

Adam Anczyk

Uniwersytet Jagielloński

Duchowość (neo)pogańska: prolegomena



Jest być może jakaś doza brawury (a może i szaleństwa) w umieszczeniu w tytule krótkiego artykułu dwóch tak bardzo obrosłych w znaczenia, zdefiniowanych przez wielu, a jednocześnie niedodefiniowanych pojęć jak „duchowość” i „pogaństwo”, zwłaszcza że na temat każdego z nich napisano już dużo kompetentnych i obszernych rozpraw. Sprawę ratuje dookreślenie ram rozważań, wskazanie na ich wprowadzający charakter. Niemniej jednak niniejszy esej pozostaje zaledwie kroplą wody w morzu publikacji na temat duchowości, których w ostatnim dziesięcioleciu znacząco przybyło, zwłaszcza w zakresie prac psychologicznych. Skoncentrujemy się w nim przede wszystkim na kwestii terminologicznej, próbie nakreślenia odpowiedzi na pytanie, czym może być współczesna duchowość pogańska, zwłaszcza w ujęciu tych badaczy neopogaństwa będących jednocześnie sympatykami nurtu (którym z natury rzeczy nieobce są rozważania teoretyczne), a także w jakim aspekcie może mieścić się w badaniach z zakresu psychologii duchowości. W tym celu zestawimy wybraną psychologiczną teorię i typologizację duchowości z pojęciem pogańskości, zwracając uwagę na to, w jaki sposób współczesna neopogańska duchowość mieści się w przedstawionym na wstępie artykułu aparacie teoretycznym – sposobach definiowania duchowości w teorii Pawła M. Sochy. Osią rozważań będzie w tej materii rozróżnienie duchowości na naturalną (przyrodzoną) i nadnaturalną (nadprzyrodzoną).

Pojęcie duchowości

Obserwując rosnącą od kilku lat na polskim rynku wydawniczym liczbę publikacji naukowych z duchowością w tytule, można stwierdzić, że w szeroko pojętej humanistyce jest to pojęcie „na czasie”. Z powodzeniem znajduje zastosowanie w różnych dyscyplinach, poczynając od religioznawstwa, kulturoznawstwa i antropologii (Kuźma 2010; Pasek 2010), a skończywszy na naukach społecznych (Leszczyńska, Pasek 2008), w tym i psychologii¹, (Dobroczyński 2009; Skrzypińska 2012; Socha 2001). Przeglądając, nawet pobieżnie, ofertę wydawniczą z zakresu poradnictwa i stylu życia, dodać można, że duchowość jest w modzie, żeby nie powiedzieć dosadniej, że jest trendy. Zainteresowanie środowisk akademickich wzrosło prawdopodobnie z dwóch powodów. Po pierwsze, z powodu postępującej emancypacji pojęcia duchowości z objęć filozofii i teologii. Słusznie stwierdza Paweł M. Socha, że „w większości przypadków duchowość jest rozumiana religijnie, gdyż większość badanych (i badaczy) jest religijna” (Socha 2013, s. 368). Owa emancypacja zaowocowała również spadkiem podejrzliwości wśród badaczy z zakresu nauk społecznych (zwłaszcza psychologów), częstokroć sceptycznych wobec kategorii używanych na polu religii, a i samej religii w ogóle. Drugim powodem wydaje się rosnące zainteresowanie środowisk akademickich badaniem zjawisk kulturowych zbiorczo określanymi mianem nowej duchowości², które zapewne stanowi odpowiedź na stan faktyczny – obecność tychże wątków w kulturze głównego nurtu³. Namysł nad tymi zjawiskami nierozzerwalnie związany jest z refleksją nad samym pojęciem duchowości. Badanie nowej duchowości może zatem zaprowadzić religioznawców i kulturoznawców w stronę psychologicznych teorii duchowości i vice versa, psycholodzy badający duchowość wcześniej czy później sięgną po opracowania, których tematem przewodnim są jej nowe przejawy.

