

Religijne pop-wojaże. Mistyka religijna czy mistyfikacja?

Tekst stanowi próbę uchwycenia zmiany oraz miejsca religii w systemie kultury i świadomości jej uczestników – z monumentalnej i względnie statycznej na hybrydyczną i rozproszoną. Transformacja taka dokonała się w konsumenckim klimacie kultury masowej stanowiącej w związku z tym oś niniejszych rozważań (zob. aneks). Opisywanym tu przedmiotem podróży będzie zatem bardziej „sama religia” (czy model religijności) i jej przemieszczenie w popkulturze, aniżeli choćby stanowiąca istotny składnik współczesnej sacrosfery turystyka religijna. Ta, w formie azjatyckich peregrynacji, zostanie przywołana jako ilustracja zagadnienia „uwolnienia rynku” idei. Pielgrzymowanie bowiem także znacząco zmieniło swój sens i charakter, na co zwraca uwagę Kowalski (2004: 116 i n). Wpisując się w zawłaszczające trendy kultury masowej ujawniło ono skorodowaną kondycję pielgrzymującego podmiotu – pop-człowieka. Okazuje się, że stale pożądaną wartość, stara się on je nad wyraz szybko realizować, budując religijność typu instant. Turystyka pielgrzymkowa zaś stanowi jeden z jej składników.

Religijne pop-wojaże w tak zarysowanym kontekście kulturowym mają swoje źródło w tradycyjnym poszukiwaniu „innego” i konfrontacji z nim przeniesionych na grunt społeczeństwa masowego. Dlatego zarówno o tradycji, jak i historii kontaktów pomiędzy swoim Zachodem a efemerycznym Wschodem będzie w tekście mowa.

*

Lata sześćdziesiąte dwudziestego wieku uchodzą za okres rewolucyjny pod względem kulturowym. Ideologiczny ferment, wyrażony w ruchu kontestacyjnym amerykańskiej młodzieży, stał się wówczas buntem systemowym, instytucjonalnym, o aspiracjach totalnych, do czego przyczyniła się niewątpliwie masowość jego odbioru, której brakowało wcześniejszym buntom i prowokacjom kulturowym. Dynamizm i szeroka skala oddziaływania (tele)buntu nowej fali, zdają się poniekąd ujawniać także jego wewnętrzną treść. Spór nie dotyczył tylko pewnych elementów systemu czy niektórych instytucji. Niezadowolenie skierowano bowiem ku całej rzeczywistości w dotychczasowym jej kształcie i granicach. Kontestacja – jak wyjaśnia w *Drogach kontrkultury* Aldona Jawłowska – „jest zakwestionowaniem wszystkiego; kultury, polityki, organizacji społecznej, oczywistych form

codziennej egzystencji, norm etycznych, wzorów i standardów zachowania. Całego sensu dotychczasowego istnienia” (Jawłowska 1975: 10).

Pokolenie wyżu demograficznego, zwane też „pokoleniem poszukiwaczy”, osadzone w powojennej zawierusze (mowa o zaangażowaniu USA w wojnę w Wietnamie), usiłowało na nowo określić własną tożsamość i porządek świata, ale „zakwestionowanie kultury we wszystkich jej aspektach, prowadziło do mniej lub bardziej udanych prób tworzenia nowych form i wartości”, stwierdza Jawłowska (1975: 207). Poszukiwano nowych form wyrazu kulturowego, a że „jednym z charakterystycznych składników kontrkultury jest również nurt poszukiwań religijnych” (Ibidem), dotyczyło to również duchowej sfery ludzkiej egzystencji.

Podwójna dynamika społeczeństwa masowego złożona z pożądania (przedmiotów kultury) i spustoszenia (rezultatu ich obróbki) okazała się (niechcianym raczej) sprzymierzeńcem idoli buntu. Kultura masowa z definicji już niejako gotowa była na ich utrzymywanie i reprezentacje (Co myślicielom pokroju Ortegi y Gasset’a dostarcza podstaw do traktowania ich jako bezsensownych i szkodliwych. Zob. Gasset 2008. Z czym oczywiście polemizować będą intelektualni aktywiści kontrkultury podkreślający, jak Robert A. Wilson czy Kerry W. Thornley, jej, i w domyśle, swoją w jej ramach aktywnie oddziaływująca na popkulturę rolę). Jej cechą ogólną jest bowiem – według definicji Antoniny Kłoskowskiej: „przekazywanie wielkim masom odbiorców identycznych bądź analogicznych treści płynących z nielicznych źródeł” (Kłoskowska 1983: 95). Dzięki ilościowemu kryterium kontestacja stała się lotną ideą, a na skutek standaryzacji – popularnym towarem. Czasy i cechy społeczeństwa masowego, określanego też przez uczonych mianem „społeczeństwa pożądającego” (Por. Miller 2007: 158), sprzyjały nie tylko recepcji i katalogowaniu, ale też przekazywaniu rewolucyjnych treści. W ślad za przemysłem i mediami, także uczelnie objęte przez kulturę masową trybem homogenizacji wydatnie pracowały na rzecz ich promocji:

