



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Zachodnia tradycja ezoteryczna jako obiekt badań socjologicznych: historia i perspektywy

Author: Andrzej Kasperek

Citation style: Kasperek Andrzej. (2019). Zachodnia tradycja ezoteryczna jako obiekt badań socjologicznych: historia i perspektywy. "Studia Religioznawcze" T. 52, nr 4 (2019), s. 265-276, doi 10.4467/20844077SR.19.019.11626



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Zachodnia tradycja ezoteryczna jako obiekt badań socjologicznych: historia i perspektywy

Andrzej Kasperek  <https://orcid.org/0000-0003-1466-5153>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

e-mail: andrzej.kasperek@us.edu.pl

Abstract

The Western Esoteric Tradition as an Object of Sociological Studies: History and Prospects

The article is aimed at presenting a particular way of developing sociological reflection upon the tradition of Western esotericism in the categories of counterculture. The author makes an attempt to indicate the significance of practicing this reflection within a separate sociological subdiscipline – the sociology of esotericism. The study consists of two parts: the first comprises a reconstruction of the sociological perspective in the research into Western esoteric tradition, while in the second, a certain way of practising sociology of esotericism is suggested, one focussing on the notions of visibility and recognition.

Keywords: sociology of esotericism, Western esoteric tradition, counterculture, visibility, recognition

Słowa kluczowe: socjologia ezoteryzmu, tradycja zachodniego ezoteryzmu, kontrkultura, widzialność, uznanie

Problematyka ezoteryzmu znajduje się na marginesie socjologicznej widzialności, by sparafrazować tytuł pracy zredagowanej przez Edwarda A. Tiryakiana, opublikowanej w 1974 roku, a noszącej wielce wymowny tytuł: *On the Margin of the Visible. Society, the Esoterics and the Occult*. Choć od lat 90. ubiegłego wieku regularnie pojawiały się prace socjologiczne lub napisane przez niesocjologów, aczkolwiek podejmujące ważne dla socjologii zagadnienia, poświęcone przede wszystkim problematyce New Age¹, w których była obecna kwestia ezoteryzmu, nie skutkowało to

¹ Zob. np. J.G. Melton, J. Clark, A.A. Kelly, *New Age Almanac*, Detroit 1991; P. Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford 1996; P. Heelas,

powstaniem odrębnej socjologicznej subdyscypliny, którą można by określić mianem socjologii ezoteryzmu (lub socjologii okultyzmu), porządkującej refleksję nad społecznym wymiarem ezoteryzmu. Trend ten charakterystyczny jest dla socjologii zachodniej, w tym polskiej, przy czym w polskiej literaturze socjologicznej nie zadomowiła się nawet nazwa „socjologia ezoteryzmu”² czy „socjologia okultyzmu”. Marginalność socjologicznej refleksji nad ezoteryzmem pozostaje faktem, choć ten stan rzeczy nie odpowiada wadze samego zagadnienia, które marginalne z pewnością nie jest. W fenomenie wiedzy odrzuconej – jak ezoteryzm definiuje Wouter J. Hanegraaff, bodaj najbardziej wpływowego współczesnego badacza tego zjawiska – przecinają się kluczowe socjologiczne zagadnienia: nowoczesności, odczarowania świata, sekularyzacji czy kontrkultury. Związki między tym ostatnim pojęciem a ezoteryzmem zamierzam w szczególności sposób wyeksponować w artykule. Chciałbym, poruszając się w kręgu problematyki kontrkultury, zaproponować pewien sposób uprawiania socjologii ezoteryzmu, w którym ważną rolę odgrywa kategoria społecznej widzialności oraz uznania, a sam ezoteryzm zostaje wpisany w relację ekskluzja–inkluzja. Proponowane w artykule wykorzystanie w ramach socjologii ezoteryzmu kategorii widzialności i uznania zakłada szczególnie bliskie relacje z socjologią kultury (ze względu na pojęcie kontrkultury) i socjologią wiedzy (ezoteryzm jako wiedza odrzucona, wiedza zakazana), a także z historią ezoteryzmu oraz historią idei ezoterycznych.

Komentarza wymaga samo stosowanie przeze mnie terminów „ezoteryzm” i „okultyzm”. Oba odnoszą się do tajemnej wiedzy, wiedzy dostępnej dla niewiele; „ezoteryczny” (z greckiego *esôteros*) znaczy tyle, co wewnętrzny, sekretny,

Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism, Oxford 2008; W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany, NY 1998; Sutcliffe S., *Children of the New Age: A History of Spiritual Practice*, London–New York 2003; *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, S. Sutcliffe, M. Bowman (red.), Edinburgh 2000; D. Kemp, *New Age. A Guide. Alternative Spiritualities from Aquarian Conspiracy to Next Age*, Edinburgh 2004.