Duchowość w literaturze przedmiotu konceptualizowana jest w tak zdwersyfikowany sposób, że przedstawienie choćby kilku propozycji znacznie przekroczyłoby ramy niniejszego eseju. Skoncentrujemy się więc na jednej propozycji i w jej ramach spróbujemy usytuować duchowość pogańską. Spośród licznych typologizacji, próbujących ująć w ramy różne podejścia

¹ Warto w tym kontekście wspomnieć, że założone w 2013 r. stowarzyszenie skupiające polskich psychologów religii nosi nazwę Polskie Towarzystwo Psychologii Religii i Duchowości.

² Nie będziemy wnikać tutaj w dyskusję, na ile termin ten faktycznie opisuje jakieś kulturowe *novum*, a na ile jest nową próbą taksonomizacji fenomenów spod szyldu New Age, podobnie jak w przypadku zwrotu językowego w badaniu tradycji plemiennych (*tribal, primal*) na korzyść tradycji indygenicznych (*indigenous*) czy uprawiania badań nad zachodnią tradycją ezoteryczną (*Western esotericism*), a nie studiów nad okultyzmem (*occult*), (Sutcliffe 2013: 26).

³ Szczególny wkład w polskie badanie nowej duchowości wnoszą prace Zbigniewa Paska (Pasek 2013; Pasek, Skowronek 2013).

do duchowości, interesującą perspektywę proponuje Paweł M. Socha (2014: 34–35). Jest to ciekawa propozycja, gdyż syntetyzuje w jeden model momentami nawet przeciwstawne propozycje. Samą duchowość Socha dzieli na nadnaturalną, w której transcendencja rozumiana jest w kategoriach bytu (czyli ma status ontologiczny) oraz naturalną, pojmowaną tutaj jako proces, akt transcendowania, przekraczania lub – pozostając przy tytule jego książki – przemiany⁴. Do tego dodaje dwie perspektywy rozumienia duchowości, naturalistyczną i antynaturalistyczną, co tworzy razem cztery (chciałoby się powiedzieć po weberowsku – idealne) typy konceptualizacyjne. Duchowość nadnaturalna może zatem być rozumiana w kategoriach naturalistycznych (odnosi się do sakralnej transcendencji, Boga, Absolutu etc.) oraz antynaturalistycznych (odnosi się do sakralnej immanencji). Naturalna duchowość ujmowana w sposób antynaturalistyczny to „wyższe” potrzeby człowieka (samorealizacji, samorozwoju, osiągnięcia dobrostanu), a duchowość naturalna postrzegana przez naturalistyczny pryzmat może być na przykład ujmowana jako adaptacyjny mechanizm ewolucyjny. Socha wyraźnie opowiada się przy ostatnim sposobie ujmowania duchowości, którą definiuje jako: „wszelkie działania zmierzające do pokonania – przekroczenia, transcendencji – granic własnej egzystencji oraz rezultaty tych zmian” (Socha 2014: 58). Stąd też przedstawiona w *Przemianie* teoria duchowości ma charakter poznawczo-egzystencjalny (Socha 2014: 205). Duchowość jest również fenomenem posiadającym zakorzenienie w fizycznej naturze człowieka (Hay, Socha 2005: 607), lub innymi słowy „jest cechą antropiczną” (Socha 2014: 58) i w takim ujęciu poddaje się ona procesowi empirycznego poznania. Dla psychologii, nie tylko tej zajmującej się religią i duchowością, jest to wniosek istotny, który może prowadzić do stwierdzenia, że „nie ma ważniejszej kategorii dla syntez psychologicznych niż duchowość” (Socha 2013: 368). Badania współczesnych religii, w tym i takich nowych ruchów religijnych jak neopogaństwo, powinny zatem uwzględniać teorie duchowości. Przykład neopogaństwa jest o tyle ciekawy, że sami jego wyznawcy i sympatycy z chęcią posługują się terminem „duchowości” właśnie do opisu charakteru własnych przekonań i postaw (czasem nawet w antytezie do „religii”). Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie, jak współcześni myśliciele neopogańscy rozumieją duchowość.

