

Vrzal, Miroslav

Kritika konceptu New Age: New Age jako spiritualita, nebo lidové náboženství?

Sacra. 2011, vol. 9, iss. 1, pp. 54-64

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118565>

Access Date: 01. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Kritika konceptu New Age: New Age jako spiritualita, nebo lidové náboženství?

Miroslav Vrzal, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: 178603@mail.muni.cz

Abstract

First part of this text deals with the critique of the New Age concept and shows some of its problematic aspects: the question of a common denominator of various „New Age“ practices and believes, the problem of regarding New Age as the movement and low identification of participants with the term „New Age“. Some critics of the New Age concept (for example Steven Sutcliffe) regard „New Age“ as too general and use this term only for those forms of religiosity within which New Age or Age of Aquarius is expected. Second part of this text presents two other conceptions which are used in relation to the field of detraditionalized religiosity. These conceptions are „popular religion“ and „spirituality“. The aim of this study is to compare „popular religion“ and „spirituality“ in relationship with „New Age“ and to demonstrate problematic consequences for our understanding of New Age genealogy. There are three positions. We can see New Age as a typical post-modern religiosity, or as a successor of pre-modern popular Christianity, or a successor of Western esotericism and occultism.

Klíčová slova

New Age, spiritualita, lidové náboženství

Keywords

New Age, spirituality, popular religion

Úvod

Necírkevní detradicionalizovaná¹ religiozita² je v západní společnosti velmi vitální, o čemž například svědčí v současnosti poměrně široce rozvinutý trh se

¹ Podle Danièle Hervieu-Léger (1999) modernita narušuje přenos náboženské paměti. Člověk nepřijímá tedy již automaticky vzory náboženské identity předchozí generace, ale upřednostňuje autonomii a možnost individuální volby. V pluralitní situaci si pak svoje vlastní náboženská univerza i náboženskou identitu často utváří jako skládačku („bricolage“) podle vlastního uvážení, zájmů a tužeb (Hervieu-Léger 1998). Individuální konstrukce jsou také utvářeny ve vztahu k tradiční religiozitě – ne ovšem zděděním náboženské identity, ale (znovu)nalezením osobní cesty (trajektorie) jednotlivce ke křesťanství (Hervieu-Léger 2004). V situaci, kdy náboženství není na celospolečenské úrovni předáváno jako tradice z generace na generaci, ale nalezení cesty k náboženství je do značné míry záležitostí osobní životní trajektorie, můžeme současné náboženské formy chápat jako detradicionalizované.

² V této práci budu používat termín religiozita jako zastřešující pojem jak pro náboženství, tak pro spiritualitu či jinak nazývané detradicionalizované religiózní formy.

zbožím „duchovního“ charakteru³. V posledních dekáдах se také v souvislosti s narůstající kritikou sekularizační teze necírkevní religiozita ocitá stále více v hledáčku sociálních věd a v perspektivě studia náboženství by se dalo dokonce hovořit o změně paradigmatu. Náboženství není většinou autorů již nahlíženo jako relikv předmoderní doby, který bude s postupující modernizací ubývat, ale jako živá součást západní společnosti, jež se díky procesům modernizace, pluralizace, individualizace, ale také například globalizace transformuje do nových podob.

Jednou z forem soudobé detradicionalizované religiozity je také tzv. New Age⁴. New Age cíleně kombinuje náboženské prvky z různých kultur světa a pokouší se také o syntézu s těmi oblastmi společnosti, které jsou chápány tradičně jako nenáboženské, například s vědou. To činí z New Age velmi rozmanitý komplex, což pochopitelně vede k problémům s jeho vymezením. Je zde riziko, že se z „New Age“ stává téměř všeobjímající kategorie, do níž je řazeno velmi rozmanité spektrum různých „religiózních“ proudů. Samotná koncepce New Age je v poslední době podrobována značné kritice, jejímž příkladem mohou být například texty Stevena Sutcliffa (2003).

V rámci této krátké stati bych se chtěl zabývat nejen kritikou „New Age“, ale také dvěma koncepty, které mohou sloužit jako alternativa k širokému pojetí „New Age“. Jsou jimi „spiritualita“ a „lidové náboženství“. U řady autorů lze totiž sledovat ztotožňování či podřazování kategorie „New Age“ právě těmto dvěma konceptům. V tomto textu se tedy zaměřím na použitelnost „spirituality“ a „lidového náboženství“ v souvislosti s „New Age“, přičemž za jeden z klíčových aspektů budu považovat jejich použitelnost pro různá časová období, která pracovně označuji jako předmoderní, moderní a postmoderní⁵. Ztotožnění (či podřazení) New Age se spiritualitou nebo lidovým náboženstvím má totiž odlišné důsledky pro způsob, jakým budeme nahlížet na genealogii New Age; tato komparace tak souvisí přímo s diskutovanou otázkou, zda je New Age produktem postmoderní společnosti, nebo pokračovatelem linie okultismu či lidového náboženství předmoderní křesťanské Evropy.

