

Ruch *non-duality* w Polsce. Kulturoznawcza analiza nowego ruchu religijnego.

Magdalena Miryn

Biogram: Magdalena Miryn – doktorantka w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

Abstract

In this article, I attempt to answer the question about the relationship between Advaita Vedanta, the historical philosophical and religious school of classical Hinduism, a new religious movement, which is non-duality movement, and sociological determinants that organize the anthropological, philosophical and religious concepts present in contemporary Western societies.

In the first part of the article I present the characteristics of the satsang movement, which I take as the resultant of introjection and redefinition of traditional concepts originating from the area of mysticism and Indian spirituality into a popular and socially motivating system that is part of mass culture. Then I present the motives and goals for which I take up this issue as a topic of scientific inquiry and present the current state of knowledge on this subject. In the following, it characterizes the doctrine and organization of the movement, and I examine to what extent they have developed under the influence of selected elements of Eastern philosophy, and how many complex multicultural processes present in the contemporary structures of Western societies.

Taking into account the consequences of the adopted assumptions, I examine to what extent social phenomena have enabled the formation of the movement and reflected in it in the form of specific forms of expression and typical features. I analyze all discussed issues accompanying the activities of the saxes group on the example of the Polish community.

Keywords: Non-Traditional Advaita, Neo-Advaita, Non-Duality Movement, New Religious Movements, Satsang

Abstrakt

W niniejszym artykule podejmuję próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy advaita wedantą, historyczną szkołą filozoficzno-religijną klasycznego hinduizmu, nowym ruchem religijnym, jakim jest zjawisko non-duality, a uwarunkowaniami socjologicznymi organizującymi koncepcje antropologiczne, filozoficzne i religijne obecne we współczesnych społeczeństwach zachodnich.

W pierwszej części artykułu przedstawiam krótką charakterystykę ruchu satsang (Określeń „ruch satsang”, „non-duality movement”, „advaita nietradycyjna” i „neoadwiata” używam w niniejszym opracowaniu wymiennie pomimo, iż istnieją pomiędzy nimi pewne różnice związane z kontekstem pochodzenia poszczególnych terminów), który ujmuję jako wypadkową introjeksi i zredefiniowania tradycyjnych pojęć wywodzących się z obszaru mistyki i duchowości indyjskiej w system popularny i nośny społecznie, będący elementem

kultury masowej. Następnie prezentuję motywy i cele dla których podejmuję to zagadnienie jako temat dociekań naukowych oraz przedstawiam dotychczasowy stan wiedzy na ten temat. W dalszej części charakteryzuję doktrynę i organizację ruchu oraz badam na ile ukształtowały się one pod wpływem wybranych elementów filozofii wschodniej, na ile zaś- złożonych procesów multikulturowych obecnych we współczesnych strukturach społeczeństw zachodnich.

Uwzględniając konsekwencje przyjętych założeń badam na ile zjawiska społeczne umożliwiły ukształtowanie się ruchu i odzwierciedliły się w nim w postaci konkretnych form ekspresji i cech typycznych. Wszystkie omawiane zagadnienia towarzyszące aktywnościom grup satsang analizuję na przykładzie wspólnoty polskiej.

Słowa kluczowe: adwaita nietradycyjna, neoadwaita, ruch non-duality, Nowe Ruchy Religijne, satsang