⁴ Samo pojęcie „przekraczania” może być swojego rodzaju pułapką językową – przekracza się z reguły „stąd” do „gdzieś indziej”, tak jak Juliusz Cezar przekroczył Rubikon, dostając się wraz ze swoimi wojskami z Galii Przedalpejskiej do Italii. Tutaj bardziej adekwatna jest druga definicja słownikowa przekraczania, czyli procesu oznaczającego „osiągnięcie poziomu przekraczającego coś”.

Duchowość neopogańska

Historycznie rzecz ujmując, dawne pogaństwo być może istotnie „oznaaczało mozaikę religii związanych z ustalonym porządkiem” (Chuvin 2008: 18), stąd też mogło być traktowane przez religioznawców w kategoriach tak zwanych religii „naturalnych”. Tak rozumiana pogańskość, pobożność oparta przede wszystkim na religijnym kulcie, postawie wobec bóstw i dopełnianiu rytualnych obowiązków, do pewnego stopnia przeminęła wraz z przemianami kulturowymi, wyparta przez chrześcijaństwo. Jednakże niektórzy religioznawcy i teoretycy cywilizacji uważają, że pogaństwo było tutaj, czyli w Europie, od zawsze, a w ten czy inny sposób rozumiana „pogańskość” jest stałym elementem krwiobiegu kultury europejskiej. Zatrzymując się przy tej metaforze, można zadać pytanie, czy pogańskość stanowi jeden z różnych elementów morfotycznych krwi, które płyną w strumieniu kultury europejskiej, czy też raczej jest osoczem, materiałem bazowym, w którym zanurzone są poszczególne ciała? Czy jest tak, jak pisze francuski antropolog Marc Augé (2010: 6), że „nic nie jest nam mniej obce niż duch pogaństwa”? Jeżeli przyjąć, że pogaństwo nie jest pewnym systemem wierzeń, że semantyka tego pojęcia kreśli znacznie szersze kręgi niż politeistyczne religie dawnej Europy, to taka konstatacja wydaje się mieć solidny fundament. Pogaństwo rozumiane w sposób metaforyczny lub jako zbiór idei jest pewnym stylem myślenia, działania i doświadczania, który charakteryzuje różne systemy religijne na świecie – takie podejście nieobce jest zarówno teoretykom cywilizacji, jak i wielu badaczom neopogaństwa (na ile jest ono prawdziwe i uzasadnione jest, rzecz jasna, kwestią sporną). Nasza cywilizacja zachodnia przydała jednak pogaństwu pejoratywne znaczenie z powodu długotrwałej opozycji wobec chrześcijaństwa. Negatywny stosunek do pogańskości leży w samym rozumieniu i definiowaniu pojęcia przez teologię chrześcijańską. Z historycznego punktu widzenia religia „pogańska”, czyli politeistyczne wierzenia dawnych obywateli Imperium Romanum, była pierwszym adwersarzem religii Chrystusa, chociaż sam termin „poganin” pojawia się w swoim pierwotnym odniesieniu do szeroko pojmowanej niechrześcijańskości prawdopodobnie dopiero w połowie IV w. n.e. (Cameron 2013). Nie jest naszym celem przenosić rozważania w czasy starożytne czy średniowieczne, skonkludujmy jednak istotną obserwację: pomijając pogardliwy wydzźwięk słowa „pogaństwo”, dla kultury chrześcijańskiej „poganin” był kimś obcym, pozostającym poza zasięgiem Chrystusowej diaspory Innym, który budził uczucia obawy, trwogi i wrogości, ale też – jeżeli spojrzymy na dzieła artystów renesansu – fascynację i podziw.

