

STANISŁAW A. WARGACKI, SVD*

DUCHOWOŚĆ W KULTURZE PONOWOCZESNEJ

WSTĘP

Nadchodzi wielka era: era duchowego „przebudzenia”. [...] Stoimy na progu jednej z najważniejszych epok, jakich kiedykolwiek ludzkość doświadczyła, to epoka Wielkiej Duchowości¹

W. Kandinsky, F. Marc²

Badacze analizujący religijność społeczeństw zachodnich końca XX i początku XXI wieku twierdzą, że okres ten przejdzie do historii pod znakiem dynamicznego ożywienia religijno-duchowego. Wbrew popularnej od lat 60. XX wieku tezie Petera L. Bergera o sekularyzacji, mówiącej, że nowoczesność doprowadzi do upadku religii, obserwujemy duchowe przebudzenie, które traktować można jako niemal uniwersalny fenomen. Jednym z mocniejszych wyrazów owego ożywienia była działalność ruchu New Age, którego szczyt popularności przypadał na lata 80. XX wieku. Podobnie jednak jak wiele innych nowych ruchów społeczno-religijnych, ruch New Age nie pozostał bez echa, ale pozostawił po sobie wzmożone obecnie zainteresowanie różnymi przejawami *sacrum* i duchowości.

W ponowoczesnej kulturze duchowość staje się bardzo popularna, ponieważ stara się wypełniać puste miejsce, jakie powstało po zniknięciu pytania o sens w kontekście kultury nowoczesnej. Jedną z wyróżniających cech ponowoczesności są gwałtowne zmiany społeczne i kulturowe, które oddziałują na wszelkie aspekty życia człowieka, w tym również religię. W wyniku owych procesów religijno-kulturowe płyty tektoniczne przesuwają się i dopiero teraz zaczynamy kreślić mapę nowego terytorium, jakim jest duchowość. Jest też ona jednym z kluczowych pojęć ważnych dla zrozumienia współczesnego społeczeństwa i kultury. Jeśli religia kiedyś

* DR STANISŁAW A. WARGACKI, SVD – antropolog, misjonarz z Papui Nowej Gwinei.

¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z prac obcojęzycznych są w tłumaczeniu autora.

² W. Kandinsky, F. Marc, *The Blaue Reiter Almanac*, ed. K. Lankheit, London 1974, s. 250.

pełniła rolę „świętego baldachimu”³ i nadawała sens ludzkiej egzystencji, to obecnie mieszkamy jakby „pod gołym niebem”. Stąd też duchowość w ponowoczesności będącej „źródłem cierpienia”⁴ i ryzyka⁵ dla wielu ludzi stała się nowym „świętym baldachimem” – ekwiwalentem religii, dającym poczucie sensu i bezpieczeństwa w nieustannie zmieniającym się świecie.

W niniejszym artykule przedmiotem analizy jest zagadnienie duchowości w kulturze ponowoczesnej. W pierwszej części podjęta zostanie próba zdefiniowania pojęcia duchowość i nakreślenia jego drogi do dyskursu naukowego. Następnie postaramy się odpowiedzieć na pytanie o złożoność i wieloaspektowość relacji pomiędzy religią i duchowością. Rola i znaczenie duchowości w obliczu wyzwań i zagrożeń XXI wieku będzie przedmiotem ostatniej części artykułu. W zakończeniu wskazano na dwa nowe paradygmaty naukowe, tj. „socjologię relacyjną” i „kosmonowoczesność”; w obydwu podejściach badawczych kluczową rolę odgrywa duchowość.

POJĘCIE DUCHOWOŚCI I JEGO DROGA DO DYSKURSU NAUKOWEGO

Termin „duchowość” ma swoją długą i bogatą tradycję, jednocześnie jest pojęciem wieloznacznym i niezwykle bogatym w treści, stąd otwartym na liczne interpretacje. Pierwsze potwierdzone użycie słowa „duchowość”, w rzeczownikowej łacińskiej formie *spiritualitas*, w źródłach pisanych datuje się na początek V wieku i znajduje się w liście, którego autorstwo pierwotnie mylnie przypisywano św. Hieronimowi. List ten skierowany jest do dorosłej, nowo ochrzczonej osoby i zawiera zachętę: „Czyń tak, abyś robił postępy w swojej duchowości” (*Age ut in spiritualitate proficias*)⁶. Począwszy od wczesnego średniowiecza, duchowość zaczęto rozumieć na sposób bardziej filozoficzny, przeciwstawiając to, co duchowe, temu, co cielesne czy materialne.

We współczesnych językach europejskich słowo „duchowość”, jako termin odnoszący się do chrześcijańskiego doświadczenia *sacrum*, zaczęło wchodzić do szerszego codziennego użycia na początku XX wieku wraz z przekładem francuskich pism katolickich, gdzie pojawiła się w formie *spiritualité* – duchowość⁷.

³ Zob. P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, ZW „Nomos” Kraków 1997.

⁴ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

⁵ U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2004.

⁶ D. Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*, Petters Press, Louvain 1998, s. 10; por. P. Sheldrake, *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*, Orbis Books, New York 1998, s. 43.

⁷ A. Holder, *Introduction*, w: *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. A. Holder, Blackwell Publishing, Oxford 2005, s. 2; zob. też W. Principe, *Toward Defining Spirituality*, „Sciences Religieuses/Studies in Religion” 1983, nr 12, s. 127–141.

W potocznym rozumieniu duchowość kojarzy się z brakiem fizyczności, z religią, ale może się ona pojawiać również poza kontekstem religijnym i wówczas mówiemy o duchowości świeckiej (*secular spirituality*) bądź o różnych pozareligijnych ścieżkach poszukiwań duchowych⁸.

W leksykonie pojęć związanych z duchowością znajdziemy także sformułowanie „duchowość ateistyczna”, które w pierwszym odczuciu brzmi jak oksymoron. Francuski filozof André Comte-Sponville’a w książce pt. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga* stwierdza, że choć możliwe jest życie jednostki bez religii, to raczej niemożliwe bez duchowości, gdyż stan taki prowadziłby do nihilizmu i barbarzyństwa. Nawiazując do cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości, duchowość ateistyczna na miejscu dwóch pierwszych stawia więź i wierność, a na trzecim dodaje miłość. Duchowość zdaniem Comte-Sponville’a polega na wewnętrznym doświadczeniu jednostki, na tym, co nas uskrzydla i porusza.

Gdy dziś mówimy o duchowości, to najczęściej po to, żeby wskazać – w sumie całkiem ograniczoną, chociaż może otwartą na to, co nieograniczone – część naszego wewnętrznego życia, tę, która ma związek z absolutem, nieskończonością i wiecznością. To jakby najwyższy szczyt ducha, wyznaczający jego największą amplitudę⁹.

Autor ten wpisuje się też w nurt współczesnej dyskusji o religii i duchowości, twierdząc, że każda religia, przynajmniej po części, wynika z duchowości, natomiast nie każda duchowość musi być religijna¹⁰.

Wzmoczone zainteresowanie duchowością w kontekście socjologii religii, jak również jego niezwykła popularność w różnych kontekstach współczesnej kultury zachodniej sprawiają, że pojęcie to może być rozumiane na tyle sposobów, ilu badaczy je analizuje. Na problem ten zwraca uwagę brytyjska socjolog religii Grace Davie, wskazując, że „duchowość stała się wszechogarniającą cechą społeczeństw europejskich, a samo słowo pomimo pozytywnych konotacji ciągle zawiera w sobie wiele nieprecyzyjnych znaczeń”¹¹. Podobną trudność dostrzega Janusz Mariański, pisząc, że „duchowość”, czy też

„nowa duchowość” jest terminem niezwykle pojemnym i płynnym, o czym świadczy wielość pojęć używanych zamiennie bądź w powiązaniu z „nową duchowością”, a są to: nowa scena religijna, niewidzialna religia, New Age, ezoteryka, alternatywna duchowość, ponowoczesna duchowość, postmodernistyczna duchowość, pozawyznaniowa religijność, pozakościelna duchowość, duchowość poza Kościołem, duchowość areligijna, duchowość

⁸ M. Ashley, *Secular Spirituality and Implicit Religion: the Realisation of Human Potential*, „Implicit Religion” 2000, Vol. 3(1), s. 31–49.

⁹ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przeł. E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 144.

¹⁰ Tamże; zob. też J.-G. Saint-Arnaud, *‘I am an Atheist, Thank God!’: On the Spiritual Life of Atheists*, „The Way” 2010, Vol. 49(2), s. 97–109.

¹¹ G. Davie, *The Sociology of Religion*, Sage, London 2007, s. 155.

bez Boga, postreligijna duchowość, respirytualizacja bez Boga, progresywna duchowość, kreatywna duchowość, indywidualistyczne duchowości, synkretyczna religijność, religijność prywatna, duchowości ekspresyjne, duchowość jaźni, duchowości upodmiotowiające, duchowość świecka, duchowość stworzenia, duchowość naturalna, duchowość laicka, duchowość naukowa, duchowość techniki, duchowość środowiska, duchowość muzyki, duchowość sportu, duchowość ciała, duchowość pogranicza, duchowość kultur światowych, duchowość pracy socjalnej, duchowość w sieci, pozadogmatyczna duchowość, duchowość życia, duchowość scjentystyczna, duchowość demoniczna (satanistyczna), duchowość sakralna, duchowość supermarketowa, duchowość Internetu, duchowość popularna, duchowość holistyczna, duchowość gnostyczna, duchowość transcendentna, duchowość transgresyjna, duchowość zrytualizowana, duchowość feministyczna, duchowość dialogu, duchowy wymiar przestrzeni, duchowość Europy¹².