1 Geneza i charakterystyka ruchu w Polsce

Ruch non-duality wyłonił się na gruncie polskim jako odrębna i zorganizowana wspólnota religijna wraz z rozpoczęciem działalności nauczycielskiej Patrycji Pruchnik. Nitya (tytuł religijny nadany przez guru), dotychczas tłumaczka z j. angielskiego na spotkaniach z zagranicznymi nauczycielami, podjęła teraz autonomiczną aktywność popularyzatorską i misjonarską. Wkrótce wokół jej osoby skoncentrowała się grupa identyfikująca się z filozofią ruchu – „sangha”. W roku 2016 ukazała się książeczka (Pruchnik, 2016), będąca swoistym manifestem dla identyfikujących się z przesłaniem ruchu, natomiast rok później miało miejsce spotkanie¹, które z perspektywy czasu można uznać za fundacyjne i kluczowe dla formowania się jego zrębów organizacyjnych. Od tego czasu grupa wyraźnie zintensyfikowała swoją działalność organizując coraz więcej spotkań typu satsang (Satsang: termin pochodzący z sanskrytu, dosłownie oznacza „przebywanie z prawdą”; w tradycji adwaita wedanty stanowi element sadhany, duchowej dyscypliny i polega na aktywnym dialogu duchowego adepta z jego guru. W ruchu non-duality określenie satsang również odnosi się do spotkań religijnych pod przewodnictwem nauczyciela, jednak jego przekaz, struktura i przebieg znacząco odbiegają od hinduskiego pierwowzoru), przede wszystkim na terenie Polski, ale także docierając ze swoją aktywnością poza granice kraju (Dania, Indie). Jednak treści propagowane przez ruch dostępne były w Polsce już dużo wcześniej; docierały do zainteresowanych dzięki publikacjom poczytnych książek zachodnich autorów tego nurtu (Np. książki autorstwa Eckharta Tolle, UG Krishnamurtiego, Byron Katie, Adyashantiego, czy Moojiego), zapraszanie ich w ramach organizowanych spotkań, dostępnych także online, jak również wyjazdów o charakterze religijnym do krajów europejskich w których odnotowujemy dużą aktywność ruchu oraz do Indii. Sieć satsang (termin użyty po raz pierwszy przez Liselotte Frisk; Frisk, 2002, 64-85) na świecie dynamicznie rozwija się od przeszło 20 lat (szczególnie w Ameryce Północnej

¹ <http://satsang-nitya.squarespace.com/blog/2017/3/24/panel-o-wspczesnych-przebudzeniach-warszawa-22032017>

i krajach zachodnioeuropejskich), a liczbę nauczycieli i wspólnot już w 2013 roku szacowało się na ponad 200 (Lucas, 2014, 6-37).

Ruch satsang w Polsce jest zjawiskiem nowym, szybko się rozwijającym i ogromnie zyskującym na popularności; z drugiej strony pozostaje ciągle słabo poznany przez religioznawców, socjologów i kulturoznawców. Pomimo, iż w ostatnich latach powstało w literaturze światowej kilka prac podejmujących tę problematykę, żadna z nich nie usystematyzowała zagadnienia w jego całości, sygnalizując i naświetlając raczej pewne jego aspekty. Również w Polsce nie powstało opracowanie, którego celem byłoby opisanie i sklasyfikowanie go w oparciu o ścisłe kryteria naukowe; wszystkie dostępne publikacje i materiały to głównie popularne i paranaukowe pozycje wywodzące się ze środowisk zaangażowanych w ruch, a więc nie spełniające kryteriów naukowej rzetelności i obiektywności. Uważam, że naukowa analiza ruchu pozwoli poznać to ważne i ciekawe zjawisko, a także spojrzeć na nie z szerszej perspektywy procesów religiotwórczych w obrębie Nowych Ruchów Religijnych i lepiej zrozumieć kierunek w jakim te procesy podążają. Niniejszy artykuł wpisuje się w to dążenie.

Analizując treści i struktury organizacyjne ruchu warto skoncentrować się przede wszystkim na dwóch najistotniejszych jego wymiarach: socjologiczno-kulturowym oraz filozoficznym, wynikającym z powiązań z klasycznym hinduizmem. O ile próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy adwaita wedantą, a ruchem non-duality w aspekcie filozoficznym wydaje się być ważna i warta podjęcia refleksji naukowej nie będzie ona stanowiła tematu niniejszego artykułu. Rozstrzygnięcie czy uzasadnionym jest mówić o nim jako o kontynuacji i zeuropeizowaniu w paradygmacie modernistycznym klasycznej szkoły wedanty pozostawiam na inną okoliczność. W niniejszym studium pragnę jedynie zanalizować najbardziej charakterystyczne cechy ruchu, które będę rozważać z perspektywy problematyki Nowych Ruchów Religijnych oraz podjąć próbę opisu tego zjawiska w oparciu o dostępne kryteria wynikające z metodologii nauk humanistycznych i społecznych.

