

Krzysztof T. Konecki*

CZY CIAŁO MOŻE BYĆ ŚWIĄTYNIĄ DUSZY? PARARELIGIJNY WYMIAR DUCHOWOŚCI HATHA-JOGI

Celem artykułu jest analiza teoretyczna zjawiska hatha-jogi w formie, w której występuje w świecie zachodnim. Praktyka współczesnej hatha-jogi zostanie zanalizowana w kontekście kilku teorii, by można było zrozumieć jej aktualne miejsce i rolę w społeczeństwie i kulturze zachodniej. Wykorzystane zostaną również własne badania empiryczne, które szerzej zostały opisane w pracy *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny* (Konecki 2012). Na problematykę hatha-jogi można spojrzeć z perspektywy koncepcji **modernizacji**, której podlegało i podlega nasze społeczeństwo. Jednak interesującą wizją może być również perspektywa „**subiektywizacji religijności**”. Jednostka obecnie sama wybiera z szerokiego spektrum praktyk duchowych określone elementy i konstruuje swoją własną religię typu *fusion*. Jednostki we współczesnym świecie nie przestają zatem poszukiwać transcendencji i zrozumienia spraw ostatecznych. Poszukują ich w innych obszarach i religiach bądź tradycjach filozoficznych i kulturowych niż te, w których byli wychowani. Proces subiektywizacji prowadzi do prywatnych poszukiwań duchowych nakierowanych również na **ciało jednostki**, czego wyrazem może być wartość zdrowia, dobrostanu psychicznego i emocjonalnego, przeżycia hedonistycznego, poszukiwań sytuacji ekstremalnych i ryzykownych (np. sporty ekstremalne czy wspinaczka wysokogórska). Przykładem tego typu duchowych poszukiwań we współczesnym zachodnim świecie jest także hatha-joga, będąca pochodzącą z Indii praktyką **pracy nad ciałem**, w której przypadku, wykonując określone pozycje ciała, buduje się dobrostan psychiczny, a często i duchowy. Tezy teoretyczne zawarte w artykule są głównie konsekwencją pięcioletnich badań **etnograficznych** autora w świecie społecznym hatha-jogi. Tezy te są interpretowane także w świetle kilku teorii socjologicznych, by maksymalnie zwiększyć ich moc wyjaśniającą.

Słowa kluczowe: ciało, cielesność, joga, hatha-joga, praktyka jogi, religia, parareligia, konstruowanie tożsamości, sekularyzacja, socjologia duchowości, duchowość

WPROWADZENIE

W wielu dyscyplinach nauk humanistycznych i społecznych obserwujemy od pewnego czasu zainteresowanie zjawiskiem duchowości. W związku z tym istnieje wiele tekstów, które próbują zdefiniować to pojęcie i je zoperacjonalizować, by umożliwić analizę zjawiska i intersubiektywną nad nim dyskusję. Niektórzy analitycy próbują stworzyć „słownik cząstkowy duchowości kultury” (Pasek i Skowronek 2011: 72), który byłby pomocny także w takim przedsięwzięciu, oraz wskazują na nowe formy duchowości w społeczeństwie ponowoczesnym (Mariański 2010), czasami nazywane nowymi ruchami religijnymi (Barker 2002). Wszystko to

* Uniwersytet Łódzki; konecki2@wp.pl.

może być związane z procesem „głębszej transformacji kulturowej”, a w Polsce postępującej „pluralizacji religijnej” (Olechnicki 1997: 70). Niektórzy wiązali także problematykę duchowości z ruchem Nowej Ery (Olechnicki 1997: 87–89; zob. także Lewis 1992; Olechnicki 1997, 2008; Prokopiuk 1999; Dobroczyński 2000; Białowąs 2005), choć trzeba zaznaczyć, że współczesna duchowość stanowi szersze zjawisko niż to kojarzone z ruchem Nowej Ery, które to pojęcie jest niezwykle szerokie i trudne do zdefiniowania.

W artykule prezentujemy podejście socjologiczne do duchowości. Generalnie w socjologii duchowość wiąże się z szerszymi procesami zachodzącymi w społeczeństwach współczesnych, głównie zachodnich. Problematyka ta była w centrum zainteresowań klasyków socjologii, Maxa Webera, Emila Durkheima, choć dotyczyła ona w sensie konceptualnym pojęcia religii. Max Weber mówił o odczarowaniu świata i jego postępującej racjonalizacji. Życie społeczne, gospodarka podlegają coraz bardziej precyzyjnej kalkulacji. Dobór odpowiednich środków do realizacji a priori ustalonych celów jest sposobem myślenia i kreacji rzeczywistości (Weber 1984; 2002). Emil Durkheim ukazywał zmniejszającą się rolę religii, przypisywał jej moc integrującą społeczeństwa. Wraz ze zmniejszającą się rolą religii może dojść wg niego do anomii społecznej (Durkheim 1979, 1999).

Takim szerszym procesem społecznym zachodzącym również dzisiaj jest sekularyzacja, która dokonuje się w różnych formach. Występuje proces dyferencjacji strukturalnej, który polega na powstawaniu coraz większej liczby wyspecjalizowanych instytucji przejmujących funkcje dużych i monolitycznych instytucji w celu zapewnienia integracji systemu. Religie instytucjonalne oddają swoje prerogatywy innym bardziej wyspecjalizowanym instytucjom. Ponadto formą (i wskaźnikiem zarazem) sekularyzacji jest odchodzenie wiernych od religii instytucjonalnych, zmniejszająca się liczba wiernych i zmniejszający się stopień uczestnictwa w praktykach religijnych w przypadku religii instytucjonalnych. Jednostki we współczesnych społeczeństwach poszukują wyjaśnień spraw ostatecznych prywatnie i indywidualnie. Peter Berger (2005) umiejscawia proces sekularyzacji w przemianach związanych z postępującą racjonalizacją społeczeństwa. Gospodarka, polityka i administrowanie państwem i społeczeństwem jest oddzielone od religii. Jednostki tracą oparcie w religiach instytucjonalnych w swoich poszukiwaniach transcendencji.

Pojawia się przestrzeń dla „prywatyzacji religii” (Luckman 2006). Jednostki samodzielnie poszukują możliwości przekroczenia swoich ograniczeń biologicznych i przekraczania swojej kondycji związanej z bytowaniem ziemskim oraz próbą wkraczania w ogólne i obiektywne uniwersa dyskursu. W modernistycznym społeczeństwie religia może się objawiać w różnych formach. Religia instytucjonalna jest zaledwie jedną z takich form¹. Postępująca prywatyzacja religii związana jest z pojawianiem się nowych sposobów nadawania znaczenia i transcendowania własnej tożsamości (psychoterapia, sport, seks). Ma to miejsce również obecnie w okresie późnej nowoczesności, kiedy jednostki spotykają się z ryzykiem na masową skalę

¹ Kiedy mówimy o religii instytucjonalnej mamy na myśli ujęcie strukturalno-funkcjonalne, tj. chodzi nam o system wierzeń i praktyk odnoszący się do sfery sacrum oraz o funkcje religii w społeczeństwie: funkcję inicjacji jednostek do życia grupowego, funkcję integrującą społeczeństwo, funkcję przekazu kulturowego pomiędzy pokoleniami, wsparcie psychologiczne dla jednostek. Religia rozwiązuje zatem wiele problemów społecznych i zaspokaja wiele potrzeb społecznych na poziomie zbiorowości (zob. Durkheim 1990; Malinowski 1990, 2005; Piwowski 1996).

oraz z nieprzejrzystością i niepewnością życia społecznego (Giddens 2001; Beck 2002), w przypadku którego nie można przewidzieć, w jakim kierunku podąży (Makowski 2012, wywiad z Z. Baumanem; Bauman 1995; Bauman 2000a).

