



Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny
Instytut Psychologii
30-060 KRAKÓW, ul. Ingardena 6

tel.: 12 663-24-15, faks: 12 663-24-17, e-mail: instytut.psychologii@uj.edu.pl

Dr hab. Bartłomiej Dobroczyński
Kierownik Zakładu Psychologii Ogólnej
p. 5.25, tel. 609 098 714
bartlomiej.dobroczynski@uj.edu.pl

Kraków, 9 maja, 2016

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Anny Ewy Górki pt. *Duchowość i jej rola w radzeniu sobie ze stresem*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr hab. Haliny Grzymała-Moszczyńskiej

Przedłożona do recenzji rozprawa poświęcona jest szeroko rozumianemu zjawisku tzw. nowej duchowości ujętej w kontekście terapeutycznym. Autorka słusznie zauważa, że złożone fenomeny kulturowe rodzące się na styku alternatywnych form religijności, licznych ścieżek rozwoju i samodoskonalenia duchowego oraz niekonwencjonalnych szkół psychoterapii spoza głównego nurtu nie doczekały się „szerszych badań w kontekście lokalnym” (s. 92) i swą pracą postanowiła wypełnić istniejącą lukę w tym obszarze.

Oczywiście, istnieją już rodzime, zarówno przyczynkarskie, jak i bardziej całościowe, opracowania poświęcone pokrewnym zjawiskom z tego kręgu, takim jak choćby New Age w Polsce (Anna Kubiak¹, Dorota Hall²) czy charakterystyka rodzimej wersji tzw. Nowych Ruchów Religijnych oraz ich uczestników (Tadeusz Doktor³, Zbigniew Pasek⁴). Jednak jak się wydaje, zamysł pani magister Anny Górki jest o tyle oryginalny, że nie powstała jeszcze praca analizująca funkcjonowanie ogromnej szarej strefy, w której lokują się specyficzne przedsięwzięcia o hybrydowym charakterze, z mniejszym bądź większym powodzeniem integrujące orientację duchową (a często pseudo-duchową) z podejściem leczniczo-terapeutycznym, ukierunkowane zarówno na rozwój wewnętrzny i samodoskonalenie, jak i psychiczny dobrostan (*wellness*, *well-being*), walkę ze stresem, osiągnięcie optymalnych poziomów zdrowia, adaptacji w życiu codziennym i kreatywności. Coraz bardziej popularne projekty tego rodzaju łączą szczytną, „uduchowioną” frazeologię oraz egzotyczne religijne zakorzenienie (zwykle orientalne bądź rdzenne), z ofertą praktyczną, wręcz komercyjną, która zachęca przyszłych uczestników obietnicami znaczącej poprawy ich funkcjonowania w sferach rzadko wcześniej wiązanych z duchowością czy religią, jak praca, finanse, seksualność czy związki.

W celu realizacji swego zamiaru autorka poddała badawczemu oglądowi Ośrodek Rozwoju Osobistego i Duchowego „Tu i Teraz”, którego oferta łączy ze sobą wątki „duchowości alternatywnej” i „kultury terapeutycznej”. Badania odbywały się w latach 2009-2012, miały charakter *quasi-etnograficzny* i jakościowy, a złożyły się na nie: analiza tzw. danych zastanych (*desk research*) oraz wywiady z uczestnikami warsztatów (perspektywa *emic*

¹ M.in.: Kubiak A.E. (1996). „Duch na sprzedaż, czyli Festiwal New Age w Krakowie”, *Nomos* (nr 14).

² M.in.: Hall D. (2007). *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

³ M.in.: Doktor T. (2002). *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Olsztyn: Mantis.

⁴ M.in.: Pasek Z. (2005) (red.) *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*. Kraków: Libron; Pasek Z., Skowronek K., Tyrała R. (red.) (2013), *Pozareligijne wymiary duchowości*, Kraków: Libron.

(relacje osób badanych), dane wywołane, *depth interview*). Jak pisze autorka: „Połączyłam obserwację uczestniczącą z techniką pogłębionego, swobodnego wywiadu-rozmowy” (s. 9).