² Próba zaprezentowania opracowania na temat uprawiania socjologii ezoteryzmu w polskiej tradycji badań socjologicznych nad ezoteryzmem została podjęta przez Andrzeja Kasperka (A. Kasperk, *Prospects for Practicing the Sociology of Esotericism in Studies on the New Age. Characterisation of Selected Standpoints*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, nr 1(13), s. 73–83). W anglojęzycznej literaturze termin „socjologia ezoteryzmu” lub „socjologia okultyzmu” pojawia się między innymi w pracach: E.A. Tiryakian, *Toward the Sociology of Esoteric Culture* [w:] *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, E.A. Tiryakian (red.), New York–London–Sydney–Toronto 1974, s. 257–280; *idem*, *Preliminary Considerations* [w:] *On the Margin of the Visible...*, *op. cit.*, s. 1–15; M. Truzzi, *Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective* [w:] *On the Margin of the Visible...*, *op. cit.*, s. 243–255; W.J. Hanegraaff, *Empirical Method in the Study of Esotericism*, „Method and Theory in the Study of Religion” 1995, nr 2(7), s. 99–129; *idem*, *Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism* [w:] *Religion: Secret Religion*, A. DeConick (red.), Farmington Hills 2016, s. 155–170; K. Granholm, *The Sociology of Esotericism* [w:] *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, P.B. Clarke (red.), New York–Oxford 2009, s. 783–800; K. Granholm, *Sociology and the Occult* [w:] *The Occult World*, Ch. Partridge (red.), London–New York 2015, s. 720–731; E. Asprem, K. Granholm, *Introduction* [w:] *Contemporary Esotericism*, E. Asprem, K. Granholm (red.), New York 2014, s. 1–24; E. Asprem, *On the Social Organization of Rejected Knowledge: Reassessing the Sociology of the Occult* [preprint: 1–36], <https://contern.files.wordpress.com/2018/05/asprem-reassessing-the-sociology-of-the-occult-preprint.pdf> [dostęp: 1.07.2019].

ograniczony do kręgu wtajemniczonych³, jest przeciwieństwem „egzoterycznego”, czyli ogólnie dostępnego. Z kolei *occultus* (z łaciny) odsyła do tego, co tajemne, ukryte. Pojęcia te bywają od siebie odróżniane, ale bywają też stosowane zamiennie, zwłaszcza w języku potocznym. W artykule będę jednak używać przede wszystkim terminu „ezoteryzm”, choć w pracach socjologicznych (głównie anglojęzycznych) częściej pojawia się termin „socjologia okultyzmu” niż „socjologia ezoteryzmu”. Stosując terminy „ezoteryzm” i „tradycja ezoteryczna”, będę mieć na myśli europejski, szerzej: zachodni, kontekst, i to kontekst pooświeceniowy, w którym najważniejszym „rozgrywającym” staje się nauka⁴. Odwołuję się tutaj do kryterium akademickiego: istnieje już bardzo bogata tradycja badań nad zachodnim ezoteryzmem. Pisząc więc dalej o ezoteryzmie, będę mieć na myśli zachodni ezoteryzm, tradycję zachodniego ezoteryzmu.

Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej staram się zrekonstruować dzieje socjologicznych badań nad ezoteryzmem, w drugiej chciałbym zaprezentować zarys pewnego sposobu uprawiania socjologii ezoteryzmu, w którym wyeksponowane zostają kategorie widzialności oraz uznania.

Z historii socjologicznych badań nad ezoteryzmem

Danièle Hervieu-Léger pisała przed laty:

Ciągle jeszcze socjolog religii, deklarujący swą tożsamość zawodową, rzadko może uniknąć komentarzy typu: „Aha, pan jest katolikiem!” lub „Tak, oczywiście, pan jest protestantem”. W najlepszym przypadku rozmówca wtrąci w pewnym momencie nieuchronne pytanie: „A czy pan sam jest wierzący?”. Prawdą jest, że uwagi takie w większości przypadków są słuszne – o wyborze tej dziedziny nauk społecznych przez badaczy rzadko decyduje przypadek czy też pobudka czysto intelektualna nieskalana żadnym motywem pozanaukowym. Jednak ten rodzaj osobistego zaangażowania w wybór przedmiotu badań jest wspólny dla wszystkich badaczy w dziedzinie nauk humanistycznych, czy o tym mówią, czy nie. I nikomu nie przyjdzie na myśl, by oceniając efekty pracy kogoś z socjologów, dopytywać się o stan jego małżeństwa czy o stosunki z ojcem... Dlaczego krytyczny dystans (nieustannie tworzony od nowa) – dobrze charakteryzujący naukową postawę w dziedzinie nauk społecznych – uznawany jest za trudniejszy do osiągnięcia (czy nawet nieosiągalny), kiedy przedmiotem badań jest religia?⁵

Nie będzie chyba w tym przesady, jeśli pozwolę sobie zauważyć, że sytuacja socjologa zajmującego się jako badacz ezoteryzmem jest nie mniej skomplikowana, narażona na wątpliwości i poszukiwanie niejasnych motywacji. Kocku von Stuckrad, jeden ze współczesnych badaczy ezoteryzmu, ale z tytułem profesora z zakresu studiów religijnych, pisze wręcz, że prowadzone w ramach struktur akademickich

³ K. von Stuckrad, *Esoteric / Esotericism* [w:] *Vocabulary for the Study of Religion*, R.A. Segal, K. von Stuckrad (red.), vol. 1, Leiden–Boston 2015, s. 526.

⁴ Hanegraaff terminem „okultyzm” określa pooświeceniowy melanz nauki i magii, stanowiący próbę nadania sensu ezoteryzmowi z perspektywy odczarowanego świata, zsekularyzowany ezoteryzm (W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture...*, *op. cit.*, s. 422).