Nowoczesność związana jest zatem z procesami racjonalizacji, sekularyzacji, w tym prywatyzacji religii i indywidualizacji przekonań dotyczących duchowości². Pojęcia postępu, racjonalności, naukowości, tak dominujące w nowoczesnym społeczeństwie tworzą pewną utopię, która ma niejako zastąpić religię, ale niektórzy badacze mają wątpliwości, czy zastępuje. Raczej stwarza pewne sprzeczności we współczesnej kulturze kapitalizmu. Podsystem gospodarki promujący konsumpcję i samorealizację jest pod pewnymi względami sprzeczny z subsystemem polityki głoszącym idee równości i demokracji. Kultura staje się irracjonalna i jedynym dla niej ratunkiem byłoby odnowienie religii (Bell 1998). Paradoksalnie to „odnowienie religii” może się dokonać w postaci pojawiających się nowych form duchowości i/lub parareligii.

Na dowód sekularyzacji oczywiście podaje się często wyniki badań empirycznych. Choć w Polsce trudno mówić o znaczącym odejściu od religii instytucjonalnej, to jednak daje się zauważyć pewne zmiany. W Polsce uczestnictwo w praktykach religijnych nadal jest wysokie, choć stopniowo maleje: „Od 2005 roku, a więc od czasu śmierci Jana Pawła II, odsetek osób przyznających, że regularnie, a więc minimum raz w tygodniu uczestniczą w praktykach religijnych zmniejszył się z 58% do 52%, wzrosła natomiast liczba tych, którzy uczestniczą w mszach lub nabożeństwach nie częściej niż raz lub dwa razy w miesiącu (wzrost z 34% do 38%) oraz tych, którzy w ogóle nie praktykują (z 9% do 11%) (Boguszewski 2012). Odsetek osób z wyższym wykształceniem jest tutaj zdecydowanie wyższy, choć należy zaznaczyć, że miejsce zamieszkania nie wpływa na zmniejszanie się uczestnictwa w praktykach religijnych.

Czy tego typu badania coś nam mówią o procesach sekularyzacji? Przecież w Polsce nadal jest bardzo wysoki odsetek deklarujących się jako wierzący? Na pewno badania te pokazują pewną ważną warstwę tego procesu, natomiast głębia tych zmian zachodzi jednak na poziomie indywidualnym, subiektywnym i mikrospołecznym. Wybory indywidualne są uzasadniane, budowane są słowniki motywów, a wybory podlegają wpływom ze strony znaczących innych i różnorodnych grup odniesienia. Religijność, rozumiana jako uczestnictwo w praktykach i stosowanie się do nakazów i zakazów jakiejś doktryny religijnej, ma charakter procesualny, zmienia się w czasie biograficznym jednostki i podlega fluktuacjom. Tradycyjne metody badań socjologicznych (sondaże) tych procesów nie wychwytyją. Do tego celu służy socjologia jakościowa, która próbuje opisać te procesy tak, jak one zachodzą w definicjach i interpretacjach jednostek, odnosząc je do grup uczestnictwa i szerszej światów społecznych, stosując zasadę „interpersonalnej empatii” badacza, który stara się być blisko osób poddawanych obserwacji, by je lepiej zrozumieć. W tym przypadku substancjalne rozumienie religii staje się pomocne w rozumieniu religijności i aktualnej funkcji religii w społeczeństwie (Mariański 2004).

² Nie wszyscy badacze sekularyzacji zgadzają się z takimi stwierdzeniami o sekularyzacji. Niektóre religie publiczne nadal odgrywają ważną rolę w społeczeństwie, a w niektórych krajach nie mamy do czynienia ze zmniejszającą się rolą religii instytucjonalnych w integracji systemu społecznego (zob. Casanova 2005) i sekularyzacją (zob. wywiad z Jose Casanova w „Tygodniku Powszechnym”, 07.05.2008).

Empiryczne badania nad sekularyzacją są zatem wstępem do badań nad duchowością związaną z przeżyciami jednostek. Czasami mogą badania nad sekularyzacją zastępować badania nad duchowością, bowiem socjologii sondażowej bardzo trudno dotrzeć do przeżyć indywidualnych i analizować procesy interpretacji oraz definicje sytuacji, autodefinicje i ich zmianę w kontekście przekonań dotyczących „zniczeń ostatecznych”. Zatem zastępczo pojęcie sekularyzacji i badania nad nią są wytrychem dla socjologów do rozumienia zjawiska duchowości we współczesnym, nowoczesnym lub modernizującym się ciągle, społeczeństwie.

Może zatem lepiej byłoby badać duchowość w samej jej istocie, tak jak jawi się ona przeżywającym i wchodzącym w interakcje z innymi przeżywającymi ją osobami? Odniesienia do światów społecznych, w których jednostka realizuje swoją duchowość wydają się niezbędne, by zbadać symboliczne zasoby, z których buduje ona swoje własne konstrukty duchowe. Może zatem bardziej adekwatne byłoby tutaj skonstruowanie zasad socjologii duchowości?³

Czym zajmowałyby się zatem socjologia duchowości? Na pewno badałaby i analizowałaby wymiar indywidualny, w którym sprywatyzowane zostały rozważania dotyczące spraw ostatecznych i podstawowych znaczeń oraz pytań, wraz z odniesieniami do sfery sacrum, na które jednostka kiedyś starała się odpowiedzieć w systemie religii instytucjonalnej, a dzisiaj odpowiada poza instytucjami tego typu, działając w różnych krzyżujących się światach społecznych, z których część daje jej psychospołeczne wsparcie⁴. Odniesienia do sfery sacrum są istotne, ale funkcjonalna strona duchowości również jest ważna. Pewne przekonania i wierzenia mają pomóc jednostce radzić sobie z egzystencjalnymi problemami takimi jak śmierć, cierpienie czy niesprawiedliwość i odpowiadać na podstawowe pytania ludzkiej egzystencji (zob. psychologiczne ujęcia duchowości Jarosz 2010: 11).

³ Czym pojęcie duchowości różniłoby się od pojęcia religijności? Pomocne mogą być tutaj rozstrzygnięcia z dziedziny psychologii. Psychologiczne ujęcie byłoby następujące: „Pargament, szukając konsensusu dla tych dwóch pojęć, zauważa, że religijność często jest opisywana jako rzeczywistość obiektywna, zewnętrzna, zaś duchowość jako subiektywna i wewnętrzna. Inną opozycją, typową dla tych pojęć, jest społeczny i obiektywny charakter religijności oraz indywidualny i subiektywny charakter duchowości” (Jarosz 2010: 14–15). Jednak dla socjologa subiektywny charakter ściśle wiąże się ze społecznym, bowiem duchowość ma swoje odniesienia do światów społecznych, w których jednostka uczestniczy i do procesów, które zachodzą w społeczeństwach, np. sekularyzacji. Jednostka nigdy nie jest w pełni samotna w swych wyborach, nawet bez wsparcia ludzi korzysta z zasobów symbolicznych stworzonych przez innych. Paradoksalnie jej samotność w wyborach indywidualnych również jest społecznie zdefiniowana.