New Age a jeho kritika

Například Dušan Lužný (1997: 89) charakterizuje New Age jako záměrně synkretické hnutí, které nevytváří jednotnou organizaci⁶, nemá zakladatele, jasného vůdce a jednoznačně definovanou společnou nauku a praxi. Jde spíše o široký proud jednotlivců či menších skupin, které spojuje podobná náboženská

³ S knihami o tajných dějinách světa, alternativní medicíně, východních tradicích, magii, astrologii, čarodějnictví, předkřesťanských náboženstvích atd. se dnes můžeme setkat i na pultech supermarketů.

⁴ Záměrně se zatím v souvislosti s New Age vyhýbám označení „hnutí“.

⁵ Za mezník mezi moderní a postmoderní dobou (či druhou modernitou) budu považovat 60. léta 20. století. V této době dochází k zásadním změnám západní společnosti (kontrakultura, vznik nových sociálních a náboženských hnutí atd.). Jsem si však vědom spornosti tohoto milníku a toho, že situace byla v různých částech (především Evropy) zcela odlišná. Nicméně domnívám se, že stav a struktura společnosti první fáze moderny je kvalitativně odlišná od její druhé fáze, kterou ztotožňuji s postmodernou. Co do popisu postmoderny např. Zygmunt Bauman (1995) uvádí, že snad největší a do důsledku nejvýznamnější odlišnost naší doby spočívá v tom, že nejen nemyslí, ale ani nemůže o sobě myslet jako o „projektu“. Dnes již nežijeme projektem, ale jednotlivými projekty. Bauman tedy charakterizuje postmodernu absencí univerzalistického projektu, který moderna naopak měla.

⁶ Tento způsob organizace je v souvislosti s New Age přirovnáván k segmentované polycentrické síti (*Segmented Polycentric Intergrated Network*) – SPIN.

nebo světonázorová orientace. Jedna z významných teoretiček New Age Marilyn Ferguson (1980: 19) tuto koexistenci charakterizuje termínem „dýchat společně“ (*to breath together*), což má evokovat na jednu stranu rozmanitost jednotlivých proudů, na druhou stranu také společný cíl. Lužný (1997: 90) dále uvádí, že základním výhledem, který spojuje různé proudy New Age, je myšlenka transformace jednotlivců i celého lidstva a vědomí její reálnosti. Nutnost transformace je zapříčiněna náhledem na současný stav lidstva a světa jakožto na krizi. Ta je vnímána v jednotlivých oblastech jako krize ekonomická, energetická, ekologická, krize zdravotnictví a samozřejmě i morální krize. Jednou ze základních idejí New Age je podle Lužného také představa změny paradigmatu – posun od mechanistické koncepce světa k holistickému a ekologickému pohledu⁸. Přičemž holismus, představa, že celek není vysvětlitelný jen svými částmi, nelze ho na jednotlivé části redukovat a že tento celek je obdařen kvalitativně vyššími charakteristikami, tvoří jádro koncepcí New Age.

Výše uvedený popis se vztahuje spíše k New Age jakožto hnutí s kořeny v americké kontrakultuře 60. let. Jiní autoři, například Paul Heelas (1996: 2–4), jádro New Age spatřují spíše ve spiritualitě-Já (*Self-spirituality*). Vlastní Já je zde sakralizováno a, jak uvádí George Chrystides (2007: 22), je chápáno jako část božského, respektive jako přesunutí Boha do vlastního nitra (*God within*). Na individuální osobnost je pak nahlíženo optimisticky ve smyslu možnosti její kultivace. V důsledku toho je zde zřetelné zacílení na léčení (fyzické, mentální a duchovní) a potřebu sebe-rozvoje. Příznačný je podle Chrystidese také značný eklekticismus projevující se zájmem o širokou paletu náboženství od novopohanství přes východní spiritualitu po čarodějnictví a věštění, a také kritický postoj k tradičním autoritám, například ke katolické církvi, která je chápána jako příliš patriarchální.

Někteří autoři také při konceptualizaci New Age zdůrazňují různá časová období ve formování tohoto fenoménu. Například Wouter Hanegraaff (1996: 97–98) rozděluje New Age na New Age „sensu stricto“ a na New Age „sensu lato“. V prvním období bylo New Age („sensu stricto“) charakteristické apokalyptickým a milenaristickým pojetím Nového věku. Mělo kořeny především v britském prostředí a bylo ovlivněno teosofií a antroposofií. Druhé období New Age „sensu lato“ má pak kořeny v americké kontrakultuře a nastupuje od konce 70. let. Klíčová je zde, oproti apokalyptickému očekávání příchodu Nového věku, především snaha o změnu paradigmatu. Manifestem New Age „sensu lato“ je pro Hanegraaffa kniha Marylin Ferguson *Aquarian conspiracy*.