Tworzono nowe projekty badawcze, inicjowano seminaria, uczono bez stopni, odwracano do góry nogami hierarchie naukowe, sięgano po tematy niegdyś uznawane za „niepoważne” czy nienaukowe (Tokarski 1996: 17).

W sferze religijnej zaś wyglądało to tak, że konstruowano nowe style duchowości, przeciwstawiając je dominującemu na Zachodzie materializmowi. Zgodnie z zasadami wolnorynkowymi religia – podobnie jak sam ruch kontestacji – poddana została marketingowym zabiegom, po to by cieszyć i zaspokajać potrzeby mas:

W miarę jak uczono ludzi, by odnajdywali satysfakcję w konsumpcji, ćwiczano ich jednocześnie, by przenosili swe nawyki i skłonności należące do królestwa konsumpcji do tradycyjnych źródeł sensu człowieka, także do religii (Miller, op. cit.: 131 i n).

Włączenie religii w proces konsumencki przyczyniło się do jej homogenicznego upłynnienia i treściowego rozproszenia zdolnych współtworzyć „ja” konsumenta. Zmieniło to radykalnie ustosunkowanie do wartości wiary. Religia została bowiem „odparafiańszczona” (Do czego doprowadziły też tworzone w oparciu o silne fascynacje jungowskie, a cieszące się dużą popularnością pozycje antropologiczne, autorstwa choćby Josepha Campbella. Jego *Potęga mitu* to w zasadzie, jak zauważa Miller, głęboka redukcja tradycyjnej organizacji i odbioru religii do archetypicznych treści. (Por. Ibidem: 125), to znaczy uwolniona od czynnika infrastrukturalnego i instytucjonalnego budujących wspólnotę wiary w wymiarze społecznym. Jak pisze Susan Harding, „nastąpiła zamiana „świata, w którym wiara podtrzymywała wierzących, na taki świat, w którym wierzący podtrzymują wiarę” (Ibidem: 134). Rozpadowi uległa nie tylko koherencja społeczno-religijno-kulturowa, ale i wewnątrzreligijna, co uczyniło z religii paletę „kulturowych zasobów, którymi można posługiwać się w dowolny sposób – nawet zasadniczo sprzeczny z podstawową logiką pierwotnej tradycji”(Ibidem: 126).

Fatalna diagnoza społeczno-kulturowa Zachodu stawiana przez buntowników wymagała podjęcia działań naprawczych zdolnych przywrócić utraconą równowagę. „Stąd się brała również – zdaniem badającego zjawiska kontrkultury Stanisława Tokarskiego – fascynacja nowymi, pozaeuropejskim kultami (a – T.K) żyjącymi z kontrkulturą w symbiozie” (Tokarski, op. cit.: 14). Z nową nadzieją patrzono na „mistyczno-mityczne” tradycje Dalekiego Wschodu, od dawna przecież uosabiające to co obce i tajemnicze, a więc „inne” od „naszego”, bądź wprost „nie nasze”. Kulturowe i religijne zapożyczenia okazały się podwójnie cenne. Zdaniem autora *Religii w świecie konsumpcji* dawały posmak duchowości będącej, „dominującą (w nowych warunkach – T.K) formą przekonań religijnych” (Miller, op. cit.: 110). Zarazem podważały dotychczasowe *status quo* kultury i społeczeństwa Zachodu, co było istotnym celem kontestacji. Zabarwiona silnym antymaterializmem dalekowschodnia myśl religijna stanowiła przeto istotny atut w podejmowaniu orientalnych (tych faktycznych, i tych symbolicznych) peregrynacji. Iluzoryczna wizja doczesności obecna we wschodnich doktrynach doskonale nadawała się dla potrzeb kontrkulturowej batalii:

Jednym ze sposobów na przewartościowanie dotychczasowej kultury, była jej orientalizacja, prowadzona nie tylko przez zafascynowanych Wschodem hippisów, ale i przez wysłanników z Dalekiego Orientu, którzy przybywali na Zachód, niosąc alternatywne obietnice zbawienia, osiągnięcia szczęścia, poszerzenia świadomości (Krzan 2008: 85).