2 Specyfika ruchu satsang, dotychczasowy stan badań

Temat ruchu non-duality podejmowany był w literaturze światowej w ciągu ostatnich 15 lat w różnym kontekście. Próbowano wyprowadzać jego genealogię na gruncie amerykańskim, o czym pisali autorzy tacy jak Ann Gleig i Lola Williams (Gleig, Williams, 2011, 93-114) czy Arthur Versluis (Versluis, 2014). Ostatni z wymienionych badaczy zwrócił szczególną uwagę na podatność kultury amerykańskiej na recepcję treści ruchu ukształtowaną przez XIX-wieczne prądy myślowe, takie jak protestancki sekularyzm, romantyzm, filozofia Walta Whitmana, transcendentalizm i ruch beat. Z kolei prace autorów takich jak Dennis Waite czy Phillip Charles Lucas (Lucas, 2014, 6-37) koncentrowały się raczej na spojrzeniu historycznym i komparatystycznym w obrębie samej adwaita wedanty, z uwzględnieniem jej rdzennego oraz transkulturowego (neoadwaita) wymiaru oraz z poziomu różnic obydwu stanowisk, wzajemnej analizy i krytyki.

Ciekawe postawienie problemu proponuje także Lisolette Frisk (Frisk, 2002); z jednej strony interpretując rozwój ruchu jako skutek i naturalną kontynuację działalności wspólnoty związanej z Osho, z której ją wywodzi i którą nazywa 'post-Osho phenomenon' (Frisk, 2002, 87), z drugiej zaś zauważa i omawia wpływy mentalności zachodniej na reinterpretacje koncepcji wschodnich, takich jak oświecenie, zrekonfigurowanych w zupełnie odmienny system myślowy, wreszcie dostrzega przemożną rolę procesów globalizacji w kształtowaniu treści ruchu, który, wg niej, odzwierciedla je i transponuje. Z kolei badacze tacy jak Elaine M. Fisher (Fischer, 2017, 319-344) czy Michael S. Allen (Allen, 2017, 271-274) proponują znacznie głębiej sięgającą perspektywę historyzoficzną i hermeneutyczną w ocenie omawianego zagadnienia. Ostatni z przytaczanych autorów argumentuje, że procesy, które przygotowały współczesną popularność ruchu są bardzo odległe w czasie i sięgają początków okresu epoki kolonialnej. Wynikający z niej europocentryczny sposób interpretacji i asymilacji filozofii hinduskiej miałby być wspierany faktem niedostatecznego poznania południowoazjatyckich tradycji intelektualnych we wczesnym okresie nowożytnym i, co za tym idzie, skutkować uproszczonym sposobem recepcji hinduizmu na grunt kultury zachodniej, czego ruch non-duality miałby być wyrazem.

3 Doktryna i organizacja grup nietradycyjnej adwaity

Nauczanie promowane w ruchu nawiązuje do filozoficzno-mistycznych koncepcji niedualności obecnych w szkole indyjskiej adwaita wedanty, a nawet sugeruje, że jest jego współczesną konwergencją. Jakkolwiek zauważalne są także, mniej lub bardziej jawne, zapożyczenia z innych systemów myślowych, np. z buddyzmu zen (choćby praktykujący w tradycji zen Steven Gray - "Adyashanti") czy z różnych wątków współczesnej kultury, mają one znaczenie marginalne w stosunku do nadrzędnego źródła inspiracji. Mówienie w kontekście ruchu o adwajcie wydaje się zasadnym właśnie dlatego, że stanowi on transfigurację jednego, konkretnego systemu religijnego, co dokonuje się na drodze inkulturacji, a nośnikiem tego procesu jest transmisja doktryny poprzez zachodnie struktury społeczne. Zdecydowanie nie jest to klasyczny synkretyzm ani też ruch zupełnie nowatorski. Pomimo braku historycznej ciągłości w obszarze tożsamości kulturowej istnieje w znacznym stopniu koherentna i wewnętrznie logiczna spójność na płaszczyźnie doktrynalnej i mistycznej. Luka pomiędzy starożytną tradycją, a współczesną reinterpretacją zostaje pominięta i uznana za nieistotną, co staje się możliwe i zrozumiałe w globalnie myślącym społeczeństwie ponowoczesnym, z jednej strony wykorzenionym z rodzimego kontekstu religijnego, z drugiej zaś - legitymującym swoją tożsamość w oparciu o kryterium przynależności do powszechnej 'rodziny ludzkiej', w której zacierają się wszelkie partykularyzmy.