Praca będąca podsumowaniem owych badań składa się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej z nich, teoretycznej, autorka nakreśliła szerokie tło społeczno-kulturowe pozwalające lepiej scharakteryzować badane przez nią zjawiska oraz interpretować uzyskane wyniki. Zostały w niej omówione ponowoczesność oraz przemiany w religijności zaszłe na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat w świecie Zachodu i w Polsce (tzw. procesy prywatyzacji i deintytucjonalizacji religii), Ruch Nowej Ery oraz zjawisko Nowych Ruchów Religijnych, wraz z towarzyszącą im eksplozją tzw. nowej duchowości, wreszcie dokonana została charakterystyka tzw. kultury terapeutycznej. W drugiej części pracy⁵ autorka omówiła podstawy filozoficzne i metodologiczne swoich badań, zastosowane procedury oraz uzyskane wyniki, które w efekcie pozwoliły na przeprowadzenie analizy i interpretacji fenomenu nowej duchowości w kontekście lokalnym.

Tyle o strukturze i treści pracy, przed przystąpieniem do oceny warto jednak sformułować parę ogólnych refleksji odnośnie jej charakteru, bowiem dopiero ściślejsze teorio-poznawcze zakwalifikowanie rozprawy pani Górki pozwoli na wydanie sprawiedliwego i wyważonego sądu. Z pewnością jest to nader ambitnie pomyślana rozprawa interdyscyplinarna, albo nawet unidyscyplinarna⁶, w której na wielość uwzględnionych dyscyplin i subdyscyplin składają się: socjologia religii/duchowości i religioznawstwo (badanie nowych ruchów religijnych), psychologia religii (profil uczestników warsztatów) oraz psychopatologia, a nawet szeroko rozumiana antropologia psychologiczna. Jednak mimo zgromadzenia w pracy i poddania w analizę sporego materiału badawczego, nie nazwałbym jej ściśle empiryczną, lecz raczej teoretyczną rozprawą ilustrowaną licznymi wypowiedziami oraz innymi materiałami. W pewnym sensie można by ją nawet uznać za nietypowe studium przypadku, którego nieco rozmytym bohaterem jest jednak w moim przekonaniu raczej ośrodek „Tu i teraz” - mimo, że jego animatorzy nie wypowiadają się bezpośrednio - niż badane przez autorkę osoby. Bowiem to dobrana przez jego kierownictwo i realizowana w ramach ośrodka oferta wydaje się jednym z kluczowych, a „niewidzialnych” czynników wpływających na przyjazd takich a nie innych chętnych na warsztaty. I to właśnie to tutaj, na poziomie oferty ośrodka, dokonała się swoista pre-selekcja osób badanych przez autorkę, bowiem, gdyby to było inne przedsięwzięcie, kierowane przez ludzi o odmiennym profilu „terapeutyczno-duchowym”, przyciągnęłoby w rezultacie zupełnie innych uczestników. A zatem mimo posiadania zaplecza w postaci rozbudowanych i pracowitych badań, praca ta jawi mi się w gruncie rzeczy, jako rozprawa teoretyczna ilustrowana empirią. To odczucie wzmacnia dodatkowo dlatego, że cały czas w trakcie lektury daje się odczuć poznawcze napięcie pomiędzy całościowością i kompletnością części teoretycznej (przegląd literatury przedmiotu), a pewną dyskusyjnością, żeby nie powiedzieć kontrowersyjnością, którą naznaczona jest ilustrująca część badawcza.

Jeśli chodzi o zakreślone przez autorkę teoretyczne tło, to zasługuje ono moim zdaniem na bardzo wysoką ocenę (choć nie bez pewnych zastrzeżeń, o czym niżej). Przemawia za nią nader szeroki wachlarz podjętych zagadnień oraz zręczne i kompetentne posługiwanie się klasyczną literaturą przedmiotu. Nie ma potrzeby wymieniać tu wszystkich nazwisk i teorii, ale np. w odniesieniu do New Age oraz Nowych Ruchów Religijnych i „nowej duchowości” na pochlebny komentarz zasługuje wykorzystanie przez autorkę tak różnych, a przez to inspirujących autorów jak: Eileen Barker, Agata Bielik-Robson, Peter Ludwig Berger,

⁵ W istocie rozpada się ona na dwie pod-części, ale dla prostoty omawiam je tu łącznie.