W języku polskim „duchowość” wywodzi się od słowa ‘duch’, a idąc dalej od prasłowiańskiego **duxь*, który z kolei wiąże się z czasownikiem **dъuxnąti* ‘od-dychać’. Ze słowem tym spokrewnione są takie wyrazy, jak: ‘tchnąć’, ‘odetchnąć’, ‘oddech’, ‘dech’, ‘tchnienie’. Słowa ‘duch’, ‘tchnąć’ są etymologicznie powiązane z ‘dąć’, ‘dmę’, ‘dym’ i należą do rodziny wyrazów o praidoeuropejskim rdzeniu **theu-* ‘unosić się w powietrzu’, ‘wiać’, ‘wiatr’, ‘wicher’, ‘powiew’¹³. Tak więc pierwotne znaczenie pojęcia duchowość wiąże się z powietrzem, oddechem, z wiatrem i takie znaczenie mają występujące w Biblii (Rdz 1,2; 2,7) hebrajskie słowo *rûah* – odnoszące się do boskiego elementu i zasady ludzkiego życia otrzymanego od Boga, greckie *pneúma* i łacińskie *spiritus*, mające ten sam rdzeń, co *spiro*, *respiro* – ‘oddychać’; i dalej *spiritualitas* – duchowość i jego przymiotnikowa forma *spiritualis* – umysłowy, duchowy. Warto tu zauważyć, że ta grupa wyrazów wiąże się z życiem, gdyż oddychanie podtrzymuje funkcje życiowe człowieka, a „wyrazy, oznaczające najwyższe czynności psychiczne są wzięte z procesów oddychania – jak np. duch, natchnienie itp.”¹⁴.

Terminu „duchowość” na próżno szukać w indeksach pojęć prac socjologicznych publikowanych przed końcem lat 80. ubiegłego wieku, nawet tych, które poświęcone były zagadnieniom religii¹⁵. Oświeceniowy trend racjonalizmu i nowoczesności, który usiłował zastąpić religię rozumem, zaznaczył także swój wpływ w socjo-

¹² J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, ZW „Nomos”, Kraków 2013, s. 153.

¹³ R. Grzegorzczkova, *Co o fenomenie duchowości mówi język?*, w: *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczk, J. Sójka, R. Koschany, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 24.

¹⁴ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, [b.w.], [1909] 1987, s. 6.

¹⁵ W.C. Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 89. Na problem związany z użyciem w socjologii takich pojęć jak „duchowość”, „transcendencja” już od połowy lat 60. XX wieku, zwracał uwagę Rudolph Morris; zob. R. Morris, *The Concept of the Spiritual and the Dilemma of Sociology*, “Sociological Analysis” 1964, Vol. 25, No. 3, s. 167–173; D.L. Hodges, *Breaking a Scientific Taboo: Putting Assumptions About the Supernatural into Scientific Theories of Religion*, “Journal of the Scientific Study of Religion” 1974, Vol. 13, s. 393–408; W.R. Garrett, *Troublesome Transcendence:*

logii, stąd dziedzina ta oddawała się raczej „wyższym” analizom teoretycznym i w dużym stopniu pomijała zagadnienia wiążące się ze światem duchowym, kwestiami animizmu, ekstazą czy mistycyzmem, uznając je, w duchu freudowskim, za „dzikie”, iluzoryczne, a nawet chorobliwe. Stopniowe przejście z transcendentnego hierarchicznego porządku do współczesnego egalitarno-immanentnego ładu zaczęło wypierać instytucjonalną religię, ustępując tym samym miejsca duchowości.

Duchowość jest fenomenem wieloaspektowym i może być badana interdyscyplinarnie. Kees Waaijman przedstawia szkic badań tego fenomenu prowadzony w ramach dwunastu dyscyplin naukowych. Są to: teologia, religioznawstwo, filozofia, literaturoznawstwo, historia, antropologia, psychologia, socjologia, pedagogika, zarządzanie, medycyna i nauki przyrodnicze¹⁶.

Współczesna duchowość zyskała rangę świeckiego przedmiotu akademickiego, wykraczając daleko poza kontekst religijny i tradycyjne studia teologiczne¹⁷. Obecnie wkracza w takie obszary, jak: zdrowie, edukacja, polityka czy biznes. Wraz z rozwojem technologicznym, w tym Internetu, zaczyna się badać duchowość w przestrzeni cyfrowej i w odniesieniu do nowoczesnych technologii, a sferę tę określa się jako techno-duchowość (*techno-spirituality*) lub cyber-duchowość (*cyber-spirituality*)¹⁸.

Holenderscy badacze ponowoczesnego *sacrum* (nowej duchowości) Dick Houtman i Stef Aupers w książce *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital* twierdzą, że wraz z rozwojem technologii cyfrowych obserwuje się wyraźne przesunięcie *sacrum* do sfery jaźni i świata cyfrowego oraz ich sakralizację. Zaznaczają oni także, że zagadnienia takie jak sztuczna inteligencja, wirusy komputerowe czy oprogramowanie komputerowe, zwykłemu człowiekowi wydają się „magiczne”, a poruszanie się w „tajemniczym” świecie cyfrowym jest jak wkraczanie w zaczarowany świat¹⁹.

Przykładem tego zjawiska może być popularność fenomenu tzw. „millenijnej pluskwy”, która miała być ukryta w programach komputerowych i ujawnić się w chwili zmiany daty z 31 grudnia 1999 roku na 1 stycznia 2000 roku. Magiczna data związana z końcem millenium i magiczna pluskwa Y2K (Y oznacza *year*

The Supernatural in the Scientific Study of Religion, “Sociological Analysis” 1974, Vol. 35, 1974, s. 167–180.

¹⁶ K. Waaijman, *Spirituality – a Multifaceted Phenomenon. Interdisciplinary Explorations*, „Studies in Spirituality” 2007, nr 17, 2007, s. 1–113.

¹⁷ P. Sheldrake, *Spirituality in the Academy. New Trajectories – New Challenges*, w: *With Wisdom Seeking God. The Academic Study of Spirituality*, eds. U. Agnew, B. Flanagan, G. Heylin, Peeters Publishers, Leuven 2008, s. 25–40.

¹⁸ P.R. Holmes, *Spirituality: Some Disciplinary Perspectives*, w: *A Sociology of Spirituality*, eds. K. Flanagan, P.C. Jupp, Ashgate, Aldershot 2007, s. 32; *Religion and Cyberspace*, eds. M.T. Højsgaard, W. Margit, Routledge, London 2005.

¹⁹ D. Houtman, S. Aupers, *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, w: *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, eds. S. Aupers, D. Houtman, Brill, Leiden 2010, s. 1–29.

– rok, K – tysiąc) miały zainicjować zapowiadany koniec świata²⁰. Karen Pärna, podejmując próbę interpretacji fenomenu milenijnej pluskwy, twierdzi, że media odbierały to zjawisko jako „moc transcendentną”. Odwołując się do teorii religii Émile’a Durkheima, w tym jego konceptu „zbiorowego uniesienia” (*effervescence collective*)²¹, autorka twierdzi, że Y2K wywoływała religijne emocje, powodowała poczucie więzi międzyludzkich i dostarczała niemal religijnych znaczeń w rzekomo zsekularyzowanym społeczeństwie²².

Pojawienie się duchowości w przestrzeni cyfrowej wiąże się z charakterystyczną i powszechną w ponowoczesności mediatyzacją, będącą „procesem zwiększania się roli mediów i ich pośredniego i bezpośredniego wpływu na różne sfery życia społecznego”²³. Mediatyzacja życia społecznego i dominacja kultury medialnej odnosi się także do mediatyzacji religii czy w szerszym ujęciu *sacrum* – duchowości. Mediatyzacja religii i *sacrum* nie jest zjawiskiem uniwersalnym, lecz charakterystycznym dla społeczeństw zachodnich, w których media stały się nie tylko ważnymi instytucjami, ale także codziennym środowiskiem człowieka. Mediatyzacja religii nie jest właściwie niczym innym jak żywym i aktualnym doświadczeniem *sacrum* za pośrednictwem mediów²⁴.

Amerykański socjolog i badacz duchowości Robert Wuthnow zwraca uwagę, że studia nad duchowością i związanymi z nią praktykami należą do bardziej istotnych obszarów socjologii religii od końca XX wieku²⁵. W kontekście socjologii religii mówi się ostatnio o wyłanianiu się nowej subdyscypliny, mianowicie socjologii duchowości²⁶.

²⁰ S.A. Wargacki, *Milenijna pluskwa*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 7, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 43.