Fascynacja pogaństwem była i jest widoczna nie tylko w kręgach poetów, malarzy, rzeźbiarzy, ale także filozofów i ludzi nauki. Zbyt duża doza zaangażowania w przedmiot badawczy mogła być postrzegana – zwłaszcza

w kontekście pogaństwa – przez środowisko naukowe w sposób niekorzystny. Sylwetka niemieckiego filologa klasycznego Waltera Friedricha Otto jest dobrym przykładem pewnego rodzaju – powiedzmy – pogłębionej fascynacji. Jego analiza wierzeń antycznej Grecji „wzbudziła zrazu [...] podziw nielicznych i oburzenie albo lekceważący odruch większości”, czasem przedstawia się go jako „niby proroka zamarłej wiary, wiary w istocie nie do wskrzeszenia i nie do przyjęcia” (Juszczak 2002: 156). Co ciekawe podobne oskarżenia padają i dziś pod adresem badaczy zajmujących się dyscypliną *Pagan studies*, szczególnie wobec dwóch poczytnych autorów, Michaela Yorka i Grahama Harveya (Davidsen 2012: 192). Posiłkując się ich teoriami, spróbujmy odtworzyć, czym ma być owa pożądana duchowość pogańska. Słowo „pożądana” użyte jest tutaj celowo, gdyż jest to obraz duchowości pogańskiej przedstawiony przez niektórych badaczy, a niekoniecznie obraz duchowości pogańskiej *ipso facto*. Jak zauważa Markus A. Davidsen, część badaczy cechuje swoisty konceptualizm⁵: próbują dotrzeć do tego, czym w istocie jest pogaństwo, próbują zidentyfikować wartości i przekonania wspólne dla neopogan, odtworzyć (lub nawet stworzyć) pogański etos. Davidsen pisze, że w ten sposób uczestniczą w procesie „normatywnego konstruowania esencji współczesnego pogaństwa” (Davidsen 2012: 187), lecz wydaje się, że główną rolę odgrywa tutaj niekoniecznie nastawienie⁶ czy silne przedzałożenia badaczy⁷, ale czynnik kulturowy – naukowcy pochodzący z Europy Zachodniej lub Stanów Zjednoczonych częstokroć zawężają neopogaństwo do fenomenów występujących w ich własnych kulturach⁸. Dla przykładu, wyniki badań nad polskimi (ale też ogólnie – słowiańskimi) ruchami neopogańskimi, spośród których wiele znacznie różni się od tych występujących w Zjednoczonym Królestwie czy USA⁹ (Simpson 2005), do niedawna były publikowane wyłącznie w językach narodowych (sytuacja obecnie zmienia się, na przykład za sprawą niedawno wydanego zbioru *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*,

⁵ Davidsen używa tutaj terminu „esencjalizm”, który być może jest nieco przesadzony.

⁶ Sama pokusa tworzenia syntez chyba nie jest aż tak wielkim metodologicznym nietaktem, jeżeli posiada się dobre rozeznanie w literaturze przedmiotu i kompetencje do prowadzenia odpowiedniej hermeneutyki.

⁷ Tutaj również krytyka ma swoje ograniczenia, gdyż gros badaczy i badaczek „przyznaje się”, także w swoich pracach, do własnej konfesji, zatem w zasadzie nie wprowadza czytelnika w błąd. Nie jest to również kwestia wyłącznie wyznań neopogańskich i studiów nad nimi, zważając na liczbę publikacji konfesyjnych, afiliowanych w innych wyznaniach, także w obszarze religioznawstwa. Sam Davidsen, będąc tego świadomy, pisze, że jest to „ilustracja tego, co jest nie tak w całym akademickim badaniu religii” (Davidsen 2012: 184), ujawnia tym samym własne „przedzałożenie” – septycyzm wobec badaczy „konfesyjnych” w ogóle.

⁸ Być może są również zbyt *emic* w swoim podejściu, zob. Geertz 2009.

⁹ Choćby w materii samej terminologii – polscy rodzimowiercy, ale także np. wyznawcy hellenizmu stronią od pojęcia „poganin”, „pogańskość”.