W historycznej szkole adwaita wedanty rzeczywistość absolutna (brahman) jest postrzegana jako ontologicznie tożsama z indywidualnym bytem jednostkowym (atman), a jej naturę opisuje się jako jednolite pole czystej świadomości i istnienia. Filozoficznie moglibyśmy sklasyfikować ją jako monizm i idealizm absolutny. Odkrycie fundamentalnej prawdy o jedności atmana i brahmana stanowi o najwyższym celu istnienia jednostkowego i jest przedmiotem dążeń soteriologicznych. Wynikające z uzyskania wiedzy

o naturze brahmana wyzwolenie z kręgu narodzin i śmierci możliwe jest dzięki podążaniu wieloetapową ścieżką praktyki duchowej i moralnej dyscyplinie adeptów: sadhany. Wysiłek podejmowany w celu uzyskania duchowej realizacji jest integralnie wpisany w istotę nie tylko adwaita wedanty, ale także innych systemów indyjskich i polega między innymi na studiowaniu świętych pism, medytacji, rozwijaniu cnót moralnych i przestrzeganiu zasad ścisłej ascezy.

W porównaniu z ujęciem ortodoksyjnym aktywność religijna w neoadwaicie cechuje się wysokim poziomem dowolności w odniesieniu do tradycji oraz szeroką przestrzenią dla wybiórczej jej interpretacji, co skutkuje subiektywizacją i wprowadza pierwiastek absolutyzacji czynnika indywidualnego, elementy skądinąd tak charakterystyczne dla różnych nurtów modernistycznej duchowości (Heelas, 1996, 15-39). Przejawia się to przede wszystkim w całkowitym odrzuceniu sadhany, zaniechaniu rozwoju moralnego oraz doskonalenia osobowości jako warunku wstępnego właściwej praktyki, nieznanomości klasycznych tekstów, języka i specyfiki kręgu kulturowego z którego wywodzi się adwaita, wreszcie wszystkie te czynniki decydują o pewnym charakterystycznym, „popowym” klimacie opartym na bieżącej preferencji i nieprzewidywalnym formacie oferowanych spotkań.

Nauczyciele adwaity nietradycyjnej reprezentują różne tradycje kulturowe i religijne. Są wśród nich przedstawiciele tradycji katolickiej, protestanckiej, osoby powiązane z buddyzmem zen lub, najczęściej, wywodzące się ze środowisk laickich postchrześcijańskiej Europy i Ameryki Północnej (np. Gangaji, Karl Renz, Eckhart Tolle, Rupert Spira, Francis Lucille). Ta różnorodność postaw, doświadczeń i stanowisk światopoglądowych nie pozostaje bez wpływu na kształt ruchu oraz styl promowanego nauczania. Jest to jedna z przyczyn dla której ruch jest wewnętrznie podzielony ze względu na swój stosunek do tradycji, posiada swoje bardziej i mniej ciężące ku niej warianty. Bardziej skłaniający się ku klasycznym formom zaczerpniętym z hinduizmu zwolennicy ruchu to ci, którzy: nawiązują do sakralnych pism hinduizmu (Avadhuta Gity, Bhavagat Gity lub komentarzy Sankary do Upaniszad), zachowują tradycyjne formy zewnętrzne w przebiegu spotkania (takie jak pozycja lotosu, zajmowanie miejsca wyznaczonego dla guru), udzielanie nauk poprzedzają krótką medytacją lub recytacją, na miejsce spotkań częściej wybierają ośrodki religijne lub miejsca pielgrzymkowe (często są to popularne miejsca w Indiach), a po zakończeniu spotkania udzielają błogosławieństwa-darśany. Nierzadko legitymują się jako uczniowie któregoś ze współczesnych hinduistycznych guru, czego dowodem ma być towarzysząca ich wystąpieniom fotografia z jego wizerunkiem, a także nowe, otrzymane od niego imię. W wypowiedziach odwołują się do filozofii indyjskiej i posługują się terminologią sanskrycką, dbają też o klimat sprzyjający manifestowaniu się elementu kultowego i dewocyjnego. Najbardziej znani nauczyciele tego nurtu to Mooji, Swami Atmananda, Ananda Ma, Ma Souris, Sagarika Ma. Druga frakcja, liczniejsza i zdecydowanie bardziej popularna, rezygnuje z posługiwania się tradycyjnymi elementami w konstruowaniu przestrzeni spotkania na rzecz konwencji w pełni świeckiej. Cechuje ją mocniejszy pierwiastek spekulacyjny, pewna otwartość na dialog i polemikę, rezygnuje też z używania tradycyjnych pojęć religijnych na rzecz języka neutralnego światopoglądowo, chętnie powołuje się na współczesne

odkrycia nauk ścisłych widząc w nauce sprzymierzeńca dla obrony swoich tez. Należą do niej: Ramesh Balsekar, Karl Renz, Eckhart Tolle, U.G.Krishnamurti, John Klein, Rupert Spira, Tony Parsons, John Wheeler, Gangaji, Kate Byron, Adyashanti, Sailor Bob, Jai Ma, i inni.

