

A New Age mozgalom egy értelmezési kísérlete posztmodern szemszögből

Attempt to interpret the New Age movement from a postmodern perspective

Molnár Zsófi

ELTE BTK irodalom és nyelvészet, filozófia szak

molzsof@gmail.com

Initially submitted Febr10., 2022; accepted for publication March 2, 2022

Abstract

This study is a brief summary of the New Age movement of the 1970s and 1980s. It focuses on the prevalence and significance of spiritual thinking from the 18th century up to the targeted years while investigating the parallels of rising occult and esoteric tendencies with social and/or philosophical phenomena. Through this, the question arises: could something like the New Age tell us anything about men of the postmodern era, and their understanding of the world, cultural or spiritual needs making comfortable his life? After the historical introduction, with a focus on Theosophy and other occult tendencies, the New Age's concrete manifestations and facts about its existence are presented; and after defining these neo-religious phenomena, examining the aforementioned parallels will be easier. With help from works, such as *The making of a counterculture* by Theodore Roszak, which uncovers details about a possible political and sociological dimensions of spiritual thinking, while analyzing the beat-culture through a specific individual and existential filter. On the other side, in the book of Fritjof Capra, *The turning point* is placed, parallel reading of which with some topics of Lyotard's *The postmodern condition* the New Age may be brought closer to the way of thinking about the postmodern. This is a rough definition and description of a phenomenon during the development of which the countercultural tendencies extend to the pop-cultural mainstream, and although we have to concern a phenomenon, which left behind its roots already, reviewing its development may be instructive for us.

kulcsszavak

New Age, posztmodern filozófiák, spiritualizmus és tudomány, spiritualizmus és társadalom, az újvallásosság helye a posztmodern korban, Fritjof Capra, Jean-François Lyotard

keywords

New Age, postmodern philosophies, spiritualism and science, spiritualism and society, new religiosity in the postmodernism, Fritjof Capra, Jean-François Lyotard

I. New Age

Ennek a rövid munkának a célja, hogy a New Age jelenségének körvonalazásával párhuzamokat mutasson ki közte és a posztmodern tudományelmélet, valamint a korszak néhány társadalomelméleti megfontolása között. Sokféle irányzatának egy gyűjtőfogalomként való egységesítése magyarázatra szorul; azok a közös vonások, melyek már megállapításra kerültek, az egyes példák és kategóriák szétszálazásával válnak igazán érthetővé és a szóban forgó téma tekintetében jelentőssé. Első látásra lehetetlennek látszik a sokfajta újvallásos szerveződésnek és elméletnek már csak az egy lapon emlegetése is; ezek képviselői ritkán keresik egymás társaságát vagy a közös alapokat, ahogy azt a Time magazinnak egy 1987

decemberében megjelent cikke is megemlíti, mely a mozgalom első és legjelentősebb szereplése a médiában.¹

A közös tulajdonságok listáját tekintve két szerző meghatározásaihoz fogok igazodni, ezek mentén megjelenítve néhány irányzatot az egész mozgalom jellemzése végett. Az amerikai filozófus James R. Lewis felsorolása nyomán a tudományosság látszatára való vágyat és az ennek eszközeként használt tudományos jellegű nyelvet, eklektikusságot, a szinkretizmust, a monista és személytelen ontológiák jelenlétét, optimizmust, siker-orientáltásgot és az evolúciós nézeteket kell megemlítenünk, melyek főleg a vallásos hitek leírásának feladatát látják el; hogy olyan „határterületeken” elhelyezkedő jelenségeket is le tudjunk fedni, mint az ezekhez kötődő új társadalmi mozgalmak (new social movements), pszichológiai irányzatok stb., mindezt nem árt kiegészíteni az angol szociológus Paul Heelas pár meghatározásával. Ezek az „Én spiritualitása”, a hangsúlyos individualizmus, a leválás az „ego”-ról, és az ezzel együtt járó, mindenféle hatalom elutasítása, valamint a misztikus-spirituális kultúrkörre való támaszkodás.

Magával a fogalomnak a negatív konnotációival is meg kell küzdenünk, hogy a jelenséget elfogulatlanul értékelhessük. Ezek létezésének maga a mozgalom képviselői is tudatában vannak; ezt bizonyítja Paul Zuromski, a *Mind Body Spirit* című, széles körben elterjedt New Age folyóirat szerkesztőjének cikke, mely a „Halott-e a New Age?”, és amely a gyűjtőfogalom elhagyását javasolja az ezektől való megszabadulás reményében.² A negatív értékelést azonban érdemes figyelembe venni, hiszen a jelenségek változatosságából kifolyólag találkozhatunk meglepő túlzásokkal és félreértelmezésekkel, melyek már egyáltalán nem viselik magukon azokat a jellegzetességeket, amelyek alapján a New Age mozgalmak egy meghatározott szükségletig és egyes társadalmi jelenségekig vezethetők vissza. Az ezektől való elhatárolódás olykor a mozgalom keretein belül is megtörténnek.³

Úgy vélem, ezek nyomán érdemes különbséget tenni a New Age bizonyos kézzelfogható megnyilvánulási formái, valamint a mögöttük kimutatható spirituális szubkultúra között, mely több szálon kötődik egy jelentősebb kulturális változáshoz, rajta keresztül pedig történetileg és olykor tartalmában is a hatvanas évek ellenkulturális mozgalmához. Ennek a spirituális háttérnek a körvonalazásához kitérnék a hetvenes és nyolcvanas évek előzményének tekinthető történelmi jelenségekre is, azonban előtte még meg kell említeni pár olyan tény, melyet a mozgalom első, átfogó áttekintésekor érdemes figyelembe venni.

Az elköteleződés módjai a jelenkorra hangsúlyosan megváltoztak. Nem, vagy csak rendkívül ritkán találkozunk már a hatvanas-hetvenes éveknek azzal az elmélyült „spirituális kutatásával”, melynek az egyén egész életét szenteli. A New Age iránt érdeklődők csoportját azok a „részmunkaidősök” teszik ki, akik elkötelezettsége egy-egy kurzuson vagy workshopon, eseményen való részvételben, kapcsolódó kiadványok vásárlásában merül ki, de nem jár együtt különösebb életmódbeli váltással vagy a mainstream kultúrával való szakítással.⁴

¹ FRIEDRICH, (1987, 3. o.) „Népszerűsége ellenére a New Age nehezen meghatározható. Magába foglalja hitek, hóbortok, rituálék egész bőségszaruját; egyesek bizonyos részek iránt elkötelezettek, mások mások iránt. Csak speciális alkalmakkor, mint a felettebb népszerű augusztusi Harmonic Convergence alkalmával is, gyűlnek össze azok, akik a Ji-csingben vagy kristályokban hisznek, az asztrális utazás, sámánok, Lemuriaiak és a tarot hívőivel, hogy együtt kántálják a Hindu könyörgés „Om”-ját, ami általában a meditációt előzi meg.”

² LEWIS (1992, 1. o.)

³ Lásd: a „l’Homme et la Connaissance” szervezetének vezetője által tett kijelentés az alapító szándékairól: „...a nagy vallásokról akart beszélni: a kor ökonomizmusa nagy hatással volt rá, de ő tovább ment; eljárásába beépítette ezek ezoterikus oldalait és egyéb olyan mozgalmakat is, mint a természetgyógyászat. Ellenben visszautasított mindent, ami alsóbbrendű volt: a látnokságot, a szellemidézést.” CHAMPION (1982, 157. o.)

⁴ HEELAS (1996), LEWIS (1992)

A mozgalom nagyrészt alkalmazkodik annak az ún. „baby boom” generációnak a feltételeihez és igényeihez is, mely életre hívta. Az 1946 és 1964 között születettek nagy tömegének fiatalására a háború utáni gazdasági fellendülés eredményezte kényelem és a technikai fejlődés következtében a tömegmédiák és a televízió hatásai rányomják a bélyegüket.⁵ Theodore Roszak (1933-2011) amerikai szociológus, eszmetörténész és író, aki az ellenkultúrát és a diákmozgalmakat a háború utáni jóléti társadalom válságtüneteként elemző szociográfiájával vált szélesebb körben ismertté, a „technokrácia gyermekeinek” nevezi ezt a fiatalságot; velük a materiális értékrend „adok-kapok egyezményétől” az eszmei értékek felé fordulás valósul meg,⁶ valamint ennek a generációnak a körében különösképp megnövekszik az iskolázottság aránya is. Tíz tagja közül kilenc elvégzi a gimnáziumot, felük pedig egyetemre jár.⁷

Részben ezzel hozható kapcsolatba a New Age spiritualizmusának a tudományosság minél nagyobb látszatára való törekvése is. Az angol szociológus és antropológus Paul Heelas (1946-) így rávonatkoztatja Ernst Troeltsch német történelemfilozófus (1865- 1923) kifejezését. „tanult osztályok titkos vallása”.⁸ A tudás szélesebb körben való terjedése egy nagyobb mértékű szellemi igény létrejöttét eredményezi; a New Age esetében azonban jól látható, hogy a szférák keveredése által ez mégiscsak egy bizonyos mélység szintje alatt marad. A hetvenes-nyolcvanas évek popkulturális világában a miszticizmus, mely korábban az okkult tudomány vagy a misztikus filozófia formáit öltötte, a népszerű New Age arcukat veszi fel, ez pedig nem mentes a giccstől. Jó példa erre az a kép, mellyel Rachel Storm szabadúszó újságíró a New Age-nek szentelt könyvét indítja:

