

Warszawa, 25.04.2016

Dr hab. Anna E. Kubiak

Zakład Badań Nad Religią

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Anny Ewy Górki,
*Duchowość i jej rola w radzeniu sobie ze stresem***

Rozprawa mgr Anny Ewy Górki mieści się w dynamicznie rozwijającym się nurcie badań nad nowymi formami religijności zwanymi: 'nową duchowością', 'duchowością immanentną', 'prywatną', 'alternatywną', 'ukrytą', 'domniemaną', 'codzienną', 'niewidzialną religią', 'bezwyznaniową religią'. Na przykładzie uczestników warsztatów i festiwali organizowanych przez jeden z ośrodków (Ośrodek Rozwoju Osobistego i Duchowego „Tu i Teraz” w Nowym Kawkowie) specjalizujących się w ofercie 'duchowego rozwoju' autorka bada 'nową duchowość' w jej relacji do kultury terapeutycznej, a w szczególności jej roli w radzeniu sobie ze stresem. Słusznie autorka dokonuje rozróżnienia między 'nową duchowością' a fenomenem *New Age*. Ten ostatni termin przestał być użytecznym narzędziem do opisu nowych przejawów religijności, gdyż - po pierwsze - dotyczył wyraźnych jeszcze w latach 90-tych środowisk, zaś 'nowa duchowość' stała się częścią *mainstreamu*. Po drugie, pojęcie *New Age* stało się stygmatyzujące, na skutek działań środowisk antykultowych i Kościoła Katolickiego w Polsce. Warto tu zaznaczyć, że taka postawa Kościoła Katolickiego zrodziła się – jak sądzę – z dostrzeżenia rywala na 'duchowym rynku' dopiero w 90-tych latach. Wcześniej np. uzdrowiciele mogli przyjmować pacjentów na terenach przykościelnych. Również emiczne podejście Górki dominujące w całej pracy kieruje ją do rezygnacji z tego terminu, gdyż sami badani odżegnują się (z pewnymi wyjątkami) od 'etykiety' Ery Wodnika. Jednak autorka korzysta z badań środowisk *newagowych*, w tym również moich, co pokazuje, iż tak zwany *New Age* był pewną fazą rozwoju poszukiwaczy alternatywnych terapii i źródeł duchowego wzrostu.

Struktura pracy jest klarowna i logiczna. W pierwszej części autorka dokonuje prezentacji literatury dotyczącej współczesnej kultury w kontekście ponowoczesności, ruchów religijnych i sekularyzacji. Omówione zostają prace akademickie poświęcone przemianom religijności w Polsce, kulturze terapeutycznej i badaniom nad duchowością. Druga część rozprawy przedstawia problemy badawcze, metody i zastosowane techniki badań. Tu dodam od razu, iż rozdział p.t. „Ogólna charakterystyka wybranego ośrodka oraz grupy badanej” powinien się znaleźć w trzeciej części, jako element rozdziału p.t. „*Case study*: Ośrodek „Tu i Teraz”, która prezentuje wyniki badań i analizę zebranego materiału. Sądzę również, że powinny się znaleźć w niej dwa rozdziały umieszczone w aneksie: „Ponowoczesne ścieżki kultury i tożsamości” oraz „Echa kontrkultury. W archipelagu warmińskich inicjatyw”, w których autorka analizuje literaturę dotyczącą ponowoczesnej tożsamości współgrającą z zebraniem materiałem empirycznym oraz ukazuje początki alternatywnego osadnictwa na Warmii środowisk kontrkulturowych związanych z kręgami artystycznymi, ekologicznymi i akademickimi (psychologów). Właśnie w takim środowisku powstał badany ośrodek w Nowym Kawkowie.

Wysoko oceniam korzystanie z literatury akademickiej. Autorka prezentuje głęboką znajomość nie tylko prac związanych z badaniami ‘nowej duchowości’ i religijności, ale również tych związanych z diagnozą współczesnych zachodnich społeczeństw, z problematyką kultury terapeutycznej, ponowoczesności i kultury konsumpcyjnej. Zabrakło mi jedynie odwołania się do książki Krzysztofa Olechnickiego, *NEW AGE. Kościół wobec wyzwania Wodnika* (Oficyna Naukowa, Warszawa: 1998) oraz książki pod redakcją Anny Brzezińskiej, Krzysztofa Bondyry i Jowity Wycisk, *NEW AGE – nowe oświecenie?* (Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań: 1999). Warto byłoby również przygotowując rozprawę do wydania (a sądzę, że praca Anny Górki na to zasługuje) przedstawić główne tezy poszczególnych autorów, w tym również ważnej pracy Wouter J. Hanegraaffa, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism In the Mirror of Secular Thought* (Brill, Leiden, New York: 1996).