Spotkania religijne grup nazywane są satsangami, co stanowi nawiązanie do tradycji wedyjskiej, a ich forma to spontaniczny przepływ pytań i odpowiedzi pomiędzy nauczającym, a grupą. Ponieważ nie praktykuje się studiowania klasycznych nauk adwaity ani żadnej innej formy sadhany uczestnicy niekoniecznie znają i rozumieją tradycję na której oparte jest prezentowane nauczanie. Spotkanie przebiega spontanicznie, a jego rytm i ramy w znacznej mierze wyznaczają przypadkowe okoliczności konkretnego spotkania, swoista dynamika grupy dość nieprzewidywalna w swoim przebiegu i potencjale merytorycznym. W obliczu braku bezpośrednich powiązań z tradycją wielu nauczycieli sankcjonuje swoją przynależność do adwaity powołując się na co najmniej jednego z trzech wielkich, klasycznych nauczycieli XX wieku: Ramanę Maharshiego (1879-1950), Nisargadattę Maharaja (1897-1981) lub HWL Poonja (Papaji, 1913-1997). Nie zawsze deklarowane związki są oczywiste i możliwe do wykazania, wydaje się zatem, że w ten sposób dokonuje się tu swoista metaforyzacja religii historycznej (Leger, 2013, 98), oparta jedynie na religijnym typie legitymizacji.

4 Socjologiczno-kulturowa analiza zjawiska

Rozpatrując problematykę ruchu od strony socjologicznej musimy uznać, że niewątpliwie stanowi on jakość możliwą do zaistnienia dzięki warunkom wypracowanym przez zachodni model społeczeństwa ponowoczesnego. Najbardziej charakterystyczne koncepcje obecne w ruchu (adogmatyzm, ahistorycyzm i anarchizm przejawiający się brakiem klasycznych koncepcji soteriologicznych i autorytetu/ przywódcy/urzędnika religijnego, zniesienie tradycyjnego rozróżnienia na sferę sacrum i profanum na rzecz demokratycznego sacrofanum (Sieradzan, 2006, 13-36), uniwersalizm, totalizm i egalitaryzm, odrzucenie religijnej praktyki oraz koncepcji duchowego rozwoju, postawa moralnie i etycznie eskapistyczna bez elementów społecznego zaangażowania, demokratyzm) stanowią dorobek kulturowy indywidualistycznej i wszechstronnie wyemancypowanej podmiotowości współczesnego człowieka cywilizacji zachodniej. W tym kontekście warto przywołać kilka znanych już z socjologii religii obserwacji dotyczących współczesnej duchowości/religijności, by w nakreślonej przez nie optyce spróbować uchwycić najbardziej znamienne dla omawianego ruchu cechy. Jako pierwsze określenie narzuca się termin „sieć”. Kiedy mówimy o ruchu przede wszystkim mamy na myśli nieustrukturyzowaną, pozbawioną historyczno-organizacyjnych ram formę zrzeszania się, tak charakterystyczną dla digitalnych i globalistycznych społeczeństw zachodnich. Dynamiczna i amorficzna rzeczywistość sieci satsang wpisuje się w topografię rzeczywistości współczesnych form duchowości, zarówno tej wyrażającej się w religijności (odnoszącej się do tradycyjnych form, struktur i postawa), jak i tej bardziej wysublimowanej, eterycznej, duchowości ponowoczesnej (Zwierzdzyński, 2009, 198)-prywatnej, niezinstytucjonalizowanej, jednak zachowującej nienaruszony pierwiastek treści metafizycznej i dążenia ku rzeczywistości numinotycznej. Obserwując kontekst kulturowy narodzin