„A New Age érzetért szimplán csak menjünk be bármely New Age könyvesboltba. A levegőben könnyed füstölő és aromaterpiás olajok illata érződik; a beszélgetés fojtott, csaknem áhítatos, a hangszalagos kazettákról parti hullámverés vagy tibeti dalok szólnak finoman a háttérben. A hirdetőtáblát elárasztják a közelgő események hirdetései újjászületés kurzusoktól egészen a szent táncórákig, tarotkártya olvasásokig, meditációs ülésekig és a piramisokhoz tett utazásokig.”⁹

II. Előzmények – Az okkult tudományok és a Teozófia

A spiritualizmusnak a tudománnyal való különös kapcsolata más, némileg szorosabb, de ugyancsak kétértelmű módon jelenik meg a XIX. század okkult divathullámában. A korszakban már megtalálható azoknak a hagyományoknak a felkarolása, melyek később is a New Age karakterének egy szerves részét képezik. Gyakori, és nem elhanyagolható érv, hogy ezek csak részleges megértéssel és meglehetősen leegyszerűsítve kerülnek át a mozgalmon keresztül a nyugati kultúrába. Mindezt nehéz volna tagadni, azonban, ahogy Roszak megjegyzi, „Akármilyen ridegen is szeretné valaki elutasítani Lao-tzu, a Buddha vagy a Zen mesterek világát (...) az ő elméjük egy olyan vízió szolgálatában áll, mely inkompatibilis a mi hagyományos tudományunkkal”¹⁰, és ennél fogva megfelelőek az ellenkultúrális törekvések számára, melyeknek a kor merev, tudományos világképe és az általa az élettől elidegenített ember az első számú kritikai célpontjai.

A századfordulón megjelenő okkult társaságok szintén élen jártak a keleti vallások feldolgozásában. Eugene Weber (1925-2005) román származású amerikai történész szavaival, „a megalapozott elméletek nyilvánvaló összeomlása, a reakció a tudományos materializmussal és a racionális magyarázatokkal

⁵ BROWN (1992, 90-93. o)

⁶ BROWN (1992, 93. o)

⁷ BROWN (1992 91. o.)

⁸ HEELAS (1996)

⁹ STORM (1991, 1. o.)

¹⁰ ROSZAK (1972, 83.o.)

*szemben ösztönözték a misztériumba és a természetfelettibe vetett érdeklődést, a hit megbecsülését a hit kedvéért – és a tapasztalatból kinőhet a hit: credo quia impossibile.*¹¹

Ezeknek a XIX. századi jelenségeknek a többségéről elmondható, hogy gnosztikus jellegűek. Michel Clasquin, a Dél-afrikai pretóriai egyetem vallástudomány professzora arra figyelmeztet, hogy bár a Rózsakeresztesek, a Szcientológiai Egyház vagy a Teozófiai Társaság szerveződéseire gyakran alkalmazzák a gnosztikus jelzőt, ennek nem elégséges alapja az, ha ezek és az ehhez hasonló modern vallásos fejlemények a gnózzal tematikusan megegyező jellemvonásokat – mint például a dualizmust vagy a gnosztikus mitikus motívumokat – tartalmaznak. Az „akkor, és csak is akkor nevezhető gnosztikusnak, ha a nem intellektuális jellegű tudást hangsúlyozza, mint a megváltáshoz szükségést és elegendőt.”¹² *Elengedhetetlen a gnózis központi szerepe, mely egy „nem intellektuális, misztikus tudatossága az én és az univerzum igaz természetének.”*¹³

A XIX. század társaságainak egyik legjelentősebbje a Teozófiai Társaság, melynek alapítói, az okkult háttérrel rendelkező Mme Helena Balavatsky (1831-1891) és Henry Olcott (1832-1907), a Teozófiai Társaság alapítói a spiritualizmus és a keleti vallások által inspirálva egy olyan hierarchikus rendszert hoztak létre, mely az „én spiritualitásának” fejlődését foglalja keretbe, ezáltal elhelyezve az embert a „létezés láncában.” A Társaság alapító nyilatkozata a következőképpen hangzik:

*„Magját képezni az Emberiség Egyetemes Testvériségének faji, vallási és nemi megkülönböztetések nélkül; ösztönözni az Összehasonlító Vallástudomány, a Filozófia és a Tudomány tanulmányozását; a természet megmagyarázatlan törvényeit és az ember rejtett erőit vizsgálni.”*¹⁴

Wouter Hanegraaff, az Amszterdami Egyetem hermetikus filozófia professzora megjegyzi, hogy a „tudomány”, „filozófia” és „összehasonló vallástudomány” kifejezések alatt az „*occulta philosophia*” példáira, vagy pedig a hermetizmushoz és a „*philosophia perennis*”-hez hasonló misztikus, szinkretikus elméletekre kell gondolnunk. A *teozófiai felvilágosodás* című cikkében Joscelyn Godwin, pogánysággal és okkult zenével foglalkozó zeneszerző, a Colgate Egyetem professzora azt igyekszik bemutatni, hogy Madame Helena Blavatsky épp annyit köszönhet a tizenharmadik század felvilágosodásának, mint azoknak a spirituális divatoknak, melyekkel többnyire kapcsolatba hozzák. Az okkultizmus előtérbe kerülésével a XIII. század végén a mítoszok és a vallások eredetére vonatkozólag gyakoriak voltak az új, spekulatív elképzelések; több szabadgondolkodó is érdeklődni kezdett olyan újfajta elméletek iránt – „kihasználva a kereszténység-ellenes nézetek kifejtését megengedő korhangulatot” –, mint például amely a „szexet, mint mitológikus és vallásos eredetű”¹⁵ ragadta meg; de ennek a korszaknak a termékei a nap-kultusz jellegű szoláris elméletek is.

Az anti-ortodox vallásos értelmezések nagy népszerűségnek örvendtek, és a valláshoz való újfajta hozzáállásukat az okkultizmus is átvette. Joscelyn Godwin kiemeli, hogy sok, „okkultnak” bélyegzett felfogás nem a hagyományos ezoterika, hanem az effajta vallástudományi érdeklődés és kutatás eredménye. Ennek az érdeklődésnek szembetűnő példái a hagyományos okkult tudományok, melyeket olyan szerzők fémjeleznek, mint Cornelius Agrippa német író és alkimista (1486-1535) J.B. van Hermondt flamand alkimista (1580-1644) vagy Giambattista Porta olasz tudós (1535 k.-1615).¹⁶ A varázslatnak és a tudománynak a szintetizálásra továbbá olyan példák is idézhetők, mint a magnetizmus és a spiritualizmusról

¹¹ Idézi HEELAS (1996, 42. o.)

¹² CLASQUIN (1992 47. o.)

¹³ CLASQUIN (1992, uo.)

¹⁴ idézi HEELAS (1996, 41.o.)

¹⁵ Idézi HANEGRAAF (1998, 444.o.)

¹⁶ HANEGRAAF (1998, 446.o.)

vagy a romantikus Naturphilosophie-ről íródott munkák, és az ezekhez kapcsolódó olyan fejlemények, mint a Rózsakeresztes mozgalom.

A teozófia egyik legfőbb alapvetése az ember átalakulásáról vallott elmélete. Az evolúciót „az értelmes élet impulzusának” látja, ami „olyan formákat ölt, melyek kielégítik annak belső szükségleteit”, az ember pedig tökéletesíthető ezen a spirituális evolúción keresztül. Elmélete szerint „a tudatosság zárandokútját járjuk a minél szélesebb körű univerzalizmus felé.”¹⁷ Ehhez hasonló elméleti tartalma, valamint munkásságának jellege folytán a New Age egyik nagy tematikus forrásaként szolgál; átörökíti rá emberképét, a klasszikus misztikus szerzők olvasásának és a hagyomány életben tartásának tevékenységét, valamint a mozgalom egy bizonyos ágára humanisztikus gondolkodásmódját, haladáseszményét is.

