. „Social Compass”, nr 57(2): 154–167.
- Babauta L. (2009), *The Power of Less. The Fine Art of Limiting Yourself to the Essential... in Business and in Life*. New York: Hyperion.
- Babauta, L. (2011), *Zen To done. The Ultimate Simple Productivity System*. West Valley City: Waking Lion Press.
- Bailey E. (1983), *The Implicit Religion of Contemporary Society: an Orientation and Plea for its Study*. „Religion” nr 13: 69–83.
- Bailey E. (1990), *The Implicit Religion of Contemporary Society: Some Studies and Reflections*. „Social Compass”, nr 37(4): 483–497.
- Bailey E. I. (1997), *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen – Weinheim: Kok Pharos Publishing House – Dutscher Studien Verlag.
- Bailey E., (1998), *Implicit Religion: an Introduction*. London: Middlesex Press.
- Bailey E. (2009), *Implicit Religion*. [w:] P.B. Clarke (red.) *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*, New York-Oxford 2009: Oxford University Press.
- Bell D. (1993), *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*. [w:] F. Adamski (red.) *Człowiek – Wychowanie – Kultura. Wybór tekstów*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bengamra-Zinelabidine B. (2011), *On the Concept of Voluntary Simplicity Towards Marketing*. „Asian Journal of Business and Management Sciences”, nr 2, vol. 1: 185–190.
- Boyce B. (red.) (2011), *The Mindfulness Revolution*. Massachusetts: Shambhala Publications, Inc., Boston.
- Browning D. S. (2010), *Reviving Christian Humanism. The New Conversation on Spirituality, Theology, and Psychology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bruce S. (2007), *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Burch M. A. (2009), *Voluntary Simplicity: The 'Middle Way' to Sustainability*. [w:] S. Alexander (ed.), *Voluntary Simplicity: The Poetic Alternative to Consumer Culture*. Whanganui: Stead & Daughters Ltd.
- Burch M.A. (2012), *Mindfulness: The Doorway to Simple Living*, Simplicity Institute 2012. Dostępne: <http://simplicityinstitute.org/wp-content/uploads/2011/04/MindfulnessSimplicityInstitute.pdf> [pobrano 29.08.2015].
- Campbell C. (2007), *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder-London: Paradigm Publishers.
- Cipriani R. (1988), *La religione diffusa: Teoria e prassi*. Rome: Borla.

- Craig-Lees M., Hill C. (2002), *Understanding voluntary simplifiers*. "Psychology & Marketing" 2002, nr 19(2): 187–210.
- Elgin D. (2009), *The Living Universe. Where are we? Who are we? Where are we going?* San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, Inc.
- Elgin D. (2010), *Voluntary Simplicity. Toward a Way of Life that is Outwardly Simple, Inwardly Rich*, second edition. New York: Harper.
- Elgin D., Mitchell A. (2003), *Voluntary Simplicity: A Movement Emerges*. [w:] D. Doherty, A. Etzioni (red.) *Voluntary Simplicity. Responding to Consumer Culture*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Giordan G. (2009), *The Body between Religion and Spirituality*. "Social Compass" nr 2(56): 226–236.
- Gregg R. B. (1936), *The Value of Voluntary Simplicity*. Pennsylvania: Wallingford.
- Grigsby M. (2004), *Buying Time and Getting By: The Voluntary Simplicity Movement*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Hall D. (2008), *Duchowość uprzęmiotowiająca jako trzecia opcja? Spojrzenie z polskiej perspektywy*. [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.) *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Heelas P. (1996), *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas P. (2008), *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas P., Woodhead L. et al. (2007), *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Henderson C. (1979), *The Frugality Phenomenon*. "Economic Review", April–May: 28–30.
- Kasparek A. (2013), *Antykonsumpcjonistyczna duchowość w czasach kryzysu, czyli Leo Babauty pochwała minimalizmu*. „Przegląd Religioznawczy”, nr 2(248): 119–136.
- Kehrer G. (1997), *Wprowadzenie do socjologii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Knoblauch H. (2008), *Spirituality and Popular Religion in Europe*. "Social Compass" no 55(2): 140–153.
- Kubiak A.E. (2005), *Jednak New Age*. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza Sp. z o.o.
- Luckmann T., (1996), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Mouzelis N. (2012), *Modernity: Religious Trends*, [w:] M.A. Glendon, H.F. Zacher (red.) *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*. Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 17. Dostępne: www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta17/acta17-mouzelis.pdf [pobrano 10.10.2015].
- Nhat Hanh T. (1992), *Cud uważności. Zen w sztuce codziennego życia: prosty podręcznik medytacji*. Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza.
- Partridge Ch. (2004), *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, vol 1. London – New York: T&T Clark International.
- Piwowski W. (1996), *Socjologia religii*. Lublin: RW KUL.
- Rockefeller L.S. (1976), *The Case for a Simpler Life-Style*. „Reader's Digest” February: 61–65.
- Roof W.C. (1999), *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Shi D.E. (1985), *The Simple Life. Plain Living and High Thinking in American Culture*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Taylor Ch. (1996), *Etyka autentyczności*. Kraków-Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak-Fundacja im. Stefana Batorego.
- Taylor Ch. (2007), *A Secular Age*. Cambridge-Massachusetts-London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wuthnow R. (1998), *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Zinnbauer et al. (1997), *Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy*. “Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 36(4): 549–564.