ruchu możemy wywnioskować, że stanowi on odpowiedź na postępującą detranscendentalizację świata zachodniego i jedną z propozycji postmodernistycznych na stworzenie otwartego, niekonfesyjnego sacrum. Wielkie wykorzystanie współczesnego człowieka sprawia, że duchowe poszukiwania odbywają się drogą niespotykanej dotąd w historii dowolności, a jedynym kryterium doboru konkretnych treści i form okazuje się być określona predyspozycja i indywidualne preferencje poszukiwaczy. Stąd na zjawisko satsangu można spojrzeć jako formę postmodernistycznego sacrofanum, event (Mathews, 2005) i efekt supermarketyzacji religii (Szlendak, 2008, 82-87) z jego funkcjami rozrywki i katharsis. Konstrukcja i forma spotkań nierzadko przypomina bowiem program *reality show* lub teleturniej telewizyjny przez co dokonuje się tu zapośredniczenie formy codziennego doświadczenia uczestników do transmitowania treści odmiennych gatunkowo. W ten sposób sakralizuje się obszar, który dotąd kojarzony był ze sferą profanum: rozrywką, spotkaniem towarzyskim, spontaniczną reakcją emocjonalną wyrażaną w grupie. Nauczyciel pełni rolę „gwiazdy” telewizyjnej, zabawiającej publiczność w interaktywnym, profesjonalnym show.

Sieć w kontekście rozważań o ruchu religijnym możemy powiązać także z koncepcją „płynnego sacrum”, czyli spontanicznej resakralizacji przestrzeni w sytuacji zaniku tradycyjnych form religijnych, ich odkotwiczenia od instytucji oraz wyparcia z przestrzeni publicznej. Płynne sacrum wyrażałoby się tu jako rzeczywistość jawna i konkretna, ale zarazem niedookreślona: niepowiązana z miejscem, historią czy tradycją, a oparta raczej na wewnętrznej autonomii członków wspólnoty, ich zdolności tworzenia wewnętrznych sensów w obrębie przyjętego wzorca oraz rezygnacji z autorytetu zewnętrznego, a więc i różnych form kontroli i nacisku. Daje się tu także zauważyć wzajemną grę procesów desekularyzacji (ignorowanie zastanych form religijnych) i resekularyzacji (budowanie nowych form w odmiennych kontekstach) będących etapami dynamicznego ciągu zmian reorientujących ponowoczesne formy przejawiania się sacrum.

Sieć nie wymaga jakichkolwiek struktur jako środowiska realizacji i ekspresji siebie. Charakteryzuje się pojemnością i swobodą, w której znajduje się miejsce zarówno na zgłębianie i poszukiwanie metafizyczne, jak i dowartościowanie codzienności, poprzez praktyki celebracji cielesności, estetyzacji zwyczajności i dowartościowanie jej. Powyższe cechy sprawiają, że w ramach sieci mogą zaistnieć ciekawe i nowatorskie zjawiska, które nigdy nie byłyby możliwe w ramach klasycznych, usankcjonowanych tradycją organizacji religijnych; jedną z nich jest spontanizacja i nieprzewidywalność; każdy uczestnik ruchu jest zarazem jego aktywnym kreatorem, wnosi do grupy swój niepowtarzalny wkład i, dzięki otwartej formule spotkania, ma możliwość rzeczywistego wpływania na jego przebieg.

Wartym zauważenia jest również element obecnego na spotkaniach kontekstu, który moglibyśmy opisać jako poradniczy czy psychologiczny. W jego ramach możemy wyróżnić kilka elementów, które wprost wynikają z paradygmatu religijności postmodernistycznej. Jednym z nich jest właśnie niejawnym wymiar psychoterapeutyczny spotkań, które stają się zamkniętą i kwalifikowalną w obrębie pewnego systemu klucza przestrzeni dla wyrażania i rozładowywania emocjonalnych napięć i trudnych treści

psychicznych. Jego formą jest dialog prowadzony w kontrolowanych warunkach umożliwiających przeprowadzenie zasadniczej części spotkania, a treścią: zagadnienia metafizyczne i 'atma vicara' (badanie siebie). Jednak pomimo deklaratywnego charakteru wyjściowych założeń w praktyce nierzadko porusza się zagadnienia związane z życiem codziennym uczestników oraz omawia szeroko ich trudności występujące w różnych obszarach życia.