Podobně Zdeněk Nešpor a Dušan Lužný (2007: 134) hovoří o New Age v užším a širším smyslu. V užším smyslu lze pod „New Age“ zařadit pouze formalizovanější skupiny, které věřily, že Nový věk vlastně už začal a je třeba na jeho budování aktivně pracovat v malých, od světa oddělených skupinách. Také tam náleží UFO-kulty 50. let 20. století a utopická společenství vznikající v následující dekádě. Tyto skupiny se podle autorů vyznačovaly relativně širokou teologií okultního ražení, důrazem na společenství a poměrně tradiční morálkou altruistické lásky

7 Latinsky „conspirare“, což má souvislost s názvem knihy *The Aquarian Conspiracy*.

8 Kritikou mechanistické koncepce světa ve prospěch organického pojetí se zabývá například Fritjof Capra, který se stal jedním z velkých inspiračních zdrojů New Age. Podle něj (1992: 16) byl mechanistický pohled na svět jednou z příčin odcizení člověka přírodě i lidských bytostí navzájem.

a služby lidstvu stejně jako silným milenaristickým očekáváním příchodu Nového věku. Skupiny tohoto typu pak existují dodnes, ale většinou nerostou a jsou novými vlnami zájemců o New Age pojímány jako nezajímavé a překonané. Široce vymezená forma New Age, jak dále uvádí Nešpor a Lužný, začala sílit především v průběhu 80. a 90. let 20. století a má stále rostoucí tendenci⁹. Je také pro její poplatnost masové kultuře označována jako populární (lidová). Někdy je také dáována do opozice k intelektuálnímu proudu New Age, který je spojován s autory typu Fritjof Capra. Podle Lužného (2004: 81) se dokonce během 80. a 90. let populární forma stala formou převažující.

Vraťme se ještě k otázce společného jmenovatele New Age, protože pokud by jím měla být myšlenka transformace, je třeba ji chápat ve dvou rovinách. Jednou rovinou je transformace celého lidstva do nového kvalitativního stádia (Nového věku či věku Vodnáře), v němž má být obnovena harmonie člověka s přírodou, potažmo s celým kosmem, a „uzdraveny“ mezilidské vztahy.¹⁰ Druhou rovinou je pak individuální transformace, chápaná jako osobní růst a snaha o dosažení harmonické (celistvé) osobnosti v prostředí pozdní modernity, přičemž rozvoj duchovní (spirituální) stránky člověka je předpokladem pro kvalitní život a zdraví jedince.

Jak uvádí Michaela Ondrašínová (2010: 123), přítomnost očekávání nebo přípravy na příchod „Nového věku“ či „věku Vodnáře“ nelze sice v prostředí detradicionalizované spirituality odmítnout, ale nelze ji ani přeceňovat. Spíše lze sledovat pouze určité skupiny účastníků spirituálního milieu se sdíleným očekáváním „duchovní transformace“ Země (v současnosti například ve spojení s datem 2012). Existuje však i nemalý počet jedinců, kteří o těchto myšlenkách nevědí, nebo pro ně nejsou atraktivní. Nicméně užívání termínu „New Age“ jen pro případy, ve kterých hraje ústřední roli představa Nového věku či věku Vodnáře, je jistým řešením, jak široký termín „New Age“ zúžit. Druhou (osobní) rovinou transformace, která je v populární formě New Age hojně rozšířená, vidí Ondrašínová (2010: 124) jako příliš širokou pro společného jmenovatele, protože by zahrnovala také členy různých náboženských skupin od nových náboženských hnutí až po zavedené církve a denominace a také jedince využívající psychoterapie. Dalším problémem, který Ondrašínová (2010: 123) reflektuje, je, že účastníci praktik, které bývají klasifikovány jako „New Age“, se často sami k „New Age“ nehlásí, tento pojem neznají, nepoužívají jej, nebo k němu mají dokonce záporný vztah¹¹. Část těch, kteří se za „New Age“ dříve označovali, také přechází k sebeidentifikaci s jinými termíny, především „spiritualitou“. Příkladem může být dříve nejznámější New Age komunita Findhorn v severním Skotsku, která se nyní označuje spíše

⁹ Mezi její charakteristické rysy patří víra v léčitelskou sílu krystalů, channeling, kurzy zaměřené na osobní rozvoj a lidová psychologie mixující východní a západní formy spirituální mystiky. Klíčovými tématy jsou zde léčení a osobní rozvoj, tedy témata silně individuální a v podmínkách kapitalistické společnosti také úspěšně komercializovaná (Lužný 2004: 81).