Ennek a haladáseszménynek és humanisztikus kultúrának egy továbbélése az, melynek egy példája az olasz antropológus és teozófus Bernardino del Boca (1919-2001) munkája, aki Joachim de Flores (1135-1212) misztikus látomásos bibliaértelmezését a modern asztrológiával vegyítve dolgozta fel, és amely hozzájárult a New Age-nek a Vízöntő Kora elnevezéssel ellátott asztrológiai mítoszához. Boca 1975-ben megírja a *Nemzetközi Útmutató a Vízöntő Korához* című könyvét. Az 1975-ös évet a Halak Korának végeként határozza meg; ezt aztán egy új, 2155 éves szakasz fogja követni, melyet már nem a tudás, hanem a bölcsesség iránti kutatás fog jellemezni. Emellett ő az, aki létrehozza a „psicotematica” kifejezést, mellyel a valóságnak a lélekkel történő, intuitív érzékelési módját fejezi ki.¹⁸

Míg a New Age bizonyos ágai spiritualitásuk eklektikus jellegét a Teozófiától, mások erősen individuális gyakorlataikat az örmény misztikus tanítótól, Georges Ivanovich Gurdjieff-től (1866-1949) örökölték, aki személyét „kontextusteremtőként” definiálva intézetében olyan foglalkozások és technikák kifejlesztésén fáradozott, melyeket összefoglaló néven a „Munkának” neveztek el, és melyek az „objektív tudatosság” és a felvilágosodás állapotának elérését voltak hivatottak elősegíteni. Alapvetése, hogy az ember jelenlegi állapotában gépnek tekintendő, és ezáltal rab: „külső körülmények alakítják a tetteidet, tekintet nélkül a vágyaidra. Nem azt mondom, hogy senki sem képes irányítani a cselekedeteit. Azt állítom, hogy te képtelen vagy rá, mert megosztott vagy.”¹⁹

A New Age-hez hasonló történelmi jelenségek természetesen nem merülnek ki ebben a két példában. Említhetnénk a New Thought mozgalmat, a transzcendentalizmust, swedenborgianizmust, a Teozófiai Társaság köreiből induló Dzsiddu Krishnamurtit (1895-1986), később spirituális tanítót és teozófust és követőit stb. Maga a New Age előzményei között szeret olyan neveket felvonultatni, melyek meggyőző erővel hatnak, ilyen például Carl Gustav Jung, Alan Watts vagy Aldous Huxley is.²⁰

III. Beatkultúrától a New Age-ig

A hatvanas évek diákmozgalmát több tényező miatt is fontos kiemelni az előzmények láncában. Egyrészt magának a New Age mozgalomnak nem csak előzményeként, hanem korai, kezdeti korszakaként is lehet értelmezni, másrészt pedig az előzéken felvázolt okkult tradícióval ellentétben a modernitásnak ez a hangsúlyos váltása az egyéni spiritualitás felé egy másik, gyanússá vált tudomány képét mutatja.

Theodore Roszak a korszak diákmozgalmainak az ezoterika, a keleti vallások és a spirituális-misztikus tanok felé fordulását a technokráciával szembe szegezett ellenerő termékének tekinti. Ennek gyökere magában a technokrácia berendezkedésében és működésében, valamint a szolgálatába állított

¹⁷ STORM (1991 7. o.)

¹⁸ POGGI (1992, 281-282. o.)

¹⁹ Idézi HEELAS (1996, 47.o.) „external circumstances govern your actions irrespective your desires. I do not say nobody can control his actions. I say you can't, because you're divided.”

²⁰ HEELAS (1996), ALEXANDER (1992)

posztmodern tudományban keresendő. Ennek szervező elveként, ahogy az Jean-François Lyotard (1924-1998) híres esszéjéből kiderül, a társadalmi szerkezet paradigmáiban bekövetkezett változás eredményeképp, a nagy elbeszélések végével a teljesítményelv érvényesíti önmagát.²¹ Az innovációs tudományak a technikára alapozott, hatékonyságközpontú és determinisztikus rendszere ez.

Bár a technokrácia önmagában nem politikai párthoz kötött, a hatvanas évek bohémizmusa több ponton is kapcsolódik az újbaloldal diákmozgalmainak aktivizmusához. Roszak kiemeli, hogy a leghangsúlyosabb közös nevező a két mozgalom között egyfajta személyességben, „humanista” stílusban rejlik: „Az embert végtelenül értékesnek, és az értelemre, a szabadságra és a szerelemre vonatkozó, megvalósulatlan képességek birtokában lévőnek tekintjük... Szembe szállunk a személyiségtől való megfosztással, ami emberi lényeket a dolgok rangjára redukálja.”²² A elkötelezettségnek és az olyan elveknek, mint az erőszakmentesség, a könyörületesség stb., valamint az embernek szellemi-etikai lényként való hangsúlyozásával a politikai állásfoglalás találkozik az önismerettel és az egyén személyes értékrendjével.

Ezen túl az újbaloldal elméletének gerinceként megjelenő elvek, mint a hatalom elutasításának anarchista vonása, a részvételi demokrácia igénye, az elidegenedés központi problémája és az antikapitalizmus – noha gyakran csak névleg – visszaköszönnek a New Age társadalmi hangsúlyjaiban is, míg ezeket némileg módosítva a „beatnik” vagy „hippi” tradicionális figurája a befelé forduló önvizsgálat útját járja; társadalomból való kihullását követően esését egyfajta narkotikus kábulat és extatikus kontempláció fogja fel.

Észrevehető aztán egy elméleti és tapasztalati folytonosság a fiatalok között, ami összekapcsolja Mills újbaloldali szociológiáját, Herbert Marcuse (német filozófus, 1929-1979) freudiánus marxizmusát, Paul Goodman (amerikai szociológus, 1911-1972) Gestalt-terápiájának anarchizmusát, Norman Brown (amerikai filozófus, 1913-2002) apokaliptikus alapú miszticizmusát, Alan Watts (angol filozófus és író 1915-1973) Zen-alapú pszichoterápiáját, és végül Timothy Leary (amerikai pszichológus, 1920-1996) áthatolhatatlanul okkult nárcizmusát, amiben a világ és annak bajai végül elsüllyednek az egyén porszem méretű saját, pszichedelikus ürességébe. Ahogy előre haladunk ebben a folyamatosságban, azt találjuk, hogy a szociológia fokozatosan helyet ad a pszichológiának, a politikai kollektíva enged az embernek, és a tudatos és artikulált viselkedés elmarad a nem értelmi mély erői mellett.²³

A hatvanas évek mozgalmától nem áll messze minden olyan témának a kicsapongó ünneplése, ami szokatlan és radikális, melyek aztán gyakran a homályosság és az értelmetlenség áldozatául esve nem tudtak túllépni az új és a meghökkentő játékos kombinálásán; mindazonáltal nem nehéz észrevenni a New Age tematikákkal való nagyfokú hasonlóságot és a felhasznált források gyakori egyezését.²⁴ A New Age és annak szervezett formái azonban több tekintetben is távol esnek a hatvanas évek diákmozgalmának átpolitizált bohémizmusának radikalitásától; azokat formájukban nemcsak a mainstream kultúra melletti csendes meghúzóadás, hanem gyakran az azzal való egyre növekvő fokú kiegyezés jellemzi.

²¹ LYTOARD (1993)

²² SDS Port Huron Statement, idézi ROSZAK (1972, 58. o.)

²³ ROSZAK (1972, 64. o.)

²⁴lásd egy szabadegyetemi kurzus leírásában: „A nyitott helyzetek kötetlen sikere. A folyamatos rezgések kifejezetten fontosak. A Belső Tér felfedezése, az ember-robot felszámolása, pszichoaktív vegyületek jelentősége, és a Nyugat Európai Ember Átalakulása. Forrásanyag: Artaud, Zimmer, Gurdijeff, W. Reich, K. Marx, gnosztikus, szufi és tantrikus szövegek, az örület és a tudat extatikus állapotainak önéletrajzi beszámolóit, a pop art és a huszadik századi próza.” ROSZAK (1972, 46. o.)

Az egyénin spiritualitás és az egyén nem-intellektuális erői felé fordulást Roszak Norman O. Brown és Herbert Marcuse gondolatmenetének különbségében mutatja ki. A két szerző munkásságának alapja a marxi és a freudánus elmélet vegyítésére alapul, de más-más mértékben, s ezáltal konklúziójuk is eltérő. Míg Marcuse modelljében a halál integrálásának képtelenségéből fakadó pszichés represszió nem gyengül, addig Brown minden elnyomás végső okának látja a halálösztön és az életöztön antagonisztikus ellentétét, valamint a halál elfogadásának képtelenségét látja. Elmélete szerint ennek feloldása – a jelenség gyökereinek felkutatása, történelmi visszakövetése egyfajta „pszichés archeológiaként”²⁵ – a két pólus kibékítése lenne, a „Dionüszoszi ego” létrehozása:

A halálösztön az életöszttel csak is egy olyan életben összeegyeztethető, melyben nincs elnyomás, amely nem hagy „meg nem élt életeket” az emberi testben; ezáltal a halálösztön elfogadottá válik egy testben, mely kész meghalni. És mivel ez a test megelégedett, a halálösztön többé nem kényszeríti arra, hogy megváltoztassa magát és történelmet hozzon létre; ezáltal, ahogy a keresztény teológia jósolta, tevékenysége az örökkévalóságba kerül.²⁶

Brown politikája egyfajta nem-politikává változik ezzel, vonja le Roszak a konklúziót, amelynek lényege, hogy helyet szorítson a transzcendenciának, hogy az lehetővé tegye az ember elidegenedésének felszámolását és a társadalmi-pszichikai felszabadulást egyaránt. Az ember ezzel meghaladja test és elme, szó és tett, beszéd és csend dichotómiáit, melyeken túl minden csupán metaforává és költészetté válik.²⁷ Mindezek ellen a társadalomtudós földhözragadt praktikus felfogása élesen tiltakozik; az elnyomás és gyökerei, veti ellen Marcuse, valóságos jelenségek; annak a pszichés elnyomásnak a felszámolása, melyet Brown megoldásként lát, nem kívánatos, hiszen az az identitás kialakulásának, valamint a társadalom potenciáljának része, a szublimáció pedig „tudatos átformálás”. „Ez a szint (...) magában foglalja a negáció negációját, a közvetlenség közvetítését, és az identitás nem több, de nem is kevesebb, mint ez a folyamat.”²⁸ Ennek kapcsán ítéli el az önmegvalósítás reklámját, mely „egy represszív társadalomban (...) rossz közvetlenség.”:

...olyan nonkonformitásra és felszabadításra biztat, mely teljesen érintetlenül hagyja a társadalom valóságos elnyomó gépezetét, sőt ezt a gépezetet még erősíti is azáltal, hogy ezt a privát és személyes világon átlépő, és ezért valóságos oppozíciót egy privát és személyes lázadás kielégítésével helyettesíti.²⁹

Ez a fajta „önmegvalósítás reklámja” a New Age-nek a mára legerősebben jelenlévő ágában egy igen hangsúlyos jellemvonás. A mozgalom „intézményesült”, de mindenesetre szilárdabb formába való átmenet bekövetkeztével a hetvenes, nyolcvanas és kilencvenes években fokozottan veszt el ellenkulturális jellegét; előtérbe kerül a New Age egy jóléti, képzéses spiritualitása. Mindez felveti azt a kérdést, hogy vajon a kritikai felhang teljes felszámolásával állunk-e szemben, vagy a New Age a posztmodern narratívákkal karöltve csak egy új jelleget ölt magára?