Rozprawa napisana jest klarownym językiem, a jednocześnie jest to dobra literatura, co nie zawsze dzieje się w przypadku prac humanistycznych. Proszę jednak autorkę o wyrugowanie ze swojego słownika pojęcia ‘trend’, które jest słowem fatalnym, skompromitowanym jeszcze w czasach PRL-u. Zastąpić je można wymiennie takimi pojęciami jak ‘nurt’, ‘kierunek’, ‘oblicze’. Praca wymaga również redakcji gdyż zdarzają się błędy stylistyczne i inne. Należałoby również wyciąć trochę pojawiających się w pracy powtórzeń.

Autorka rozprawy zastosowała metody jakościowe, najbardziej adekwatne do badania zjawiska o charakterze rozmytym, wymykającym się klasycznym kategoriom socjologicznym. Były to wywiady swobodne, obserwacja uczestnicząca (autorka zaangażowała się w pracę wolontariuszki w ośrodku „Tu i Teraz”), *case study* ośrodka oraz teorię ugruntowaną. Praca mieści się w paradygmacie antropologii interpretatywnej. W analizie wywiadów autorka wykorzystała program MAXQDA 11. Badawcze pytania koncentrują się wokół czterech kwestii: „Jakie cechy czy sposoby funkcjonowania wybranego ośrodka rozwoju osobistego i duchowego odzwierciedlają parametry nowej duchowości?”; „Jakie są cechy nowej duchowości osób badanych?”; „Jak przebiega proces transformacji od „początkowego” stanu religijności (religijność tradycyjna) do nowej duchowości u osób badanych?”; Jaką rolę odgrywa nowa duchowość w radzeniu sobie ze stresem?” (s. 93). Analiza materiału empirycznego ma na celu odpowiedzieć na te pytania. Górka zaproponowała dwa typy idealne (w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Max Weber) duchowych poszukiwaczy, inspirowane się pracami Zygmunta Baumana: ‘ponowoczesny pielgrzym’ i ‘nomada’.

W charakterystyce nowej duchowości widać wyraźne zerwanie z instytucjonalnym wymiarem polskiego katolicyzmu, rozczarowanie polityką Kościoła Katolickiego w Polsce, dystans i krytykę hierarchów kościelnych (przesunięcie w stronę autorytetu wewnętrznego), jednak można było zadać pytanie o specyfikę polskiej ‘nowej duchowości’. Chociaż we wstępnych rozdziałach autorka charakteryzuje polską religijność, to już w analizie wywiadów nie zadaje tego pytania. Wciąż jednak do takich odpowiedzi brakuje porównawczych szeroko zakrojonych badań.

‘Nowa duchowość’ charakteryzowana jest przez takie cechy, jak: dyrektywa wewnętrznego rozwoju i samopoznania, korzystanie z wielu różnych tradycji religijnych (zwłaszcza związanych z nurtami duchowości dalekiego Wschodu) i psychoterapeutycznych, wewnętrzny autorytet i poleganie na indywidualnym doświadczeniu, codzienny wymiar duchowości, pragmatyzm, w którym celem jest subiektywne poczucie dobrostanu, nieosobowe *sacrum* i panenergetyczna wizja świata, rewaloryzacja ciała w duchowości oraz pułapki narcyzmu i utowarowienia duchowości. Za bardzo istotne i pokazujące umiejętność dystansu autorki do podmiotu badania uważam jej spostrzeżenia na temat komercjalizacji duchowości, pragmatycznej orientacji na polepszenie swojego dobrostanu (zdrowia w szerokim tego słowa rozumieniu) i dobrego samopoczucia oraz konformizm w stosunku do istniejącego systemu społecznego. ‘Nowa duchowość’ nosi znamiona sposobów adaptacji w zastanych warunkach ekonomiczno-społecznych. Brak jest form wspólnotowości (ośrodki