¹⁰ Pokud by tato rovina byla široce přijímána účastníky New Age, dávala by mu do jisté míry rozměr hnutí. Transformace lidstva by zde reprezentovala nadosobní společný cíl, který by představoval poměrně zásadní změnu oproti současnému stavu. Takto lze nahlížet na New Age s kořeny v americké kontrakultuře. O hnutí však v souvislosti se současnou populární (širokou) formou New Age již pravděpodobně není možné hovořit.

¹¹ New Age je jimi někdy chápáno jako zdiskreditovaný proud spojený se silnou komercializací.

jako spirituální¹². Zde je tedy také legitimní otázka, zda ještě v současnosti vůbec New Age existuje, nebo je již jen záležitostí minulosti?¹³

Jak již bylo uvedeno, kritikem užívání (širokého) konceptu New Age je například Steven Sutcliffe (2003). Ten také rozlišuje dvě klíčová období ve formování New Age. Přelomem jsou pro něj také 70. léta, kdy dochází k reinterpetaci pojetí Nového věku od skutečné apokalyptické události do psychologické roviny jednotlivce. Z New Age se pak stává náboženství lidové a není už o něm ani možné mluvit jako o hnutí¹⁴. New Age podle Sutcliffea již není zřetelná empirická formace, ale jedná se o kódové označení pro heterogenitu alternativní spirituality, nejlépe klasifikovatelné jako pod-typ lidového (*popular*) náboženství (Sutcliffe 2003: 11).

New Age jako lidové náboženství

K interpretaci New Age jakožto jednoho z projevů lidového náboženství se přiklání nejen Sutcliffe (2003), ale například také Liselotte Frisk, která tvrdí, že v současnosti již nemá smysl o „New Age“ hovořit (Frisk 2005: 131). Frisk k základnímu popisu lidového náboženství uvádí, že se jedná o náboženství obyčejných lidí, nikoliv o produkt náboženských specialistů. Je neorganizované, nekonzistentní, heterogenní a proměnlivé (Frisk 2005: 120). U lidového náboženství je zdůrazněna jeho masovost¹⁵ a laickost, což, jak se zdá, relativně odpovídá širší (populární) formě New Age.

Koncept lidového náboženství má jeden klíčový rozměr, a tím je jeho přítomnost za všech časů (předmoderna – moderna – postmoderna), což vytváří možnost hovořit o New Age jen jako o jiné formě toho, co bylo v podobě neoficiálního náboženství přítomné vždy. V evropském prostoru totiž ani tradiční náboženství – křesťanství – nebylo žádným čistým monolitem a, jak uvádí Hamplová (2000: 25), lidové křesťanství bylo vždy prostoupeno okultními prvky. V žitém náboženství, a to především na venkově, po staletích přetrvávala pohanská magie a léčitelství. Lidové křesťanství zahrnovalo užívání amuletů a talismanů pro ochranu před zlou mocí, distribuci bylinkových směsí folklorních léčitelů, úkony k věštění budoucnosti jako součást lidových obyčejů¹⁶, obřady spjaté s přírodními cykly¹⁷ a podobně. I různé křesťanské relikvie či obrazy měly „zázračnou moc“, byla zde víra v nadpřirozenou sílu jak kouzelníků, tak i světců, kolem kterých se vytvořil široký kult. Jejich škála byla velmi pestrá, přičemž sehrávali také roli lokálních či profesních patronů. Sami o sobě se stávali objekty uctívání a jejich sochy byly obdarovávány za účelem vyslyšení proseb, často spjatých s uzdravením. Lidové křesťanství se tak do značné míry blížilo k synkretickému polyteismu (Spunar 1999).

¹² Viz stránky Findhornu <http://www.findhorn.org/>.

¹³ Tuto otázku si klade také Chryssides (2007:16), který tvrdí, že se v případě New Age v žádném případě nejedná o mrtvou záležitost, protože New Age obchody i služby stále fungují a knihy s tematikou New Age se stále čtou.

¹⁴ Identita New Age je v současnosti především individuální, nikoliv kolektivní (Sutcliffe 2003: 197).

¹⁵ Masovost také ve smyslu konzumerismu. Například Nešpor (2004: 30) tvrdí, že v české společnosti se fenomén individualistického duchovního konzumerismu v podstatě stává novým lidovým „náboženstvím“.

¹⁶ To lze například dodnes spatřovat ve vánočních zvycích krájení jablka, líti olava atd.

¹⁷ Například jarní vynášení smrti.