⁴ Duchowość oczywiście jest pojęciem szeroko stosowanym w psychologii, filozofii, teologii oraz w innych pozareligijnych i pozanaukowych kontekstach. Mówi się dzisiaj o duchowości biznesu, zarządzania, duchowości ciała, seksu, duchowości ekologicznej, duchowości alpinizmu, duchowości wegetarianizmu czy duchowości fotografii itp. Duchowość może być zatem rozumiana jako zjawisko uniwersalne i pozareligijne. Definiuje ją dążenie człowieka do transgresji w wymiarze indywidualnym i społecznym. Można w ten sposób abstrahować od sacrum oraz Boga i koncentrować się na humanistycznym wymiarze kondycji ludzkiej (zob. Pasek i Skowronek 2011). Podobne podejście istnieje w psychologii, które abstrahuje od sfery sacrum w definiowaniu duchowości (Jarosz, 2010: 19). Wydaje się jednak, że sfera sacrum jest obecna w każdym wymiarze duchowości, aczkolwiek może ona być inaczej rozumiana (pozareligijnie, kiedy jednostka uświęca różne obiekty i/lub działania i odchodzi od ontologicznego znaczenia sacrum). Wychodzenie poza banalność życia codziennego jest często imperatywem naszych działań związanych z przekraczaniem własnych ograniczeń i przemianą wewnętrzną, co także może być w jakiś sposób przez jednostkę uświęcone.

BADANIA

Analizy oparto na socjologicznych badaniach jakościowych, które były prowadzone w latach 2008–2012 nad praktyką hatha-jogi. Obserwowano osoby praktykujące i ćwiczące hatha-jogę, rekonstruowano motywy ich działania, znaczenia przypisywane jogie, relacje ze środowiskiem praktykujących jogę. Starano się odpowiedzieć na pytania, dlaczego badani uprawiają hatha-jogę, jak do tego doszło, jak rozwijały się w czasie znaczenia przypisywane praktyce jogi, jakie są etapy rozwoju praktyki jogi, jakie są instytucjonalne uwikłania praktyki jogi, jakie jest znaczenie odczuć ciała w definiowaniu jogi, jaka jest rola nauczyciela (guru) w praktyce jogi. Perspektywa, którą zastosowano, to perspektywa socjologii jakościowej: „Socjologia jakościowa jest dla nas perspektywą zarówno opisu, ale i rozumienia, a czasami również wyjaśnienia przyczyn zjawisk społecznych poprzez badania empiryczne i analizę doświadczeń indywidualnych i grupowych, definicji świata społecznego oraz interakcji, przy użyciu jakościowych metod badania lub jakościowej analizy jakościowych i/lub ilościowych danych” (Konecki, Chomczyński, 2012: 10). Socjologia duchowości korzystałaby zatem z zastosowania metodologicznych i epistemologicznych założeń socjologii jakościowej.

Czym jest hatha-joga? Hatha-joga jest pewną praktyką cielesną związaną z pracą nad umysłem. Pochodzi z Indii. Generalnie hatha-joga jest praktyką fizycznego przekształcania ciała i umysłu, by na końcu tej drogi mogło dojść do zespolenia obydwu tych istności tak często oddzielanych w naszej kulturze i przeciwstawianych sobie. Hatha-joga w kulturze świata zachodniego jest zazwyczaj postrzegana jako praktyka ćwiczeń fizycznych (praktyka pozycji, *asan*) i uprawiana jest zazwyczaj w celu polepszenia zdrowia i stanu emocjonalnego lub w celach rehabilitacyjnych. Nawet jeśli takie są banalne motywy jej uprawiania, to u jej podłoża tkwi zawsze zasada „powstrzymań poruszeń umysłu” (*citta-vrtti-nirodha*). Chodzi o zatrzymanie umysłu w jego rozproszeniu na sprawy nieważne, drobne, codzienne, nieistotne odnośnie do podstawy naszej egzystencji, równowagi i harmonii wewnętrznej, zjednoczenia ciała i umysłu, pełnego zespolenia ze światem zewnętrznym. Nawet jeśli ćwiczymy tylko w celu polepszenia zdrowia i kondycji, to efektem końcowym, jak przy wielu aktywnościach fizycznych, sportowych, jest „zatrzymanie poruszeń umysłu”. Pełna koncentracja na jednym działaniu, na jednym punkcie w przestrzeni, może nie mieć dla nas znaczeń metafizycznych, ale jednak pozostaje pełną koncentracją, a to można osiągnąć, praktykując cierpliwie hatha-jogę. (zob. Iyengar, bez daty).

METODA

Badania rozpoczęto od obserwacji uczestniczącej przeprowadzonej w jednej ze szkół jogi w dużym mieście wojewódzkim od roku 2007 do 2012. Badacz był także wielokrotnie obserwatorem wyjazdowych szkół jogi – podczas tygodniowego wyjazdu w góry, gdzie w odosobnieniu ćwiczone jogę przez około siedem godzin dziennie, a dodatkowo także medytowano i śpiewano mantry (rok 2008) oraz w czasie trzydniowych wyjazdów treningowych, w czasie których zajęcia również były intensywne i całodienne z czterogodzinną przerwą południową (plus wieczorna medytacja; lata 2008–2009). Autor był zatem uczestnikiem świata, który badał.

W trakcie badania, prócz obserwacji, wykonano 200 fotografii, sześć nagrań audio-wideo praktyki jogi, przeprowadzono także 60 wywiadów, w tym 13 narracyjnych, 38 swobodnych oraz dziewięć wywiadów na podstawie filmów. Wśród rozmówców byli uczniowie, studenci, osoby pracujące oraz instruktorzy jogi obojga płci. Wywiady przeprowadzono na przełomie 2008 i 2009 roku. W 2012 roku przeanalizowano 172 strony internetowe szkół jogi w 38 miastach Polski w celu zbadania strategii i taktyk autoprezentacyjnych poszczególnych szkół.

WYNIKI BADAŃ

Poniżej przedstawimy hasłowo wyniki badań. Zostały one szeroko opisane w monografii, która jest dostępna w księgarniach (Konecki 2012).

Jogę najczęściej definiuje się w dyskursie potocznym (wypowiedzi uczestników badania) jako praktykę będącą pewnym wysiłkiem prowadzącym do wyciszenia umysłu przez ćwiczenia i **pracę nad ciałem**. Cieleśność zatem jest tutaj bardzo wyraźnie zaangażowana w wytwarzanie odczuć i interpretacji duchowych. Inna definicja potoczna mówi o tym, że joga może być **wartością autoteliczną** („sama praktyka jest celem samym w sobie”). Joga rozprzestrzenia się wtedy na całe życie, które dzięki praktyce staje się medytacją. Uczestnicy badania twierdzą w tym przypadku, że spokój wewnętrzny, umiejętność oddychania, znoszenia zmęczenia i bólu osiągana jest także w życiu codziennym poza salą ćwiczeń. Tak twierdzą zaawansowani w praktyce oraz ci, którzy wyrażają zachwyt nad jogą, jej oddziaływaniem na ich psychikę, ciało i życie. Generalnie o hatha-jodze mówi się jako o „pracy na ciałem”. Wykonywanie asan jest, według rozmówców, ciężką pracą nad ciałem. Tak więc definicje potoczne jogi wiążą się z jej oddziaływaniem na ciało i umysł praktykującego.

Niektórzy czerpią swą wiedzę i motywację do ćwiczeń od celebrytów. Na przykład chcą być tak sprawni jak Madonna, która ćwiczy jogę. Gdy jednak po krótkim czasie praktyki nie osiągają efektów (nie widzą zmian w ciele i/lub psychice), zaprzestają ćwiczeń i odchodzą ze szkół jogi. Generalnie jednak wiedza o jodze jest zdobywana w szkołach jogi, od nauczycieli, innych praktykujących, z literatury fachowej, pism i internetu. Bardzo istotne są tutaj kanały komunikacji, które łączą ludzi w ich zainteresowaniach i pomagają w rozwoju praktyki.

Praktyka jogi jest procesem. Etapy tego procesu można zrekonstruować na podstawie naszych badań i podzielić na trzy okresy:

1. Faza wstępna – badani konstruują motywę i rozpoczynają ćwiczenia.
2. Faza pełniejszego rozpoznawania efektów psychofizycznych i przypisywania im odpowiednich znaczeń.
3. Faza pełniejszego rozpoznawania duchowych aspektów hatha-jogi.