⁵ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 1999, s. 34.

badania nad tym zjawiskiem utrudniają karierę akademicką i pozytywne finalizowanie prac awansowych⁶. Niemiecki badacz, pisząc o swoistej automarginalizacji studiów nad ezoteryzmem, zastanawia się wręcz nad rezygnacją ze stosowania samego terminu „ezoteryzm”, a jednocześnie sugeruje porzucenie prowadzenia dyskursu o ezoteryzmie w negatywnych kategoriach (ezoteryzm jako anomalia, jako śmietnik kulturowy, jako wiedza odrzucona itd.) – sugestia ta dotyczy samych badaczy tego zjawiska, którzy do takiego słownika sięgają. Problem ma więc podwójny wymiar: z jednej strony sam przedmiot badań, który mieści się w zakresie pojęcia „ezoteryzm”, nie jest do końca poważnie traktowany jako przedmiot godny naukowego zainteresowania, z drugiej strony sami badacze tego zjawiska marginalizują prowadzone przez siebie badania, borykając się z deprecjacją własnej dyscypliny (np. socjologii ezoteryzmu). Jak można sądzić, adwersarze *implicite* zakładają, że zajmowanie się religią czy ezoteryzmem stanowi nie lada wyzwanie dla zachowania obiektywizmu i pozostawać musi działalnością trochę podejrzaną w środowisku naukowym.

Problematyka ezoteryzmu nie jest nieobecna w ramach samej socjologii, choć pozostaje na swój sposób niewidzialna. A jeśli socjologiczny wymiar badań nad ezoteryzmem jest zauważalny, to częściej nie przez socjologów, lecz przez historyków ezoteryzmu. I niestety, stosunek niektórych spośród nich do socjologii ezoteryzmu jest dalece krytyczny. Antoine Faivre zarzucał socjologom, że zdradzają predylekcję do tego, by tworzyć katalogi, kierują się swoistą manią grupowania wszystkiego, co da się zmieścić w tym, co określa się mianem ezoteryzmu, i są usatysfakcjonowani, jeśli rezultaty ich badań dadzą się zinterpretować jako manifestacja zainteresowania współczesnych ludzi tym, co irracjonalne⁷. Hanegraaff także krytycznie odnosi się do socjologicznej tradycji badań nad ezoteryzmem, zarzucając jej redukcjonizm i ahistoryzm: stwierdza wręcz, że „tzw. socjologia okultyzmu” jest przykładem najdalej idącego redukcjonizmu w studiach nad ezoteryzmem⁸. W podobnym krytycznym tonie pisali Egil Asprem i Kennet Granholm, zarzucając socjologicznym badaniom ezoteryzmu brak historycznej świadomości⁹, choć pierwszy z nich później wycofał się z tej krytyki¹⁰. Co ważne, o ile historyczne studia nad ezoteryzmem (okultyzmem) rozwinęły się w odrębną dyscyplinę w latach 90. XX wieku, o tyle analogiczne zjawisko nie dało się zaobserwować na gruncie socjologii, pomimo prób podjętych przede wszystkim w latach 70. ubiegłego wieku¹¹. Choć pewne wątki zainteresowania

⁶ K. von Stuckrad, *Esotericism Disputed: Major Debates in the Fiel* [w:] *Religion: Secret Religion...*, *op. cit.*, s. 178.

⁷ A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany, NY 1994, s. 3.

⁸ W.J. Hanegraaff, *Empirical Method...*, *op. cit.*, s. 119.

⁹ E. Asprem, K. Granholm, *op. cit.*, s. 5.

¹⁰ E. Asprem, *op. cit.*, s. 4.

¹¹ K. Granholm, *Sociology and the Occult*, *op. cit.*, s. 720. Hanegraaff w kontrkulturowym uwikłaniu studiów nad ezoteryzmem, zwłaszcza w tzw. wielkiej narracji Frances Yates, dostrzega przyczynę spowolnienia procesu profesjonalizacji studiów nad zachodnim ezoteryzmem wśród akademików. Jego zdaniem dopiero wykroczenie poza ten paradygmat pozwoliło na profesjonalizację studiów nad ezoteryzmem (zob. W.J. Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism Between Counterculture and New Complexity*, „Aries: Journal for the Study of Western Esotericism” 2001, vol. 1,

problematyką ezoteryzmu znajdujemy w twórczości „klasyków” socjologii – Ernsta Troeltscha (mistycyzm, kultury) czy Georga Simmela (tajność), początki bardziej systematycznej refleksji nad nią przypadają na lata 70. XX wieku. W tym czasie pojawiły się przede wszystkim prace Marcella Truzziego, Tiryakiana oraz Colina Campbella. Moment ich opublikowania trudno uznać za zbieg okoliczności – to wciąż niedaleko od apogeum kontrkulturowej rewolty. W twórczości Tiryakiana, Truzziego i Campbella została wyraźnie zarysowana perspektywa myślenia o ezoterycznych środowiskach w kategoriach relacji kulturowo-dewiacyjny underground odrzuconej wiedzy *versus* kulturowy establishment (mainstream)¹². Choć prace na temat ezoteryzmu tych trzech autorów nie należą do jednej tradycji socjologicznej, bez wątpienia łączą je podobne postrzeganie tradycji ezoterycznej w kategoriach wiedzy odrzuconej, czy szerzej: tradycji odrzuconej, a jednocześnie świadomość (szczególnie mocno wyeksponowana w twórczości Tiryakiana) tego, że ta marginalizowana tradycja stanowi ważny, a nie niszowy i „atawistyczny” element nowoczesności.