New Age jako spiritualita

Při bližším pohledu na současné odborné texty věnující se problematice New Age můžeme zaregistrovat, že kde se píše o New Age, zároveň se také často hovoří o spiritualitě¹⁸. „Spiritualita“ je termínem používaným jak v akademickém prostředí, tak i mezi samotnými příznivci této podoby religiozity. Zdá se, že v etické i emické rovině začíná „spiritualita“ dokonce termín „New Age“ nahrazovat. Koncept spirituality je spojen především se jménem Paula Heelase. Paul Heelas s Lindou Woodhead a jejich týmem podnikli výzkum v letech 2000–2002 v severoanglickém městě Kendal¹⁹, jehož výsledky prezentovali v knize *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality* (2005). Autoři zde vycházejí z tzv. „subjektivizační teze“, kterou se snaží na poli náboženství ověřit. Ta spočívá v představě masivního obratu moderní kultury k subjektivitě. Člověk se podle této teze z vnějšího „objektivního“ světa, který zahrnuje tradiční role, povinnosti a závazky, obrací do světa subjektivního, světa vlastních prožitků a individuální zkušenosti. Titul knihy odkazuje na představu, že jsme v současné době (možná) svědky „spirituální revoluce“, kdy se v západní kultuře postupně stává dominantnější spiritualita na úkor institucionalizovaného náboženství.

Náboženství („life-as-religion“) je podle Heelase a Woodhead (2005) reprezentováno příslušností k institucionalizovanému náboženství a respektováním jeho autority. Objektum víry je Bůh ve vnějším světě a institucionální náboženství stanovuje pravidla i roli člověka v životě (odtud označení „life-as religion“ – tedy život podle rolí a pravidel stanovených z vnějšku náboženskými autoritami). Oproti tomu spiritualita („subjective-life spirituality“) se zaměřuje do nitra člověka. Význačným rysem je zde subjektivita jednotlivce. Důležité již není dodržování náboženských pravidel daných institucí, ale cesta sebe samého, přičemž osobní Já je zdrojem vnitřních příkazů a závazků.²⁰

Heelas (2008) již v současnosti hovoří o existenci širokého spirituálního milieu (respektive holistického milieu), které se projevuje také v různých oblastech „mainstreamového“ životního stylu pozdního kapitalismu. Například v tzv. wellness aktivitách (wellbeing spirituality), kde péče o tělo, mysl a duchovní stránku člověka jsou v holistickém pojetí chápány jako spojené nádoby a označovány „trojediným“

¹⁸ Např. Václavík (2008), Nešpor – Lužný (2007), Heelas (2008), Sutcliffe (2003) a další.

¹⁹ O podobný výzkum se v letech 2006–2008 v českém prostředí pokusil tým z Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně a Sociologický ústav Akademie věd ČR v Praze, přičemž byla vybrána dvě města: severočeská Česká Lípa a jihomoravský Mikulov. Výsledky tohoto výzkumu jsou prezentovány v publikaci Lužný – Nešpor a kol. (2008).

²⁰ Konceptualizací spirituality se pochopitelně věnují i jiní autoři než Heelas. Například Hanegraaff (2000: 295–296) spiritualitu vymezuje jako libovolnou lidskou aktivitu udržující kontakt mezi každodenním světem a obecnějším meta-empirickým rámcem skrze individuální manipulaci se symbolickými systémy. Oproti tomu náboženství je pro něj libovolný symbolický systém ovlivňující lidské jednání poskytováním možností rituálního udržování kontaktu mezi každodenním světem a obecnějším meta-empirickým významovým rámcem. Koncept spirituality je často definován jako opozitní (nebo vymezující se) vůči organizovaným a autoritativním formám náboženství, jako protiklad církevní zbožnosti, a to i samotnými aktéry užívajícími toto nebo příbuzná označení (Nešporová 2008: 144). Opozitní pojetí spirituality vůči náboženství je však zdrojem určitých problémů. Jak uvádí Ondrašínová (2010: 130), je možné ptát se, zda se forma „subjective-life“ omezuje pouze na sféru spirituálního/holistického milieu, nebo zda existují jedinci, u nichž je dobrovolná příslušnost k některé z organizovaných náboženských skupin spojena se „subjective-life“ přístupem.

souslovím body–mind–spirit.²¹ Dalšími oblastmi, kde bychom mohli nalézt projevy spirituality a subjektivního obratu (post)moderní západní kultury, jsou tzv. „soft kapitalismus“, na dítě orientované vzdělávání, na pacienta orientovaná péče, na diváka orientované pořady v televizi, na zákazníka orientované služby a tak dále (Heelas 2008: 63). Jak je patrné, spiritualita se tak dostává na pomezí toho, co ještě můžeme vůbec chápat jako náboženství (respektive religiozitu), přičemž hranici mezi náboženským a nenáboženským značně rozmlžuje.²²