Simpson, Aitamurto 2013). Niemniej jednak dzieła prezentujące pewną wizję pogaństwa (która może okazać się niepełna), są wydawane i czytane, także przez samych wyznawców neopogaństwa. Wpływają na funkcjonowanie różnych prądów neopogańskich, zwłaszcza że część z nich, jak na przykład prace Michaela Yorka, otwarcie zmierza w kierunku ukonstytuowania „teologii pogańskiej” (York 2005). Stanowią zatem źródło inspiracji dla neopogan, a tezy w nich zawarte, intencjonalnie bądź nieintencjonalnie mogą przybierać formy wierzenia (Anczyk, Vencálek 2013). Dlatego też na nich właśnie chcielibyśmy skoncentrować swoją optykę przy próbie ustalenia tego, czym jest duchowość neopogańska, ze względu na ich popularność, ale także na ograniczenia niniejszego eseju, gdyż szersza analiza tak zdywersyfikowanego jak neopogaństwo prądu znacznie przekracza jego zakres objętościowy.

Większość dyskusji w literaturze na temat duchowości neopogańskiej toczy się wokół zagadnień sakralności świata naturalnego, natury transcendencji i relacji człowieka do świętości oraz metod rozwoju duchowego. W centrum zainteresowań większości neopogan leży świat przyrody, Natura przez duże N, gdyż jest pierwotnym punktem odniesienia dla neopogańskiego pojęcia świętości. „Pogaństwo” – pisze Graham Harvey – „jest duchowością, w której Natura – Ziemia i ciało – są centralne i czczone. Jest fundamentalnie «zielone» w swojej filozofii i praktyce” (Harvey 1997: 126). Część neopogan istotnie w praktyce angażuje się w działalność proekologiczną, stąd też zbliża swoją duchowość do prądów tak zwanej ekologii głębokiej. Badania Reginy Oboler pokazały, że neopoganie (przynajmniej w USA) faktycznie wykazują wyższe zainteresowanie sprawami ekologii, jednakże różnice z generalną populacją nie są aż tak znaczące, jak mogłoby się wydawać, zważając na postulaty ruchu. Pokazują również, że relacje wiary i zaangażowania ekologicznego nie są w tym przypadku prostym związkiem przyczynowo-skutkowym (na zasadzie: wierzymy, że Natura jest święta, więc aktywnie działamy na jej rzecz, na przykład w organizacjach ekologicznych), ponadto badaczka słusznie zauważa, że „w wielu religiach ludzie znajdują inspiracje dla działań ekologicznych w obrębie własnych tradycji” (Oboler 2004: 104). Wydaje się, że obecny w wielu tradycjach neopogańskich dyskurs ekologiczny ma przede wszystkim wymiar sakralny. Postawy proekologiczne rozumiane na sposób „świecki” ustępują miejsca religijnemu zaangażowaniu. Warto dodać, że wyraża się ono nie tylko w celebracji określonych świąt, ale być może stanowi uwrażliwiony na duchowe relacje człowieka z przyrodą styl bycia (Harvey 2000). Ekologizm jest zatem przede wszystkim jednym z podstawowych elementów neopogańskiej duchowości.

Relacje człowieka z przyrodą są również fundamentalne dla neopogańskiej „teologii”/„politeologii” i konceptualizacji pogańskiego sacrum.