Mindenesetre a hatvanas évek kézzelfogható eseményei a mozgalom kialakulását tekintve számottevőek. Mind a mozgalom szervezettebb formáit tekintve, de az egyéni spirituális kutatás, az „út” ad hoc módozatainak szubkultúra-alakító módozataiban:

²⁵ ROSZAK (1972, 115. o.)

²⁶ Idézi ROSZAK (1972, 114. o.)

²⁷ ROSZAK (1972, uo.)

²⁸ MARCUSE (2017, 24- 25. o.)

²⁹ MARCUSE (2017, 25. o.)

„Személyes tapasztalatból beszélve, csak két barátunk volt, aki csatlakozott spirituális szervezetekhez. (Mind a ketten beléptek a Szcientológiai Egyházba.) A nagy többség, magamat is beleértve, a saját erőforrásainkat használtuk arra, hogy kapcsolatba lépjünk azzal, amit a materiális világon túl létezőnek gondoltunk. És el is indultunk: talán egy kiváltságos farmra a walesi határ közelében, misztériumokról beszélünk, hallucinogéneket használtunk, néztük a naplementét, használtuk a tarotot és az Ji Csing-et, az Incredible String Band-et hallgattuk, és Carlos Castaneda a *Don Juan tanításai* című könyvét vagy Herman Hesse *Sziddhártáját* olvastuk.³⁰”

Az ekkor megalapuló Esalen Institute az egyik legfontosabb és legkorábbi példája a személyes fejlődés központjainak. A szervezet története szorosan kötődik Big Sur megyéhez, és az ott gyökeret vert „bohém kolónia” világához, mely egy sajátos tégelye volt a beatkultúra életmódjának és spiritualitásának a pszichológiával, irodalommal és tudománnyal való keveredésének a hozzá kötődő személyiségeken keresztül. Itt találkozott 1962-ben Michael Murphy Stanford hallgató Abraham Maslow-val (1908-1970), a Brandeis University pszichológiaprofesszorával, és ebben a szellemi közegben teremtődött meg a kapcsolat a humanisztikus pszichológia és Esalen Institute fourierista gyökerű, a szabad szerelem motívumával színezett életmódja között.³¹

Ezeket és az ezekhez kapcsolódó fejleményeket keresztül alakult ki a New Age-nek a spirituális élményre építő, szervezettebb „gyakorlata”. A Gurdjieff-féle „Munkához” hasonló tevékenységek, rendezvények és módszerek egyfajta „csúcsművészet” előidézésével egy experimentális alapú látásmód-változást igyekeznek ösztönözni és támogatni, ami a kidolgozott, vagy kevésbé kidolgozott spirituális kutatás útjának kezdőpontjaként szolgálhat. Mindezek legvégén természetesen az erre épülő társadalmi átalakulás utópisztikus elképzelésével.³² Ezeknek a technikáknak a leggyakoribb eszközeivé – főként, hogy a mozgalom utóbb hivatalosan kénytelen volt lemondani a pszichedelikus drogok rendszeres alkalmazásáról – a hagyományos misztikus módszerek váltak, mint például a meditáció bármely formája.³³

Mondhatni a New Age szervezett megvalósulásai annak az elvnek a gyakorlatban való kidolgozását jelentik, miszerint az ember tudata megváltoztatható. Ennek egy másik példája az Esalen Institute mellett a Findhorn Community, melyet Eileen és Peter Caddy valamint Dorothy MacLean alapított. Stephen M. Clark szavaival, aki 1975 és 1978 között élt a skót közösségben, a szervezetet egy fejlődő New Age kultúrában való hit jellemezte és létalapját annak elveinek demonstrációja képezte.

„Mint minden jó millenáris mozgalomnak, a findhorniaknak van egy történetük, melyet elmondhatnak. Egy történet arról, hogyan lehetnének egy dolgok, és ami egyszerre mitikus és metaforikus. Ebben a

³⁰HEELAS (1996, 125. o.)

³¹ALEXANDER (1992, 36-37)

³²FERGUSON (1987)

³³Ferguson részletes leírását adja az egyén útjának az új tudatosság felé; ennek „belépő pontja”, amikor az ember először találkozik egy, a mindennapitól eltérő tapasztalattal vagy új tudatállapottal. A *The Acquarian Conspiracy* megírásához felhasznált kérdőívek egy pontja azokra az élményekre vonatkozott, melyek transzformatív tapasztalatnak minősültek és az egyén New Age iránti érdeklődését meghatározták. A beérkezett válaszok és példák változatossága jól mutatja a „pszichotechnológiák” valódi sokféleségét: megtalálhatók ebben a felsorolásban a humanisztikus és transzperszonális pszichológiára alapuló olyan terápiák, mint a Gestalt, Victor Frankl Logoterápia, vagy a Fischer-Hoffmann eljárás, a zene, az improvizációs színjátszás, a dervis-tánc, különböző sportok és fokozott fizikai igénybevételt jelentő foglalkozások, mint a hegymászás; a misztikus tradíció, Gurdjieff vagy a Teozófia rendszerei, az Esalen biztosította intenzív élmény, „változatos mágikus és sámánista technikák”, stb. FERGUSON (1987)

történetben impliciten jelen van egy sor elv és hit, melyeken keresztül árnyalódnak a tagok benyomásai a világról.³⁴

Ez a „mítosz” a kertművelés egy sajátos mítosza; ezen, és a meditációk útján elnyert „isten útmutatáson” keresztül próbáltak kapcsolatba lépni a „természet szellemével” és „erejével”. A kezdeményezés, mely a „megnyilatkozás”, valamint az Istenre és a hitre alapozott élet megvalósításának és spirituális fordulatnak stb. témáira komponált változat volt és amely köré számottevő méretű közösség alakult ki a későbbiekben, a „természet és ember együttműködésének” spirituális jellegű kísérletévé vált.³⁵

De nem sokáig maradt meg annak. A nyilvánossággal, a fokozott érdeklődéssel, vendégprogramok létesítésével az alapító célkitűzések is felhígultak, és megjelentek az eredeti célkitűzéssel ellentmondó jelenségek is.³⁶ Findhorn alapításával egyidejűleg történt a másik pólus, a „mainstream-empowering”, a képzéses spiritualitás és a New Age „jóléti ágazatának” fejlődése is. 1971-ben Werner Erhard (1935) amerikai író és előadó, aki kulcsfigurának számít az irányzat szempontjából, megalapítja az Erhard Seminar Training (*est*) nevű foglalkozás-sorozatát, mely egy strukturált környezetet és módszert volt hivatott teremteni, hogy a résztvevők véghez vihessék önmaguknak az „egojukról való leválását” annak érdekében, hogy megtapasztalják azt, ami valóban bennük rejlik.³⁷

A képzések nagy hatásúak voltak, és a világ további, hasonló vállalkozások, ún. Self-mozgalmak megindulásának lehetett tanúja. A szervezet egy publikációja szerint a hetvenes években kilencből egy egyetemet végzett, San Francisco környékén élő fiatal felnőtt vett részt a képzésen, míg Bostonban egy a harmincnégy közül az 1980-as évek közepéig.

Az ezen a vonalon mind messzebb menő kísérletek hol gazdaságilag rendkívül jövedelmező, jólsikerült vállalkozásokká nőttek ki magukat,³⁸ mások azonban csúfos kudarcot vallottak. Még az amerikai hadsereg sem mentes a New Age ilyen jellegű hatásaitól, amit jól mutat a szlogen, „Be All You Can Be”, mely egy olyan kísérlet közvetlen eredménye volt, mely azt vizsgálta, mik a lehetőségei egy „New Age Hadsereg” megalapításának.³⁹

Bár gyökereit tekintve a New Age az amerikai és a brit kultúra terméke, a mozgalom más, európai és nem európai országokban is jelen van, mégpedig hasonló funkcióban, de erős, egyéni árnyalatokkal. Japánban ugyancsak megfigyelhető az New Age nyomán megjelenő vallásos újjáéledés, mely többnyire a varázslat és az okkultizmus felelevenítésével jár, és amit a japán szociológusok a modernizációra adott válaszként és reakcióként értékelnek;⁴⁰ az életmód egy olyan változásának eredményeként, ami az értékrendszert az instrumentalizmustól az expresszizmus felé fordítja, és az amerikai fejlődési vonalhoz hasonlóan az oka a gazdasági fellendülés és a jólét általánossá válásában keresendő.⁴¹

³⁴ CLARK (1992, 97. o.)