²¹ Zob. tenże, *Zbiorowe uniesienie (effervescence collective) i communitas, czyli od Durkheima do Turnera*, „Przegląd kulturoznawczy” 2009, nr 2(6), s. 197–212.

²² K. Pärna, *Digital Apocalypse. The Implicit Religiosity of the Millennium Bug Scare*, w: *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, eds. S. Aupers, D. Houtman, Brill, Leiden 2010, s. 257.

²³ J. Strömbäck, F. Esser, *Mediatization of Politics: Transforming Democracies and Reshaping Politics*, w: *Mediatization of Communication*, ed. K. Lundby, De Gruyter Mouton, Berlin, Boston 2014, s. 377.

²⁴ L. Mauro S. Martino, *The Mediatization of Religion. When Faith Rocks*, Ashgate Publishing Company, Burlington, VT 2013.

²⁵ R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, University of California Press, Berkeley 1998; tenże, *Creative Spirituality. The Way of the Artist*, University of California Press, Berkeley 2001.

²⁶ K. Flanagan, P.C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate Pub. Co., Aldershot 2007; J. Mariański, *Nowe formy religijności i duchowości – od socjologii religii do socjologii duchowości?*, w: *O wielowymiarowości badań religioznawczych*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 149–179; S.A. Wargacki, *Duchowość jako współczesny fenomen społeczny i kulturowy*, w: *Wprowadzenie do socjologii kultury*, red. M. Filipiak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009, s. 294–313.

Wielu badaczy fenomenu duchowości wskazuje na trudności z odpowiednim zdefiniowaniem tego terminu²⁷. Są też tacy, którzy twierdzą, że definiowanie takiego pojęcia jak „duchowość” nie ma sensu. I tak np. Janet Bellamy zauważa, że definicja jest narzędziem racjonalności i usiłuje ująć, uściślić i zamknąć coś w określonych ramach, natomiast termin „duchowość” musi być nieuchwytny i ulotny, jeśli chce pozostać wierny swej tożsamości²⁸. Podobnie też Zygmunt Bauman, analizując ponowoczesne losy religii, pisze, że

Umysł ponowoczesny pogodził się z faktem, że definicje tyleż ukrywają, co odsłaniają, i że kaleczą one i zaciemniają to, co rzekomo mają naprostować i objaśnić. Umysł ponowoczesny godzi się z tym, że nader często doświadczenia i przeżycia ludzkie rozsadzają klatki słowne, w jakich chciałoby się je zawrzeć, że istnieją rzeczy, o których mówić nie sposób i dlatego należałoby o nich się nie wypowiadać i że to, czego nie da się wypowiedzieć, jest tak samo częścią nieodłączną ludzkiego bytu, jak i owa sieć słowna, w jaką próbujemy (na próżno, jak się okazuje, ale nie mniej z tego powodu wytrwale) je schwytać²⁹.

Odwołując się do etymologii słowa „duchowość”, można powiedzieć, że jest ona jak wiatr; chociaż można go doświadczyć, obserwować i opisywać, to nie można go uchwycić; jest on zbyt ulotny. Można powiedzieć, że zdefiniować duchowość to tak, jak próbować złapać wiatr na łące.

Wieloznaczność pojęcia duchowość, z jednej strony rodzi zakłopotanie, ale z drugiej pobudza też do jego zgłębiania. Poniżej przedstawimy wybrane przykłady prób zdefiniowania tego pojęcia. Robert Wuthnow przez duchowość rozumie „wszystkie wierzenia i działania, poprzez które jednostki podejmują wysiłek odniesienia swego życia do Boga lub istoty boskiej czy też jakiegoś innego pojęcia transcendencji [...]”. Dalej wskazuje on na ważną rolę kapitału religijnego i społeczno-kulturowego, z którego ludzie czerpią, formując swą duchowość. Stąd też duchowość nie jest „jedynie wytworem jednostek, lecz jest kształtowana poprzez szersze uwarunkowania społeczne oraz przez wierzenia i wartości obecne w kulturze”³⁰.

Profesor religioznawstwa na Uniwersytecie w Bristolu (UK), badaczka mistycyzmu i duchowości Ursula King definiuje analizowane przez nas pojęcie w następujący sposób:

²⁷ C.W. Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University, Princeton 1999, s. 33–35; B.J. Zinnbauer, K.I. Pargament [i in.], *Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2001, nr 36(4), s. 549–564.

²⁸ J. Bellamy, *Spiritual Values in a Secular Age*, w: *The Spiritual Challenge of Health Care*, eds. M. Cobb, V. Robshaw, Churchill Livingstone, London 1998, s. 185.

²⁹ *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa 1997, s. 130.

³⁰ R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, University of California Press, Berkeley 1998, s. VIII.

Duchowość wiązać można z całą gamą ludzkich doświadczeń, a szczególnie z wyobraźnią, kreatywnością i pomysłowością człowieka, oraz z jego relacjami – czy to z samym sobą, z innymi, czy też z rzeczywistością transcendentną – imienną nazywaną Boskością, Bogiem czy Duchem, lub bezimienną. Duchowość wiąże się też z poczuciem zachwytu i odświętności, z adoracją i poświęceniem, ale także z pokonywaniem trudności i z cierpieniem³¹.

Mając na uwadze najistotniejsze cechy analizowanego fenomenu w ponowoczesnej kulturze, można zaproponować następującą definicję duchowości:

Obejmuje ona wszystkie aspekty życia i jest określana jako nowy styl ponowoczesnej kultury duchowej; jest ona demokratyczna, łatwo dostępna, ma charakter indywidualistyczny i wykracza poza struktury zinstytucjonalizowanej religii, jest więc często pozakościelna. Odnosi się z szacunkiem do natury, nacechowana jest głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpane źródło wiary i siły woli. [...] Nowa duchowość kojarzona jest też z uczuciami i tkwiącą we wnętrzu człowieka mocą, z najgłębszą sferą jaźni i tym, co jest w nas święte. Duchowość w tym ujęciu kładzie nacisk na immanentnego Boga, podkreśla rolę doświadczenia i duchowych ćwiczeń; jest włączana w sprawy i troski dnia codziennego, szanuje ciało, jest wrażliwa na różnice płci, docenia osobiste poszukiwania, dopuszcza pewne wątpliwości, a nowe odkrycia uważa za część wędrówki życiowej. Duchowość jest również próbą zgłębienia otaczającej nas tajemnicy i pyta, jaki wpływ owa tajemnica wywiera na nasze życie. Nowa duchowość jest wielkim zwrotem w kierunku życia i zorientowana jest na jego jakość i nadaje mu sens³².

Można powiedzieć, że poszukiwania nowej duchowości to kolejny zwrot w kierunku *sacrum*. W ponowoczesności człowiek poszukuje *sacrum* poprzez szeroko rozumianą duchowość. Innymi słowy, duchowość jest doświadczeniem *sacrum*, ale rozumianym w kategoriach czegoś osobistego, bardziej intymnego, czegoś, co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Doświadczenie *sacrum* jest niezmiernie ważne, ponieważ budzi w nas coś wykraczającego poza codzienną rzeczywistość. Na aspekt ten zwraca również uwagę Maria Libiszowska-Żółtkowska, pisząc:

Termin duchowość – bardziej ze względu na badania, do których odwołuję się w tekście, niż na literaturowe zaplecze – odnosi do sytuacji oddalania się od wzorca religijności kościelnej (instytucjonalnej) ku indywidualnym (subiektywnym) wyborom formuły wiary lub praktyk. Sprzeciw, odejście, zaniechanie tradycyjnych form manifestacji wiary w konwencji kościelnego rytuału nie jest równoznaczne z odtrąceniem *sacrum*. Daje się to hasłowo streścić: Bóg – tak, Kościół – nie. Ludzie współcześni, twierdzą socjologowie,

³¹ U. King, *The Search for Spirituality. Our Global Quest for a Spiritual Life*, Bluebridge, New York 2008, s. 3.

³² J. Mariański, S. Wargacki, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 4(242), s. 142–143.

nie tyle odchodzą od Boga, ile poszukują go „na własną rękę” czerpiąc ze wszystkich dostępnych im inspiracji³³.

W związku z tym, że duchowość niemal zawsze ukazywana była w relacji do religii, niezależnie od tego, czy terminy te traktowane były w opozycji do siebie, czy też duchowość postrzegana była jako element religijności, uzasadnione wydaje się zbadanie owych wzajemnych relacji, czym zajmiemy się w kolejnej części artykułu.

OD RELIGII DO DUCHOWOŚCI

Związki pomiędzy duchowością i religią można analizować na wiele różnych sposobów. Brytyjska socjolog religii Eileen Barker proponuje pięć form relacji, jakie mogą zachodzić pomiędzy tymi dwoma conceptami, przy czym zamiast o religii mówi ona o religijności.

1. Religijność i duchowość można traktować zamiennie.
2. Duchowość może być postrzegana jako jedna lub więcej podkategorii religijności.
3. Religijność jest poddziedziną duchowości.
4. Religijność i duchowość to dwa oddzielne fenomeny.
5. Religijność i duchowość to dwie zązębiające się koncepcje, mające niektóre cechy wspólne³⁴.