Na fazę wstępną składają się trzy etapy: a) konstruowanie motywów; b) pierwsze kroki – początek praktyki; c) postrzeganie efektów. Bardzo istotne jest tutaj podtrzymywanie motywacji przez skonstruowanie motywów, które budują dalszą chęć poddania się ćwiczeniom, często bardzo trudnym fizycznie. Bez postrzegania efektów ćwiczeń można spodziewać się rezygnacji z praktyki. Należy także odpowiednio zdefiniować ból, który pojawia się podczas ćwiczeń. Czasami mówi się, że jest to „przyjemny ból” lub ból wskazujący, że ćwiczenie jest

dobrze wykonywane, z dużym wysiłkiem i zaangażowaniem: „bowiem czuję ból”. Pojawia się także stopniowo coraz większa świadomość ciała ćwiczących (jego ograniczenia i słabości).

Kiedy efekty oddziaływania jogi są postrzegane, np. polepszenie zdrowia i samopoczucia fizycznego ćwiczących, przechodzą oni niejako **do drugiej fazy**, kiedy to dostrzegają już związek zmian psychicznych (np. uspokojenia nerwów) z polepszeniem stanu fizycznego i zdrowia. Postrzeżenie związku ciała i psyche jest tutaj decydujące, by dalej praktykować hatha-jogę. Pojawiający się dobrostan psychofizyczny polepsza jakość życia codziennego jednostki (panowanie nad emocjami, mniejszy stres, lepsze relacje z innymi, większa kreatywność, a nawet poczucie szczęścia itp.). Praktykujący zmieniają dietę, często przechodzą na wegetarianizm, występuje zauważalne przez nich zmniejszenie się chęci spożywania używek.

Ponadto następuje wzrost poczucia własnej wartości, pewności siebie i wiary w siebie. Jednostka jest coraz bardziej wytrwała, co zmienia postawę życiową i pozwala rozwiązać wiele problemów w życiu codziennym. Wszystkie te korzyści przypisywane są efektem praktyki jogi. Jednostka ma świadomość nabycia nowych cech psychicznych dzięki jodze, co pozwala zbudować jej tożsamość osoby praktykującej jogę. Wówczas następuje przejście do fazy trzeciej.

Trzecia faza związana jest z pełniejszym postrzeganiem aspektów duchowych jogi. Jednostka uczy się, w kontakcie z innymi praktykującymi, a szczególnie z nauczycielem, specyficznego języka opisu swoich odczuć i tego, co wnosi do jej życia praktyka. Joga przynosi w tej fazie harmonię ze światem, niejako zjednoczenie z nim, daje świadomość siebie i świadomość świata. Wtedy też jednostka jest bardziej świadoma oddechu, szczególnie gdy praktykuje pranajamę (jest to część praktyki jogi)⁵. Pojawia się pojęcie *prany* (energii), której jednostka zaczyna przypisywać różne znaczenia. Są to znaczenia ze świata sacrum, takie jak: Bóg, uniwersalna energia, powszechna zasada istnienia. Świadomość ciała ma dla jednostki charakter duchowy, pozwala być jej tu i teraz i odciąć się od myślenia. Ciało jest więc niezwykle ważnym narzędziem pracy nad psychiką, która okazuje się być **świecką praktyką duchową**, bowiem tylko marginalnie i częściowo są wskazywane tutaj powiązania z duchowością religijną. Hatha-jogę w Polsce praktykują głównie katolicy i nie chcą wyraźnie wiązać jej z religią, choć czasami to czynią.

⁵ Elementami ośmiorakiej ścieżki jogi są na samym początku zakazy, tzw. jamy: wystrzeżenie się przemocy (*ahimsa*), wystrzeżenie się kłamstwa (*satja*), wystrzeżenie się kradzieży i chciwości (*asteja*), brak pożądania i panowanie nad pożądaniem zmysłowymi (*brahmačarja*), brak zachłanności (*aparigraha*). Następnie występują tutaj także zalecenia (*nijamy*). Jest to niejako pień drzewa jogi: czystość (*śauca*), zadowolenie (*santośa*), samodyscyplina i zapal (*tapas*), poznawanie siebie (*swadhjaja*), oddanie się Bogu (*Iśwara – pranidhana*). Oddanie się wskazuje najbardziej na religijny aspekt praktyki jogi, chodzi tutaj o skupianie się na aspekcie boskim, choć wielu nauczycieli zachodnich jogi nie uznaje jej za religię, by nie zniechęcać chętnych do uprawiania jogi, będących jednocześnie wyznawcami różnych innych religii. Zakazy wspierają rozwój oczyszczania ciała i umysłu, natomiast nakazy są wskazówkami, za którymi należy podążać, co też wzmacnia praktykę. Praktyka jogi jest opisana w pozostałych elementach ośmiorakiej ścieżki: praktyka pozycji jogi (asany, gałęzie drzewa jogi), ćwiczenia oddechowe (*pranajama*, liście drzewa jogi), wycofanie się (*pratjahara*, kora drzewa jogi) koncentracja (*dharana*, sok drzewa jogi), medytacja (*dhjana*, kwiat drzewa jogi), czysta świadomość (*samadhi*, owoc drzewa jogi, kiedy w kulminacyjnym momencie zapominamy o jaźni, dusza przenika każdą cząstkę ciała). *Samadhi* jest czystą świadomością, połączeniem z obiektem/obiektami medytacji i osiągnięciem stanu jedności z wszechświatem (Iyengar bez daty a: 18–19; 41–64; zob. także Iyengar bez daty b: 19–31 oraz Iyengar 2011: 189–190; zob. także omówienie problematyki *samadhi* w Eliade 1997: 106–110).

U niektórych zaawansowanych praktykujących pojawia się zgeneralizowane odczucie pokory oraz pokory wobec losu, czasu, zdarzeń, na które jednostka nie ma wpływu. Pojawia się w związku z tym postawa otwartości wobec tego, co przynosi życie.

Jednostka w tej fazie postrzega wyraźnie przemianę, które w niej się dokonała. Przemiana dotyczy zmiany dotychczasowej tożsamości „laika” na tożsamość „praktykującego jogę”. Jednostka zauważa, że np. jest sprawniejsza fizycznie, przestała pić alkohol, że więcej odczuwa, niż stara się pojąć za pomocą pojęć abstrakcyjnych, że Bóg jest w *pranie*. Mówi się o poszukiwaniu oświecenia i *samadhi* lub odwrotnie, że nie trzeba tych stanów szukać i do nich dążyć, one jeśli mają przyjść, to same się pojawią.

Wątki religijne są widoczne w śpiewach mantr i medytacji. Choć znaczenie mantr nie jest znane uczestnikom medytacji, to ich treść ma charakter religijny, a forma ewidentnie przypomina katolikowi pieśni religijne lub śpiewane litanie⁶,

Często, jak wspomniano, następuje odrzucenie wątków religijnych, bowiem bazową religią jest dla praktykujących katolicyzm. Odrzucając sferę religijną w uzasadnieniach, praktykujący jogę odwołują się do wątków duchowych. Wątki te mają charakter wybiórczy, co ponownie wskazuje na indywidualistyczne konstruowanie swoistej „parareligii”, na swój prywatny użytek. Odkrywanie np. celu życiowego, którym jest bycie zawsze tu i teraz lub osiąganie *samadhi* za pomocą jogi ma charakter duchowy, natomiast nie akceptuje się idei Boga Iśwary. Hatha-joga staje się niejako sprywatyzowaną i indywidualistycznie pojmowaną „parareligią”.