służą jako tymczasowe spotkania podczas kursów i warsztatów) oraz idei i przedsięwzięć społecznych zmian. Jak pisze Górka: „Dominujący dyskurs poradnikowy, gdzie terapia łączy się z indywidualizacją, zasłania napięcia społeczne, zaciera społeczne antagonizmy i egzorcyzuje problem nierówności, podtrzymując społeczny *status quo*” (s. 81). ‘Nowa duchowość’ wpisuje się w neoliberalny system, gdzie jednostka zostaje poddana foucaultowskiemu formom kontroli społecznej i władzy dyskursu wysuwającego roszczenia osiągnięcia ‘sukcesu’, zaś wykluczeni są określani, jako osoby same sobie winne. Zasada *do it yourself* i – jak można dodać – *for yourself* – oddaje presję i ideę, że wszystko zależy od jednostki. „Przymus rozwoju i zmiany” (s. 83) staje się częścią nowomowy i „narzędziem opresji” (s. 83). Píše dalej autorka: „Z kolei podkreślanie wagi indywidualnej historii i jej wyjątkowości, nierzadko podkreśla tendencje narcystyczne i wyjąłwia z szerszej perspektywy i odpowiedzialności społecznej. Może utrudniać porzucenie ego, współodczuwanie z „innym” i zobaczenie jego potrzeb, dostrzeżenie wspólnej sprawy, zaangażowanie w społeczne działania i realną zmianę sytuacji, niweczy wspólnotowe sposoby działania i wsparcia (Beck, 2002 [1986]). Paradoxem jest, że orientacja na samorozwój, koncentracja na „ja” i wewnętrznej zmianie, przedstawiana dziś, jako narzędzie rozwiązywania problemów społecznych (zmiana „ja”, jako preludium do zmiany świata), w istocie zaś może utrudniać przejście od autokreacji do socjokreacji i wiązać się z deficytem idei dobra wspólnego” (s. 83). Autorka również rejestruje krytyczne uwagi samych uczestników festiwalu dotyczące powierzchowności wykładów i praktyk w ośrodku, komercjalizacji duchowości, narcyzmu i zadufania w sobie nauczycieli (brak pokory, niezwykle istotnej w rozwoju duchowym) prowadzących kursy, ich brak kompetencji terapeutycznych wyrażających się w tak zwanym „nieumiejętnym zamykaniu trudnych procesów” (s. 132), czyli pracy z traumatycznym doświadczeniem, jakie ujawniło się u któregoś uczestnika w trakcie warsztatu.

Opis ośrodka w Nowym Kawkowie należałoby wzbogacić chociażby o taką istotną informację (służącą porównywaniu innych ośrodków ‘holistycznych’), jak ilość miejsc dla uczestników (np. „Mandala” posiada 29 miejsc) oraz przykładowe ilości uczestników w festiwalach i warsztatach. W kontekście metodologicznym przydałaby się informacja o przyczynie wybrania właśnie tego ośrodka do badań. W charakterystyce osób badanych (s. 96) brakuje mi określenia ich wykształcenia i wykonywanego zawodu, istotnych wskaźników demograficznych.

Autorka nie rozwinęła bardzo ważnego – moim zdaniem – doświadczenia relacji z prowadzącymi ośrodek. Badacze odmówiono udzielenia wywiadów z liderami ośrodka. Spotkała się również ze swego rodzaju ostracyzmem w sformułowaniu, iż „moja energia nie pasuje do Ośrodka” („i zamknięcie drogi do kontynuacji wolontariatu”; s. 95). Wypowiedź tak wskazuje, iż deklarowana ‘otwartość’ ośrodka i ‘nowej duchowości’ skrywa jednak tendencje do zamkniętości, presji na określony preferowany model uczestnika. Być może ośrodek po fazie charyzmatycznej ewoluuje w kierunku totalizacji (opisałam to zjawisko na przykładzie nowych ruchów religijnych¹). W każdym razie zdarzenie to trzeba poddać głębszej refleksji, jak każde trudne doświadczenia w pracy badawczej, wnoszące jednak istotne informacje. Autorka pisze, iż zbudowany na terenie ośrodka obiekt sakralny, nazwany Świątynią Wszystkich Wyznań został poświęcony przez przedstawicieli różnych wyznań. Jednak okazuje się, że byli to: mnisi tybetańscy, hinduski bramin i sufi. Interesująca byłaby odpowiedź, dlaczego nie ksiądz katolicki, protestancki, prawosławny pop, czy rabin.