³⁵ CLARK (1992, 98. o.)

³⁶ CLARK (1992, 102. o.)

³⁷ HEELAS (1996, 57. o.)

³⁸ Ilyenek pl. a Mind Dynamics, az Exegesis, a Life-transfromaiton, az Actualizations, a Cunard Ellen által tartott kurzusok nagy Britanniában a Guinness számára, vagy a Scientológia WISE (World in Scientology Enterprises) által szolgáltatott képzések, melynek alvállalatai között olyanokat lehet felsorolni, mint a Sterling Management Systems (mely a fogorvosok és más szakértők számára nyújt oktatást) a David Singer Consultants (kiropraktőrök vezető szervezete az Egyesült Államokban) vagy az Uptreads, amely pénzüggel, marketinggel és szervezéssel foglalkozik. HEELAS (1996, 59, 62. o.)

³⁹ RUPERT (1992, uo.)

⁴⁰ MULLINS (1992, 232. o.)

⁴¹ MULLINS (1992, 243.)

Az 1980-as évekre a modernizálódó Japán egy számottevő vonásává válik az ellenkulturális spirituális tradíció jelenléte, melyek magukba foglalják a Shinto és a Buddhista vallás iránti megnövekedett érdeklődést, valamint a technika és a kommunikációs formák fejlődésével az importált New Age kimutatható jelenlétét. Az olaszországi New Age fejleményeit is sajátos kulturális és történelmi tényezők árnyalják. Itt is nagy szerepe van a tömegmédiával gyorsan világszinten elterjedő külföldi importként megjelenő jellegzetességeknek, azonban Isota Poggi, olasz származású vallástudományi kutató megjegyzi, hogy ezek kevésbé keltenek akkora feltűnést, mint a külföldi példák esetében; ennek okaként pedig azt a történelmi ténytet jelöli meg, hogy az olasz kultúra nem túl érzékeny a vallásos kisebbségekre; ennek ellenére az újvallásos csoportok – még ha azok nem is nevezhetők teljes mértékben New Age-nek – számos példája fellelhető az országban.⁴²

A New Age-nek az Oroszországban való megtelepedése az, ami a nemzeti feltételektől a leginkább árnyalttá válik. A mozgalomnak a Szovjetunióba ugyan nem az első, de az első valódi katasztrófa nélküli behatolása Gorbacsov kormányzása idején, a kommunista rezsím nyomásának gyengülésével történik.

[A Hidegháborúnak] ebből a látszólagos poklából emelkedett ki Gorbacsov – „az új kor megtestesülése” ahogy New Age vezetők jellemezték őt korai hivatalában. A Szovjet vezetőnek mind a támogatói, mind a kritikussai rámutattak nála az olyan kifejezések gyakori használatára, mint a „globális falu”, „új korszak”, „világátalakulás” és „Új Kor”, a spirituális tájékozottság bizonyítékaként.⁴³

1989-ben Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990) Indiában és Amerikában tevékenykedő spirituális vezető kijelenti, hogy a Szovjetunió akkori állapotában az emberek „mind gyerekekké váltak”, és vallástól, tervezéstől és Istentől mentes ártatlanságuk lehetővé teszi, hogy a meditáció ereje mélyebbre hatoljon bennük, mint eddig bármely más ország lakóiban.⁴⁴ A Szcientológiai egyház központot nyit Leningrádban, és az ún. Mission Starter Pack keretében segélyezési programokba kezd az országban, valamint Magyarországon és Csehszlovákiában is megveti a lábát. A Moonies társaság vezetője 1990 áprilisában találkozik Gorbacsovval, és japán üzletemberek támogatását ígéri annak céljából, hogy befektetési lehetőségeket találjanak a Szovjetunióban. 1986-ban Werner Erhard, azt Erhard Seminar Training nevű programsorozat megalapítója az „én” vallását importálja az országba; abban az évben egy öt napos kurzust tart Moszkvában hatvanhárom szovjet manager-nek és tudósnak. 1989-ben Erhard saját kiadású magazinja megjelentet egy beszédet, melyet a USSR Znaniye Society, egy, a szovjet állampolgárok oktatásával foglalkozó szervezet képviselői tartottak:

„Növekedésünk egy fontos pontjaként szükségünk van jó kapitányokra, jó managerekre, jó edzőkre. (...) Erre vonatkozóan érdeklődünk a Werner Erhard nyújtotta programok és munkák iránt. A Peresztrojka valódi természete megköveteli, hogy felkeltsük az emberek tömegének kreatív gondolkodását”⁴⁵

IV. New Age és tudomány, vagy New Age tudomány?

A New Age a XVIII. – XIX. század fordulójához és a reneszánszhoz hasonlóan sajátos kapcsolatot képez a modern tudomány és a spirituális-ezoterikus elképzelések között. Mindez a legszembetűnőbben Fritjof Capra (1939-) osztrák származású fizikus *The turning point* című művéből derül ki, melyben a fizikus

⁴² POGGI (1992, 271. o.)

⁴³ STORM (1991, 169. o.)

⁴⁴ Idézi STORM (1991, uo.)

⁴⁵ Idézi STORM (1991, 170. o.)

egy átfogó és olykor elnagyolt tudománytörténeti spektrumon keresztül a posztmodern tudomány és társadalom összefüggéseit elemzi, mindezt a New Age humanisztikus spiritualizmusának, tudományos-féltudományos elképzeléseinek vagy a keleti vallás és misztikus filozófia háttérével és motívumaival. A posztmodern tudománynak a világnézetet és a társadalmat átalakító tényezőit tekintve Capra műve sok ponton összekapcsolódik Lyotard *A posztmodern állapot* című esszéjével; a két írást felületesen összehasonlítva a posztmodernnek a korszakváltást és gyökeres változást jelentő öntudata is egy újfajta kontextusba állítható, valamint megfigyelhetjük egy filozófiai elméletnek a közgondolkodás egy féltudományos szférájába való átszivárgását, ezúttal a New Age-en keresztül.

A New Age, mint láthattuk, több ponton is osztozik abban a tudatban, hogy egy megváltozott világ új korszakának az elindítója; ha tekintetbe vesszük a nagy elbeszélések végét hirdető filozófiai rendszereket és az ennek alátámasztására alkotott érveléseket, akkor ez talán kissé kevésbé tűnik esetében olyan légből kapottnak, még akkor is, hogyha ezek az elképzelések nem lépnek ki az olykor apokaliptikus hangulatú, mitikus utópiák kereteiből. Azok a szerzők, akik a New Age programjának összefoglalására törekuszenek, mint maga Capra is, olyan, tudományosabb elképzelésekkel igyekeznek ezt megalapozni, mint például a kuhni „paradigmaváltás” fogalma Marilyn Ferguson esetében.⁴⁶

Capra művében mindez egy nagy ívű tudománytörténeti fejlődés felvázolásában merül ki, melynek végén a kortárs tudományos vívmányok és a következményeikként levonható New Age jellegű megfontolások állnak; ennek előkészítésére olyan megfontolásokat, mint az angol történelemfilozófusnak Arnold Tonybeenk (1889-1975) a „kulturális dinamikáról” szóló elméletét, vagy Vlagyimir Szorokin (1955-) orosz író három, az érzéki, a fogalmi és az idealista értékrendszer váltakozását elemző teóriáját és más, dialektikus modelleket vegyít a kínai vallás dualista világnézetével és változásfelfogásával.

A kulturális értékek és attitűdök tárgyalásához az egész jelenlegi munkán keresztül az ókori filozófiai-bölcséleti tudós Ji Csing⁴⁷ nagy részletességben kidolgozott keretrendszerét fogjuk felhasználni, mely egyben a Kínai gondolkodás alapja is. Szorokin rendszeréhez hasonlóan ez is a folyamatos ciklikus ingadozás elgondolásán alapszik, de a két, az univerzum alapvető ritmusában bennefoglalt archetipikus pólus – yin és yang – tágabb jelentését használja fel.⁴⁸

Capra tudománytörténeti összefoglalójának szervezőeleme a tudományos felfogás mechanisztikus, descartes-i – newtoni modellje. Ennek merevségéből, embertelenségéből, életidegenségéből és technikai központú funkcionalitásából vezeti le világának aktuális krízishelyzetét, mely az élet minden területét elkerülhetetlenül érinti. Eszerint a szerző a mechanisztikus modell inadekvát jellegét nem csak a fizikában, de a biológiában, orvostudományban is igyekszik kimutatni. Kárhóztatja az ember-gép elgondolását, valamint az összehangzó organizmus erőszakos, descartes-i kettéválasztását a gondolkodó és kiterjedt

⁴⁶ FERGUSON (1987, 29. o.) „A Vízöntő Összeesküvés paradigmája az emberiséget a természetbe ágyazottnak látja. Egy autonóm individuum képét támogatja egy decentralizált társadalomban. Minden külső és belső erőforrásunk gondnokának lát minket. Azt mondja, hogy nem vagyunk áldozatok, sem gyalogok, nem határolnak be minket a beidegződések körülményei. Evolúciós vagyunk örökösiként olyan képzeletre, invencióra és tapasztalásokra vagyunk képesek, melyeket épp csak megpillantottunk. Az emberi természet se nem jó, se nem rossz, hanem folyamatos átalakulásra és transzcendenciára képes. (...) Az új perspektíva a minden ökológikus egységének perspektívája: élet, halál, tanulás, (...) tudomány, spiritualitás, a művészetek, a közösség...”