INTERPRETACJA

Wyniki badań można zinterpretować, używając do tego pewnych konstruktów teoretycznych, które są zawarte w różnych conceptach socjologicznych. Można na hatha-jogę spojrzeć z perspektywy koncepcji światów społecznych. Użyto tutaj pojęcia świata społecznego tak, jak zostało ono opracowane w socjologii interakcjonistycznej przez A. Straussa (1978, 1982) i jego kontynuatorów (Becker 1982; Star i Griesmer 1989; Clarke 1991, zob. także Kacperczyk 2005). Społeczny świat ogniskuje się wokół **pewnego podstawowego działania**, które go wyodrębnia (w tym przypadku jest to praktyka hatha-jogi, zob. Konecki 2012: 42–72).

Hatha-joga jest uprawiana w ramach pewnego społecznego świata, który jest pewną formą asocjacji społecznej opartą na wspólnych zainteresowaniach i podjęciu jakiegoś działania wykonywanego przez jednostki i to definiuje ich przynależność do tego świata. Świat społeczny charakteryzuje się permanentną zmiennością, jego granice, definicje ciągle ewoluują,

⁶ Śpiewanie mantr, podobnie jak medytacja, rzeczywiście mogą mieć charakter religijny. Oto tekst mantry Gayatri śpiewanej czasami po ćwiczeniach asan na sesjach wyjazdowych jogi:

AUM BHOOR BHUWAH SWAHA,
TAT SAVITUR VARENYAM
BHARGO DEVASAYA DHEEMAHİ
DHIYO YO NAHA PRACHODAYAT.

Oto tłumaczenie angielskie mantry: „May the Almighty God illuminate our intellect to lead us along the righteous path” (<http://www.eaglespace.com/spirit/gayatri.php>, uzyskano 11.11.2008).

zmieniają się. Niektóre światy znikają lub pozostają po nich tylko historyczne tęsknoty (świat stereoskopii opierający się na fotografii stereoskopowej w drugiej połowie XIX wieku). Ze światów społecznych wyłaniają się (pączkują) nowe światy, istnieje pomiędzy nimi rywalizacja, często konflikty (jak pomiędzy światem medycyny konwencjonalnej i medycyny niekonwencjonalnej). Światy społeczne nie mają centralnych instytucji ogniskujących ich działania, co nie znaczy, że się nie instytucjonalizują. Jednak ta instytucjonalizacja nie jest powiązana sieciami hierarchicznymi, lecz sieciami luźnych powiązań komunikacyjnych, a często relacji społecznych. To, co istotne, to podzielenie wspólnych, mniej lub bardziej identycznie rozumianych, symboli. Świat ten jest obudowany symbolicznymi legitymizacjami i objaśnieniami i ma sobie właściwy słownik motywów i swoiste kanały komunikacji (dzisiaj np. strony internetowe szkół jogi i pasjonatów jogi, strony facebookowe, blogi, wideoblogi na youtube.com, dystrybucja książek i poradników w szkołach jogi itp.). Współcześnie niezwykle ważna jest nowoczesna technologia w propagowaniu idei światów, a także komunikacji wewnątrz świata. Świat hatha-jogi ma również swoje areny, które związane są z wyznaczaniem granic świata, co jest „prawdziwą praktyką”, kto jest autentycznym „praktykującym jogę”, kto jest prawomocnym nauczycielem hatha-jogi. Światy społeczne przecinają się ze sobą, tak też jest ze światem hatha-jogi, który przecina się ze światem biznesu, światem wspinaczki wysokogórskiej, światem medycyny konwencjonalnej (w medycynie powszechnie już akceptuje się pozytywne skutki hatha-jogi dla rehabilitacji) itd.⁷

Patrząc szerzej, można ten dynamicznie rozwijający się świat włączyć do pewnego szerszego procesu zmian, tj. procesu modernizacji. Modernizacja może być tutaj rozumiana jako proces społecznej zmiany dotyczący przemysłowych i postprzemysłowych gospodarek, w których wzrasta rola publicznych, świeckich i demokratycznych instytucji, rozszerza się komunikacja masowa, wzrasta zamożność dużej części społeczeństwa i zwiększa się mobilność i ruchliwość społeczna. Postępuje także sekularyzacja społeczeństwa. Wszystko to dzieje się w symbolicznym wymiarze świata społecznego praktyki hatha-jogi, a także innych społecznych światów społecznych takich jak świat medytacji transcendentalnej, świat rebirthingu, zen-coachingu itp.

Wychodząc od twierdzeń klasyka socjologii, Emila Durkheima, można stwierdzić, że jednym z głównych efektów wpływu modernizacji na zmiany w kulturze zachodniej był społeczny wzrost znaczenia jednostki. To właśnie wzrost znaczenia jednostki i jej interesów Durkheim uważał za dezorganizujące dla społeczeństwa. Zmniejszenie znaczenia struktury społecznej powoduje rozpad więzi społecznej, anomie, czego wyrazem mogą być samobójstwa. Uznanie jednostki za najwyższą wartość może być podstawą nowej humanistycznej religii. Durkheim

⁷ Oczywiście można spojrzeć na hatha-jogę jako na część szerszego „nowego ruchu społecznego” (Olechnicki 1997: 72–75). Choć koncepcja ruchów społecznych wydaje się mniej dopasowana teoretycznie do specyfiki omawianego zjawiska. Procesualność zmian w działaniach typu joga, medytacje, powstawanie nowych koncepcji i ideologii w ramach tych zjawisk, znikanie tych koncepcji, po czym ponowne odradzanie się, jest istotą definicji świata społecznego (procesualność), praca nad świadomością i autodefinicjami i redefinicjami jaźni oraz nad symbolami jest drugą cechą niezwykle ważną w definiowaniu uczestnictwa w świecie przez jego uczestników. Koncepcje ruchów społecznych poszukują czegoś trwalszego w działaniach, by móc je operacjonalizować i badać. Ulotność opisywanych zjawisk jest bardziej możliwa do zbadania za pomocą uczulającego pojęcia, którym jest pojęcie świata społecznego.

przewidywał, że wyłonią się nowe formy religijności i kolektywnych rytuałów, które będą celebrowały jednostkę i podtrzymywały ten kult jednostki (Lynch 2007: 104; Durkheim 1979: 336).

Georg Simmel uważał, że modernizacja (*modernity*) spowoduje powstanie nowych mistycznych form religii. Religie te akcentują wagę osobistego, wewnętrznego doświadczenia jednostki, odchodząc stopniowo od tradycyjnych form religijności. Według Simmela mimo odchodzenia od chrześcijaństwa impulsy religijne pozostały u ludzi. Dążenia do przeżyć religijnych zostały skoncentrowane na subiektywnym doświadczaniu życia. Ten nowy mistycyzm jest według niego nowym sposobem życia, bez odniesień do jakiegokolwiek Boga. W konsekwencji całe życie jest uświęcone. W ten sposób życie nie jest poświęcone podążaniu za Bogiem, ale podążaniu za szczególną jakością życia, którą jest odczucie głębi i całości. Simmel nie wierzył, że ta nowa religia jest w stanie przetrwać. Mistycyzm ten był niczym więcej dla niego niż banalnym uduchowieniem życia codziennego (Lynch 2007: 105).

Ernst Troeltsch, mówiąc o „mistycznej religii”, jako nowym zjawisku nowoczesności, miał na myśli doświadczanie „nieuchronności” i „wglądu wewnętrznego” przez jednostkę. Nie wiązał tego typu doświadczeń z ekstatycznymi doznaniem czy wizjami, ale bardziej z osobistym doświadczeniem codzienności i doczesności oraz całościowości i duchowości. Natomiast w swej socjologicznej perspektywie wiązał ten typ religii z wykształconą klasą Niemców, która nie ma problemów materialnych. „Mistyczna religia” jest „radykałnym religijnym indywidualizmem”. Jednostka wybiera z wielu rodzajów filozofii czy religii to, co jej odpowiada i koresponduje z jej doświadczeniami duchowymi i konstruuje swą własną perspektywę „religijności”. Idealny typ tego rodzaju mistycznej religii dla określonej grupy społecznej nie ma charakteru normatywnego dla poszczególnej jednostki (Hasselle-Newcombe 2005: 316–318).