Przegląd literatury poświęconej współczesnej duchowości wskazuje, że w pewnym nurcie badań zorganizowaną religię przedstawia się jako staroświecką, skostniałą strukturę, będącą gdzieś „tam” i powiązaną z historią i kulturą. Stąd też niektórzy opowiadają się za całkowitą niezależnością duchowości i postulują zupełne jej oddzielenie od zinstytucjonalizowanej religii. W języku angielskim funkcjonuje nawet powiedzenie, że „religia jest dla tych, którzy boją się piekła, duchowość zaś dla tych, którzy już przez nie przeszli” (*religion is for those who are afraid of hell, but spirituality is for those who have already been there*). Podejście takie dobitnie oddaje również fraza: „I am spiritual but not religious”, co w wolnym przekładzie znaczy „rozwijam swoją duchowość, ale nie jestem osobą religijną”³⁵. Odnosząc

³³ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 169.

³⁴ E. Barker, *The Church Without and God Within: Religiosity and/or Spirituality?*, w: *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford*, ed. E. Barker, Ashgate, Burlington, VT 2008, s. 190–191.

³⁵ R.C. Fuller, *Spiritual but not Religious. Understanding Unchurched America*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 1–12; R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since*

się do powyższej myśli Peter Berger, Grace Davie i Effie Fokas zauważają, że stwierdzenie takie jest niejasne i może zakładać wiele znaczeń. Często może oznaczać jakieś wierzenia lub praktyki związane z ruchem New Age, jak przekonanie o osobistej łączności z rzeczywistością kosmiczną, której można osiągnąć przy pomocy medytacji czy też odnalezienia prawdziwego siebie – swojej jaźni poprzez odkrycie w sobie „wewnętrznego dziecka”. Fraza ta może też po prostu znaczyć: „Jestem osobą religijną, ale nie utożsamiam się z jakimkolwiek istniejącym kościołem czy tradycją religijną”³⁶.

Patrząc z tej perspektywy duchowość, może być nawet rozumiana jako forma sprzeciwu wobec tradycyjnych religii. Niektórzy autorzy tak mocno przeciwstawiają duchowość religii, że traktują tę pierwszą jako ściśle związaną z wszelkimi duchowymi nurtami i praktykami będącymi „poza” instytucjami religijnymi (budynkami sakralnymi). Religię zaś postrzegają jako coś, co dzieje się „wewnątrz” kościołów, synagog, meczetów czy innych instytucji religijnych i kojarzą z takimi słowami jak organizacja, instytucja, struktura i dogmaty. Duchowość natomiast kojarzona jest z takimi pojęciami, jak: wiara w Boga, spontaniczność i postępowanie zgodne z głoszonymi zasadami, ofiarność, konsekwencja w działaniu i wytrwałość w wewnętrznych poszukiwaniach³⁷. Rozumienie takie zdają się potwierdzać słowa duchowego przywódcy Tybetu Dalajlamy: „Kiedy mówię o duchowości, nie mam na myśli religii, czy przekonań religijnych”³⁸.

Analizując fenomen współczesnej duchowości, David Tacey mówi o „radycznym rozdziale” (*radical split*) pomiędzy duchowością a religią. Rozdział ten polega na tym, że następuje oddzielenie praktyk religijnych od religijnych doświadczeń; „duch” w strukturach tradycyjnych religii nie czuje się już jak u siebie i odchodzi od tradycyjnych „form”. „Duch pozbawiony formy pozostaje wolny i spontaniczny, ale także niewidzialny [...]. Żyjemy obecnie w czasach, gdzie forma straciła swą wartość na rzecz ducha”³⁹. Tacey twierdzi, że mamy dziś do czynienia z nowym paradygmatem, który określa jako „duchowość *all-inclusive*”⁴⁰.

Trafnie diagnozuje tę sytuację Janusz Mariański, pisząc:

w miarę jak słabnie zainteresowanie religiami zinstytucjonalizowanymi, rośnie popyt na inne oferty duchowe i światopoglądowe. To, co duchowe i święte, podlega pluralizacji i zwielokrotnieniu, granice między kulturami religijnymi w warunkach globalizacji stają się „przepuszczalne”, a treści duchowe o różnej proveniencji przenikają się wzajemnie

the 1950s, University of California Press, Berkeley 1998, s. 2.

³⁶ P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2008, s. 14–15.

³⁷ U. King, *The Search for Spirituality...*, s. 14–15; R. Wuthnow, *All in Sync. How Music and Art are Revitalizing American Religion*, University of California Press, Berkeley 2003, s. 33.

³⁸ Cyt. za: U. King, *The Search for Spirituality...*, s. 14.

³⁹ D. Tacey, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Routledge, New York 2004, s. 30–31.

⁴⁰ Tamże, s. 38.

i mieszają (synkretyzm). Zacierają się też granice między *sacrum* i *profanum* (sakralna świeckość, świecka sakralność). Te nowe formy masowych przeżyć i doświadczeń (*eventy* religijne) wciągają w orbitę swoich wpływów nawet tych, którzy określają siebie jako „religijnie niemuzykalnych”. W konsekwencji granice między religijnością i duchowością do pewnego stopnia zacierają się, stają się nieprzejryste, mgliste⁴¹.

Ta „nowa duchowość”, jak ją nazywa amerykański socjologii religii Gordon Lynch, obejmuje wszystkie aspekty życia i określana jest jako nowy styl ponowoczesnej kultury duchowej; ma ona charakter indywidualistyczny i postrzegana jest jako coś, co można raczej doznać niż poznać; jest demokratyczna, łatwo dostępna i niehierarchiczna. Stawiana jest w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, czyli jest pozakościelna; odnosi się z szacunkiem do natury i łączy wiarę religijną z nowymi teoriami naukowymi; ma też dalekosiężny program zakładający transformację religii i społeczeństwa⁴².

Interesujących danych odnośnie do relacji religii i duchowości dostarczają badania Roberta Wuthnowa, które zawarł w książce *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s* (1998). Autor ten, rekonstruując uwarunkowania społeczne i kulturowe krajobrazu religijnego Stanów Zjednoczonych okresu powojennego, stworzył klasyczny już dziś podział na dwa szeroko pojmowane kierunki rozwoju duchowości. Nawiązując do biblijnych motywów, wyróżnił: 1) duchowość związaną z miejscem zamieszkania (*spirituality of dwelling*) oraz 2) duchowość poszukującą (*spirituality of seeking*):

1. Duchowość związana z miejscem zamieszkania to duchowość tradycyjna, a jej pierwowzorem jest Ogród Rajski – Eden i Ziemia Obiecana. Jest ona związana z konkretnymi fizycznie istniejącymi miejscami; współcześnie są to kościoły, klasztory, synagogi i inne oficjalne miejsca kultu oraz zgromadzone wokół nich wspólnoty, jak również ugruntowane relacje sąsiedzkie istniejące pomiędzy wyznawcami w ramach danej wspólnoty. Wyrazistym przykładem tego rodzaju duchowości jest dawniej składany w niektórych zakonach ślub stałości miejsca (*stabilitas loci*). W odniesieniu do tego rodzaju duchowości miejsce kultu stanowi centralny punkt orientacyjny danej wspólnoty; jest to *axis mundi* – oś kosmiczna, symbol kosmologiczny, stałe miejsce będące „centrum świata” stanowiące pomost pomiędzy Niebem a Ziemią⁴³. Duchowość tradycyjna, jak ujmuje to Wuthnow, podkreśla miejsce zamieszkania (*habitation*); jest to określone miejsce we wszechświecie, które zamieszkuje Bóg wraz z ludźmi, tworząc święte miejsce; „osiedlić się i zamieszkać w świętym miejscu to znać jego terytorium i czuć się w nim bezpiecznie”⁴⁴.

⁴¹ J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość...*, s. 163.

⁴² G. Lynch, *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*, I.B. Tauris, New York 2007.

⁴³ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 29–54.

⁴⁴ R. Wuthnow, *After Heaven...*, s. 3–4.

Duchowość tego typu charakterystyczna była dla Ameryki lat 50. XX wieku, gdzie tradycyjny model rodziny oparty był na mężczyźnie – żywicielu rodziny, przywiązaniu do lokalnej wspólnoty, która traktowana była jak bezpieczna przestrzeń, „duchowy dom”, z miejscem kultu (kościółem, świątynią) uważanym za „świętą fortecę”. Była to „święta przestrzeń, miejsce, w którym wspólnie kształtowały się duchowość i tożsamość”⁴⁵. Wszystkie te czynniki miały wzmocnić poczucie silnych i trwałych więzi wspólnotowych⁴⁶, co miało szczególne znaczenie dla ludzi zamieszkujących niestabilne przedmieścia wielkich miast amerykańskich.