⁶ Jest to określenie autorstwa Jana Sowy użyte w jego książce *Fantomowe ciało króla*.

Marilyn Ferguson, Thomas Luckmann, Wouter Hanegraaff, Paul Heelas, Aldona Jawłowska, Steven Sutcliffe czy Marion Bowman. Podobnie – i już w znacznie szerszym kontekście – w prowadzonych na łamach pracy analizach zaskakuje pozytywnie obecność takich postaci jak Deleuze, Guattari, Geertz, Giddens, Maffesoli, Derrida czy Debord.

Jednak nie sposób przy tym wszystkim pozbyć się pewnych wątpliwości co do tej wielości i kompleksowości poruszanych wątków, szczególnie w kontekście ostatecznego celu jaki sobie postawiła autorka. Jest oczywiście prawdą, że kalejdoskopowa wielość omówionych przez nią zagadnień nie wzięła się znikąd, lecz przystaje do współczesności i – gdyby przedmiotem oceny była kompletność prezentacji – stanowiłaby ona zaletę, gdyż z tak wielorako uwarunkowaną sytuacją mamy właśnie dzisiaj do czynienia. Jako przykład nader interesującej a przy tym rozbudowanej analizy można przedstawić zaczynający się dość niewinnie (s. 75) fragment poświęcony „kulturze terapeutycznej”, którego kulminacją jest jednak przekonujący i bardzo dobry, a przy tym niespodziewany w tego rodzaju pracach wykład anty-neoliberalny (z przywołaniem Bourdieu, Foucaulta i Baumanna), w którym pojawiają się pojęcia „utowarowienia”, „kapitalizmu emocjonalnego” oraz osamotnienia jednostki w obliczu napierającego zewsząd „dyskursu poradnikowego”. Takie momenty – a jest ich znacznie więcej – podnoszą z pewnością rangę intelektualną, jak walory poznawcze rozprawy, pozwalają bowiem spojrzeć na omawiane zagadnienia w znacznie szerszym kontekście, niż ten, do którego przyzwyczaiła nas np. najobfitsza w tym zakresie kościelna literatura poświęcona tej tematyce, zainteresowana najczęściej tępieniem „konkurencyjnych” i „nieprawomyślnych” aspektów referowanych poglądów (vide: ks. Zwoliński, ks. Posacki *et consortes*). Z drugiej jednak strony można odnieść wrażenie, że takie wielce erudycyjne referowanie wielu bardzo różnych - jeśli chodzi o wagę i meritum - koncepcji jest niekiedy nadmiarowe: z wielu wątków można by jeśli już nie spokojnie zrezygnować, to przynajmniej je ograniczyć, bowiem zwiększają one niepotrzebne napięcie pomiędzy epickim charakterem teoretycznego tła, a niejaką kameralnością empirycznych rezultatów przeprowadzonych badań.

Poza tym, co dotyczy zarówno części teoretycznej, jak i charakterystyki oferty ośrodka, w wywodzie autorki trudno odróżnić fragmenty, w których tylko referuje poglądy i propozycje od sytuacji w których wypowiada się o nich w swoim imieniu, analizuje je krytycznie i formułuje oceny. Czasem wręcz – szczególnie kiedy przywołuje dosłownie górnolotną frazeologię poszczególnych ofert - nie wiadomo czy traktuje ją z całą powagą, *bona fide*, czy też ma to mieć w zamyśle nieco ironiczny charakter. Wyrażając sprawę metaforycznie, można by powiedzieć, że w swym referacie autorka jest często bardziej indiańska, niż plemię wśród którego członków przebywa, choć niekiedy zdaje się mocno dystansować do tego co opisuje. Ta strategia „poddania się danym zastanym”, najbardziej ujawnia swoje słabości, w trakcie charakterystyki oferty omawianego ośrodka. To Jünger Habermas⁷ sformułował postulat, że jednym z dwóch celów nauk hermeneutyczno-krytycznych – obok emancypującej „interwencji w praktykę komunikacji kulturowej” – jest formułowanie norm, w aksjologicznym wręcz sensie. Należałoby zatem oczekiwać, że w pracy tego rodzaju, szczególnie w odniesieniu do postaci wielokrotnie przywoływanych, a przy tym niezmiernie kontrowersyjnych i niejednoznacznych, pojawią się choćby krótkie, w miarę obiektywne i oparte na ustalonych faktach omówienie ich osiągnięć, połączone z przywołaniem formułowanych wobec nich zastrzeżeń i zarzutów. W tej pracy jest to dokonywane niekonsekwentnie i nie pomaga w