Michael York, jeden ze wspomnianych neopogańskich badaczy, twierdzi że religijność neopogan jest cielesno-duchowa (*corpo-spiritual*), stąd też świat materii jest dla neopogan znaczący, „świętość jest rozpoznana przede wszystkim w materialnym bycie” (York 2010: 76). Sakralny obiekt (w tym świat przyrody, ale też posągi, świątynie, święte miejsca) nie odsyła do transcendencji, ale jest jej nierozzerwalnym ucieleśnieniem. Współczesne neopogaństwo w tej konfiguracji może mieć wiele wspólnych cech z tradycyjnymi religiami plemiennymi, wierzeniami o charakterze szamanistycznym (jakkolwiek rozumiemy to pojęcie), innymi politeizmami, santerią, voodoo etc.¹⁰. Płaszczyzną wspólną może być animistyczny charakter wierzeń, z tym że jest to swojego rodzaju, jak pisze Graham Harvey, nowy animizm, „ontologia relacyjna, w której świat jest rozumiany i traktowany jako społeczność istot¹¹, z których niektóre są ludźmi” (Harvey 2006: 11). O tym, że taka koncepcja świata nie cechuje wszystkich neopogan (Whitehead 2010), a dla niektórych może być nawet trudna do afirmacji¹², wiedzą nie tylko dyskutanci Michaela Yorka, ale również i sam jej apologeta, pisząc, że idolatria, rozumiana tutaj jako faktyczny kult fizyczności, jest raczej w ruchu nieobecna (nad czym wydaje się ubolewać, York 2005: 63–64).

Niemniej jednak duchowość neopogańska pozostaje w ścisłym związku ze światem materii. Duchowość neopoganina może przejawiać się zatem w czynnościach fizycznych, rzemiośle, sztuce, jedzeniu, seksie i pracy. Wszystkie te czynności mogą być duchowe, lub więcej – jeśli zastosujemy tutaj kategorie Yorka – nie stają się „duchowe”, lecz są nimi per se. Jest zrozumiałe zatem, że wielu neopogan duchowości poszukuje w samej afirmacji życia. Szczególnie interesujący jest tutaj zwrot w kierunku sztuki – muzyki, poezji, sztuk pięknych – jako istotnych środków wyrazu duchowości człowieka. W tym zakresie definiowanie duchowości przez neopogan przystaje do wzmiankowanej na wstępie szerokiej, ale i syntetycznej psychologicznej definicji duchowości (oraz oddala się od rozumienia duchowości jako specyficznej, naddanej jakości czy też duchowości w kategoriach pogłębionego życia religijnego). Podobna byłaby również koncentracja na tym, co dostępne empirycznemu poznaniu.

¹⁰ Pomijając oczywiście zarzuty wobec takiego zestawienia (np. postulowana tutaj tożsamość lub zbieżność idei, a różnorodność przejawów, niedostatecznie akcentuje kulturowe i historyczne różnice), porównywanie współczesnych nowych ruchów religijnych, do których się przystępuje, i z których można wystąpić do religii czy kultur, w których, jak to ujął Augé „pojęcie braku wiary lub utraty wiary nie ma [...] prawdę mówiąc, żadnego sensu” (Augé 2010: 56), jest kontrowersyjne.

¹¹ W tym także zwierząt, roślin i innych „istot”, skał, strumieni, stąd jest to kategoria znacznie szersza niż Tylorowskie *spirits*.

¹² Nie brak też głosów krytycznych wobec samych założeń Yorka, które mogą nie odpowiadać faktycznym wierzeniom neopogan (Wilson 2010).