To właśnie Tiryakian traktował ezoteryzm jako czynnik zmiany społecznej¹³, zarzucając lokując źródła samej ideologii nowoczesności w kulturze ezoterycznej (np. idee nowego porządku, wizja dynamicznej rzeczywistości). Nowoczesna cywilizacja zachodnia, mająca swoje korzenie w Renesansie i Reformacji, przypisała tradycji ezoterycznej łąkę kontrkultury, jednocześnie wykorzystując wytworzone w ramach tej tradycji idee i wartości¹⁴. Tiryakian był studentem Talcotta Parsonsa i jego systemowe spojrzenie próbował przekładać na refleksję o ezoteryzmie (np. koncepcję AGIL Parsonsa). Tiryakian pisał, że wyobrażenia o ostatecznej rzeczywistości (*ultimate reality*) w ezoterycznej tradycji można potraktować jako część charakterystycznego dla zachodnich społeczeństw subsystemu podtrzymywania wzorów (*latency subsystem of Western society*)¹⁵. Tradycja ezoteryczna, nawet traktowana jako kontrkultura, jako dewiacja, spełnia rozwojową funkcję jako źródło zmiany społecznej. Truzzi natomiast wyraźnie akcentował anomalność samego okultyzmu, dostrzegając w niej cechę łączącą rozmaite definicje okultyzmu (np. autorstwa Johna R. Staude’a, Roberta Galbreatha, Andrew M. Greeley’a czy w końcu Tiryakiana)¹⁶. Ta anomalność odróżniać ma okultyzm z jednej strony od wiedzy zdroworozsądkowej, z drugiej – od wiedzy

s. 5–37). Hanegraaff zarzuca „paradygmatowi Yates” zbyt daleko idącą izolację, autonomizację i hermetyzację tradycji ezoterycznej wobec nauki czy religii. Sama Yates wyraźnie eksponowała znaczenie tradycji hermetycznej dla rozwoju nauki, innowacyjny charakter tej tradycji a nie jej anachroniczność. Krytyka narracji zaproponowanej przez Frances Yates nie jest moim zdaniem do końca uzasadniona. Sama badaczka wyraźnie zaznaczała, że śledzenie dziejów tradycji hermetycznej to podróż po pograniczach magii i religii, magii i nauki czy też magii i sztuki (F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London–New York 2002, s. 495). Pracy Yates nad tradycją hermetyczną towarzyszyła więc świadomość, że tradycja ta, nauka oraz religia (triada: rozum – gnoza – wiara) nie są od siebie odizolowane i niezależne, a raczej się przenikają. To świadomość płynności granic, rozmytych podziałów. Nie kłóci się ona jednak z wyeksponowaniem antyestablishmentowego charakteru tradycji hermetycznej.

¹² E. Asprem, *op. cit.*, s. 2.

¹³ E.A. Tiryakian, *Toward the Sociology...*, *op. cit.*, s. 268.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ M. Truzzi, *op. cit.*, s. 244–247.

zinstytucjonalizowanej (nauki i religii)¹⁷. I wreszcie trzeci ze wspomnianych badaczy, których uznać można za prekursorów socjologii ezoteryzmu, Campbell, ukuł na początku lat 70. ubiegłego wieku pojęcie *cultic milieu* (środowiska kultowego). Zwracał szczególną uwagę na dewiacyjność środowisk kultowych (lub heterodoksalność) wobec dominującej kultury społecznej¹⁸, utożsamiając te środowiska z kulturowym undergroundem społeczeństwa, obejmującym to, co uznane przez dominujące instytucje społeczne za dewiacyjne: nieortodoksyjną naukę, obce kulturowo religie czy alternatywną medycynę¹⁹. Tym, co zespala underground, jest według Campbella świadomość dewiacyjnego (heterodoksalnego) statusu wobec narracji podtrzymywanej przez wiodące instytucje uznawane za legalne, ale i ciągłość pewnych idei. Kulturowy underground jest swoistym alternatywnym światem, wytwarzającym własne instytucje, media, budującym własne struktury uwiarygodniające.

Koncepcja *cultic milieu* pozostaje ważnym punktem odniesienia także w nowszych pracach socjologicznych poświęconych problematyce ezoterycznej²⁰, co istotniejsze, cieszy się popularnością również w prowadzonych przez niesocjologów studiach nad ezoteryzmem²¹. Na uwagę zasługuje bez wątpienia to, że Hanegraaff, szczególnie krytyczny wobec socjologicznych prób badania zjawiska ezoteryzmu, także tę socjologiczną koncepcję *cultic milieu* wykorzystuje, na przykład w swoich badaniach fenomenu New Age, twierdząc, że jest ona miejscem owocnego spotkania perspektyw socjologicznej i historycznej²². Koncepcja *cultic milieu* jest nie tylko wykorzystywana w badaniach, ale też stała się inspiracją do tworzenia innych ujęć, choćby koncepcji okultyzmu Christophera Partridge'a²³.

Socjologiczne zainteresowanie ezoteryzmem obejmuje wiele wątków, poczynając od wspomnianej już problematyki kontrkultury, relacji establishment–kontrkultura, dewiacji, wiedzy odrzuconej, śmietnika kulturowego (Truzzi używał pojęcia *wastebasket*), tajności, inności (tradycja ezoteryczna jako Inny), skończywszy na kluczowych kwestiach socjologicznych takich jak sekularyzacja i nowoczesność. Nie przez przypadek na początku lat 70. ubiegłego wieku powstały zręby socjologii ezoteryzmu (socjologii okultyzmu) – nie tylko ze względu na bunt kontrkulturowy młodzieży. Wpłynęła na to także dyskusja nad wiarygodnością święącego triumfy w latach 60. XX wieku paradygmatu sekularyzacji. Lata 60. i 70. to czas bardzo intensywnego zainteresowania tym, co tajemne, magiczne, ezoteryczne, tym,

¹⁷ *Ibidem*, s. 246.