⁷ J. Habermas (1999). *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. T. I. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

lekturze. Kiedy autorka np. przytacza opis postaci Mooji'ego to pochodzi on z własnych materiałów badanego ośrodka, zaś kiedy wspomina – przywołując wprawdzie tekst Marii Rogaczewskiej - afrykańskiego duchownego o. Johna Bashoborę, używa, być może za przywoływaną badaczką, w odniesieniu do niego określenia „charyzmatyczny”, co stawia czytelnika w obliczu niejakiej konfuzji, gdyż nie za bardzo wie jak ma w tym kontekście ów epitet rozumieć (moim zdaniem określenie „kontrowersyjny” byłoby znacznie bardziej na miejscu, gdyż „charyzmatyczny” ma konotacje zwykle pozytywne, zaś w przypadku inkryminowanego duchownego wydaje się szczególnie na wyrost – wszak przypisuje się mu wskrzeszenia umarłych, co samo w sobie musi budzić daleko posunięty sceptycyzm, a inne jego praktyki też są mocno wątpliwe). To jednak w sumie drobiazgi, bowiem o wiele bardziej takie dokładne omówienie przydałoby się w przypadku takich postaci jak np. Osho (Guru Rajneesh), Bert Hellinger czy Jiddu Krishnamurti, gdyż, jak wiadomo, ich ocena, a zatem ocena „szkół” duchowych i terapeutycznych, którym patronują nie może być przeprowadzona z pominięciem towarzyszących im, niekiedy bardzo poważnych kontrowersji⁸. W rozprawie pani Górki takich nieomówionych postaci – liderów szkół duchowych - jest znacznie więcej, a więc czytelnik skazany jest na niewiedzę, albo samodzielne poszukiwania w Internecie⁹.

Wydaje mi się też, że autorka prowadząc swój wywód używa nazbyt dużo cytatów, które nie tyle ilustrują jej wywody czy stanowią punkt wyjścia do dalszej hermeneutyki – co byłoby usprawiedliwione - ile zastępują tekst własny, i jawi się to znowu jako swoista rezygnacja z wyrażenia stanowiska (tak odbieram np. obszerne przytoczenia na s. 35-36 z Mariańskiego, na s. 46 z Kubiak czy na s. 56 z Sochy). (Domykając ocenę części teoretyczno-referującej wytknąłbym jeszcze autorce pewną dezynwolturę językową, której przykładem są używane przez nią anglicyzmy, w rodzaju „empowermentowy” (s. 121) czy „outdoorowy” (s. 135), wydaje mi się, że da się stworzyć polskie odpowiedniki tych pojęć, w rodzaju, nie przymierzając, „upodmiotowiający” czy „terenowy”, co wyszłoby tekstowi tylko na dobre).

Jeśli chodzi o część empiryczną, to na poziomie zapowiedzi i deklaracji zamiarów ma ona sporo zalet, które należy wydobyć i podkreślić. Przede wszystkim należy pochwalić terenowy charakter prowadzonych badań, pozwalający uchwycić nie tylko ocenzone wypowiedzi, ale realną *praxis*. Jak to ujmuje sama autorka na s. 92: „Badanie fenomenu nowej duchowości odbywa się nie na podstawie sondażowych deklaracji, ale poprzez wejście w lokalny kontekst społeczny, kontekst działań, gdzie jest ona reprodukowana, praktykowana, przeżywana i reinterpretowana”. Należy się też przychylić do Ingardenowskiej z ducha rezygnacji z ograniczających definicji w punkcie wyjścia (ucieczka przed „aprioryczną delimitacją”, s. 91). Bardzo też podobały mi się odniesienia i wzorce z których autorka czerpała swoje inspiracje, jak choćby projekt „etnografii nieprzezroczystej” (Tokarska-Bakir), słynna monografia Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego „Chłop polski w Europie i Ameryce” (1976), a także konstruktywizm społeczny Bergera i Luckmanna, antropologia interpretatywna Geertza czy podejście narracyjne oraz metoda biograficzna, której prekursorami byli Wilhelm Dilthey i William James.