Należy jednak powiedzieć, że inne topiki duchowości, wprowadzające, lub wręcz koncentrujące się na pojęciu duchowego świata czy zaświatów (*the Otherworld*) również z powodzeniem funkcjonują w neopogańskim dyskursie, podobnie świętość może być ujmowana bardziej w kategoriach transcendencji, bóstw i duchów, które te światy zamieszkują. Po słowo „duchowość” chętnie sięgają współcześni sympatycy druidyzmu, zwłaszcza ci zorganizowani w *The Order of Bards, Ovates and Druids*. Druidyzm w wydaniu tej organizacji definiowany jest wprost przez słowo *spirituality*, tutaj rozumiane pan-konfesyjnie. Członkiem ruchu może być w zasadzie osoba dowolnego wyznania, która sympatyzuje z druidycznymi ideami. Podejście do kwestii natury transcendencji jest w tej materii pozostawiane swobodnemu wyborowi i interpretacji członków. Duchowość druidyczna daleka jest od dogmatyzmu, cechuje ją indywidualizm, otwartość, mistycyzm, holizm i zorientowanie na rozwój osobisty (Anczyk 2014). Zbliżyła się zatem do zjawiska ujmowanego przez badaczy w kategoriach nowej duchowości (Trzcńska 2013: 11–12). Z drugiej strony istnieją również organizacje druidyczne zbliżające się bardziej do klasycznego rozumienia religii, tak jak zorganizowany na wzór druidzkiego kongregacjonalistycznego Kościoła *Ár nDraíocht Féin*. Druidyzm w ich ujęciu jest przede wszystkim neopogańską konfesją. Założyciel organizacji, Isaac Bonewits, w interesujący sposób prezentuje problematykę rozumienia świętości u neopogan, którzy wierzą, że „boskość jest zarówno immanentna (wewnętrzna), jak i transcendentna (zewnątrzna), z tym że immanencja winna być większym obiektem zainteresowania, gdyż przez wieki przewaga leżała po stronie transcendencji” (Bonewits 2006: 170). Według Bonewitsa neopoganie mogą w różny sposób rozumieć świętość, od (poli)teizmu, przez panteizm, panenteizm i monizm, skończywszy na animizmie¹³. Na przykładzie jednej tylko ścieżki, współczesnego druidyzmu, widzimy, że współczesne neopogaństwo jest prądem bardzo zróżnicowanym i koncepcji świętości jest w nim wiele, równie wiele jest sposobów rozumienia duchowości – z pewnością odnaleźć można w nim wyznawców prezentujących każde z podejść zaproponowanych przez Pawła M. Sochę.

Teoria, czy też (poli)teologia Michaela Yorka jest w tym krajobrazie idei jedną z wielu propozycji. Intrygujące jest w niej rozumienie naturalności i nadnaturalności, które to pojęcia zdają się w niej funkcjonować w innym niż dualizm ducha i materii porządku. Można by powiedzieć, że duchowość jest tutaj jednocześnie nadnaturalna i naturalna, co jednak

¹³ A właściwie, o czym Bonewits nie wspomina, na ateizmie. Jednym z nowszych prądów w obrębie neopogaństwa jest tzw. pogaństwo humanistyczne, *Humanistic/Humanist Paganism*, którego zwolennicy są w zasadzie racjonalistami i ateistami, jednak pociąga ich neopogański rytualizm, tradycja kulturowa i filozofia.

nie jest do końca wyjaśnieniem pełnym. Być może to właśnie zbliża ją do myśli religijnej starożytnych pogan, bowiem „bogowie są nieustannie naocznie obecni w archaicznym greckim religijnym doświadczeniu, należą do (w ontologicznym pojęciu) «rzeczy» fizycznego świata, który przez to samo nigdy nie jest «fizyczny» tak, jak my byśmy to rozumieli” (Juszczak 2002: 72). Niewykluczone, że gdyby tezy Michaela Yorka były prawdziwe dla wszystkich neopogan (a wiemy, że tak nie jest), to moglibyśmy skonkludować niniejszy esej słowami profesora Wiesława Juszcza i powiedzieć, że „mamy tu do czynienia z religią nieodpartą, uprzejmą, nieomal natrętnej teofanii”.