Wuthnow wyjaśnia, że duchowość związana z miejscem zamieszkania, wiążąca się z pewnego rodzaju „osadzeniem” w danej przestrzeni, podkreśla bezpieczeństwo i wyraźnie odróżnia sferę *sacrum* od *profanum*. „Duchowość związana z miejscem zamieszkania określa jasno symboliczne granice chroniące sferę świętą od otoczenia”⁴⁷. Pod koniec lat 60. XX wieku świat społeczny do tego stopnia uległ zmianom, że nie mógł być już pojmowany jako stały, stabilny i jako „dom”. Tradycyjna duchowość związana ze świętymi miejscami ustąpiła miejsca kolejnej formie duchowości, wyróżnionej przez Wuthnowa, tj. duchowości poszukującej.

2. Duchowość poszukująca to taka, dla której pierwowzorem jest biblijny Namiot Spotkania – przenośna świątynia starożytnych Izraelitów wędrujących z Egiptu do Ziemi Obiecanej; bardziej przypomina biblijną wędrówkę przez pustynię oraz czasy proroków i sędziów, niż czasy kapłanów i królów. W przeciwieństwie do duchowości związanej z miejscem zamieszkania, duchowość poszukująca nie podkreśla zasadniczego rozróżnienia sfer *sacrum* i *profanum* – *sacrum* jest płynne i przenośne.

Zdaniem Wuthnowa duchowość poszukująca kładzie nacisk na uzgadnianie złożonych i sprzecznych znaczeń: jednostki poszukują momentów świętości, które wzmacniają ich przekonanie, że boskość istnieje i można jej doświadczyć, jednak chwile te są ulotne. Ludzie pragną odkrywać nowe duchowe horyzonty i by to uczynić są gotowi opuścić bezpieczne i dobrze znane miejsca związane instytucjonalnymi religiami. Duchowość poszukująca jest bardziej charakterystyczna dla czasów niespokojnych, okresów szybkich zmian społecznych. Rośnie liczba ludzi poszukujących *sacrum*, którzy przypominają duchowych wędrowców; są oni zmuszeni uzgadniać znaczenia z sobą samymi i z innymi. Cenią sobie indywidualność i wolność od oczekiwań nakładanych przez społeczeństwo. Są przekonani, że duchowość jest wpisana w naturę człowieka, wszystkie jego działania mają z natury wymiar duchowy i poprzez doświadczenie *sacrum* prowadzić mają do rozwoju

⁴⁵ Tamże, s. 39.

⁴⁶ W teorii społecznej charakter duchowości związanej z miejscem zamieszkania oddaje definicja Émile'a Durkheima mówiąca, że religia to wierzenia i praktyki, które łączą „wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem” (É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa [1912] 1990, s. 41).

⁴⁷ R. Wuthnow, *After Heaven...*, s. 5.

„wewnętrznej jaźni”⁴⁸. Nie porzucili oni idei Kościołów, jako miejsca utożsamianego z „duchowym domem”, lecz nie znajdują miejsca w istniejących strukturach Kościołów i zastanawiają się, dlaczego czują się w nich „duchowo bezdomni”; ich żar pragnień duchowych jest nadal żywy⁴⁹. Grupę tę można określić jako ludzi, którzy nie przynależą do tradycyjnych kościołów czy denominacji, niemniej jednak uważają się za wierzących. Wuthnow zauważa, że o ile poprzednie generacje znajdowały ukojenie w duchowości związanej ze swymi tradycyjnymi wspólnotami kościelnymi, to obecnie wielu ludzi funkcjonujących poza strukturami kościelnymi odczuwa dumę z tego właśnie, że są tymi, którzy poszukują nowych horyzontów⁵⁰.

Według Wuthnowa duchowość poszukująca wpasowuje się w kulturową złożoność społeczeństwa amerykańskiego, niemniej jednak jest przejściowa i częściej jest to „pluskanie się” niż „zanurzenie w głębie”⁵¹. Duchowość poszukująca w dużym stopniu jest charakterystyczna dla zwolenników ruchu New Age, których Wuthnow określa jako „poszukiwaczy światła”⁵². „Poszukiwacze światła” często nie znajdują nic ponad „duchowość dietetyczną” (*spirituality lite*), ale nie jest to do końca ich wina. „Duchowość stała się wielkim biznesem, a wielki biznes znajduje najlepsze rynki zbytu wówczas, gdy zapakuje swe produkty w niewielkie, łatwe do konsumpcji pakiety”⁵³. Co więcej, współcześnie istnieje niewiele oficjalnych idei związanych z instytucjami życia publicznego, które by potwierdzały istnienie *sacrum*, z wyjątkiem tego, co sam człowiek uzna za takowe.

Wuthnow relacje pomiędzy religią a duchowością rozwija w książce pt. *Creative Spirituality. The Way of the Artist* (2001). Autor ten stawia tezę, że związki religii i duchowości są bardziej ścisłe, a radykalny rozdział tych sfer jest pozorny. Powyższą tezę udowadnia, badając, w jaki sposób współcześni artyści łączą uprawianą przez siebie sztukę z duchowością, oraz jak sztuka ta wpływa na rozwój

⁴⁸ Tamże, s. 142–167.

⁴⁹ Tamże, s. 3–11. Przedstawione przez Wuthnowa dwie koncepcje duchowości można lepiej zrozumieć w świetle teorii miejsca i przestrzeni nakreślonej przez amerykańskiego przedstawiciela tzw. geografii humanistycznej Yi-Fu Tuana. Autor ten zwraca uwagę na relacje człowieka do miejsca i przestrzeni. W typologii Wuthnowa *spirituality of dwelling* odnieść można do kategorii „miejsca” przedstawionej przez Yi-Fu Tuana, *spirituality of seeking* zaś do kategorii „przestrzeni”. „Przestrzeń”, zdaniem Tuana, jest kategorią bardziej abstrakcyjną niż „miejsce”. „To, co na początku jest przestrzenią, staje się miejscem w miarę poznawania i nadawania wartości” (Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 14). Miejsce to zamknięta i uczłowieczona przestrzeń, będąca spokojnym centrum ustalonych wartości. Z miejscem wiąże się bezpieczeństwo i stabilność, przestrzeń natomiast to otwartość, wielkość, a niekiedy i groza. Gdy łączymy przestrzeń z ruchem, miejsce odczuwamy jako pauzę. W świecie zachodnim przestrzeń uważana jest za symbol wolności. „Otwarta przestrzeń nie ma wydeptanych ścieżek i znaków drogowych. Nie stosują się do niej utarte wzory ustalonych dla człowieka znaczeń. Jest jak pusta karta, której znaczenie można dopiero nadać” (tamże, s. 75).

⁵⁰ R. Wuthnow, *After Heaven...*, s. 12.

⁵¹ Tamże, s. 168.

⁵² Tamże, s. 2–3.

⁵³ Tamże, s. 132.

duchowy innych ludzi. Na podstawie pogłębionych wywiadów przeprowadzonych z setką czołowych amerykańskich artystów (malarzy, rzeźbiarzy, pisarzy, muzyków, piosenkarzy, tancerzy i aktorów) Wuthnow twierdzi, że wcale nie musi istnieć rozdział pomiędzy religią a duchowością, a aktywne zaangażowanie w sztukę koreluje z dużym zainteresowaniem duchowością; „sztuka równa się duchowość”⁵⁴. Wuthnow w swych badaniach przedstawia artystów jako awangardę duchową naszych czasów, a sztukę jako rodzaj praktyki duchowej⁵⁵.

Wuthnow podkreśla, że w duchowości istotne jest połączenie praktyki z dyscypliną. Jeśli istnieje jakaś jedna szczególna zasada, którą artysta winien kierować się w swojej duchowości, to brzmi ona: „z duchowością jest podobnie jak ze sztuką; aby dojść do perfekcji należy ją praktykować. Droga artysty wymaga działania, a nie tylko uwierzenia w możliwość działania”⁵⁶. Praktyka, jak twierdzi Wuthnow, jest niezbędna dla zrozumienia autentycznej duchowości; zakłada ona intencjonalność i wymaga głębokiej refleksji nad tym, kim się jest. Z praktyką wiążą się różnorodne intencjonalne działania łączące człowieka z *sacrum*. Obok praktyki, doskonałość sztuki zawsze wymaga dyscypliny, stąd też praktyka sztuki staje się wzorem również dla zrozumienia duchowej dyscypliny⁵⁷. Sposób pojmowania dyscypliny w życiu duchowym pozostawia się uznaniu jednostki, tak aby nie ograniczała wolności i indywidualnej ekspresji. Duchowość tak rozumiana wymyka się spod kontroli instytucji społecznych, ale też bez instytucjonalnego zakorzenienia jest trudniejsza do podtrzymywania⁵⁸.

Artyści potrafią najbardziej przekonująco dzielić się swoim rozumieniem tajemnicy życia i własnymi przeżyciami duchowymi. Wuthnow twierdzi, że to właśnie artyści stanowią szczególną grupę społeczną głęboko zaangażowaną w sprawy duchowe. Obecnie w Ameryce wielu ludzi kieruje się w stronę artystów, aby się od nich uczyć duchowości, poszukuje u nich inspiracji, nadziei, a nawet przewodnictwa duchowego⁵⁹. Sami artyści są też przekonani, że sztuka ma służyć innym, a ich praktyka i intencjonalne działania stają się służbą. Według relacji niektórych informatorów Wuthnowa źródłem ich inspiracji duchowych jest Wassily Kandinsky (1866–1944), rosyjski malarz i teoretyk sztuki, związany z Towarzystwem Teozoficznym, który podkreślał zarówno duchowe aspekty sztuki, jak i potrzebę społecznej odpowiedzialności artystów⁶⁰. Intencję tę trafnie oddają słowa Kandinsky’ego, że artysta „to kapłan piękna, a pięknem jest to, co jest dziełem wewnętrznej potrzeby, wpływającej z duszy. [...] [artysta] musi sięgać głęboko do swej duszy, rozwijać

⁵⁴ R. Wuthnow, *Creative Spirituality...*, s. 112.