¹⁸ C. Campbell, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain” 1972, nr 5, s. 120.

¹⁹ *Ibidem*, s. 122.

²⁰ Zob. J. Kaplan, H. Löw, *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Walnut Creek 2002.

²¹ Zob. W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture...*, *op. cit.*; O. Hammer, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden 2001; Ch. Partridge, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, vol. 1, London–New York 2004; *idem*, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, vol. 2, London–New York 2005.

²² W.J. Hanegraaff, *Esotericism Theorized...*, *op. cit.*, s. 161.

²³ Zob. Ch. Partridge, *The Re-Enchantment of the West...*, vol. 1, *op. cit.*; *idem*, *The Re-Enchantment of the West...*, vol. 2, *op. cit.*

co przez protagonistów uproszczonej wersji nowoczesności uznane być musiało za anachroniczne, przednowoczesne, pozbawione legitymacji *ratio* jako niemieszczące się w ramach wizji odczarowanego świata. W tym czasie powstało wiele nowych ruchów religijnych (NRM – *New Religious Movements*). Zdaniem Susannah Crockford i Asprema zainteresowanie NRM stanowi drugi znaczący nurt badań nad ezoteryzmem w ramach nauk społecznych; pierwszym jest socjologia okultyzmu z lat 70.²⁴ W ramach tego drugiego nurtu mieszczą się prace socjologów badających NRM, a jednocześnie zainteresowanych problematyką ezoteryczną czy ruchami ezoterycznymi (*esoteric movements*). Można tutaj wspomnieć o studium poświęconym satanizmowi autorstwa Massima Introvigne’a²⁵, studiach nad New Age Paula Heelasa czy zainteresowaniu Partridge’a fenomenem okultury²⁶. W latach 90. ubiegłego wieku zaczęły się pojawiać socjologiczne prace poświęcone problematyce New Age – prace, w których ważnym elementem jest problematyka ezoteryczna. Widać więc wyraźnie, że zgromadzony w latach 70. XX wieku potencjał do wydzielenia odrębnej subdyscypliny w kolejnych latach się rozproszył, a sam ezoteryzm, choć obecny w badaniach socjologicznych, nie stał się wyraźnie wyeksponowanym przedmiotem badań socjologicznych. Myślę, że nie będzie przesadą opinia, że socjologowie ustąpili pola historykom ezoteryzmu (idei ezoterycznych) i to ich głos zaczęto wśród badaczy ezoteryzmu rekrutujących się spośród różnych dyscyplin naukowych traktować poniekąd jako akademicki wzór z Sèvres (wystarczy przyjrzeć się liczbie odwołań do twórczości Hanegraaffa w socjologicznych pracach na temat New Age). Dynamika badań nad ezoteryzmem jest dzisiaj określana przede wszystkim przez ten historyczny nurt badań.

Socjologia ezoteryzmu jako refleksja nad kontrkulturą

Jak zauważa Hanegraaff, osiągnięcie dojrzałości w badaniach nad ezoteryzmem wiązało się z przewyciężeniem paradygmatu Frances Yates, czyli przekonania o kontrkulturowym charakterze zachodniej tradycji ezoterycznej. Ten kontrkulturowy charakter został mocno wyeksponowany w twórczości Tiryakiana („ezoteryczna kultura”), Truzziego („anomalnia”) czy Campbella („dewiacyjny underground”). Hanegraaff zarzuca socjologom badającym zachodnią tradycję ezoteryczną negowanie historycznego kontekstu studiowanego zjawiska i posługiwanie się uniwersalnym schematem tej tradycji jako rzeczywistości odseparowanej od kulturowego establishmentu, uosobianego przede wszystkim przez instytucje religijne i naukowe. Zachodniego ezoteryzmu poświeceniowego, który rzeczywiście nosi w sobie wiele cech charakterystycznych dla kontrkultury, nie można zestawiać z jego przednowoczesnymi formami (np. gnozą, hermetyzmem czy alchemią). Hanegraaff występuje

²⁴ S. Crockford, E. Asprem, *Ethnographies of the Esoteric Introducing Anthropological Methods and Theories to the Study of Contemporary Esotericism*, „Correspondences” 2018, nr 1(6), s. 4.

²⁵ M. Introvigne, *Satanizm: historia, mity*, tłum. A. Gogolin, Kraków 2014.

²⁶ S. Crockford, E. Asprem, *op. cit.*, s. 4.

przeciw traktowaniu ezoteryzmu jako dewiacji²⁷, jego krytyka trafia zatem w sedno zarysowanych w latach 70. zrębów socjologii ezoteryzmu. Jego stanowisko odnosi się przede wszystkim do dwóch zagadnień: po pierwsze „dewiacyjne” tradycje stają się z czasem elementem mainstreamu²⁸, po drugie nie można traktować samego ezoteryzmu jako spójnej całości²⁹.