⁴⁷ A konfucianizmus szentként tisztelt könyveinek egyike

⁴⁸ CAPRA (1982, 35. o.)

dologra, mely, interpretációja szerint hosszú ideig teljesen meggátolt minden olyan termékeny tudományos haladást, melynek szüksége volt test és lélek egységének feltételezésére. S meggátol ma is:

Az orvosbiológiai modell ma sokkal több, mint egy modell. Az orvosi szakmában megszerezte a dogma pozícióját, a közvélemény számára pedig elválaszthatatlanul hozzátartozik az általános kulturális hitrendszerhez. Meghaladásához nem kevesebbre lesz szükség, mint egy mélyre ható kulturális forradalomra. (...) Ezen kívül a társadalmunk hajlamos orvosi diagnózist használni a társadalmi problémák elfedésére. Inkább a gyerekeink „hiperaktivitásáról” vagy „tanulási nehézségéről” beszélünk, ahelyett, hogy megvizsgálnánk az iskoláink elégtelenségét; inkább azt szeretjük hallani, hogy „magas vérnyomástól” szenvedünk, ahelyett, hogy megváltoztatnánk a túlzott mértékben versengő üzleti világunkat...”⁴⁹

A világ mechanikus, lélektelen egésként való felfogása Capra elgondolásában megkérdőjelezetlen vélekedéseink tömegének közös eredője; ilyen például a természet manipulálásának és kizsákmányolásának tudományos igazolása is, mely gondolat kimutatásával Descartes, Bacon és más tudós-filozófusok gondolkodásában a szerző nem marad az olvasó adósa.

A newtoni fizika háromdimenziós, abszolút tere, mely független tere a benne lezajló folyamatoknak, és az azok leírására szolgáló egyenes irányú törvényszerűségeknek, átláthatóvá, kifürkészhetővé és mindezek következményeképp uralhatóvá teszi a külvilágot. Ebben a fizikai világban minden leírható egy másik, elkülönülő dimenzió, az idő fogalmaival, mely megint csak abszolút; egyenes vonalúan, egyenletesen áramlik a múltból a jelenen keresztül a jövő felé.⁵⁰ Mindehhez társul egy végtelenül materialista élet-közeg teremtésével az atomisztikus felfogás, a biológia redukcionista elmélete stb. Ezekről a tendenciáktól nem mentes a pszichológia sem, amit jól illusztrál Capra részletes elemzése, melynek keretein belül kimutatja a freudi felfogás és a newtoni dinamika közötti párhuzamokat.⁵¹

De, mégis, ahol a karteziánus-newtoniánus modell a legnagyobb gyengeséget mutatja, azok a társadalomtudományok. Capra itt egy merev természettudományos világnézet elveinek és szabályainak a humán tudományokra való maradéktalan alkalmazása ellen emeli fel a hangját, melyek valójában esszenciálisan idegenek az élet és szerveződéseinek legalapvetőbb jellegétől is. A két szféra kölcsönhatásaiból létrejött tévedések között olyanokat sorol fel, mint az értékmentes gazdaságtan illúziója, vagy az a széles körben elterjedt meggyőződés, miszerint minden problémának, legyen az gazdasági, politikai, vagy társadalmi, létezik egy technológiai megoldása. A gazdaság, állítja Capra Szorokin modelljét idézve, középpontjában az anyagi gazdagsággal, tömény és alapvető kifejeződése egy olyan materiális értékrendszernek, amit a szerző elavultnak és rég meghaladottnak tart.⁵²

Ami mindezzel szemben az „új paradigmát” képviselheti, az a modern tudományos kutatás, elsősorban a fizika legújabb felfedezéseinek nyomán levonható tanulságok. Ez pedig több ízben is érvényteleníti a newtoniánus világképet. Szubatomikus szinten a modern fizika teljesen új szerkezetét fedezi fel a valóságnak, amely leírásához nem alkalmasak az addigi fogalmak; ez pedig radikálisan átformálta a tudósok egész világszemléletét, akiket mélyen foglalkoztattak felfedezéseik sajátos, filozófiai következményei.

⁴⁹ CAPRA (1982, 162-163. o.)

⁵⁰ CAPRA (1982, 65. o.)

⁵¹ CAPRA (1982, 180-184. o.)

⁵² CAPRA (1982, 193. o.)

Capra tanúként olyan elméleteket vonultat fel, mint Einstein relativitáselmélete, Bohr és a komplementaritás fogalma, a valószínűség szerepének elemzése a kvantumfizikában, az Einstein-Podolsky-Rosen kísérlet stb. Mindezekben a példákon keresztül mondhatni egy új, radikálisan más jellegű valósággal kell szembesülnünk, melyben az univerzum egyes részeinek elválasztás egyre nehezebbé válik,⁵³ és mely nem értelmezhető többé az önállóan létező, elszigetelt elemek fogalmaival.⁵⁴ Capra ezt az elvet rögtön a kínai filozófiával hozza párhuzamba: a yin és yang két, ellentétes és „komplementer módon” kapcsolódó pólusával. „A szubatomikus részecskék – és ennél fogva végül is az univerzum minden része – nem értelmezhető elszigetelt entitásként, hanem csak összefüggéseiken keresztül meghatározható.”⁵⁵ A kvantumjelenségek a nyugati kultúrának a valóságról való legmélyebb benyomásaival kerülnek ellentétbe.

Az anyag természete nem mechanikus; az elektron nem bír objektív tulajdonságokkal, amelyek függetlenek a megfigyelő helyzetétől és tudatától – ezzel pedig veszélybe kerül az értékmentes, objektív tudomány mítosza is. A kvantumfizika felfedezései és a miszticizmus közötti párhuzam felfedezése a Capra által idézett példák alapján a fizikusok körében nem példanélküli.

A fizikusok egyre növekvő száma van tudatában annak, hogy a misztikus gondolkodás egy konzisztens és releváns filozófiai alapot biztosít a kortárs tudomány elméleteinek; a világnak egy olyan felfogását, melyben férfiak és nők tudományos felfedezései tökéletesen harmóniába kerülhetnek szellemi céljaikkal és vallásos hiteikkel.⁵⁶

Capra végső konklúziója, hogy ha teljesen elhagyni nem is, módosítanunk kell a mechanisztikus világnézetet és tudatosítanunk kell annak korlátozott érvényességét. Amit a modern fizika új valóságkonceptiója alapján bele kell építenünk ebbe az új világnézetbe, az az esszenciális, kölcsönös összefüggések tudata az élet minden szintjén. Capra szerint ez egy olyan, érintkező fogalmak és elképzelések alkotta hálózat létrehozását jelenti elsősorban, mely magába foglal fizikai, biológiai, pszichológiai, szociális és kulturális jelenségeket egyaránt:

Egyik elmélet és modell sem lesz alapvetőbb a többinél, és mindnek kölcsönösen konzisztenseknek kell lenniük. Meg fogják haladni a konvencionális diszciplináris distinkciókat, bármilyen nyelvet használva, ami alkalmas arra, hogy leírja egy többszintű, összefüggő valóság szövetének különböző aspektusait.⁵⁷

Ez tulajdonképpen egy kiterjesztett „bootstrap elmélet”. Eszerint a természet nem bontható az anyag fundamentális építőelemeire, minden fizikai elmélet követelménye pedig az lenne, hogy összetevői konzisztensek legyenek egymással és önmagukkal.⁵⁸ E megközelítés szerint az univerzum összefüggő történések dinamikus hálójaként értendő, mely hálónak egyetlen tulajdonsága sem alapvető, hiszen minden

⁵³ CAPRA (1982, 82. o.)

⁵⁴ CAPRA (1982, 79-81. o.)

⁵⁵ CAPRA (1982, 81. o.)

⁵⁶ CAPRA (1982, 78. o.)

⁵⁷ CAPRA (1982, 265. o.)

⁵⁸ CAPRA (1982, 92. o.)

tulajdonság más részek következményeként van jelen, és összefüggéseik általános állaga határozza meg az egész hálózat struktúráját.