Srovnání New Age, spirituality a lidového náboženství

Pokud bychom vložili rovnítko mezi širokým New Age a spiritualitou, budeme na New Age nahlížet zároveň jako na „náboženství“ moderního (respektive postmoderního) člověka. O spiritualitě totiž lze podle mého názoru hovořit až v souvislosti s pozdní modernou²³ – i Heelas s Woodhead (2005) pracují s tím, že masivní obrat k subjektivitě a „spirituální revoluce“ by se měl, pokud se tak vůbec děje, odehrávat právě v těchto časech. Spiritualita totiž do jisté míry předpokládá postmateriální orientaci určité skupiny obyvatel, kteří jako duchovní hledáči (*spiritual seekers*) na své životní cestě uspokojují potřebu po duchovnosti – jakožto důležitém nemateriálním rozměru života – buď střídáním jednotlivých náboženství, či jejich paralelní kombinací.²⁴ To však umožňují pouze specifické konfigurace postmoderny v podobě masivní pluralizace, rozvoje náboženského trhu nebo s globalizací přicházejících možností mít na dosah ruky náboženské tradice celého světa a za pomoci dynamického rozvoje moderních technologií (např. internet) vyhledávat důležité informace, nakládat s nimi, komunikovat a vytvářet široké sítě podobně zaměřených jedinců.²⁵

Z toho, co bylo doposud řečeno, by mohly být extrapolovány dvě pozice: buď je New Age něco zcela nového (postmoderního), nebo zde to, co se skrývá pod širokým New Age, existovalo vždy v lidovém náboženství. Zastávám sice názor, že existence spirituality (respektive širokého New Age) je podmíněna specifickými

²¹ Jsme zde ovšem vystaveni riziku toho, že budeme hledat za vším spiritualitu. Když někdo praktikuje meditaci nebo cvičí jógu, nemusí to vůbec znamenat, že je spirituálně orientovaný a přiřazuje těmto tělesným aktivitám i duchovní rozměr.

²² Zde se například nabízí srovnání s pojetím implicitního náboženství Jacquese Waardenburga. Implicitní náboženství jsou fenomény, které fungují jako náboženství, aniž by se o nich dalo hovořit jako o náboženstvích ve vlastním slova smyslu. Nicméně i u implicitních náboženství se setkáme s principem sakralizace. Ačkoliv má Waardenburg na mysli především různé politické ideologie (nacionální socialismus, marx-leninismus atd.), jak sám uvádí, sakralizovány mohou být různé přírodní, ale i kulturní danosti: ideály, etické principy, estetické kánony, politické vize, spravedlnost, právo na život či peníze (1997: 127–130). Jak již bylo uvedeno, důležitým aspektem spirituality je sakralizace Já. Na spiritualitu by tedy bylo možné nahlížet i jako na formu implicitního náboženství. Jak uvádí Václavík (2008: 169) spiritualita často není vázána přímo k transcendentnímu objektu, ale odkazuje k možnostem (rozvoje) lidského ducha, osobnosti, Já a podobně.

²³ Což může být poněkud diskutabilní. Respektive je otázkou, jestli o obratu k subjektivitě a s ním spojené spiritualitě můžeme hovořit pouze v souvislosti s pozdní modernou, nebo již dříve. Například Fujda (2010: 126) hovoří již o moderním okultismu jako o formě spirituality.

²⁴ Sutcliffe (2003: 204–205) rozděljuje dva módy duchovního hledání: sériové a mnohočetné. Sériové hledání je postupně střídání jednotlivých religiálních proudů v rámci osobní biografie za sebou. Mnohočetné hledání je cílené mixování prvků z jednotlivých religiálních tradic v jednom čase.

²⁵ Jak uvádí Nešpor a Lužný (2007: 135), spiritualita/New Age v širokém smyslu se vyskytuje jenom v západních společnostech, případně do určité míry v Japonsku. Tedy v ekonomicky a technologicky rozvinutých oblastech s demokratickými režimy.

konfiguracemi postmoderny, bylo by nicméně chybou na spiritualitu/široké New Age nahlížet jako na radikálně nový fenomén spjatý pouze s postmoderní situací. Formování spirituálního milieu/širokého New Age má totiž svoji genealogii, kterou můžeme vysledovat i v době předmoderní. Někteří autoři (např. Hanegraaff 1996) spatřují základní vrstvy, na kterých později vyrůstá New Age, v renesančním esoterismu a zastávají názor, že i když dochází k postupnému vrstvení nových prvků, původní základ nebyl nikdy zcela překryt.

V této perspektivě vede genealogie od esoterismu k New Age přes okultismus, který je konkrétním výsledkem transformace esoterismu prostřednictvím modernizačních procesů. Samotní okultisté se chápali jako stoupenci univerzálního náboženství a okultismus byl ve své povaze také značně synkretický, což se mimo jiné projevuje adaptací prvků východních náboženských tradic, často chápaných jako alternativa ke křesťanství. Okultisté (i představitelé esoterismu) byli v naprosté většině vzdělaní lidé schopní reflektovat vědecké a filosofické diskuse. Vědecké poznatky byly okultisty povětšinou akceptovány, na druhou stranu však vědu chápali jako omezenou v možnostech mimosmyslového poznávání skrytých sil a možností v člověku a přírodě, které se okultisté snažili probouzet a ovládat (Fujda 2010: 126–156).