Kolejne rozważania chciałbym poświęcić próbie obrony prezentowanego powyżej stanowiska, w którym wyeksponowany zostaje dewiacyjny (lub kontrkulturowy) wymiar tradycji ezoterycznej. Odnosząc się do krytyki Hanegraaffa (to, co dewiacyjne staje się elementem mainstreamu), należy odróżniać jednak od siebie dwa pojęcia: „mainstream” i „establishment”³⁰. Prawdą jest, że wiele wątków kontrkulturowych, a zarazem wątków powiązanych z tradycją ezoteryczną stało się elementem popkultury, a tym samym elementem kulturowego mainstreamu, nie znaczy to jednak, że uzyskały one status dominujących (establishmentu). Oczywiście nie wyklucza to zjawiska przenikania tej tradycji do establishmentu, nie jest jednak tożsame z oficjalnym stanowiskiem elit. Sądzę, że kluczową kategorią przydatną w badaniach w ramach socjologii ezoteryzmu jest kategoria społecznej widzialności (*visibility*) i analogicznie niewidzialności. Chcę w ten sposób powrócić do wspomnianej na początku artykułu tezy o „szczątkowej” widzialności problematyki ezoterycznej w ramach socjologii, by rozwinąć tezę o niewidzialności samej tradycji ezoterycznej w życiu społecznym. Niewidzialność zjawiska nie jest przeze mnie utożsamiana z jej głębokim ukryciem, jak w jakiejś mierze mogłaby sugerować etymologia samego pojęcia „ezoteryzm” lub „okultyzm”. Istota undergroundu nie leży w jego nieobecności w życiu społecznym, nie polega na jego ukryciu, budowanym na wyobrażeniu tajnych ceremonii, do których profani nie mają dostępu. Tajność jest oczywiście ważnym komponentem tradycji ezoterycznej, lecz nie najważniejszym z socjologicznego punktu widzenia (tajność nie jest tożsama z niewidzialnością). Wykorzystując kategorię widzialności, chcę zwrócić uwagę na kluczowy moim zdaniem aspekt tradycji ezoterycznej, a mianowicie na jej odrzucenie przez poświeceniowe instytucje naukowe. Widzialność jest blisko związana z uznaniem (*recognition*). „Uznanie jest formą społecznej widzialności, mającym kluczowe konsekwencje w relacjach pomiędzy grupami mniejszościowymi i mainstreamem”³¹. Choć właściwszym terminem w przypadku tradycji ezoterycznej byłby „establishment” niż „mainstream”, Andrea Brighenti, akurat na przykładzie mniejszości rasowych czy seksualnych, zauważa, że bycie niewidzialnym staje się tożsame z odmówieniem uznania³².

Chciałbym także zwrócić uwagę na wątek epistemologiczny mocno wyeksponowany w kategorii widzialności (i niewidzialności). Jak pisze Brighenti, widzialność

²⁷ K. Granholm, *Sociology and the Occult, op. cit.*, s. 1.

²⁸ Ch. Partridge, *The Re-Enchantment of the West...*, vol. 1, *op. cit.*, s. 70.

²⁹ W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London–New York 2013, s. 142.

³⁰ E. Asprem, *op. cit.*, s. 28.

³¹ A. Brighenti, *Visibility. A Category for the Social Sciences*, „Current Sociology” 2007, nr 3(55), s. 329. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty obcojęzyczne w tłumaczeniu autora artykułu.

³² *Ibidem*.

jest metaforą wiedzy³³, wiąże się z poznaniem, zauważeniem, zgodą na czyjeś istnienie. Termin *recognition* zawiera w sobie tę dwuznaczność: jest z jednej strony kategorią etyczną (jako wyraz atencji), z drugiej epistemologiczną (jako poznanie, rozpoznanie). Alex Honneth zwraca uwagę na znaczenie dwóch terminów: *connaître* (niem. *erkennen*) i *reconnaître* (niem. *anerkennen*). Jak zauważa, o ile poznanie (*connaissance*) osoby wiąże się z wyrażeniem jej tożsamości jako jednostki, o tyle uznanie (*reconnaissance*) pociąga za sobą akt nadania poznaniu pozytywnego sensu, czyli afirmacji³⁴. W odróżnieniu od poznania, które jest – pisze Honneth – niepublicznym aktem poznawczym (*acte cognitif non public*), uznanie polega na nadaniu wartości społecznej³⁵. Kategorie widzialności i uznania, mieszczące w sobie zarazem akt poznawczy i akt afirmacji, warto potraktować jako kluczowe dla socjologii ezoteryzmu.

Kategorie widzialności i niewidzialności jako konstrukty społeczne odsyłają do dwóch kolejnych ważnych socjologicznych pojęć: dewiacji i kontroli. Drugą stroną widzialności jest kontrola³⁶. Podmiot, który obdarza uznaniem, kontroluje tych, których takim uznaniem obdarza. Dewiacja jest więc z tego punktu widzenia formą ucieczki przed kontrolą sprawowaną przez dominujące instytucje społeczne dysponujące zdolnością do nagradzania w postaci uznania. To forma ucieczki za cenę wykluczenia społecznego i stygmatyzacji. Formą takiej stygmatyzacji i deprecjacji będzie poczytanie za nienaukową, paranaukową (lub za heretycką w przypadku instytucji religijnych) twórczość współczesnego badacza, na przykład psychologa zwolennika istnienia bioplazmy, koncepcji, która nie spełnia kryteriów uznanych za naukowe w ramach danego środowiska badacza. Osoby głoszące poglądy uznane za nienaukowe lub heretyckie zostają pozbawione uznania (ich poglądy zostają pozbawione społecznej wartości). Ważnym wymiarem praktykowania socjologii ezoteryzmu jest rozpoznawanie mechanizmów inkluzji i ekskluzji społecznej w środowiskach definiujących, co jest naukowe czy ortodoksyjne. Dlaczego wiedza pewnego rodzaju zostaje odrzucona przez instytucje życia naukowego czy religijnego? Dlaczego zostaje oceniona jako dewiacyjna i zepchnięta na marginesy widzialności? Jak legitymizują swoje decyzje instytucje dysponujące monopolem na uznawanie wiedzy za wiarygodną? To bez wątpienia kluczowe pytania w perspektywie socjologii ezoteryzmu.