Marginalne zainteresowania i pobocza kultury przesuвано ku nowo wytyczonemu centrum, instalując rzeczywistość „na opak”, w której „banalność mieszała się z głębią, a „centra sensu” traciły jakiekolwiek ukierunkowanie na manowcach i marginesach kontrkultury” (Ibidem). Taka reorientacja oznaczała też planowaną prymitywizację egzystencji. Codziennosc miała stać się Wielką Zabawą i niekończącym się festiwalem (Słynny chicagowski Festiwal Życia stanowi przykład udanej, anarchizacji wymierzonej w ówczesne rządy prezydenta Johnsona), a nie jak dotąd naprzemienną sekwencją wyposażoną w rzadkie tylko okresy świętowania. Współgra to również z ujęciem kultury masowej zaproponowanym przez Kłoskowską, która odnosi ją do „jednolitych form zabawowej, rozrywkowej działalności mas ludzkich” (Kłoskowska: op. cit.).

Życie z dotychczasowego poważnego, usatkwowanego i statycznego przeobrazić się miało w pełne śmiechu i błazenady, dynamiczne i nomadyczne, którego domem jest ulica – brama wiodąca do nieba. Co nie było, jak wiadomo, jedynie metaforą. Dla wielu ta utopia stała się pewnym skrupulatnie realizowanym programem, który wypuścił na ulicę pielgrzymów-tułaczy: „Jest to czas podejrzanych Buddów, hippisowskich Chrystusów na motocyklach. Brodaci nomadzi autostrady odwołują się do epoki pionierów, krążąc w poszukiwaniu ziem obiecanych” (Tokarski, op. cit.: 17).

Mechanizmy działania kultury masowej nadały tym początkowo niszowym, subkulturowym tendencjom odbicia w szerszej rzeczywistości społeczno-kulturowej i politycznej Stanów Zjednoczonych, w niedługim też czasie umożliwiając im przedostanie się do Europy. „Kontestacja przekroczyła granice Ameryki stając się fenomenem kulturowym całego Zachodu” (Ibidem: 14), zapelniającym dotychczasowy leibensweld seria alternatywnych form przeżywania rzeczywistości.

„Droga” i „podróż” stały się mottem kontrkulturowych dążeń, które wprowadzić miały adeptów rewolty, a za ich pośrednictwem całe społeczeństwa w Nową Erę spełnionej rzeczywistości (Literackim zapisem tego sposobu myślenia okaże się książka Hermanna Hessego *Podróż na Wschód*. Idem 2004). Wędrowano ku niej nie tylko rzeczywiście, ale i intensywnie ją tworzono w oparciu o imaginacyjną geografie, jak zawsze pełną potocznych przesądów i aktualnych tendencji oraz trendów konsumpcji, co nie tylko zwalniało od rzetelnego poznawania i właściwego przyswajania treści symbolicznych, ale też wprost zastępowało określone postawy religijne. Tradycyjne pielgrzymowanie na przykład znikło, podobnie jak podróżowanie, albo zastąpiono je obrazowym, albo pozbawiono owego wewnętrznego dystansu broniącego przed zawłaszczaniem *innego*.

„Wieczna wędrówka”, a więc to nowo odkryte powołanie ludzkości do transformacji

środowiska i sposobu życia (a więc kultury) mogła się realizować, paradoksalnie, dzięki ogólnym założeniom funkcjonowania we współczesnej kulturze: „W myśl skrytej za nią (tzn. za „wieczną wędrówką” –T.K) teorii chaos stylów zrodzonych z różnorodności zapożyczeń ma swój grunt w kulturze pełnej granic i podziałów” (podkr. T.K). Przy czym, jak zauważa Tokarski, ma te granice: „przetworzyć w jednorodną całość „powtórne narodzenie” (Ibidem: 15 i n).

Przyszłość miała być inna, oczywiście atrakcyjniejsza. Wymagało to zredefiniowania kultury, także przy pomocy abstrakcji jej religijnych pokładów w kierunku parareligijnego odczucia. Nowego ustosunkowania się i włączenia w nurt własnej abstrakcji domagał się też ważny składnik kultury, jakim był historyczny i terażniejszy „obcy”.