⁸ Np. ex-uczeń Osho, Julian Lee, napisał, że „Rajneesh/Osho to najgorsza rzecz, jaka kiedykolwiek przydarzyła się duchowości na zachodzie”, co oczywiście przytaczam jako ilustrację, bowiem na inkryminowanym guru ciąży wiele bardzo poważnych zarzutów, co łatwo sprawdzić choćby w Internecie. Podobnie sprawa się ma z Bertem Hellingerem.

⁹ Przy okazji można by też zastanawiać się, dlaczego w pracy jest tak mało poruszonych wątków z zakresu szeroko rozumianej psychologii transpersonalnej, która wydaje się wręcz idealnym obiektem zainteresowania w kontekście relacji pomiędzy aktywnościami nakierowanymi na rozwój duchowy a przedsięwzięciami zorientowanymi terapeutycznie, a więc leczniczo. Psychologia i psychoterapia transpersonalna jawią się wręcz

Warto tu podkreślić, że w badaniach został wykorzystany program komputerowy MAXQDA 11 (wydanie 11.1.2.), wspomagający analizę danych jakościowych. Mimo, że metody jakościowe nie mają najlepszej prasy w obrębie psychologii głównego nurtu, chciałbym w tym miejscu bardzo pochwalić autorkę za rzadką świadomość metodologiczną: wszystkie kroki badawcze były przez nią racjonalnie uzasadnione, słabe strony poszczególnych procedur uczciwie wyeksponowane, każda nawet najdrobniejsza akcja badawcza znajdowała swoje uzasadnienie w odpowiedniej literaturze – (aż do metody sędziów kompetentnych do zbadania powtarzalności kodowania wywiadów) podobnie zresztą jak to było z części teoretycznej. Jednak mimo tego, nie można uniknąć pytania: co właściwie otrzymaliśmy w wyniku zastosowania takiej procedury? To ostatnie pytanie prowadzi nas bezpośrednio do oceny całości przedsięwzięcia, szczególnie zaś osiągniętych rezultatów.

Jeśli dobrze odczytałem intencje autorki, to gdzieś na zapleczu zamysłu jej pracy cały czas tliła się, niewyrażona jednak chyba *explicite* – idea sfalsyfikowania stanowiska i wyników przedstawionych we wzmiankowanej wcześniej książce Doroty Hall z 2007 roku: *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska* - a jeśli już nie zakwestionowania w całości, to przynajmniej pokazania, że od tamtych czasów sytuacja znacznie się zmieniła. W pracy Doroty Hall sugestia jest taka, że nawet egzotyczne formy religijne i duchowe ulegają na naszym rodzimym gruncie swoistej pseudomorfizacji, tzn. choć z pozoru zachowują swoją „inność” i „odrębność”, to jednak w istocie szybko nabierają lokalnego kolorytu, wpadają w koleiny religijności ludowej, przejmując z niej swoiste tęsknoty za cudownością i ponownym zaczarowaniem świata. Według Anny Górki, aktualnie mamy do czynienia z nową sytuacją i rodzime trendy w dziedzinie nowej duchowości coraz bardziej przypominają sytuację na świecie. Autorka pisze: „ustalenia Zachodnich badaczy (...) wydają się trafne również w nurcie terapeutyczno-rozwojowym nowej duchowości w Polsce” (s. 255).