Hanegraaff, choć krytyczny wobec socjologicznego dziedzictwa badań nad tradycją ezoteryczną, w swoim sposobie myślenia o tej tradycji jako konstruowanej przez środowisko akademickie bez wątpienia korzysta z socjologicznej perspektywy, zwłaszcza rozwijanej w ramach socjologii wiedzy. Jego studia nad zachodnim ezoteryzmem w kategoriach wiedzy odrzuconej, wiedzy zepchniętej do akademickiego pojemnika na śmieci (*academy's dustbin of rejected knowledge*), klasycznego Innego³⁷ kierują uwagę badaczy także w stronę stosunków władzy, procesu wykluczania,

³³ *Ibidem*, s. 325.

³⁴ A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, tłum. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix, Paris 2006, s. 230.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ A. Brighenti, *op. cit.*, 336.

³⁷ W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism...*, *op. cit.*, s. 13–14.

a także legitymizacji wiedzy uznanej za naukową. Dodałbym więcej: choć Hanegraff rozprawia się z „paradygmatem Yates”, to myślenie o ezoteryzmie w kategoriach wiedzy odrzuconej do kontrkulturowego punktu odniesienia jednak odsyła. Amsterdamski badacz ma świadomość kontrkulturowego statusu przypisanego zachodniej tradycji ezoterycznej w świecie poświeceniowym (pisze wręcz o niej jako o antymodernistycznej kontrkulturze). Wydawać się więc może, że jednak bliższe jest mu spojrzenie na tradycję ezoteryczną w kategoriach kontrkultury. Oczywiście prawdą jest, że tradycja ta nie jest jednolita, prawdą jest i to, że bardziej złożone są jej związki z establishmentem i mainstreamem kultury. Należy przyznać, że socjologowie czasem ulegają pokusie ahistorycznego myślenia, poszukując uniwersalizujących narzędzi opisu rzeczywistości. W taki uniwersalizujący, a zatem pomijający historyczny kontekst sposób może zostać wykorzystana koncepcja kultury ezoterycznej autorstwa Tyriakiana czy *cultic milieu* Campbella. Może, ale – i chcę to wyraźnie podkreślić – wcale nie musi.

Pamiętać trzeba, że kontrkultura jest w przyjętym tutaj sposobie rozumienia szerszym pojęciem niż tradycja ezoteryczna. Poza tym warto wspomnieć, że myślenie w kategoriach kontrkultury upraszcza do pewnego stopnia opisywaną rzeczywistość, skoro odwołuje się do uniwersalnego schematu napięcia pomiędzy establishmentem i grupami oporu. Witold Izdebski i Krzysztof Łęcki prezentują taki uniwersalizujący schemat, pisząc, że „każda epoka ma swój konserwatyzm i kontrkulturę”³⁸. Zdaniem tych badaczy (ten drugi jest socjologiem) każda kontrkultura jest formą demaskacji i odrzucenia kulturowych deformacji rzeczywistości, dążeniem do znalezienia „poza-kulturowej” formy, ponieważ kultura (zwłaszcza ta wspierająca *status quo*) przeszkadza w docieraniu do prawdy. Według Izdebskiego i Łęckiego kontrkultura jest więc „przede wszystkim projektem epistemologicznym”³⁹. Kontrkultura stanowi jednak w nie mniejszym stopniu projekt etyczny, walkę o uznanie i widzialność – o stworzenie nowych instytucji, które uznają kontrkulturowy sposób opisu rzeczywistości, a tym samym czynią go widzialnym. W takim ujęciu przede wszystkim poświeceniowa tradycja ezoteryczna także jest kontrkulturowa. Postrzeganie tradycji ezoterycznej przez Hanegraffa jako wiedzy odrzuconej jest niepełne, ponieważ odrzucona zostaje nie tylko wiedza, ale i rytuały, świat wartości, znaczeń, słowem: pewna pozycja kultury (kultura symboliczna). Rację ma Campbell, gdy tę „niewidzialną” tradycję określa mianem kulturowego undergroundu. Underground to alternatywny świat społeczny, ze swoimi instytucjami i formami legitymizacji rzeczywistości.

Wnioski

Konceptualizacja tradycji ezoterycznej w kategoriach kontrkultury, dewiacji, anomalii, śmietnika kulturowego, undergroundu czy walki o uznanie ze względu na wykluczenie jest tym, co wyróżnia socjologiczną refleksję nad fenomenem ezoteryzmu

³⁸ W. Izdebski, K. Łęcki, *Dogmaty i herezje*, Kraków 1992, s. 75.