*

Kulturze Zachodu w ciągu wieków przychodziło obcować z „innym” niejednokrotnie. Kontakty te zyskały na znaczeniu i intensywności zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku. Wraz z rozwojem nauki, a pośród niej orientalistyki, poszukiwacz – Europejczyk – odkrywca ustalił swoją obecność, której celem było porządkowanie sobie świata. Zabiegowi temu służyło także reprezentowanie, w postaci zgromadzonej wiedzy, jego rozlicznych repetycji – jak traktowano nieeuropejskie dobra i wytwory kultury.

Europa raz stwierdziwszy, że Orient jest odpowiednim miejscem do kształtowania nieskończonego, nie chciała z tej przydatnej praktyki rezygnować:

W rezultacie Orient wydaje się nie tyle bezkresnym obszarem poza znanym i oswojonym światem europejskim, ile raczej przestrzenią ograniczoną, sceną teatralną otwartą tylko na Europę, (...) sceną, na której zamknięto cały Wschód (Said 1991: 105).

W historycznych ramach kolonialnych kontaktów Europa metodycznie zawłaszczala więc obcych i obcość, wierząc, że:

Tym, co daje światu orientalnemu rozumny ład i tożsamość, nie jest jego własna praca, ale raczej długi szereg zabiegów poznawczych ze strony Zachodu; to dzięki niemu orient uzyskał swoją osobowość (Ibidem: 74).

Powszechnie obowiązującemu schematowi myślenia o ludziach (cywilizowany Zachód) i nie-ludziach (barbarzyński Wschód) przydano naukowej powagi. Konfrontacja i negocjowanie, jako kanony prześwieczonej orientalistyki, stały się właściwą praktyką poznawczą, społeczną i polityczną uzasadniającą europejską wówczas (a amerykańską dziś) mocarstwowość. Zachód został predestynowany do tyleż intelektualnego porządkowania, co

politycznego rządu nie-Zachodem. Szczególnie wymowne są w tym względzie ustalone wówczas specyficzne założenia orientalizmu zrównującego zachodnią (a dokładnie brytyjską) wiedzę na temat tzw. orientalnych krajów z faktycznym sprawowaniem nad nimi władzy.

W drugiej połowie XX wieku nastąpił istotny zwrot. Kontrkulturowe otwarcie na inność nasiliło wymiar dialogowy, którego reprezentatywność podkreślała konieczność negocjowania własnej tożsamości. Zakwestionowaniu kultury Zachodu oskarżanej o obłudę służyć miała bowiem jej orientalizacja, wskutek czego wiedza dotycząca urządzania cywilizowanego świata pochodzić miała z tradycji prastarych cywilizacji bogato, acz pogardliwie dotąd dokumentowanych. Innymi słowy Orient (potraktowany tu w szerszym rozumieniu jako nie cywilizowany Zachód) miał się wyzwolić z pojęciowej siatki orientalizmu i przemówić własnym głosem. Pamiętać jednak należy, że zjawisko to dokonywało się wciąż w obrębie kultury Zachodu będącego dysponentem obcego materiału. A wówczas orientalizacja stanowiłaby jedynie kolejne wcielenie orientalizmu nie podważające wszakże jego niezmiennej roli wasalnej wobec Zachodu. Dlatego że to on – Zachód tylko na skutek swej orientalistycznej praktyki o Wschodzie wszystko najlepiej wie i może to zaadaptować. Wiedza o orientalczykach była bowiem traktowana jako wieczna: „sprawdzona i ustalona na zawsze, ponieważ orientalczyki – wymyśleni głównie dla celów praktycznych – okazali się bytem platońskim, który każdy orientalista (lub rządzący orientalczykami) może poznać, zrozumieć i pokazać” (Ibidem: 70 i n).

Orient w drugiej połowie XX wieku został przez marketing kulturowy podany w atrakcyjnej i rozreklamowanej formie symbolicznej podważającej arbitralne obchodzenie się z nim. Dzięki zmienionej koniunkturze i on mógł stać się beneficjentem zachodniej „władzo-wiedzy”. Przykład hinduskich guru – budowniczych zachodnich Himalajów pośród drapaczy chmur – dobrze ilustruje proces zwany westernizacją Wschodu. Chodzi w nim o szereg przedsięwzięć dostosowujących Orient, zwłaszcza jego ponętną duchowość, do norm i warunków zachodniego świata. Kontrkulturowa rewolucja katalizowała westernizację, podsycając zachodni głód ducha. W niej też znajdowała sposób na przewartościowanie sfery religii i religijności.