Autorka odrzuca więc interpretacje Doroty Hall, przedstawiając w ich miejsce własne okcydentalizujące ujęcia sugerując, że u nas już się zaczęło dziać podobnie jak stwierdzają to badacze alternatywnych duchowości na Zachodzie. Nawet jeśli by się z tym warunkowo zgodzić – bo są ku temu niejaki podstawy – to nadal nie znika kwestia „nasycenia” tego fenomenu oraz jego rozpowszechnienia tzn. na ile przekroczył on masę krytyczną, a na ile jest nadal tylko zwiastunem, lub wynikiem przeniesienia na rodzimy grunt „formatów nowej duchowości” właśnie ze świata zachodniego, właśnie przez np. ośrodek „Tu i teraz”. Pojawia się zatem centralne pytanie, czy badani przez autorkę uczestnicy warsztatów szukają takich miejsc i ofert dlatego, że się w nich odnajdują, bowiem już wcześniej ich profile „osobowościowe” w tym zakresie tak zostały ukształtowane (w domyśle: i taki teraz panuje u nas „duch dziejów”), czy też odwrotnie, powstawanie takich miejsc i ich „praca misyjna” – polegająca m.in. na sprowadzaniu „nauczycieli duchowych” albo bezpośrednio z zachodu, albo przynajmniej tam „uformowanych” - w pewnym momencie przekracza masę krytyczną i „wymusza” u poszczególnych uczestników określone typy narracji. Innymi słowy są oni tylko nie do końca świadomymi rezultatami pewnych oddziaływań, które „wyprzedziły” znacznie ich inherentną i, by tak rzec, cywilizacyjną gotowość na funkcjonowanie w określony sposób. Powracając do metaforyki indiańskiej: przypominają oni osadzone w rezerwach plemiona z Wielkich Równin, które pod koniec XIX wieku były przemocą wdrażane do świata protestantyzmu i kapitalizmu, jednak jego reguł nie potrafiły zrozumieć i zaakceptować nawet pół wieku później.

Sam miałem szansę przez kilka lat uczestniczyć w paru przedsięwzięciach z zakresu „nowej duchowości” i do dziś zaskakuje mnie łatwość wywoływania i utrwalania wśród uczestników określonych norm grupowych (wysławiania się i zachowania), które następnie stawały się narzędziem wzajemnej kontroli... Trudno oprzeć się wrażeniu, że zachowania w takich grupach są ślepą imitacją importowanych wzorców, swoistym „kultem Cargo”, a nie wyrazem rzeczywistego dopasowania się dawcy i biorcy oferty. Więc powtarzam pytanie: co jest przyczyną a co skutkiem tej przemiany? Poza wszystkim w obliczu całości zaprezentowanych materiałów trudno oprzeć się wrażeniu, że wnioski, które wysuwa autorka są znacznie ograniczone właśnie przez to, że badanie jest jakościowe, próba mała i niereprezentatywna. Wprawdzie Jean Piaget powiedział kiedyś, że jedna dobra obserwacja jest więcej warta, niż setki statystyk, ale nie możemy być przecież pewni czy mamy do czynienia z takimi „więcej wartymi” obserwacjami właśnie w tym konkretnym przypadku... Jednak trzeba sprawiedliwie odnotować, że autorka cały czas zdaje sobie sprawę z własnych ograniczeń i formułuje postulaty odniesienia uzyskanych danych do innego materiału, bowiem pisze: „Cenna byłaby również możliwość komparatystyki uzyskanych wyników z analizą innych ośrodków rozwojowych (studium porównawcze ośrodków w Polsce, ale też zestawienie lokalnego ośrodka z centrami usług duchowych w świecie), by wydobyć różnice, wychwycić specyficzne sensy i sieci dodatkowych znaczeń, by uniknąć zbytniej homogenizacji w refleksji nad fenomenem nowej duchowości, dostrzegając lokalne manifestacje i innowacje w obszarze duchowości, nowe kombinacje, a także heterogeniczność i zmienność zjawiska” (s. 258-259).

Na koniec warto jednak stanowczo podkreślić, że mimo wskazanych niedostatków, praca pani Anny Górki spełnia wymagania stawiane rozprawom doktorskim, i to spełnia je w stopniu co najmniej satysfakcjonującym. Przede wszystkim na podkreślenie zasługuje intelektualna wszechstronność oraz zmysł analityczny doktorantki, które pozwoliły z sukcesem zmierzyć się z opisem i stworzeniem sobie podstaw do zrozumienia zjawiska amorficznego, złożonego, wielopostaciowego, wymykającego się uogólnieniom, nie poddającego się łatwym syntezom. Prowadzone przez nią analizy pozwoliły zidentyfikować wiodące idee i charakterystyki nowej duchowości, korespondujące z trendami obecnymi w kulturze terapeutycznej (m.in.: samorozwój, samorealizacja, świadomość, autentyczność, emocje, indywidualizm). Wydaje się, że najbardziej znaczącym i podkreślanym przez autorkę osiągnięciem pracy, jest wyłaniający się z niej model transformacji religijności tradycyjnej w kierunku nowej duchowości, w której jako centralne zagadnienia plasują się kwestie katartyczno-terapeutyczne oraz sposoby radzenia sobie z trudnościami życia codziennego i stresem. Dwoma charakterystycznymi konkretyzacjami przemian, jakie zaszły w obszarze lokalnej duchowości, są figury ponowoczesnego pielgrzyma oraz post chrześcijańskiego nomady, ucieleśniające kolejne stopnie odstępstwa od tradycyjnego, dotychczas obowiązującego modelu związków jednostki z własną religią.