⁵⁵ Tamże, s. 107–138.

⁵⁶ Tamże, s. 4.

⁵⁷ Tamże, s. 9.

⁵⁸ Tamże, s. 107–130.

⁵⁹ Tamże, s. 13–41.

⁶⁰ Tamże, s. 137.

i pielęgnować swój twórczy zamiar, tak aby jego sztuka stała się okrywającą szatą, a nie pozostała jedynie rękawicą bez ręki⁶¹.

Inną pracą monograficzną Wuthnowa poświęconą duchowości jest *All in Sync: How Music and Art are Revitalizing American Religion* (2003). Pracę tę można traktować jako kontynuację *Creative Spirituality*. Ukazuje ona, że istnieje silne powiązanie pomiędzy sztuką a rozwojem duchowym. Ludzie, którzy mieli większy kontakt ze sztuką, wykazują większe zainteresowanie wzrostem duchowym i bardziej angażują się w życie swoich wspólnot religijno-kościelnych, przyczyniając się do ich rewitalizacji⁶². Również ci, którzy wkładają dużo wysiłku w pracę nad rozwojem własnej duchowości, z większym prawdopodobieństwem także angażują się do pracy w wolontariacie⁶³. Wyniki badań przedstawione przez Wuthnowa w pewnym stopniu kwestionują więc zasadność dychotomii religia/duchowość i ukazują nierozłączność obu tych sfer, gdyż jak się okazuje osoby praktykujące różne formy duchowości pozakościelnej czy świeckiej i tak korzystają z wielowiekowego kapitału duchowego i kulturowego tradycyjnych Kościołów i religii.

DUCHOWOŚĆ W OBLICZU WYZWAŃ I ZAGROZEŃ XXI WIEKU

Każda społeczność ludzka i każda kultura ma własne formy manifestowania swej duchowości, a na jej kształt wpływają kontekst i dynamika społeczna wraz z jej instytucjami. Innymi słowy, formy duchowości nie występują w pustej przestrzeni, ale wyrażają się w zewnętrznej rzeczywistości i wzajemnie się przenikają. Relacje pomiędzy społeczeństwem a duchowością jego członków są wzajemne. Z jednej strony obyczaje, zachowania i prawa funkcjonujące w społeczeństwie stanowią odzwierciedlenie duchowości jego członków, z drugiej zaś duchowość ich kształtowana jest, jak wskazuje na to Wuthnow, przez społeczeństwo oraz wierzenia i wartości obecne w danej kulturze⁶⁴.

Duchowość jest kluczem do zrozumienia kultury; jest głęboko zanurzona w kontekście społecznym i kulturowym i kształtuje jego język. Jak zauważa Michel de Certeau:

Kultura jest językiem doświadczenia duchowego. I nic tak właśnie jak historia duchowości nie wskazuje na ten fakt, chyba, że zdecydujemy się ujmować to zagadnienie, mając nałożone klapki na oczy, a więc wyłączając kontekst. A przez „kontekst” rozumie się

⁶¹ W. Kandinsky, *Concerning the Spiritual in Art*, Dover Publications, Inc., Mineola, New York [1911] 1977, s. 55, 54.

⁶² Tamże, s. 76–78.

⁶³ Tamże, s. 32–38.

⁶⁴ R. Wuthnow, *After Heaven...*, s. VIII.

nie tylko ramy lub zewnętrzne przejawy władzy, ale konkretny element, z którego to doświadczenie czerpie swą formę i sposób wyrazu⁶⁵.

Nasza współczesność określana jest mianem postmodernizmu czy też ponowoczesności, gdzie pierwszy termin zazwyczaj odnosi się do tendencji we współczesnej kulturze, sztuce, literaturze i filozofii, drugiego zaś używa się na określenie warunków społecznych i kulturowych, będących efektem gwałtownych zmian, jakie zachodzą od lat 80. ubiegłego wieku w wysoko rozwiniętych krajach zachodnich⁶⁶.

Do najważniejszych teoretyków postmodernizmu, w tym także ponowoczesności zazwyczaj zalicza się takich autorów, jak: Michel Foucault, Jean Baudrillard, Richard Rorty, Zygmunt Bauman i Jean-François Lyotard; ten ostatni ponowoczesność definiuje jako „nieufność w stosunku do metanarracji” polegającą na założeniu, że żaden zespół wierzeń czy przekonań nie posiada monopolu na prawdę ani nie może zgłaszać do niej roszczeń⁶⁷.

W ponowoczesnym świecie człowiek określany jest, jak to ujmują socjologowie niemieccy Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim, jako *homo optionis*. Jest to istota ludzka, której dana jest możliwość wyboru spośród różnych opcji i możliwości. Ma prawo do decydowania i rozstrzygania o wszystkim, o „życiu, śmierci, płci, cielesności, tożsamości, religii, małżeństwie, rodzicielstwie, więzach społecznych”⁶⁸. Najważniejszą wartością staje się samorealizacja i własne osiągnięcia.

Z kolei Zygmunt Bauman zaznacza, że „postmodernizm można uważać za próbę przywrócenia światu tego, co nowoczesność ze swą zarozumiałością zabrała, próbę ponownego *zaczarowania* świata, który nowoczesność na wszelkie sposoby usiłowała *odczarować*”⁶⁹. Człowiek ponowoczesnej kultury, bardziej niż kiedykolwiek przedtem, potrzebuje „alchemików”, którzy potrafią wyczarować „szlachetny kruszec pewności siebie z okruszków niepewności i zagubienia”⁷⁰. By ich działania były skuteczne, odwołują się oni do osiągnięć współczesnej nauki lub czerpią z wiedzy tajemnej, stającej się w ich rękach „kamieniem filozoficznym”. W rolę owych alchemików wcielają się specjaliści od problemów tożsamości, uzdrowiciele i różnego rodzaju doradcy do spraw duchowych, małżeńskich itd., stąd poradnictwo przeżywa prawdziwy rozkwit, na co w języku angielskim ukuto wyrażenie

⁶⁵ M. de Certeau, *Culture and Spiritual Experience*, „Concilium. International Journal of Theology” 1966, nr 19, s. 10.

⁶⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, WAM, Kraków 2004, s. 902–914; zob. też C. Campbell, *Modernity and Postmodernity*, w: *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. R. A. Segal, Wiley-Blackwell, Oxford 2006, s. 309–320.

⁶⁷ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 20.

⁶⁸ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, SAGE Publications Ltd., London 2002, s. 5.

⁶⁹ Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992, s. X.

⁷⁰ Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień...*, s. 307.

*counselling boom*⁷¹. Są oni również ekspertami od „intensyfikowania przeżyć”, a ich klientelę stanowią głównie zbieracze wrażeń i poszukiwacze doświadczeń⁷², którzy mają nadzieję, że „ilościowy wzrost wrażeń zaowocuje w jakiejś chwili zmianą jakościową, że doprowadzi do przeżyć nie tylko stosunkowo – w porównaniu z innymi, znanymi już doświadczeniami – ciekawszych i przyjemniejszych, ale przeżyć zgoła nowych, do niczego niepodobnych, z niczym, co już znane, nieporównywalnych”⁷³.

Jednym z haseł kultury ponowoczesnej jest troska o jakość życia człowieka. Stąd też Paul Heelas twierdzi, że współczesna duchowość jest wielkim „zwrotem w kierunku życia” (*turn to life*)⁷⁴ i zorientowana jest na ustawiczne podnoszenie jego jakości. Życie nie jest tu postrzegane w kategoriach „życia według...” (*life-as*) zasad, ról społecznych, obowiązków i zobowiązań narzuconych i egzekwowanych przez instytucje. Przeciwnie, życie jest wartością i odwieczną siłą, traktowane jest jako „życie samo w sobie” (*life itself*), będące głównym źródłem sensu, poznawania siebie i rozwoju osobistego⁷⁵. Ludzie nie chcieli dłużej uczestniczyć w „grze”, która została ustalona na długo przedtem, zanim sami pojawili się na scenie społecznej. Odrzucili instytucje, które za pomocą procedur, nakazów i zakazów modelowały, wymuszały i utrzymywały postępowanie człowieka w koleinach uważanych przez społeczeństwo za właściwe i jawiące się jako jedyne możliwe. Stąd też dla wielu, jak to mówi Peter Berger, społeczeństwo zaczęło przypominać osławione więzienie – gigantyczny Alcatraz⁷⁶.