Kolejnym elementem wymiaru terapeutycznego spotkań jest zjawisko obserwowalnych podczas spotkań nagłych konwersji, interpretowanych jako doświadczenie przebudzenia/oświecenia (McGuir, 2012, 87–188) oraz związanych z nimi, manifestowanych, zmian tożsamości. Bliższe przyjrzenie się tym doświadczeniom sugeruje występowanie tu zjawiska europeizacji, czyli podleganie reinterpretacji z powodu odmiennej kulturowo perspektywy. Redefiniowanie oświecenia przez pryzmat zjawiska nawrócenia (lub nowego narodzenia) czyli wydarzenia obecnego w kontekście kultury euro-chrześcijańskiej jest czymś dość charakterystycznym dla Nowych Ruchów Religijnych o proveniencji orientalnej.

W oczywisty sposób non-duality jest także wyrazem religii cyfrowej (Garwol, 2016, 189-198): medialnej i dygitalnej. Spotkania online ukazują możliwość skutecznego zagospodarowywania przez religię przestrzeni cyfrowej i przeniesienia sfery sacrum w obszar mentalnowirtualny, zgodnie z opisaną już koncepcją kościoła elektronicznego (Kyle, 2006, 221). Widowiskowe spotkania, często z udziałem dużej widowni, emitowane są online na spotkaniach organizowanych w kinach, halach sportowych, czy innych obiektach rozrywkowokomercyjnych (Mooji, Tony Parsons, Rupert Spira, Francis Lucille, Karl Renz).

Nieformalne spotkania grup non-duality możemy też widzieć jako przejaw oddziaływania w sferze myślenia religijnego mechanizmów sterujących kulturą masową i konsumpcyjną. Immediatyzm satsangu (Versluis; 2014, 27), czyli prowadzenie do natychmiastowego, spontanicznego, niezapośredniczonego wglądu w istotę rzeczywistości wynika z przeświadczenia, że religijny wgląd może być osiągnięty błyskawicznie, bez konieczności przynależenia do określonej tradycji religijnej oraz wchodzenia w praktyki określonej tradycji. Na kanwie takiego przekonania satsang może być postrzegany jako religijny produkt i towar określonej marki dystrybuowany w religijnym, globalnym markecie religii (Einstein, 2008). Przekaz udostępniany poza kontekstem tradycji i struktur, w subiektywnym świecie religii metaforycznej staje się przestrzenią dla kształtowania się adekwatnej wspólnoty: ahistorycznej i metakulturowej, osadzonej w nieokreślonej bliżej przestrzeni dostępnej za pośrednictwem sieci internetowej. W takiej wspólnocie ważną rolę odgrywa nauczyciel, nie tylko staje się on przekazicielem wiedzy, swego rodzaju szamanem transferującym doświadczenie przebudzenia i udostępniającym je swoim uczniom, ale także modelującym doświadczenia religijne uczestników w sposób bardzo aktywny i skuteczny: poprzez perswazję oraz subtelnie stosowane metody psychologicznego oddziaływania (sugestia, trans). Jednak problematyka złożonych oddziaływań w sferze psychicznej i ich konsekwencje to zagadnienia z obszaru psychologii religii, które wykraczają poza kontekst problematyki niniejszego artykułu.

5 Bibliografia

- [1] Allen, Michael; 2013, *The Ocean of Inquiry: A Neglected Classic of Late Advaita Vedanta*, Cambridge: Harvard University.
- [2] Allen, Michael; 2017, *Greater Advaita Vedānta: The Case of Niścaldās*; w: *International Journal of Hindu Studies*, nr 21, ss.275–297.
- [3] Allen, Michael; 2017, *Introduction to Special Issue: New Directions in the Study of Advaita Vedānta*; w: *International Journal of Hindu Studies*, nr 21, ss. 271-274.
- [4] Bauman, Zygmunt; 2006, *Płynna nowoczesność*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- [5] Berger, Peter; 2012, *Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem*; w: *Europa. Miesięcznik Idei*, nr 5, ss.23–27.
- [6] Chyb, Manana; 2017, *Czas przebudzeń*, Warszawa: Barbelo.
- [7] Conway, Timothy, *Advaita or Pseudo-Advaita and Real Advaita-Nonduality*: <https://www.enlightened-spirituality.org/neo-advaita.html>.
- [8] Einstein, Mara; 2007, *Brands of faith. Marketing religion in a commercial age*, London: Routledge.
- [9] Fischer, Elaine Michael; 2017, *Remaking South Indian Śaivism: Greater Śaiva Advaita and the Legacy of the Śaktiviśiṣṭādvaita Vīraśaiva Tradition*; w: *International Journal of Hindu Studies*, tom 21, ss. 319-344.
- [10] Frawley, David; 2004, *Misconceptions about Advaita, Aradhana: Mountain Path*.
- [11] Frisk, Liselotte; 2002, *The Satsang Network: A Growing Post-Osho Phenomenon*; w: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, t. 6, nr 1, ss.64-85.
- [12] Garwol, Karol; 2016, *Internet w pokoleniu Web 2.0 wartością rzeczywistą czy pozorną?*; w: Waldemar Furmanek, Agnieszka Długosz (red.), *Wartości w pedagogice. Młodzi Polacy wobec wartości*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, ss. 189–198.
- [13] Gleig Ann, Williams Lola; 2013, *Homegrown Gurus. From Hinduism in America to American Hinduism*, Albany: Suny Press.
- [14] Godman, David; 1992, *Be As You Are: The Teachings of Sri Ramana Maharshi*, New York: Penguin Books, ss.1-2.
- [15] Halbfass, Wilhelm; 2008, *Indie i Europa*, Warszawa: Dialog.
- [16] Hanas, Zenon; 2013, *Internet religijny a religijność internetowa: eksploracja pola badawczego*; w: *Media w transformacji*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, ss. 25–42.