S těmito motivy vztahu k vědě, zájmem o východní náboženství a snahou o rozvoj skrytých schopností v člověku se následně setkáváme i u utvářejícího se New Age, které bylo do značné míry ovlivněno teosofii a koncepcemi Heleny P. Blavatské o vývoji lidstva (lidských ras) odehrávajícím se v oddělených etapách (věcích). Důležité je uvědomit si, že esoterismus a okultismus byl ve své době výsadou především intelektuálů, elity a tajných spolků. Co se týče New Age v první fázi moderny, lze i o něm jako o náboženství obyčejných lidí hovořit jen stěží. S postupující modernizací však ke zlidovění různých aspektů New Age přeci jen dochází. Příčin může být několik a lze je hledat v různých rovinách. Jak bylo uvedeno v první části této práce, důležitou roli sehrává například americká kontrakultura (Lužný 1997) či předpokládaný masivní obrat západní kultury k subjektivitě (Heelas – Woodhead 2005), což v konečném důsledku mohlo vést k posunu významu Nového věku od skutečné apokalyptické události ke změně paradigmatu (Hanegraaff 1996) či k důrazu na psych(olog)ickou rovinu jedince (Sutcliffe 2003) a následnému rozšíření prvků New Age do masové kultury.²⁶

New Age se postupně stává (i) lidovým náboženstvím, tedy náboženstvím obyčejných lidí pozdně moderní západní kultury. Nicméně toto lidové náboženství je z mého hlediska postaveno na spiritualitě jakožto aktivitě individuální manipulace s libovolnými symbolickými systémy, tedy jinak řečeno tvorbě vlastní náboženské skládačky. Tvorba této skládačky je do značné míry poplatná sakralizaci vlastního Já, což se projevuje v zacílení na léčení a osobní rozvoj, není však podřízena žádné autoritě na celospolečenské úrovni (pokud pomíneme legislativní rámec národních států), která by měla možnost „dohlížet a trestat“. Spirituální milieu pak charakterizujeme jako síť bez centrálního řízení, která má ovšem určitá jádra a strukturu v podobě jednotlivých vazeb koexistujících jedinců a skupin. Tato organizace spirituality je nicméně odlišná od toho, co bychom mohli pozorovat

²⁶ Další příčiny je možné hledat v rozvoji médií, větší dostupnosti informací, zvýšení vzdělanosti, ale i například v rozvoji turismu atd.

v neoficiálním náboženství křesťanské předmoderní Evropy. To bylo sice také heterogenním organickým celkem obsahujícím mnoho rozličných neortodoxních věr a praktik a také předkřesťanských prvků z dob „pohanství“²⁷, bylo však podřízeno autoritě oficiálního křesťanství. Hrozba potencionální perzekuce ze strany církevních institucí pak do jisté míry mohla sehrávat roli regulativu náboženského chování populace. Z perspektivy oficiálního křesťanství se totiž praktiky lidového náboženství ocitaly na hranici tolerovaného a zavrhaného (Spunar 1999: 95).

Závěr

V rámci této práce se přikláním k řešení zúžit koncept New Age na ty konkrétní případy, kdy je tematizován Nový věk nebo věk Vodnáře. Široké New Age pak lze chápat jako součást (respektive jako jeden z projevů) širší kategorie, kterou může být buď spiritualita, nebo lidové náboženství. Zúžením New Age a jeho označením za podmnožinu spirituality či lidového náboženství sice částečně vyřešíme problém šíře konceptu New Age, ale máme zde stejný problém dalších dvou velmi širokých konceptů, takže jsme prakticky tam, kde jsme byli – opět na začátku, kdy máme příliš širokou kategorii označující skoro vše.²⁸

Zastávám názor, že New Age je vhodné chápat jako jeden z projevů spirituality a „spiritualitu“ užívat jako výchozí široký koncept (pole), který budeme později upřesňovat, případně dekonstruovat. Proč však nepoužít „lidové náboženství“? „Spiritualita“ je podle mého názoru vhodnější než „lidové náboženství“, protože se vztahuje předně k situaci pozdní moderny, v níž je specifickým rysem religiozity její detradicionalizace a do značné míry také individualizace. To nelze vztáhnout na lidové náboženství, protože i neoficiální religiozita předmoderní doby, na kterou (post)moderní lidové náboženství navazuje, byla formována a pevně spojena s tradičním uspořádáním společnosti.