³⁹ *Ibidem*, s. 76.

wśród innych dyscyplin badających ten fenomen. Nie sędzę, by rację miał von Stuckrad, proponując porzucenie praktykowania dyskursu o ezoteryzmie w negatywnych kategoriach (dewiacja, anomalia, śmietnik itd.). Oczywiście w przypadku przyjęcia perspektywy *emic* takie porzucenie negatywnej stygmatyzacji jest uzasadnione – sami badani mogą swój status członka undergroundu traktować jako nobilitujący, a nie deprecjonujący. Socjologia próbuje rekonstruować dyskursy instytucji; w dominującym poświeceniowym dyskursie odczarowanego świata tradycja ezoteryczna została zepchnięta do kulturowego undergroundu i przestała być widzialna. Najważniejsze instytucje uwiarygodniające świat nowoczesny odmówiły uznania tej tradycji. Przyjęcie takiej „negatywnej” perspektywy narzuca moim zdaniem sama specyfika ezoteryzmu (okultyzmu) jako rzeczywistości zepchniętej przez zinstytucjonalizowany aparat przemocy symbolicznej na margines widzialności w nowoczesnym społeczeństwie. Jednym z celów badawczych socjologii ezoteryzmu jest z jednej strony pokazywanie praktyk wykluczania wiedzy ezoterycznej (szerzej: kultury ezoterycznej), z drugiej – poznanie prowadzonej przez samych protagonistów wiedzy wykluczonej (kultury wykluczonej) strategii walki o uznanie wiedzy ezoterycznej (szerzej: kultury ezoterycznej) za prawomocną.

Bibliografia

- Asprem E., *On the Social Organisation of Rejected Knowledge: Reassessing the Sociology of the Occult* [preprint: s. 1–36], <https://contern.files.wordpress.com/2018/05/asprem-reassessing-the-sociology-of-the-occult-preprint.pdf> [dostęp: 1.07.2019].
- Asprem E., Granholm K. *Introduction* [w:] *Contemporary Esotericism*, E. Asprem, K. Granholm (red.), New York 2014, s. 1–24.
- Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, S. Sutcliffe, M. Bowman (red.), Edinburgh 2000.
- Brighenti A., *Visibility. A Category for the Social Sciences*, „Current Sociology” 2007, nr 3(55), s. 323–342.
- Campbell C., *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain” 1972, nr 5, s. 119–136.
- Crockford S., Asprem E., *Ethnographies of the Esoteric Introducing Anthropological Methods and Theories to the Study of Contemporary Esotericism*, „Correspondences” 2018, nr 1(6), s. 1–23.
- Faivre A., *Access to Western Esotericism*, Albany, NY 1994.
- Granholm K. *Sociology and the Occult* [w:] *The Occult World*, Ch. Partridge (red.), London–New York 2015, s. 720–731.
- Granholm K., *The Sociology of Esotericism* [w:] *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, P.B. Clarke (red.), New York–Oxford 2009, s. 783–800.
- Hammer O., *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden 2001.
- Hanegraaff W.J., *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism Between Counter-culture and New Complexity*, „Aries: Journal for the Study of Western Esotericism” 2001, t. 1, s. 5–37.
- Hanegraaff W.J., *Empirical Method in the Study of Esotericism*, „Method and Theory in the Study of Religion” 1995, nr 2(7), s. 99–129.
- Hanegraaff W.J., *Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism* [w:] *Religion: Secret Religion*, A. DeConick (red.), Farmington Hills 2016, s. 155–170.

- Hanegraaff W.J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany, NY 1998.
- Hanegraaff W.J., *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London–New York 2013.
- Heelas P., *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford 2008.
- Heelas P., *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford 1996.
- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 1999.
- Honneth A., *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, tłum. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix, Paris 2006.
- Introvigne M., *Satanizm: historia, mity*, tłum. A. Gogolin, Kraków 2014.
- Izdebski W., Łęcki K., *Dogmaty i herezje*, Kraków 1992.
- Kaplan J., Lööw H., *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Walnut Creek 2002.
- Kasperek A., *Prospects for Practicing the Sociology of Esotericism in Studies on the New Age. Characterisation of Selected Standpoints*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, nr 1(13), s. 73–83.
- Kemp D., *New Age. A Guide. Alternative Spiritualities from Aquarian Conspiracy to Next Age*, Edinburgh 2004.
- Melton, J.G., Clark J., Kelly A.A., *New Age Almanac*, Detroit 1991.
- Meyer P., *Historia sztuki europejskiej*, tom II: *Od renesansu po czasy współczesne*, tłum. F. Buhl, J. Ruszczyk, A. Steinborn, Warszawa 1973.
- Partridge Ch., *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, vol. 1, London–New York 2004.
- Partridge Ch., *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, vol. 2, London–New York 2005.
- Stuckrad von K., *Esoteric / Esotericism [w:] Vocabulary for the Study of Religion*, R.A. Segal, K. von Stuckrad (red.), vol. 1, Leiden–Boston 2015, s. 526–529.
- Stuckrad von K., *Esotericism Disputed: Major Debates in the Field [w:] Religion: Secret Religion*, A. DeConick (red.), Farmington Hills 2016, s. 171–181.
- Sutcliffe S., *Children of the New Age: A History of Spiritual Practice*, London–New York 2003.
- Tiryakian E.A., *Preliminary Considerations [w:] On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, E.A. Tiryakian (red.), New York–London–Sydney–Toronto 1974, s. 1–15.
- Tiryakian E.A., *Toward the Sociology of Esoteric Culture [w:] On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, E.A. Tiryakian (red.), New York–London–Sydney–Toronto 1974, s. 257–280.
- Truzzi M., *Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective [w:] On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, E.A. Tiryakian (red.), New York–London–Sydney–Toronto 1974, s. 243–255.
- Yates F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London–New York 2002.