Ernst Troeltsch, tak jak Georg Simmel, twierdził, że te nowe mistyczne formy religii rozwijają się w grupach kulturotwórczych artystów i intelektualistów rozczarowanych tradycyjnymi kościołami. Troeltsch nie wierzył, że ta nowa forma mistycyzmu jest w stanie budować silne więzi i sieci powiązań międzyludzkich. Uważał, że jest to zjawisko przejściowe, podobnie jak Simmel, i jak się okazało obydwaj nie mieli racji (Lynch 2007, por. także Hasselle-Newcombe 2005).

Obecnie także mamy do czynienia z procesem subiektywizacji przeżyć i koncentracji na jednostce, kult jednostki kwitnie, również na polu przeżyć duchowych. Jednostka staje się panem swoich konstrukcji „religijnych” i duchowych. Sekularyzacja może przybierać różne formy, właśnie subiektywizacja przeżyć duchowych jest jedną z takich form.

W Polsce często jednostki łączą różne wierzenia z różnych porządków religijnych i filozoficznych lub utrzymują jednocześnie sprzeczne ze sobą systemy wierzeń. Powstaje religia typu „fusion”. Procesy globalizacji (Bauman 2000, 2000a; Beck 2002) i dyfuzji kulturowej dostarczają jednostce materiałów z innych części świata, kultur, państw, z których konstruuje swój własny duchowy koncept. Pomieszenie różnych idei i wierzeń, nawet logicznie sprzecznych ze sobą, nie ma znaczenia, bowiem jednostka zgodnie ze swoim smakiem estetycznym tworzy własny bukiet idei. Łączenie i mieszanie idei nie jest czymś nagannym, bowiem normą w okresie późnej nowoczesności jest konstruowanie oryginalnej tożsamości, wyjątkowej w świecie z perspektywy danej jednostki. Hatha-joga jest przykładem tego typu hybrydalnej duchowości, a często i religijności. Inne przykłady to zwiększająca się wiara

we wróżby i wpływ sił nadprzyrodzonych na nasze życie (np. poszukiwanie i interpretacja znaków objawiających wpływ „opatrności”, rzucenie na kogoś złego uroku, siła talizmanów, telepatia, jasnowidzenie) przy jednoczesnych deklaracjach praktykowania jakiejś religii instytucjonalnej (zob. Boguszewski 2011: 2)⁸.

Bardzo istotne dla naszych rozważań jest stwierdzenie w badaniach pewnego „subiektywistycznego zwrotu” w polskiej religijności: „Różnice pomiędzy deklaracjami własnej religijności a poziomem praktyk religijnych potwierdza umacniające się od kilku lat przekonanie o wierze niekoniecznie zgodnej z doktryną i wskazaniami wyznawanej religii. Po istotnym wzroście odnotowanym w maju 2005 roku dość systematycznie maleje liczba deklaracji wiary zgodnej z nauczaniem Kościoła (spadek o 20 punktów), wzrasta natomiast liczba tych, którzy określają siebie jako wierzących na swój własny sposób (odsetek takich deklaracji zwiększył się od maja 2005 roku o 16 punktów)” (Boguszewski 2012: 12).

Ten subiektywistyczny zwrot można uzupełnić subiektywnymi wyborami niektórych wierzeń, niezgodnymi z wiarą katolicką, do której badani się przyznają. Współczesne formy religijności są określane przez indywidualne wybory: „Silniejsze niż wiara w piekło jest w polskim społeczeństwie, niewywodząca się z katolicyzmu, wiara w przeznaczenie – istnienie dobrego lub złego losu. Wyraża ją dwie trzecie badanych (66%). Jeśli chodzi o inne, pozakatolickie wierzenia: ponad jedna trzecia (36%) sądzi, że zwierzęta mają duszę, a ponad jedna czwarta (26%) deklaruje wiarę w reinkarnację – wędrówkę dusz. Są to wprawdzie najrzadziej wyrażane przekonania spośród wszystkich, do których ustosunkowywali się respondenci, jednak jak na społeczeństwo, w którym 93% stanowią zdeklarowani katolicy, odsetki wiary w pozakatolickie idee są stosunkowo duże” (Boguszewski 2012: 18). Badani mają także wybiórcze podejście do moralności katolickiej, wszystko to wskazuje na selektywność i indywidualizację wiary (Boguszewski 2012: 24)⁹.

Durkheimowski „kult jednostki” jest kultem poszukiwań szczęścia bez zwracania się do instytucjonalnych religii i ich wartości. Wydaje się, że motywem tych poszukiwań jest lęk przed nieistnieniem, lęk przed śmiercią „Ja”. Koncentracja na ciele tak charakterystyczna dla współczesnych społeczeństw, zdaniem niektórych teoretyków oznacza, iż społeczeństwa te nabierają charakteru somatycznego (*somatic society*; Turner 1995, cyt. wg. Muellen 2001: 127). Hatha-joga, wraz z innymi przykładami pracy nad ciałem, we współczesnym społeczeństwie

⁸ Wróżenie wydaje się reakcją na niepewność i brak poczucia bezpieczeństwa we współczesnym społeczeństwie ryzyka. Wizyty u wróżki pozwalają zrzucić odpowiedzialność za nasze działania na los lub opatrność, a przy okazji dają iluzję poczucia bezpieczeństwa i przewidywalnej przyszłości. W odpowiedzi na takie zapotrzebowanie zrodził się nowy zawód, który staje się tak popularny jak zawód psychoterapeuty (zob. Bijak 2012). Akcesoria wróżek i wróżbitów wyraźnie pokazują pomieszanie różnych wiar i przekonań religijnych, obok kart tarota można zobaczyć na fotografiach wizerunki Buddy, obok zwykłych kart widzimy wizerunki słoni indyjskich, obok wróżki trzymającej w rękach zioła widzimy jednocześnie figurki Jezusa, Matki Boskiej i Buddy (Bijak 2012).

⁹ Tego typu konkluzje badawcze można byłoby podsumować tak jak to zrobiła Borowik: „Jak ten obraz daje się konfrontować z tezami sekularyzacji? Na kilka sposobów. Po pierwsze – ogólnie bardzo wysoki poziom deklaracji religijności można wiązać ze słabym zaawansowaniem procesu modernizacji oraz wykształcenia i dochodów. Wszystkie trzy cechy zajmują poważną pozycję wśród wskazywanych przez teoretyków sekularyzacji. Jestem też pod wrażeniem empirycznych analiz Norris i Ingleharta. Moim zdaniem dowiedli oni, że religijność mocno koreluje z pewnymi cechami społeczeństw, tj. wszędzie tam, gdzie życie jest biedniejsze, śmiertelność wyższa, średnia życia krótsza, mniej zaawansowany rozwój przemysłowy – religijność jest wyższa” (Borowik 2008).

potwierdza nam tę tezę (sporty ekstremalne, popularność maratonu, triathlonu czy wspinaczki wysokogórskiej, aerobik, kulturystyka itp.).