Použitelnost obou konceptů však závisí na tom, co chceme říci. Pokud se budeme zabývat například okultní orientací části populace, můžeme říci, že New Age je v určitých aspektech podobné tomu, co tu bylo již dříve v lidovém náboženství nebo esoterismu, a že se nejedná o nic nového. Pokud však budeme chtít ukázat New Age jako nehierarchickou síťovou strukturu pronikající do fungování pozdně kapitalistické společnosti a jejich tržních mechanismů, bude patrně vhodnější spojení se „spiritualitou“. Jak bylo již uvedeno výše, s použitím konceptů spirituality a lidového náboženství nám vznikají také dvě odlišné perspektivy pohledu na genealogii New Age. Pokud se budeme na New Age dívat jako na spiritualitu jakožto projev kulturního obratu k subjektivitě v moderní době, který se naplno projevuje především v době postmoderní, je široké New Age produktem postmoderny. V perspektivě lidového náboženství či linie okultismu je New Age pokračovatelem esoterismu či v druhé variantě náboženstvím obyčejných lidí předmoderní křesťanské Evropy.

²⁷ Ty však na druhou stranu samotnými lidmi, z nichž drtivá většina neuměla ani číst a psát, nemusely být a priori vnímány jako pohanské či v rozporu s (oficiálním) křesťanstvím.

²⁸ Proč tedy měnit „nálepky“ a nenechat jako výchozí koncept široké pojetí New Age? Jednou z odpovědí je podle mého názoru vazba termínu „New Age“ na konkrétní projevy religiozity chápáné jako užší New Age. „Spiritualita“ i „lidové náboženství“ jsou v tomto smyslu poněkud volnější, což lze považovat za výhodu.

Seznam použité literatury

- Bauman, Z.** 1995. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Capra, F.** 1991. *Tao fyziky. Bestseller, který zblíží orientální filozofii a západní vědu v humanistickém pohledu na vesmír*. Bratislava: Gardenia.
- Chryssides, G. D.** 2007. „Defining the New Age“. In: Kemp, D. – Lewis, J. R. (ed.). *Handbook of New Age*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Ferguson, M.** 1980. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*, Los Angeles: J. P. Tarcher.
- Frisk, L.** 2005. „Je New Age konstrukt? Hľadanie novej paradigmy súčasného náboženstva“. In: Moravčíková, M. a kol. *New Age*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví.
- Fujda, M.** 2010. *Akultura hinduizmu a formování moderní religiozity. K sociálním dějinám českého okultismu 1891–1941*. Praha: Malvern.
- Hamplová, D.** 2000. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti: Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP (International Social Survey Programme)*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hanegraaff, W. J.** 1996. *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W. J.** 2000. „New age religion and secularization.“ *Numen* 47, 288–312.
- Heelas, P.** 1996. *The New Age Movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity* Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, P.** 2008. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. New York: Blackwell Publishing.
- Heelas, P. – Woodhead, L.** 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hervieu-Léger, D.** 1998. „The transmission and formation of socioreligious identities in modernity.“ *International sociology* 13(2), 213–228.
- Hervieu-Léger, D.** 1999. „Religion as memory: Reference to tradition and the constitution of a heritage of belief in modern societies.“ In: Platvoet, J. G. - Molendijk, A. L. (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill, 73–92..
- Hervieu-Léger, D.** 2004. „Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity“. In: Fenn, R. K. (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 161–175.
- Lužný, D.** 1997. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, D.** 2004. *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, D.** 2008. „Jsme v menšině a chceme přežít.“ In: Lužný, D. – Nešpor, Z. R. a kol., *Náboženství v menšině*. Praha: Malvern, 195–200.
- Nešpor, Z. R.** (ed.). 2004. *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Nešpor, Z. R. – Lužný, D.** 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Nešpor, Z. R. – Lužný, D.** a kol. 2008. *Náboženství v menšině*. Praha: Malvern.
- Nešporová, O.** 2008. „Českolipská necírkevní spirituální scéna“. In: Lužný, D. – Nešpor, Z. R. a kol. *Náboženství v menšině*. Praha: Malvern, 143–166.
- Ondrašínová, M.** 2010. „Jak uchopit ‘neuchopitelné’: diskuse o detradicionalizované spiritualitě.“ In: Lužný, D. – Václavík, D. a kol., *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současně sociologii náboženství*. Praha: Malvern, 118–142.
- Spunar, P.** 1999. „Napětí mezi oficiálním a ‚lidovým‘ náboženstvím ve středověku.“ In: Bělka, L. – Kováč, M. a kol. *Normativní a žité náboženství*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 90–102.

- Sutcliffe, S. J.** 2003. *Children of the New Age. A history of spiritual practises*. London: Routledge.
- Václavík, D.** 2008. „New Age a spiritualita.“ In: Nešpor, Z. R. – Václavík, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 360–367.
- Waardenburg, J.** 1997. *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity – Goergetown.