Życie jako naczelna wartość jest leitmotywem książki Paula Heelasa *Spiritualities of Life* (2008). Tytułowe wyrażenie „duchowości życia” odnosi się do takich „nauk” i praktyk, które umiejscawiają duchowość w głębi życia. W pewnym sensie jest ona kontynuacją duchowości życia wewnętrznego (*inner life spirituality*) charakterystycznego dla czasów romantyzmu⁷⁷. Życie, dla twórców epoki romantyzmu, stanowiło przesłankę i było paradygmatem tego, co najbardziej innowacyjne

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 308.

⁷³ Tamże, s. 312.

⁷⁴ P. Heelas, *Work ethics, soft capitalism and the 'turn to life'*, w: *Cultural Economy. Cultural Analysis and Commercial Life*, eds. P. de Gay, M. Pryke, SAGE Publications Ltd, London 2002, s. 78–96.

⁷⁵ P. Heelas, *The Spiritual Revolution: From 'Religion' to 'Spirituality'*, w: *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, eds. L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith, Routledge, London 2002, s. 371–372; zob. też L. Woodhead, *The Turn to Life in Contemporary Religion and Spirituality*, w: *Spirituality and Society in the New Millennium*, eds. U. King, T. Beattie, Brighton 2001, Sussex Academic Press, s. 110–123; U. Agnew, *What is Social Spirituality*, w: *With Wisdom Seeking God'. The Academic Study of Spirituality*, ed. U. Agnew, B. Flanagan, G. Heylin, Peeters, Leuven 2008, s. 240.

⁷⁶ P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 86–89.

⁷⁷ A. Kasperek, *Romantyzm i New Age: kontynuacje, podobieństwa, inspiracje*, „Studia Socjologiczne” 2012, 4(207), s. 65–85.

i wyróżniające⁷⁸. Tak jak dawniej, także i dzisiaj duchowość taka utożsamiana jest z samym życiem, z siłą, która podtrzymuje życie i pozwala odczuć pozytywną różnicę w życiu jednostki i jej otoczeniu. Emanuje ona z głębi podmiotowego doświadczenia pozwalającego doznać, co to znaczy żyć⁷⁹.

Heelas przyznaje, że przez wiele lat, aż do roku 1998, duchowość opisywał, posługując się terminem „duchowość Jaźni” (*Self-spirituality*), a nawet „New Age”. Swoistego olśnienia intelektualnego doznał jednak, gdy czekając na swój samolot na lotnisku Schiphol w Amsterdamie, zagłębił się w lekturę książki Martina Goodmanana *In Search of the Divine Mother. The Mystery of Mother Meera*, w której autor opisuje swe spotkanie z hinduską mistyczką mieszkającą w Niemczech – znaną jako Matka Meera. Jego szczególną uwagę przykuły słowa, które mówiły o „siłach życia” oraz o jednej mocy łączącej wszelkie życie. Wtedy właśnie odkrył, że tą siłą jest samo „życie”, a nie „duchowość Jaźni”, która może wskazywać na egoizm i rodzić konotacje z obsesją na punkcie własnego „ja”. Doświadczenie to wywarło tak duży wpływ na Heelasa, że zrezygnował z dotychczas używanego przez siebie pojęcia „duchowość Jaźni” i zastąpił je „duchowością życia”.

Co więcej, Heelas przeciwstawia duchowość życia (*spirituality of life*) duchowości na życie (*spirituality for life*), czyli takiej duchowości, gdzie ktoś mówi nam, jak żyć. Duchowość na życie nie wypływa więc z wnętrza człowieka, z własnego doświadczenia, ale jest czymś w rodzaju danej z zewnątrz „recepty” na życie, tak jak to ma miejsce np. w chrześcijaństwie. Duchowość ta podkreśla moc i chwałę Boga oraz znaczenie posłuszeństwa. Jest łączona z teistycznym transcendentnym Bogiem, który nie jest „tu i teraz”, jest poza światem; bez odniesienia do transcendentnego Boga rozpada się. Inaczej się dzieje w przypadku duchowości życia; bez odniesienia do Boga transcendentnego teizmu trwa ona nadal, prawie tak samo jak przedtem⁸⁰. Duchowość życia nie jest związana z żadną religią; jest ona także mniej podatna na odczarowanie, niż doktrynalne i teistyczne chrześcijaństwo, ponieważ zastępuje ona wiarę w całkowicie transcendentnego osobowego Boga, przekonaniem, że *sacrum* jest głęboko ukryte we „wnętrzu” każdej pojedynczej osoby i rozumiane jako „wyższa moc”, „energia”, „siła życiowa”, „witalność”, „pasja”.

Epistemologicznie duchowość życia odrzuca ustalone wierzenia związane z tradycją chrześcijańską i na ich miejsce proponuje poznanie na podstawie doświadczenia – „gnozę doświadczenia”, uważając, że *sacrum* można poznać za pomocą samej świadomości, przebudzenia, odczucia, doznania, przeczucia, intuicji, a niekiedy wewnętrznego „widzenia” i „słyszenia”. Inne sposoby poznawania *sacrum*, takie jak wiara oparta na tradycji, świętych tekstach, przesłaniach proroków i mesjaszy, są oceniane jako pochodzące „z drugiej ręki” (*second hand*), ponieważ z powodu

⁷⁸ M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W. W. Norton & Company, Inc., New York 1973, s. 431.

⁷⁹ P. Heelas, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Blackwell Publishing, Oxford 2008, s. 26.

⁸⁰ Tamże, s. 28, 55.

interpretacji, przekładów, manipulacji, itp. zostały w nieunikniony sposób zniekształcone⁸¹.

Heelas przedstawia liczne przykłady na to, że różne praktyki i formy duchowości (stąd liczba mnoga *spiritualities*) są faktycznie „duchowością życia”, która jest wpisana w jego naturę, także dba o jego jakość i łagodzi niepokój i niepewność dotyczącą pytania o sens⁸².

Duchowość życia, w ujęciu Heelasa, nie ma wyłącznie charakteru konsumpcyjno-rynkowego⁸³; nie jest też „kulturowym prozakiem”, jak to widzieli inni badacze religii i duchowości⁸⁴. Osoby bowiem praktykujące duchowość pielęgnują w sobie takie m.in. cechy, jak: zaufanie, uczciwość, troska, akceptacja i otwartość na innych. Liczne ścieżki duchowych poszukiwań zawierają w sobie silny ładunek etyczny i humanistyczny, i jak twierdzi Heelas⁸⁵, pomagają utrzymać równowagę w obliczu wyzwań i zagrożeń XXI wieku.

Podsumowując powyższe rozumienie „duchowości życia” w ujęciu Heelasa, przywołuje zagadnienie „egzystencji” oraz „szyfrów transcendencji”, sformułowane przez niemieckiego filozofa egzystencjalistę Karla Jaspersa. Jaspers twierdził, że „Nie ma egzystencji bez transcendencji”⁸⁶. Innymi słowy, człowiek staje się w pełni i autentycznie sobą dopiero wówczas, gdy wykracza poza świat i swoją egzystencję. Jaspers podkreśla, że transcendencja jest zakodowana w „szyfrach”, które są językiem transcendencji i tylko za ich pomocą możemy myśleć i mówić o transcendencji, jednak nie są one samą transcendencją. Sfera szyfrów jest sferą, gdzie spotyka się egzystencja z transcendencją. Szyfry transcendencji „[s]ą ulotne, wieloznaczne, nie posiadają ogólnej ważności. Ich mowa nie dochodzi do naszego intelektu, a jest słyszalna tylko dla nas jako możliwej egzystencji”⁸⁷.

Istnieje niezliczona ilość szyfrów transcendencji. Zawiera je filozofia, religie, mity, obcowanie z przyrodą, ale też konkretne chwile, „gdy człowiek podejmuje decyzję, kocha, jest wierny sobie, identyfikuje się z samym sobą, i jakby tego jeszcze nie nazwać”⁸⁸. Świat szyfrów, zdaniem Jaspersa, jest polem walki duchowej, gdzie „w zależności od tego, co człowiek słyszy w szyfrach, kształtuje się jego

⁸¹ D. Houtman, S. Aupers, *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, w: *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, eds. S. Aupers, D. Houtman, Brill, Leiden 2010, s. 12; D. Houtman, P. Heelas, P. Achterberg, *Counting Spirituality? Survey Methodology after the Spiritual Turn*, „Annual Review of the Sociology of Religion” 2012, Vol. 3 (New Methods in the Sociology of Religion), s. 25–26.

⁸² P. Heelas, *Spiritualities of Life...*, s. 25–59.

⁸³ Tenże, *Spiritualities of Life...*, s. 20.

⁸⁴ J. Carrette, R. King, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London 2005, s. 77.

⁸⁵ P. Heelas, *Spiritualities of Life...*

⁸⁶ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, w: *Jaspers*, red. R. Rudziński, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 196.

⁸⁷ Tenże, *Szyfry transcendencji*, przeł. C. Piecuch, COMER, Toruń 1995, s. 95.

⁸⁸ Tamże, s. 45–46.

szlachetność albo jego podłość”⁸⁹. W świecie tym spotykają się ludzie, którzy stają się sobą. „Ich komunikacja dokonuje się w [wewnętrznych] poruszeniach, które obwieszczają się w szyfrach”⁹⁰.