Ezt Capra következetesen kitágítva egy tudományos pragmatikaként használja a fent idézett módon. Ezek alapján nincs egyetlen rendszer, ami alapján a világ leírható volna; ezt csak úgy lehet megtenni, ha korlátozott elméletek összekapcsolódásához folyamodunk, melyek a valóság egy-egy szeletével és problémájával foglalkoznak, elfogadva a lefedetlen és megmagyarázatlan pontokat, melyeket egy másik elmélet majd, mely egy szükséges mértékben konzisztens az összes többivel, megmagyarázza. Mindennek egy központi eleme, egyfajta interdiszciplináris flexibilitás, ez pedig Jean-François Lyotard (1924-1998) narrációjában a posztmodern gondolkodás egy elhanyagolhatatlan sajátja:

Az interdiszciplinaritás eszméje ellenben a delegitimáció korához és a delegitimáció sürgető empirizmusához tartozik. A tudáshoz való viszony nem a szellem létének vagy az emberiség emancipációjának megvalósításához kapcsolódik; egy átfogó fogalmi és anyagi gépezet használóihoz és a gépezet hasznélvének teljesítményéhez kötődik. A használóknak sem metanyelv, sem metaelbeszélés nem áll rendelkezésükre, hogy ezen gépezet végső célját és helyes használatát megfogalmazzák. De van *brain storming*jük, hogy a gépezet teljesítményét javítsák.”⁵⁹

Az elmélet hiányosságának vagy pedig a korszak egy tünetének tekintsük-e ezt a jelenséget ezek alapján Capra elképzelésében, mely alapvetően az élet mechanizált, teljesítményelv-szerű és elidegenedett felfogása iránt lázad a New Age humanisztikusabb, természetközpontú, archaikusan egyszerűbb és misztika-központú interpretáció javára? A kérdés eldöntéséhez érdemes a két korleírás, Jean-François Lyotard (1924-1998) posztmodern-meghatározása és a *The Turning Point* elméleteinek alaposabb összevetését elvégezni.

Lyotard-nál a posztmodern tudomány egyik legelső ismérve, hogy a bizonytalanságok kutatásaként tűnik fel. Az általa felhozott kutatások jellege megegyezik a Capra által idézettekkel, melyekből a szerző azt a következtetést vonja le, miszerint a posztmodern tudományra a rendszerelmélet nem alkalmazható, és annak a teljesítőképesség kutatásával ilyen értelemben nem sok dolga akad.⁶⁰ Mindez ellentétes azzal az általa korábban meghatározott elvvel, miszerint a teljesítményelv önmagát önmaga elvén és önmagát célként meghatározva képes lenne legitimálni. Úgy tűnik, hogy ilyen módon a tudományos kutatás képes lehet kitérni a technikára és a hatékonyságra alapozott, determinisztikus rendszer uralma alól.

A probléma abban rejlik, hogy a teljesítmény maximalizálásának az elérésének önmagában kellene a tudományos kutatás pozitívista céljának lennie, hogy önmagát legitimálni tudja, ez azonban mégsem valósul meg. Azonban ahhoz, hogy a független változókra koncentrált tudományt egy stabil rendszernek vethessünk alá, definiálni kéne annak kiindulási pontjait, ami túl sok energiát venne igénybe, így a rendszer összeomlana:

A francia fizikus Léon Brillouin (1889-1969) érvelése folytán egy rendszer teljesítményének javítását lehetővé tévő tökéletes ellenőrzés eszméje (vagy ideológiája) inkonzisztensnek tűnik: valójában csökkenti a teljesítményt az, ami azt állítja, hogy növeli. (...) Az ilyen magyarázatban az az érdekes, hogy nem szükséges más legitimációhoz folyamodni, mint amihez a rendszer folyamodik (...). Elfogadva, hogy a társadalom egy rendszer, a kiindulási állapotának pontos definícióját kívánó ellenőrzés nem lehet effektív, mert ez a definíció nem valósítható meg. Ez a korlátozás csupán a pontos tudás és az ennek eredményeként

⁵⁹ LYTOARD (1993, 114. o.)

⁶⁰ LYTOARD (1993, 117. o.)

létrejövő hatalom effektivitását kérdőjelezi meg. Elvi lehetőségük érintetlen marad. A klasszikus determinizmus továbbra is felállítja a rendszer ismeretének rendkívül drága, de elgondolható határát.⁶¹

Feltűnő mindezen megfontolások mellett, hogy Capra elképzelése a másik oldalon nem csak az interdiszciplinaritás elvét, de a rendszer fogalmát is megtartja; ez a fogalom azonban hagyományosan a teljesítményelv uralma alá tartozik. Lyotard azonban megjegyzi, hogy a tudományos szellemet jól példázza a dinamika átalakulása, mely megköveteli a rendszer fogalmának megváltoztatását is.

A Capra által előnyben részesített rendszerfelfogás lényege, hogy keretében a forma folyamattá, az összefüggés interakcióvá, az ellentétek ingadozássá válnak. Annak olyan tulajdonságait, mint a belső rugalmasság és plaszticitás, a nem lineáris összefüggések léte, az önálló szerveződés, a mechanikus modellel alapvetően ellentétesnek látja, mert az élő szervezetek alapvető működési módját követi. Ennek kapcsán olyan elképzelések jelennek meg nála, mint az orosz származású kémikus Ilya Prigogine (1917-2003) „disszipatív struktúrák” elmélete, vagy a biológia kapcsán az élet szintjeinek önálló, de mégis egybefüggő rendszereinek fokozatos felépítménye sugallta teória, a mindenség tudatosságát állító Gaia-hipotézis is.

Azok a rendszerek, amiket a Capra „bootstrap” modellje magába foglal, lokális, korlátozott rendszerek, melyek egymást egészítik ki. Lyotard gondolatmenetének végső kérdése az, vajon lehetséges-e egy, a teljesítményelvtől különböző legitimációs modell felállítása a tudománynak ezeket az új fejleményeit tekintve. Capra könyvében ez az igény egyértelműen felismerhető abban az ívben, amellyel a szerző a tudományos kutatások és elméletek mentén felállítható új világképre alapozva rögtön a társadalmi és a gazdasági valóság nézeteinek megváltoztatását sürgeti. Lyotard arra jut, hogy a paralógia „felszabadító ereje” csakis oly módon csapódhat le a társadalom szintjén is, ha felismerjük, „az igazságosság olyan eszméjére van szükség, amely nem kapcsolódik össze a konszenzussal”,⁶² ugyanis az csakis a teljesítményelvtől rendszert erősítheti.

Annak a belátására van szükség, hogy a konszenzus csupán lokális. Mindezt az a társadalmi pragmatika teszi szükségessé, mely „kijelentésosztályok hálózataiból összetevődő monstrum.”⁶³ Az ember tehát olyan érvelések felé orientálódik, melyek térben és időben is korlátozottak. Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy Capra-nak a könyvében kifejtett gondolkodása nem mentes a Lyotard által leírt tudás állapotának sajátságaitól.

Frtijof Capra a társadalmi valóság szféráinak az általa közvetített elképzelésbe való beillesztését a „bootstrap” modellel keresztül a New Age mozgalom felé fordulás jelenti. Hangsúlyos az egészség kérdésének előtérbe helyezése, legyen az akár az egyén, akár a társadalom, akár az intézmények egészsége, akár a „soft technology” előnyben részesítése mint az emberibbe, a környezetkímélőbbé, az egészségesebbé.⁶⁴

A humanisztikus pszichológiát illetően megtaláljuk nála Abraham Maslow-nak (1908-1970) az „önmegvalósításra” vonatkozó elméletét, valamint a cseh pszichológus Stanislav Grof (1931-) közreműködésével kidolgozott transzperszonális pszichológia elméleteit; a gazdaságnak, mint a „nagy egész” ökológiai és társadalmi szövetének részeként való felfogását;⁶⁵ kárhóztatja a társadalomtudományok

⁶¹ LYTOARD (1993, 120. o.)

⁶² LYTOARD (1993, 142. o.)

⁶³ LYTOARD (1993, 140. o.)

⁶⁴ Schumachert idézve, „A bölcsesség megkívánja a tudománynak és a technológiának az organikus, a kíméletes, az erőszakmentes, az elegáns és a szép felé forduló újfajta orientációját.” CLARK (1992, 399. o.)

⁶⁵ CAPRA (1982, 188. o.)

fragmentáltságát, a közgazdasági elméletek értékmentességét; a kor növekedéssel kapcsolatos megszállottságát, és még sorolhatnánk.

Az ökoszisztémák „tudatossága”, írja Capra, szemben az emberi intézményekkel, abban az együttműködő kapcsolatokat létesítő képességében nyilatkozik meg, melyekkel lehetővé teszi a rendszer minden alkotóelemének harmonikus integrációját a szerveződés minden szintjén.⁶⁶ Capra felismeri, hogy New Age szerveződések, melyek a társadalmi létet egy dinamikus és szerves hálózat-formában képzelik el, valamint többnyire és alapvetően a decentralizációt képviselik, kapóra jönnek a felmerülő problémák megválaszolásához.

A hálózat „korunk intézménye”, írja az amerikai író Marilyn Ferguson (1938-2008); „egy olyan gazdagon összefüggő nyitott rendszer, egy disszipatív struktúra, mely folyamatos áramlásban van, készen az újra rendeződésre, és végtelen átalakulásra képesen.”⁶⁷ De nem csak politikailag, a New Age szellemileg is képes rezonálni az ilyen jellegű változásokkal, mint azt Capra több ízben kiemeli már a modern fizika világnézet-váltásának elemzésekor. Az újra felelevenített archaikus hagyományok emberközpontúságának, a misztikus filozófiák és a keleti vallások flexibilitásának, harmonikus világnézetének és életrevaló transzcendentalizmusának a mindennapi ember életébe való szerves beillesztésével a mozgalom által nyújtott formák egyértelműen alkalmasnak tűnnek az élet egy újfajta megragadására a fordulathoz ilyen fajta interpretációja által.