Dominujący model judeochrześcijański, z dobrze wykształconą tradycją, historią oraz instytucjami zapewniającymi mu praktyczne, społeczne istnienie, stał się wrogiem antysystemowej ideologii i jako taki został odrzucony. Transcendencja, wartości i cele społeczne związane z instytucjonalnymi formami religii stoją bowiem w oczywistej sprzeczności z dążeniem do prywatnej samorealizacji wyłonionej z porządku (czy chaosu) kultury masowej: „Wkład owej generacji (kontestacji – T.K) w amerykańską (zachodnią –

T.K) kulturę religijną przyczynia się do reorientacji religii w kategoriach „duchowości”, co świadczy o osobistym, opartym na przeżyciu, wymiarze religii, w przeciwieństwie do jej form instytucjonalnych” (Miller, op. cit.: 134).

*

Skrajny indywidualizm, czy wręcz narcyzm w poszukiwaniu religijnych doznań odsłonił powstałą po rezygnacji z tradycyjnej wspólnoty wiary pustkę. Zapęlić ją mieli (mogli i chcieli) wschodni mistrzowie. A religia metaforyczna, jak określa się ów jej nowy płynny stan (Por. Herveu-Léger 2007: 110), ułatwiała im to wymagające zadanie zwalczania zachodniego poczucia bezsensu. Wszystkowiedzący guru nie posiadali się wprost ze zdumienia, widząc tabuny młodych ludzi przybywających do Indii, zafascynowanych ich prymitywnym stylem życia. Chętnie więc im go udostępnili, po to, by w zamian za znieawidzone przez nich dobra materialne nabywać (jak Maharishi Mahesh Yogi) okazałe posiadłości ze służbą, ochroną i karawaną Rolls-Royce’ów na wyposażeniu. Zorientalizowani natomiast ludzie Zachodu (westerniczycy – T.K) stawali się adeptami tzw. „karma-coli”, czyli niby wschodniej, ale skrojonej na zachodnia modłę duchowości (por. Krzan, op. cit.: 90). „Doszło do nowej sytuacji – zauważa Krzan – w której na Wschodzie marzy się o zachodnich zdobyczach techniki, a na Zachodzie o wschodnich metodach unikania uzależnienia od nich” (Ibidem: 91).

Znaczące przesunięcie, jakie się dokonało w sposobie myślenia o kulturze i religii, pociągnęło za sobą odpowiednie działania – poszukiwania i eksperymentatorstwo. Do społecznego funkcjonowania (a więc już nie jedynie sub- czy kontrkulturowego) wdrożony został typ człowieka poszukującego „innego”, który w przeciwieństwie do swoich wcześniejszych wariantów urósł do rangi znawcy i potencjalnego autorytetu o nierzadko wątpliwej konduicie, jak zauważa Bartłomiej Dobraczyński, podpatrujący drogi psychologii transpersonalnej i jej luminarzy. (Autor wymienia barwne życiorysy „mistrzów” obfitujące w kryminogenne czy obyczajowe skandale. Wskazuje przykładowo na: Chögyam’a Trungpe, buddyjskiego mistrza Allena Ginsberga, przemianowanego na mistrza zen byłego biskupa angikańskiego Alan’a Willsona Wattsa, czy hinduskiego guru Babę Ram’a Dass’a, dawniej doktora Richard’a Alperta. Por. Dobraczyński 1995: 96-97).

W związku z sygnalizowanym już wcześniej egocentryzmem wynoszącym „ja” na poziomy kosmiczne w roli przewodnika po tym czy innym raję mógł się znaleźć również dobrze hinduski „swami”, co ktokolwiek, choćby słysząca głosy pielęgniarzka Sheili Larson, której głośny (bo teleekranowy) *casus* opisuje Miller (Miller, op.cit.: 132-136). Niepewna wartość i niepełny kształt proponowanych przez tych mistrzów (i mistrzyń) dróg współtworzą

mapę współczesnej pseudoduchowości, dla której: „transcendencja jest celem fasadowym, właściwy zaś zamiar sprowadza się do osiągnięcia czysto psychologicznej „doskonałości” (Dobraczyński, op. cit.: 102).