W epoce późnej nowoczesności (Giddens 2001), której pewne elementy pojawiają się w Polsce, hatha-joga znajduje swoje miejsce. W społecznym świecie hatha-jogi występuje „zaufanie do złożonych systemów technicznych”, uczestnicy tego świata korzystają z nowych technologii w celu komunikowania się oraz propagowania idei świata. Świat hatha-jogi istnieje w sieci niezwykle skomplikowanych powiązań oraz w sytuacji działań obciążonych permanentnym „ryzykiem”, kiedy trudno jest przewidywać, co się zdarzy w przyszłości. Poczucie bezpieczeństwa jednostki jest zagrożone w takiej sytuacji. „Nieprzejrzystość świata społecznego”, następna cecha późnej nowoczesności, daje znać o sobie w sytuacji definiowania tożsamości. Ze względu na krzyżujące się oddziaływania różnych idei, często sprzecznych ze sobą, ciągle musimy definiować siebie na nowo. Tożsamość jest nieskończonym projektem, nad którym musimy pracować. Hatha-joga oferuje sposób na pracę nad tą tożsamością, jest to praca nad ciałem, dająca możliwość zmian psyche, tożsamości, a nawet wierzeń dotyczących spraw ostatecznych. Praca nad tożsamością za pomocą jogi może dać nam poczucie bezpieczeństwa ontologicznego, które staje się tak istotne w społeczeństwie późnej nowoczesności.

Może to świadczyć o tym, że hatha-joga wpisuje się w pewne założenia ideologii ruchu *New Age*, który łączy wiele wierzeń, bowiem wszystko w świecie jest ze sobą połączone i jest jednością. *New Age* jest ideologią pluralistyczną, łączy naukę z wierzeniami religijnymi. Niektóre praktyki i filozofie *New Age* biorą swe inspiracje z różnych religii, np. z buddyzmu, taoizmu, hinduizmu, sufizmu itp. (Lewis 1992: 15–18). Człowiek będący istotą uduchowioną ma wolną wolę i może kształtować swoją tożsamość (Barker 2002; Białowąs 2005; Dobroczyński 2000; Olechnicki 2008; Prokopiuk 1999). Choć należy zaznaczyć, że hatha-joga jest integralną filozofią wschodnią, to w kontekście zachodnim może być zinterpretowana jako element pewnego ruchu kulturowego poszukującego samorealizacji w różnych nieortodoksyjnych religiach takich jak różne odmiany jogi lub buddyzm oraz w różnych rodzajach medytacji.

KONKLUZJE

Parareligijne zjawiska są związane z zainteresowaniem sprawami ostatecznymi i egzystencjalnymi w życiu człowieka, ale nie ma tutaj włączanych wierzeń w siły nadprzyrodzone. Parareligijne podejście występuje np. w niektórych psychoterapiach czy w różnych kulturach korporacyjnych, w których dokonuje się działań związanych ze znaczeniami życia i tożsamości jednostki (Grel i Robbins 1994; zob. także Grail i Rudy 1984, którzy piszą o tzw. „organizacjach transformujących tożsamość”). Organizacje te bez względu na to, czy przypisują sobie cechy organizacji religijnych, czy nie, przedstawiają pewne cechy religii i praktyk religijnych. Praktyka jogi w kontekście zachodnim może być potraktowana jako sprywatyzowana **parareligia**, bowiem to jednostka wybiera, które z kwestii ostatecznych musi indywidualnie przepracować (np. zmianę tożsamości czy rozumienie sensu życia i jego celu). Od jednostki zależy również, w jaki sposób tego dokona.

Parareligie zdają się odgrywać niezwykle ważną rolę w społeczeństwie późnej nowoczesności. Dają one jednostce poczucie bezpieczeństwa, są kokonem ochronnym, kiedy

w sytuacji permanentnego ryzyka jednostka pragnie uzyskać pełnię życia i skupić się na tu i teraz, jeśli tak trudno jest planować i przewidywać przyszłość. Joga w kontekście społeczeństwa zachodniego wydaje się mieć charakter parareligijny znakomicie wpisujący się w ducha późnej nowoczesności.

Istnieje tutaj potrzeba i praktyka zmiany tożsamości i zmiany sensu życia (Greli i Robbins 1994; zob także Grail i Rudy 1984). „Osobisty rozwój jest konieczny, a joga właśnie prowadzi do ewolucji jednostki” (Iyengar bez daty a: 21, zob. też Iyengar 2011). Zmieniają się priorytety w życiu jednostki, gdy pojawia się dyscyplina w praktykowaniu jogi i dyscyplina w życiu jednostki. Joga staje się „religią codzienności”, nie jest to „religia odświętna”, wypełniona rytuałami, modlitwami czy nawet wycofaniem się z codzienności. Życie staje się jednością, a jednostka całością. Iyengar, współczesny guru hatha-jogi, daje przykłady odnoszące się do życia codziennego, by pokazać jak joga jest wszechobejmującą filozofią i praktyką, która w końcu staje się **„religią codziennego życia”**.

Prywatyzacja przeżyć religijnych i poszukiwań odpowiedzi na pytania dotyczące „ostatecznych znaczeń” wydaje się ściśle łączyć, według nas, z „parareligijnością indywidualną”. Thomas Luckman pisze o religijności indywidualnej, która rozwija się na łonie rodziny i dotyczy często wyraźnie wyodrębnionych systemów religijnych. Nam chodzi o indywidualne konstruowanie własnych przekonań, często niezgodnych z tym, co oferuje najbliższa rodzina. Rodzinę, jak sam przyznaje to T. Luckman, może zastąpić krąg znajomych i innych grup: „Podczas gdy religijność indywidualna nie otrzymuje silnego poparcia i potwierdzenia ze strony pierwotnych instytucji publicznych, zaczyna być uzależniona od «efemerycznego» poparcia innych «autonomicznych» jednostek. Inaczej mówiąc religijność indywidualna jest wspierana społecznie przez inne osoby, które z powodów opisanych powyżej, znajdują się głównie w «sferze prywatnej»... Poparcie dla subiektywnych systemów znaczeń «ostatecznych» może też pochodzić od osób spoza rodziny. Koledzy, sąsiedzi, członkowie grup tworzących się w pracy i wspólnych zainteresowań mogą służyć jako «znaczący inni», którzy dzielą budowę i stabilizowanie «prywatnych» uniwersów znaczeń «ostatecznych»” (Luckman 2006: 145–146). Choć prywatne wybory świadczą o indywidualizacji religijności, to sieć relacji społecznych daje jednostce wsparcie. Takie wsparcie w przypadku hatha-jogi daje jednostce świat społeczny hatha-jogi z nauczycielami oraz z ideologiami i „dowodami naukowymi” na oddziaływanie jogi na ciało i psyche człowieka.

Czy ciało może być świątynią duszy w naszym świecie zachodnim? Na to pytanie (będące parafrazą stwierdzenia Iyengara, że właśnie ciało jest świątynią duszy) pojawiają się dwie odpowiedzi:

1. Jeśli „duszą” człowieka zachodu jest ego i to, co z nim związane, a więc praca nad jego rozbudowywaniem, wzmacnianiem i ekspansją, to w tym przypadku ciało jest na pewno świątynią duszy. Oddajemy cześć swemu ego przez pracę nad ciałem.
2. Natomiast jeśli przez pracę nad ciałem odkrywamy coś, co wykracza poza ciało, przekraczamy je i docieramy do pokładów świadomości, które są zupełnie dla nas nowe i zmieniają nas, to jest to poszukiwanie sensów transcendentálnych, ezoterycznych w tym, co wydaje się banalne i przypominające gimnastykę. W tego typu interpretacji na pewno ciało staje się świątynią duszy, bowiem asana staje się uświęconą „modlitwą” o głęboką przemianę jednostki.