Najslabszym rozdziałem wydaje mi się ten poświęcony roli ‘nowej duchowości’ w radzeniu sobie ze stresem, gdyż głównie powtarzają się tu wątki charakterystyki ‘nowej duchowości’ z poprzednich rozdziałów. Autorka mam wrażenie zbyt łatwo przyjmuje założenie, że proponowane praktyki pomagają rzeczywiście w radzeniu sobie ze stresem. W tym rozdziale przydałoby się więcej dystansu i jakiegoś podejścia typologicznego, np. pokazania form praktyk od strony ich funkcji, np. relaksacyjnych, poznawczych (docieranie do źródeł stresu), rewitalizacyjnych, itp. Dystans powinien również znaleźć odzwierciedlenie w języku, gdyż w tym rozdziale następuje „złanie się” autorki, jako badaczki z perspektywą uczestnika. Np. zdanie: „Zejście ze „ścieżki serca” i autentycznego życia manifestuje się niepokojem, frustracją, chorobami psychosomatycznymi, spektrum zaburzeń nastroju z trendami depresyjnymi i psychozami włącznie” (s. 214) powinno brzmieć nieco inaczej, np.: Według nauczycieli prowadzących kursy, „zejście ze ścieżki serca” i „autentycznego życia” (w cudzysłowie gdyż jest to termin emiczny) manifestuje się niepokojem, frustracją, chorobami psychosomatycznymi, spektrum zaburzeń nastroju z trendami depresyjnymi i psychozami włącznie. Zdanie: „Praca z ciałem pozwala na uwolnienie skumulowanych napięć, a wyrażone bolesne doświadczenia mogą stać się źródłem siły i mądrości” (s. 214) powinno brzmieć inaczej, np.: Praca z ciałem ma - zgodnie z proponowaną w ośrodku filozofią życia – pozwalać na uwolnienie skumulowanych napięć, a wyrażone bolesne doświadczenia mogą stać się źródłem siły i mądrości. Nie sądzę też, że praktyki pozwalają

¹ Anna E. Kubiak, *Delicje i lewa ręka Kryszny*, IfiS PAN, Warszawa: 1997.

„nie cierpieć”, ale raczej skuteczniej radzić sobie z cierpieniem. Czy rzeczywiście tak się dzieje to należałoby przeprowadzić wywiady po warsztatach, po powrocie uczestników do ‘normalnego życia’. Podejrzewam, że presja pozytywnego myślenia znamieną dla tego środowiska może prowadzić czasami do wyparcia negatywnych emocji, które w pewnym momencie znajdą ujście. W ofercie praktyk radzenia sobie ze stresem wyraźnie brakuje nauki nastawionej na analizę i zmianę społecznych warunków. Jak pisze Górka: „Nie spotkałam narracji obrazującej aktywny styl zadaniowy, nastawiony na rzeczywistość zewnętrzną, skoncentrowany na pokonywaniu trudności przez zdecydowane i planowe działanie, przemyślenie i analizę sytuacji, poszukiwanie alternatywnych sposobów rozwiązania problemu (nawet, jeśli działania takie są obecne w realnym życiu, to nie są przywoływane). Wyraźne jest kontrolowanie własnych emocji, pojawiają się też zachowania ukierunkowane na opanowanie i tłumienie negatywnych emocji, co zapobiegać ma utracie równowagi emocjonalnej. Nacisk położony jest również na akceptację tego, co przynosi życie” (s. 227). Tak więc warto pokazać fragmentaryczność sposobów radzenia sobie ze stresem oferowanych w ośrodku.

Rozprawa doktorska mgr Anny Ewy Górki prezentuje jej pasję badawczą, znajomość warsztatu naukowego, a w szczególności etnograficznych metod badawczych. W związku z tym, że jej dysertacja spełnia wymagania stawiane pracom doktorskim, wnioskuję o dopuszczenie mgr Anny Ewy Górki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



Anna E. Kubiak