Idea holizmu sprawuje naczelny patronat dla tak pojętego świata (por. Kubiak 1995: 310), w którym „ludzie mogą wybierać spośród licznych ofert tradycji religijnych, by tworzyć własne syntezy” (Miller, op. cit.: 140.). Nie stały grunt kultury o mocnych, tradycyjnych podstawach wyrażonych w dotychczasowej organizacji i praktyce społecznej, lecz irracjonalny chaos mieszczący i mieszający wszystko: wartości, postawy i cele, przedstawiany został jako stan aktualnie pożądaný. Rynek kulturowej wymiany wymaga bowiem, jak zauważa Miller, wymiennosci i równoważności. Faktycznym podłożem tych radykalnych przewartościowań było więc społeczeństwo masowe modelujące krajobraz współczesności. Jak stwierdza francuska socjolog religii – Danièle Herveu-Léger:

Nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się ono w sposób zindywidualizowany, subiektywny, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki wypracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia (Herveu-Léger, op. cit.: 109).

Ujednoczenie, ujednostajnienie, jak definiuje się homogenizację (por. Kłoskowska, op. cit.: 321), będącą naczelną cechą społeczeństwa masowego (nowoczesnego i ponowoczesnego), zatarło granice wydzielonych podstruktur uniwersum: „Dziś (wówczas już zapoczątkowane – T.K) – pisze w swoim *Wprowadzeniu do Oblicz nowej duchowości* Maria Gołaszewska – zatarły się ostre granice we wszystkich dziedzinach, w zakresie wszelkich rodzajów wartości” (Gołaszewska 1995: 7). W kontekście religijnym owa tendencja do jedności, stwierdza rzeczowo autorka, sprawia, że to co miało być ogniskiem duchowości, staje się również przeniknięte złem. Wynika to logicznie z przydania dobru i złu wspólnego statusu, po rezygnacji z tradycyjnego przeciwstawiania ich sobie, po to by funkcjonowały w modelu, którego głównym motorem jest konsumpcja, a nie wytyczne moralne.

W myśl zasady, że: „Przedmioty muszą funkcjonować poza ich pierwotnymi kontekstami” (Miller, op. cit.: 116), stosunkowo łatwym zabiegiem okazało się zrównanie eklektycznego nieporządku z wizją rajy. Rynek kulturowy zapelniał się wydawnictwami poradnikowymi o charakterze duchowym książek kucharskich. Synkretyzm i indywidualizm przedstawiano jako środki adekwatne do nowej, promującej uniwersalizm sytuacji: „Zamiast opozycji i struktur hierarchicznych operuje się zasadą komplementarności wielu różnych poglądów, religii, nauk itd.” (Kubiak, op. cit.). Brak odwiecznych prawd i zasad przyczynił

się do racjonalizacji chaosu, wskutek czego wyrokuję Gołaszewska:

Nie możemy pogardzać brzydotą, bo ona stała się jedną z tkanek awangardy artystycznej. Nie możemy autorytatywnie potępiać zła, bo jest ono istotnym budulcem naszego świata, nie mówiąc o tym, że jest również w nas (Gołaszewska, op. cit.: 8).

Ponowoczesność wyhodowała typ konsumencki w postaci „pirata-poszukiwacza” duchowych przygód, po które sięga on zarówno w piekielnych rajach, jak i syntetycznych wizjach natychmiastowego zbawienia odebranych w spadku po kontrkulturze (Por. Tokarski, op. cit.: 23).

Po wykorzenieniu praktyk i symboli religijnych z ich pierwotnego kontekstu religia osiągnęła stan mętnego połączenia duchowości z oddziaływaniem psychoterapeutycznym, stając się tym samym kolejnym sposobem na osiągnięcie psychologicznej stabilizacji „ja”, które nie transcenduje siebie w innym celu niż zaspokojenia swoich emocjonalnych potrzeb (Por. Miller, op. cit.: 129). Paradygmat religijny w procesie konsumenckim zastąpiony został przez paradygmat terapeutyczny. Chcąc osiągnąć zbawienie kojarzone raczej z dobrostanem aniżeli z duchową doskonałością, religijny klient ma zaoferowane specjalne mantry, okultystyczne zaklęcia i rekwizyty, które niczym czarodziejskie miotły wiodą go w zaświaty (Tokarski, op. cit.: 38). Znające widać realia rynku istoty nieziemskie także ze swej strony przybywają, podróżując UFO. A ich wyznawcy realianie żądają od ONZ ufundowania dla nich lądowisk (Por. Zimniak-Hałajko 2003: 27-29, 332).