BIBLIOGRAFIA

- Barker, Eileen. 2002. *Nowe ruchy religijne*, Kraków: Nomos.
- Bauman, Zygmunt. 1995. *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa: PWN.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa: PIW.
- Bauman, Zygmunt. 2000a. *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Białowąs, Anna. 2005. *ABC o New Age*, Tychy: Maternus Media.
- Beck, Ulrich. 2002. *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej rzeczywistości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Becker, Howard S. 1982. *Art Worlds*, Berkeley: University of California Press.
- Bell, Daniel. 1998. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa: PWN.
- Berger, Peter. 2005. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Nomos.
- Bijak, Alicja. 2012. *Proces wróżenia. Analiza psychospołeczna*, Praca magisterska napisana pod kierunkiem Krzysztofa T. Koneckiego, Uniwersytet Łódzki, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny.
- Boguszewski, Rafał. 2011. *Polacy wobec niektórych poglądów New Age. Komunikat CBOS*, BS/135/2011.
- Boguszewski Rafał. 2012. *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat CBOS*, BS/49/2012
- Borowik, Irena. 2008. *O sekularyzacji z perspektywy socjologicznej; teorie, proces społeczny, empiryczne argumenty*, <http://www.kulturaswiecka.pl/node/19> [dostęp: 14.12.2012]
- Casanova, Jose. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków: Nomos.
- Clarke, Adele E. 1991. *Social Worlds/Arenas Theory as Organizational Theory*, w: David R. Maines (red.), *Social Organization and Social Process. Essays in Honor of Anselm Strauss*, New York: Aldine de Gruyter, s. 119–158.
- Dobroczyński, Bartłomiej. 2000. *New Age*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Durkheim, Emil. 1979. *Suicide. A study in sociology*, New York: The Free Press.
- Durkheim, Emil. 1999. *O podziale pracy społecznej*, Warszawa: PWN.
- Durkheim, Emil. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa: PWN.
- Eliade, Mircea. 1997. *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa: PWN (pierwsze wydanie 1984).
- Giddens, Anhony. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: PWN.
- Greil, Arthur L. i David Rudy. 1984. *Social Cocoons: Encapsulation And Identity Transformation Organizations*, „Sociological Inquiry” 54: 260–278.
- Greil, Arthur L. i Thomas Robbins. 1994. (red.), *Between the Sacred and the Secular*, Greenwich, Conn.: JAI.
- Hasselle-Newcombe, Suzanne. 2005. *Spirituality and ‘Mystical Religion’ in Contemporary Society: A Case Study of British Practitioners of the Iyengar Method of Yoga*, „Journal of Contemporary Religion” 20(3): 305–321.
- Iyengar, B.K.S. bez daty a. *Drzewo jogi*, Warszawa: Virya (przekład Sławomir Bubicz).

- Iyengar, B.K.S. bez daty b. *Światło jogi*, Warszawa: Virya (przekład Sławomir Bubicz).
- Iyengar, B.K.S. 2011. *Światło Jogasutr Patańdzalego*, Łódź: Galaktyka (przekład Konrad Kocot).
- Jarosz, Marek. 2010. *Pojęcie duchowości w psychologii*, w: O. Gorbaniuk, B. Kostrubiec-Wojtachnio, D. Musiał i M. Wiechetek (red.), „Studia z Psychologii w KUL”, Tom 16 Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 9–22.
- Kacperczyk, Anna. 2005. *Zastosowanie koncepcji społecznych światów w badaniach empirycznych*, w: Elżbieta Hałas i Konecki T. Krzysztof (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, Warszawa: Scholar, s. 169–191.
- Knoblauch Hubert. 2006. *Niewidzialna religia Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność*, w: Thomas Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków: Nomos, s. 7–44.
- Konecki, Krzysztof T. i Piotr Chomczyński. 2012. *Słownik socjologii jakościowej*, Warszawa: Difin.
- Konecki Krzysztof T. 2012. *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*. Warszawa: Difin.
- Lewis, James. 1992. *Perspectives on the New Age*. New York: State University of New York Press.
- Luckman, Thomas. 2006. *Niewidzialna religia*, Kraków: Nomos.
- Lynch, Gordon. 2007. *The new spirituality. An introduction to progressive belief in twenty century*, London: I. B. Tauris.
- Makowski, Jarosław. 2012. *Innego końca świata nie będzie* (wywiad z Zygmuntem Baumanem), „Tygodnik Powszechny” 51 (16.12.2012).
- Malinowski, Bronisław. 1999. *Mit. Magia. Religia*, Warszawa: PWN.
- Malinowski, Bronisław. 2005. *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*. Warszawa: PWN.
- Mariański, Janusz. 2004. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków: Nomos.
- Mariański, Janusz. 2010. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Muellen, Kenneth. 2001. *Pleasing to behold: healing and the visualized body*, „Mental Health, Religion & Culture” 2(4): 119–132.
- Olechnicki, Krzysztof. 1997. *Ruch Nowej Ery (New Age): próba konceptualizacji teoretycznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 3: 69–90.
- Olechnicki, Krzysztof. 2008. *Kościół katolicki w Polsce wobec ruchu Nowej Ery: dynamika wyzwania (1989–2006)*, w: Katarzyna Leszczyńska i Zbigniew Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Nomos, s. 149–161.
- Pasek, Zbigniew i Katarzyna Skowronek. 2011. *Duchowość jako kategoria poznawcza analizy kulturoznawczej*. „Prace Kulturoznawcze” XII, Wrocław: Acta Universitatis Wratislaviensis, No 3345.
- Piwowarski, Władysław. 1996. *Socjologia religii*. Lublin: RW KUL.
- Ponikło, Tomasz. 2008. *Polska w świecie wolności* (wywiad z Jose Casanovą) „Tygodnik Powszechny” 15 (7.05.2008).

- Prokopiuk, Jerzy. 1999. *Labirynty herezji*, Warszawa: „Muza” SA.
- Star, Susan L. i James R. Griesmer. 1989. *Institutional Ecology, 'translations' and boundary objects: amateurs and professionals in Berkeley museum of vertebrate zoology 1907–1939*, „Social Studies of Science” 19: 387–420.
- Strauss, Anselm. 1978. *A social world perspective*, w: Norman Denzin (red.), *Studies in Symbolic Interaction*, Greenwich, CT: JAI Press, vol. 1, s. 119–128.
- Strauss Anselm. 1982. *Social World and Legitimation Processes*, w: Norman Denzin (red.), *Studies in Symbolic Interaction*, Greenwich, CT: JAI Press, vol. 4, s. 171–190.
- Turner, Bryan S. 1995. *Medical Power and Social Knowledge*, London: Sage.
- Weber, Max. 1984. *Szkice z socjologii religii*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weber, Max. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa: PWN.

CAN BODY BE A TEMPLE OF A SOUL? PARA-RELIGIOUS DIMENSION OF HATHA-YOGA

The purpose of this article is a theoretical analysis of the phenomenon of hatha-yoga, as it occurs in the western world. The issue of hatha-yoga in contemporary societies can also be viewed from the perspective of the concept of modernization. However, an interesting perspective may be also the category of “subjectivisation of religion.” An individual currently chooses from a wide range of spiritual practices specific items and constructs her/his own fusion-type religion. The individual in the modern world, therefore, continue to search for transcendence and understanding of ultimate meanings. Subjectivisation process leads to a private spiritual exploration well targeting the body of the individual, which can be an expression of the value of health, well-being and emotional or hedonistic experience, seeking for risky and extreme situations (such as extreme sports and mountain climbing). An example of this type of spiritual quest in the modern western world is also hatha-yoga, which is a practice originated from India, and which is connected with a work on the body where doing certain exercises affects our psycho-physical well-being, and sometimes spiritual condition. Theoretical theses contained in the paper are mainly the consequence of five years of ethnographic research in the social world of hatha – yoga.

Key words: body, corporeality, yoga, hatha-yoga, yoga, religion, para-religion, construction of identity, secularisation, sociology of spirituality, spirituality