IV. Végül

Láttuk tehát, hogy mi az az ív, amit a New Age leír. Szerteágazó jellegénél fogva a mozgalom társadalmi, kulturális és tudománytörténeti fejleményekkel is összekapcsolódik, fejlődési szakaszait tekintve más-más funkcióban vagy mondanivalóval árnyalva azokat. A két elemzett megközelítés mind eltérő módon értelmezi a mozgalmat, ha azokat a kapcsolódási pontjaik mentén egymásra vonatkoztatjuk. A spiritualizmus ebben az értelemben lehet egy szociális erő, melyet az egyén az őt elidegenítő rendszerrel szegez szembe, valamint olyan jelenség is, mely a nagy elbeszélések gyengülésének egy elsőrangú példája, valamint azon erőknél a széles körű szétszóródása, melyeket azok addig egy jelenség alatt egyesítettek. Amiben mind a kettő közös, és ami a spirituális-okkultista tradícióval is szervesen összeköti a mozgalom újabb fejleményeit, az a tudományhoz való sajtós viszonya.

Ez a viszony ellentmondásos jellege ellenére az elválaszthatatlanság jellemvonásával bír; vagy az okkultizmus „tudományáról” legyen szó, vagy az én spiritualizmusának nem intellektuális erőiről, vagy arról a közösen érzett meggyengülésről, melyet a New Age a maga módján hasonlóképpen felismer – esetleg egyenesen meg is testesít – mint a filozófia; a tudomány mindig a közelben van, és szkeptikus várakozással figyeli ezt a különös szubkultúrát, melynek mindig van valami mondanivalója, ami őrá vonatkozik. Az, ami első látásra a valóságtól való teljes elrugaszkodásnak tűnik, a valóság változásának egy sajátos nyelven való kifejezésének tekinthető, nem csak a modernitásban, de a XVIII. és XIX. század spirituális-okkultista hagyományában is.

Mindennek keretében annak a jelenségnek lehetünk tanúi, hogy egy olyan korban, melyet egyértelmű legitimációs problémák fenyegetnek, az ember, individualizmusában magára maradván hogyan próbálja pótolni azokat a szilárd kereteket, amelyek addig összefogták tudását. A mozgalom megítélése ezek kapcsán olyan akadályokba ütközik, melyek mentén a konklúzióknak egy részben mindenképp elmarasztalónak kell lennie; ahogy a példák mutatják, nagyon sok olyan ágazat van, amely a fő intenciókat rosszul ragadja meg,

⁶⁶ CLARK (1992. 391. o.)

⁶⁷ FERGUSON (1987, 213. o.) „the network is the institution of our time”; „an open system, a dissipative structure so richly coherent that it is in constant flux, poised for reordering, capable of endless transformation.”

nem érti meg, vagy egyszerűen csak ignorálja. A popkulturális jelleg, és az, hogy a mozgalom igyekszik nem veszélyeztetni az egyszerű befogadást, kifejezetten könnyű prédáivá teszik a New Age-et egy olyan kulturális és társadalmi rendszernek, mely minden további értelemre vagy jelentőségre tekintet nélkül igyekszik magába kebelezni főleg a potenciális kritikát hordozó jelenségeket.

Hogy ez egy bizonyos szinten végbe is ment, az nem kérdéses. Nagy a különbség van a megvalósulás és a kézzelfogható formák tekintetében beat-kultúra és a hippimozgalmak egyéni lázadása és értelem-keresése, valamint a New Age szervezett, fogyasztható spiritualizmusa között. Abban már nincsen meg se a titkos társaságok ezoterikussága, sem pedig az az „underground” jelleg, ami az ember belső spiritualitását, annak sérthetlenségét, valóságát és radikális jellegét megóvták a semmiben való elsüllyedésétől, miután annak szférái megnyíltak a világ felé. Mindaz, ami ezekből az előzményekből megmaradt, a New Age-nek az egyre újabb formái között már szinte csak szimbolikusan található meg; a mágusok, misztikusok, próféták, sámánok és szent eszelősök mágiája, melyet – Roszak kifejezésével élve – egykor a spirituális mozgalmak a fennálló rendszer „fekete mágiájával” szegeznek szembe, a mozgalom formáiban a valóságban már nem több önmaga árnyékánál.

Hogy mire megyünk ezzel az árnyékkal, azt nehéz megmondani. Ami ennek az összehasonlításnak a lényege volt, hogy megmutassuk, hogy azt a válsághelyzetet, melyet a posztmodern elméletek a filozófia szintjén szóvá tesznek, a társadalom egy másik, mindennapibb és kevesebb teoretikus éleslátással, de annál nagyobb intuitív megérzéssel bíró szférája is nyomatékosan hangoztatni kezd. Ha nyomaték a fejlődés során egyre gyengül, végül mi lesz vele? A mozgalom, mely ezen a narratív formákon keresztül próbál helyet biztosítani az életnek az élettelennek szemben, ezt nem csak az ellenállás – néha egyenesen tudattalan – igényétől vezéreltetve teszi. Ér-e azonban valamit az, ha csupán helyet biztosít neki, főleg, ha az többé már nem biztonságos?

Mindezek mellett azonban a New Age-től egyetlen tulajdonságát az itt neki tulajdonítottak közül nehéz elvitatni; mégpedig azt, hogy jelenlétével arra hívja fel a figyelmet, hogy a világ megszólításának egy másik, alapvetően nem intellektuális módjának igénye folyamatosan és hangsúlyosan jelen van, még a kultúra fejlődésének ezen a legújabb pontján is.

irodalom:

Andrea Grace Diem, James R. Lewis (1992): *Imagining India: The influence of Hinduism on the New Age in Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, Albany

BEITTEL, KENNETH R., AND KENNETH A. BEITTEL (2003) : *Art for a New Age*, in: *Visual Arts Research*, vol. 29, no. 57, University of Illinois Press, pp. 39–53, <http://www.jstor.org/stable/20716078> (utolsó letöltés: 2021.11.12.)

Clasquin, M. (1992): *GNOSTICISM IN CONTEMPORARY RELIGIOUS MOVEMENTS: SOME TERMINOLOGICAL AND PARADIGMATIC CONSIDERATIONS*, *Journal for the Study of Religion*, 5(1), 41–55. <http://www.jstor.org/stable/24764136>

FRANCOISE CHAMPION: *Les Sociologues de la Post-Modernité Religieuse et la Nébuleuse Mystique-Ésotérique*, *Archives de sciences sociales des religions*, 34e Année, No. 67.1 (janvier-mars 1989), pp. 155-169 (<http://www.jstor.org/stable/41622211>) <https://doi.org/10.3406/assr.1989.1375>

FRITJOF CAPRA (1982): *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, Bantam Books, New York <https://doi.org/10.1063/1.2914857>

Glenn A. Rupert (1992): Employing the New Age: Training Seminars in *Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, Albany

HERBERT MARCUSE: *Represszív tolerancia*, ford. Weiss János, in: 2000, Irodalmi és társadalmi havi lap, 2017/8, online archívum, <http://ketezer.hu/2018/09/2017-8-szam/> utolsó letöltés 2021. 11. 09.

Intorduction, (1992) in: *Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, Albany

Isota Poggi (1992): Alternative Spirituality in Italy, in: *Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, Albany

J. Gordon Melton (1992): New Thought and New Age in *Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, Albany

James R. Lewis (1992): Approaches to the Study of the New Age, in: *Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, Albany

JEAN-FRANCOIS LYOTARD (1993): A posztmodern állapot, ford. Bulajos István, Orosz László, in: *A posztmodern állapot: Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*, Századvég Kiadó, Budapest.

KAY ALEXANDER (1992): Roots of the New Age, in: *Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, Albany

MARILYN FERGUSON (1987): *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*, J.P. Tarcher Inc., Los Angeles

MARK R. MULLINS (1992): Japan's New Age and Neo-New Religions, in: *Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, Albany

OTTO FRIEDRICH: *Living: New Age Harmonies, A strange mix of spirituality and superstition is sweeping across the country*, TIME, 130/23, 1987. december 07. <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,966129,00.html> (utolsó letöltés: 2021. 11. 13.)

PAUL HEELAS (1996): *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell Publishers, Oxford

PÁL DÁNIEL (2020): A klasszikus upanisadok (Bevezető tanulmány), in: *A klasszikus upanisadok*, ford. Pál Dániel, Filosz Kiadó, Budapest

RACHEL STORM (1991): *In Search of Heaven of Earth*, Bloomsbury, London

Stephen M. Clark (1992): Myth, Metaphor and Manifestation: The negotiation of belief in a New Age community in *Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, Albany

THEODORE ROSZAK (1972): *The making of a counter culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Faber and Faber, London

WOUTER. J. HANEGRAAFF (1998): *The Mirror of Secular Thought, (Chapter fifteen)*, in: *New Age Religion and Western Culture*, State University of New York Press, Albany