Romantyczna podróż w stechnicyzowanej rzeczywistości stała się „odlotem zmaterializowanym”, a wyśnionym jeszcze przez kontrkulturę w trakcie seansów z LSD czy peyotlem. Przestrzeń wirtualna otworzyła swoje podwoje dla nieskrępowanych poszukiwań umacniających wartość syntez i alternatywnych sposobów życia. W tej kulturalnej podróży doświadczenie religijne zostało przeniesione w rejony impulsów elektromagnetycznych. Nowoczesne techniki multimedialne traktuje się jako współczesną „somę” – napój bogów. Jest ona tym dla „piratów”, czym były joga, motocykl i narkotyki dla podbitych przez Orient „westernizyków” z drugiej połowy XX w. (Co nie oznacza możliwości łączenia i traktowania poszczególnych środków jako składników „nowej somy”). W wiekach XX i XXI buntownicy wyzbyci z wielu technicznych fobii nie zaprzestali głoszenia odświeżonych, rewolucyjnych haseł na temat przemodelowania rzeczywistości i samospelnienia: „Komputer stał się symbolem wolności umysłu, nowym psychodelikiem zdolnym poszerzać świadomość” (Krzysztof, op. cit.: 130). Elektroniczna informacja to, jak stwierdzał narkotykowy kapłan i jeden z czołowych guru kontestacji – Timothy Leary, współczesne medium ruchu

wolnościowego (Por. Leary 1998: 11).

Idee „odpadania”, „dryfowania” (ukute przez doktora-szamana Leary’ego) i związane z nimi systemy światopoglądowe kwestionujące rzeczywistość mają się dobrze w erze internetowego „surfingu”. Dziś propagują je nie tylko egzotyczne jednostki, ale zdobywający uznanie wśród części środowisk naukowych i sił politycznych ruch transhumanistów. Jego rzecznicy (i wyznawcy zarazem) dążą do wykreowania nowej postaci człowieka – doskonałego postczłowieka. Niezbędnym do osiągnięcia tego jest postęp technologiczny i niestrudzenie przez transhumanistów podnoszona pełna „wolność morfologiczna” w prowadzeniu badań:

Dzięki rozwojowi nowych technologii, które umożliwią zespolenie ciała z maszyną, powstanie nowy człowiek – człowiek doskonały i nieśmiertelny. Będzie zależny cieleśnie od maszyn, które sam stworzył (Wieczorek 2006: 19).

Radykalizm postulatów ruchu transhumanistów współgra, zdaniem niektórych uczonych, z nienawidzącymi ciała i materii starymi doktrynami gnostyckimi. Także wypowiedzi samych transhumanistów, nierzadko utrzymane w homiletycznym tonie, pozwalają oceniać ruch nie tylko jako kolejną (zdaniem Francis’a Fukuyamy groźną jednak) społeczno-polityczną utopię, ale każą patrzeć na niego właśnie pod kątem religijnym: „Prometeusz chciał uczynić lepiej niż Zeus; my, głoszą transhumaniści, samozwańczy demiurdzy, chcemy czynić lepiej niż Bóg, upokorzyć go powołaniem jeszcze lepszego raju, znieść nieodwracalność” (Ibidem: 15). Erik Davis, autor książki *Technognosis: Myth, Magic, Mysticism In the Age of Information*, podkreśla, że: „technocentryczna wizja świata, która zakłada przejście ludzkiego ciała do bytowania w rzeczywistości wirtualnej, jest wirtualną utopią będącą echem starożytnej gnozy opartej na przeciwstawieniu światów materialnego i duchowego” (Ibidem: 25). „Technognoza” byłaby więc eskapizmem od nierzeczywistego „tego” świata do rzeczywistości wirtualnej i życia jako czysta forma umysłowa w komputerowej symulacji.

Nie tyle droga, a łącze internetowe to obecnie propagowany przez kulturowych kontestatorów (transhumaniści to tylko ich elitarna część) sposób na komunikację zarówno z człowiekiem jak też całą gamą bóstw. Cyberprzestrzeń zaanektowała rzeczywistość, którą ruch konsumencki, o czym pisałem, systematycznie wykorzeniał z tradycyjnego fundamentu. Otwarta w czasach kulturowej rewolty droga ku innemu: „obecnie prowadzi nas przez światy rzeczywistości wirtualnej potwierdzając tym samym, że człowiek nie ustanie w poszukiwaniach aż znajdzie obszar, który w pełni uzna za „swój”, stwierdza antropolog kultury (Krzysztof Krzan, op. cit.: 108).