Bibliografia

- Anczyk A. (2014), *The Golden Sickle: An Introduction to Contemporary Druidry*, Sacrum Publishing House, Katowice.
- Anczyk A., Vencálek M. (2013), *Coming Home to Paganism: Theory of Religious Conversion or a Theological Principle?*, *Zeszyty Naukowe UJ, „Studia Religio-logiczna”*, nr 46(38), s. 161–171.
- Augé M. (2010), *Duch pogaństwa*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Bonewits I. (2006), *Bonewits’s Essential Guide to Druidism*, Kensington Publishing Corporation, New York.
- Cameron A. (2013), *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford.
- Chuvin P. (2008), *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, Czytelnik, Warszawa.
- Davidson M.A. (2012), *What is Wrong with Pagan Studies?*, „*Method & Theory in the Study of Religion*”, nr 24(2), s. 183–199.
- Dobroczyński B. (2009), *Kłopoty z duchowością*, Nomos, Kraków.
- Geertz A.W. (2009), *Indigenous Religions: A Review Essay*, „*Anthropos*”, nr 104(1), s. 198–202.
- Harvey G. (1997), *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*, Hurst & Company, London.
- Harvey G. (2000), *Bogarts and Books: Towards and Appreciation of Pagan Spirituality*, [w:] *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, S.J. Sutcliffe, M. Bowman (red.), s. 155–168, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Harvey G. (2006), *Animals, Animists, and Academics*, „*Zygon*”, nr 41(1), s. 9–20.
- Hay D., Socha P.M. (2005), *Spirituality as a Natural Phenomenon: Bringing Biological and Psychological Perspectives Together*, „*Zygon*”, nr 40(3), s. 589–612.
- Juszczak W. (2002), *Pani na Żurawiach. I: Realność bogów*, Aureus, Kraków.
- Kuźma I. (2010), *Doświadczenie – przeżycie – duchowość z punktu widzenia antropologii kulturowej*, [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), s. 105–115, Nomos, Kraków.
- Leszczyńska K., Pasek Z. (2008), *Nowa duchowość w badaniach społecznych*, [w:] *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), s. 9–20, Nomos, Kraków.

- Oboler R.S. (2004), *Nature Religion as a Cultural System? Sources of Environmental Action and Rhetoric in a Contemporary Pagan Community*, „The Pomegranate”, nr 6(1), s. 86–106.
- Pasek Z. (2010), *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*, [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), s. 56–65, Nomos, Kraków.
- Pasek Z. (2013), *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Aureus, Kraków.
- Pasek Z., Skowronek K. (2013), *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tektologiczne*, Libron, Kraków.
- Simpson S. (2005), *Immanencja i polityka: dlaczego polscy i amerykańscy neopoganie są tak podobni, a zarazem tak różni? (opis zjawiska)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 51/52, s. 11–33.
- Simpson S., Aitamurto K. (red.) (2013), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, Acumen Publishing Limited, Durham.
- Skrzypińska K. (2012), *Granice duchowości – perspektywa pierwsza*, „Roczniki Psychologiczne”, t. XVI(1), s. 75–96.
- Socha P.M. (2001), *Duchowość jako signum temporis: zastosowanie rozmytego pojęcia do psychologii religii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 34/36, s. 277–285.
- Socha P.M. (2013), *Duchowość jawna i ukryta. Czy warto kruszyć kopie o naukowy status badania duchowości?*, „Roczniki Psychologiczne”, t. XVI(3), s. 367–390.
- Socha P.M. (2014), *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Nomos, Kraków.
- Sutcliffe S.J. (2013), *New Age, World Religions and Elementary Forms*, [w:] *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, S.J. Sutcliffe, I.S. Gilhus (red.), s. 17–34, Acumen Publishing Limited, Durham.
- Trzczińska I. (2013), *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” & Wydawnictwo Nowa Strona, Kraków.
- Whitehead A. (2010), *Pagans and Things: Idolatry or Materiality? A Response to Michael York's "Idolatry, Ecology and the Sacred as Tangible"*, „The Pomegranate”, nr 12(1), s. 96–102.
- Wilson D.B. (2010), *The Idol and the Numinous: The Pagan Quest for the Holy. A Response to Michael York's "Idolatry, Ecology and the Sacred as Tangible"*, „The Pomegranate”, nr 2(1), s. 131–139.
- York M. (2005), *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*, New York University Press, New York.
- York M. (2010), *Idolatry, Ecology and the Sacred as Tangible*, „The Pomegranate”, nr 12(1), s. 74–93.