- [17]Heelas, Paul; 1996, *The New Age Movement*, Cambridge: MA.
- [18]Heelas, Paul; 1998, *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford: Blackwell Publishers.
- [19]Karl Renz, An interview: <http://home.online.nl/prembuddha/karl.html>.
- [20]Leger, Danièle Hervieu; 2007, *Religia-rodzaj wierzenia*; w: *Religia jako pamięć*, Kraków: Nomos.
- [21]Lucas, Phillip Charles; 2011, *When a Movement Is Not a Movement. Ramana Maharshi and Neo-Advaita in North America*; w: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, t. 15, nr 2.
- [22]Lucas, Phillip Charles; 2014, *Non-Traditional Modern Advaita Gurus in the West and Their Traditional Modern Advaita Criticsas*; w: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, t. 17, nr 3, ss.6-37.
- [23]Mathews, Gordon; 2005, *Supermarket kultury-kultura globalna a tożsamość jednostki*, Warszawa: PIW.
- [24]McGuire, Meredith; 2012, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków: Nomos, ss. 87-188.
- [25] Minkowski, Christopher; 2011, *Advaita Vedānta in Early Modern History*; w: *South Asian History and Culture*, t. 2, ss. 205-231.
- [26] Morales, Frank; 2012, *Neo-Vedanta: The problem with Hindu Universalism*; w: <https://bharatabharati.wordpress.com/2012/02/15/neo-vedanta-the-problem-with-hindu-universalism-frank-gaetano-morales/>.
- [27]Pechilis, Karen; 2016, *Introduction: Hindu Female Gurus in Historical and Philosophical Contexts*, New York: Oxford University Press, ss. 3–49.
- [28]Pechilis, Karen; 2017, *Understanding Modern Gurus*; w: *International Journal of Hindu Studies*, ss.99-106.
- [29]Premananda; 2010, *European Masters - Blueprints for Awakening*, New York: Open Sky Press Ltd.
- [30]Pruchnik, Patrycja; 2016, *Koniec wszystkich historii. Medytacje*, Warszawa: To, co jest.
- [31]Rawlinson, Andrew; 1998, *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- [32]Sieradzian, Jacek; 2006, *Sacrum i profanum czy sacrofanum?*; w: *LUD*, t. 90.
- [33]Socha, Paweł; 2004, *O byciu, wierze, świętości i duchowości, czyli jak pojęcia chodzą parami*; w: Borowik Irena, Hoffmann Henryk (red.), *Światopogląd: między transcendencją a codziennością*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- [34] Szlendak, Tomasz; 2008, Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, ss. 82-87.
- [35] Szymański, Marek; 2012, Związek między filozofią indyjską, koncepcjami zbawczego doświadczenia i medytacją; w: Analiza i Egzystencja, nr 20, ss.103-122.
- [36] Versluis, Arthur; 2014, American Gurus: From Transcendentalism to New Age Religion, New York: Oxford University Press.
- [37] Waite, Dennis; 2009, Enlightenment: The Path Through The Jungle, New York: Indra Publishing House.
- [38] Zwierzdzyński, Marcin; 2009, Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmana, Kraków: Nomos.