Aneks. Polskie przypadki ilustrujące konsumencki model współczesnej religijności

"**Holy Machine**", czyli maszyna do spowiedzi. Ten kontrowersyjny przedmiot kilka dni temu stanął na Dworcu Centralnym w Warszawie, oferując swoje usługi religijne. Wyglądem przypomina bankomat w kolorze złotym. Osoby, które jednak będą próbowały wyciągnąć z niego pieniądze, mocno się zdziwią, gdyż jedyną rzeczą, jaką możemy, w tym wypadku, otrzymać, to kartka z pokutą za grzechy. Holy Machine posiada spory ekran, na którym widnieją sylwetki świętych. Chcąc wprowadzić do maszyny swoje grzechy, należy palcem "puknąć" w głowę św. Jana i wyskoczy nam okienko, w którym za pomocą klawiatury wpisujemy swoje winy. Co ważne, możemy to zrobić w kilku językach! Następnie zaznaczamy jeszcze kilka innych rzeczy, jak na przykład zamówienie na modlitwę i w końcu "pukamy" w okienko z prośbą o rozgrzeszenie, a maszyna drukuje nam naszą pokutę w formie paragonu. Pomysłodawczynią oraz wykonawczynią Holy Machine jest artystka Kamila Szejnoch (<http://pl.shvoong.com/humanities/arts/1978752-holy-machine-na-dworcu-centralnym>).

Komunijny zestaw upominkowy

Sezon pierwszych komunii sprawia, że sprzedawcy prześcigają się w pomysłach na najciekawszy prezent. Wszystkich przebił jeden z salonów sieci Empik, w którym zaprezentowano zestaw składający się z konsoli PlayStation i Pisma Świętego. Sieć odcięła się od tej inicjatywy sklepu. Zdjęcia zestawu zamieszczone w serwisie wykop.pl przez użytkownika o nicku "sir" zrobiły już furorę w Internecie. Jeden z użytkowników wykop.pl w komentarzu zapytał innych: „Dołączona gra: Pismo Święte. Grał już ktoś?”, na co dostał prawdziwą lawinę odpowiedzi. "Nie mogę przejść przez Morze Czerwone, zna ktoś sposób, jak trzeba tam biec?" - zapytał sam "sir", autor zdjęć. "Podobno jest zaj!%isty skrót" - usłyszał szybko odpowiedź od "pawpawe". "Ghostface" z kolei napisał szybką recenzję: "Dobra gra – mimo że mnie zabili, to po 3 dniach miałem respawn + nowe moce". W krótką polemikę wdał się z nim "kazoo", który twierdzi, że "Bez God Mode podobno nie da się tej gry przejść" (Zob. <http://www.tvn24.pl/26086,1597631,0,1,konsola-z-biblia-w-zestawie,wiadomosc.html>:)

Bibliografia:

Dobraczyński Bartłomiej

1995: *Główne postulaty psychologii transpersonalnej*, [w:] *Oblicza nowej duchowości* red. Maria Gołaszewska, Kraków.

Gasset José Ortega y.

2008: *Bunt mas*, przeł. Piotr Niklewicz, Warszawa.

Gołaszewska Maria

1995: *Wprowadzenie* [w:] *Oblicza nowej duchowości*, Kraków.

Herveu-Léger Danièle

2007: *Religia jako pamięć*, przeł. Magdalena Bielawska, Kraków.

Hesse Hermann

2004: *Podróż na Wschód*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa

Jawłowska Aldona
1975: *Drogi kontrkultury*, Warszawa.

Kowalski Piotr
2004: *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków.

Krzan Katarzyna
2008: *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa.

Kubiak Anna E.
1995: *New Age – Zjawisko kultury ponowoczesnej*, [w:] *Oblicza nowej duchowości* red. M. Gołaszewska, Kraków.

Leary Timothy
1998: *Polityka ekstazy*, przeł. Dariusz Misiuna i Robert Palusiński, Kraków, pdf [za: <http://lesnaszajka.pl/download/Timothy.Lear.-.Technika.Ekstazy.pdf>, 09.11.2010]

Miller Vincent J.
2007: *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, przeł. Tadeusz Szafranski, Warszawa.

Said Edward W.
1991: *Orientalizm*, przeł. Witold Kalinowski, Warszawa.

Tokarski Stanisław
1996: *Orient i subkultury*, Warszawa.

Wieczorek Bartosz
2006: *Transhumanizm. Utopia cyborgizacji człowieka*, [w:], „Frona”, nr 40, 2001.

Zimniak-Hałajko Marta
2003: *Raj oswojony*, Gdańsk.

Strony internetowe

<http://www.kamilaszejnoch.com/holymachine.html>
<http://www.tvn24.pl/26086,1597631,0,1,konsola-z-biblia-wzestawie,wiadomosc.html>