Przy okazji warto zauważyć, że jednym z najcenniejszych efektów tej pracy jest identyfikacja licznych obszarów, które jawią się jako nader interesujące do zbadania. I tak np. na s. 136 autorka stawia tezę, że współczesna duchowość jest bardzo mocno cielesnie uwarunkowana i określona, a zatem że jej eksploracja jest właściwie nie do pomyślenia bez uwzględnienia tego cielesnego zakorzenienia i cielesnej perspektywy. Zatem wydaje się, że niesłuchanie interesująco przedstawiałoby się porównanie rozumienia cielesności wyłaniające się z obszaru nowej duchowości z innymi ważnymi współczesnymi jej ujęciami, np. w dyskursie medycznym czy kulturze popularnej. Szczególnie interesująca jawiłoby się wydobywanie kontrastu pomiędzy ujęciem ciała w „pop-kulturze” – w ramach której wygląd jest

wręcz ubóstwiony - a jego ujęciem w różnych inkarnacjach tzw. „nowej duchowości”. Czy mamy do czynienia z uzupełniającymi się wizjami czy też koncepcjami odmiennymi, a może wykluczającymi się? Na czym by ta odmienność albo wykluczanie się polegały? Podobnie interesująco zapowiada się potencjalne badanie wpływu „nowych duchowości” na funkcjonowanie społeczne. Na s. 228 czytamy: „Główną osią wypowiedzi jest jednak indywidualne doświadczenie, zmiana siebie, a nie społeczeństwa. Autorefleksja wyprzedza pytanie o społeczny ład. Czy przekłada się na społeczne parametry działań, czy buduje postawy obywatelskie? Warto byłoby uczynić ten motyw przedmiotem odrębnych badań”¹⁰.

Jeśli przyjmiemy, że rozprawa pani Anny Górki jest zgodnie z jej słowami „ugruntowanym w terenie przyczynkiem do analiz transformacji religijności we współczesnym świecie” (s. 255), a przy okazji teoretyczną refleksją nad badanym zjawiskiem generującą przyszłe problemy i otwierającą perspektywy badań, to - mimo pewnych niedostatków pracy, które starałem się powyżej zademonstrować - można sformułować konkluzję ostateczną, iż jej zawartość merytoryczna oraz intelektualna są wystarczające do tego aby ją ocenić nader pozytywnie, a zatem wnioskuję o dopuszczenie pani mgr Anny Ewy Górki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Bartłomiej
Dobroczyński

¹⁰ Przy okazji sugerowałbym, żeby autorka w ewentualnych przyszłych badaniach rozważyła, czy niektóre z obserwowanych przez nią procesów nie zwiastują narodzin „duchowości niezapśredniczonej”, peer-to-peer spirituality, a więc dalszego etapu rozwoju nowej duchowości, który wiąże się z systematycznym, spadkiem znaczenia pozycji duchowego mistrza, guru. John Heron w następujący sposób charakteryzuje czwartą z wyróżnionych przez siebie faz przemian statusu duchowego nauczyciela: *A growing awareness that spiritual authority is within and that to project it outward onto teacher, tradition or text is an early, adolescent phase of spiritual development in the one projecting, and counter-spiritual manipulative abuse in any guru/teacher who seeks to elicit, to appropriate and to sustain the projection. The emergence of peer to peer spirituality, which democratizes charismatic, enlightened leadership, and realizes that it is a role which different persons assume at different times, either in the initiation of a peer group or in the continuous unfolding of its process.* (John Heron, *Notes on spiritual leadership and relational spirituality*: <http://www.human-inquiry.com/slr.htm>)