PODSUMOWANIE

W niniejszym artykule podjęto próbę analizy duchowości jako jednego z fenomenów wyróżniających kulturę ponowoczesną. Duchowość jest niezmiernie interesującym przedmiotem badań socjologii, gdyż w szczególny sposób naświetla i przybliża wiele aspektów kultury. Każda społeczność ludzka i każda kultura ma własne formy manifestowania się duchowości. Nie ma takiej duchowości, która by w swej ekspresji nie tworzyła silnego związku z kulturą stanowiącą przestrzeń jej rozwoju. Stąd też duchowość zawsze nosi szatę danej kultury, nawet wówczas, gdy ją przeobraża i odnawia. Duchowość może być kreatywną, innowacyjną i dynamiczną siłą i jako taka nie jest ani stabilna, ani przewidywalna. Rozumiana jako „szyfr transcendencji” Karla Jaspersa może być „słyszana” i interpretowana zarówno dla osiągnięcia celów konstruktywnych, jak i destruktywnych. W przypadku tych drugich mówimy o tzw. ciemnej stronie duchowości.

W ostatnich dekadach idee ponowoczesności znalazły się w ogniu krytyki, głównie ze względu na zanik pewnych istotnych norm i wartości regulujących życie społeczne. W socjologii mówi się o nowym paradygmacie, jakim jest „socjologia relacyjna”, usiłująca znaleźć odpowiedź na pytanie: „co znaczy być człowiekiem” we współczesnych czasach, uwzględniając również fakt, że istota ludzka nie może być zredukowana ani do tego, że jest produktem społecznym (zrównana ze społeczeństwem), ani do idealistycznego konceptu (jedynie ducha bądź jedynie świadomości). W ramach przedmiotu badań socjologii relacyjnej znajdują się również zagadnienia metareczywistości, transcendencji i duchowości, stąd też stara się ona stworzyć płaszczyznę dialogu między naukami społecznymi a metafizyką-religią⁹¹.

Za nowy paradygmat podkreślający ważność relacji oraz usiłujący pokonać teoretyczne ograniczenia badań nowoczesności i ponowoczesności uważa się też „kosmonowoczesność” (*cosmodernity*). Biorąc pod uwagę, że kosmos oznacza

⁸⁹ Tamże, s. 97.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ P. Donati, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences (Ontological Explorations)*, Routledge, New York 2011; P. Donati, M.S. Archer, *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; P. Donati, *Manifesto for a Critical Realist Relational Sociology*, „International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie” 2015, Vol. 25, s. 86–101; A.K. Nagel, *Measuring the Relational. How to Collect Data on Religious Networks*, „Annual Review of the Sociology of Religion” 2012, Vol. 3, s. 181–205.

„wszystko, co wszędzie istnieje” i jest w relacji ze wszystkim⁹², kosmonowoczesność zawiera w sobie wymiar etyczny, na pierwszym miejscu stawiając więzi, bycie razem i wspólnotowość. Jest to współczesna wizja interakcji pomiędzy nauką, kulturą, religią, duchowością i społeczeństwem. W interakcji tej ważne miejsce zajmuje duchowość, wolna od dogmatów, jednakże czerpiąca ze zdobyczy współczesnej nauki (np. fizyka kwantowa), literatury, teatru i sztuki. W nowym paradygmacie tę formę badań określa się jako transdyscyplinarność, zakładając że może ona zaofiarować metodologiczne podstawy dialogu świata nauki i kultury oraz duchowości⁹³.

BIBLIOGRAFIA

- Abrams M.H., *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W. W. Norton & Company, Inc., New York 1973.
- Adler A., *Sens życia*, przeł. M. Kreczowska, Gebethner i Wolff, Kraków 1938.
- Agnew U., *What is Social Spirituality*, w: *‘With Wisdom Seeking God’. The Academic Study of Spirituality*, eds. U. Agnew, B. Flanagan, G. Heylin, Peeters, Leuven 2008, s. 235–248.
- Ashley M., *Secular Spirituality and Implicit Religion: the Realisation of Human Potential*, „Implicit Religion” 2000, vol. 3(1), s. 31–49.
- Barker E., *The Church Without and God Within: Religiosity and/or Spirituality?*, w: *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford*, ed. E. Barker, Ashgate, Burlington 2008, s. 187–201.
- Bauman Z., *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Ponowoczesność*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, WAM, Kraków 2004, s. 902–914.
- Beck U., *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2004.
- Beck U., E. Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, SAGE Publications Ltd., London 2002.
- Bellamy J., *Spiritual Values in a Secular Age*, w: *The Spiritual Challenge of Health Care*, eds. M. Cobb, V. Robshaw, Churchill Livingstone, London 1998, s. 183–198.
- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, ZW „Nomos”, Kraków 1997.
- Berger P.L., *Zaproszenie do socjologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Berger P., Davie G., Fokas E., *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2008.

⁹² O relacji człowieka z kosmosem pisał austriacki psycholog i pedagog Alfred Adler (1870–1937). Twierdził on, że pytanie o sens jedynie wówczas ma wartość i znaczenie, gdy odnosi się do systemu wzajemnej zależności „człowiek–kosmos”; „Kosmos jest, żeby tak rzec, ojcem wszystkiego, co żyje” (A. Adler, *Sens życia*, przeł. M. Kreczowska, Gebethner i Wolff, Kraków 1938, s. 218). „Kosmos” ma wiele imion, lecz najbardziej wzniosłym jest Bóg, jednakże „każdy wyobraża sobie swojego Boga inaczej” (tamże, s. 221).

⁹³ C. Moraru, *Cosmodernism. American Narrative, Late Globalization, and the New Cultural Imaginary*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2011; B. Nicolescu, *From Modernity to Cosmodernity. Science, Culture, and Spirituality*, State University of New York Press, Albany NY 2014; tenże, *How Can We Enter in Dialogue? Transdisciplinary Methodology of the Dialogue Between People, Cultures, and Spiritualities*, „Dialogue and Universalism” 2015, Vol. XXV, No. 1, 2015, s. 9–19.

- Campbell C., *Modernity and Postmodernity*, w: *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. R.A. Segal, Wiley-Blackwell, Oxford 2006, s. 309–320.
- Carrette J., King R., *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London 2005.
- Certeau de, M., *Culture and Spiritual Experience*, „Concilium. International Journal of Theology” 1966, nr 19, s. 3–17.
- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przeł. E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Davie G., *The Sociology of Religion*, Sage, London 2007.
- Donati P., *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences (Ontological Explorations)*, Routledge, New York 2011.
- Donati P., Archer M.S., *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Donati P., *Manifesto for a Critical Realist Relational Sociology*, „International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie” 2015, Vol. 25, s. 86–101.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa [1912] 1990.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Flanagan K., Jupp P.C. (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate Pub. Co., Aldershot 2007.
- Fuller R.C., *Spiritual but not Religious. Understanding Unchurched America*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Garrett W.R., *Troublesome Transcendence: The Supernatural in the Scientific Study of Religion*, „Sociological Analysis” 1974, Vol. 35, s. 167–180.
- Grzegorzczkova R., *Co o fenomenie duchowości mówi język?*, w: A. Grzegorzczk, J. Sójka, R. Koschany (red. *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczk, J. Sójka, R. Koschany, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 21–28.
- Heelas P., *The Spiritual Revolution: From ‘Religion’ to ‘Spirituality’*, w: *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, eds. L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith, Routledge, London 2002, s. 357–377.
- Heelas P., *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell Publishers, Oxford 1996.
- Heelas P., *Work Ethics, Soft Capitalism and the ‘Turn to Life’*, w: *Cultural Economy. Cultural Analysis and Commercial Life*, eds. P. de Gay, M. Pryke, SAGE Publications Ltd, London 2002, s. 78–96.
- Heelas P., *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Blackwell Publishing, Oxford 2008.
- Heelas P., *Spiritualities of Life*, w: *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. P.B. Clarke, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 758–782.
- Hodges D.L., *Breaking a Scientific Taboo: Putting Assumptions About the Supernatural into Scientific Theories of Religion*, „Journal of the Scientific Study of Religion” 1974, Vol. 13, s. 393–408.
- Holder A., *Introduction*, w: A. Holder, *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. A. Holder, Blackwell Publishing, Oxford 2005, s. 1–12.
- Holmes P.R., *Spirituality: Some Disciplinary Perspectives*, w: eds. K. Flanagan, P.C. Jupp, *A Sociology of Spirituality*, eds. K. Flanagan, P. C. Jupp, Ashgate, Aldershot 2007, s. 23–42.
- Houtman D., Aupers S., *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, w: *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, eds. S. Aupers, D. Houtman, Brill, Leiden 2010, s. 1–29.
- Houtman D., P. Heelas, P. Achterberg, *Counting Spirituality? Survey Methodology after the Spiritual Turn*, „Annual Review of the Sociology of Religion” 2012, vol. 3 (New Methods in the Sociology of Religion), s. 25–44.

- Højsgaard M. T., Margit W. eds., *Religion and Cyberspace*, Routledge, London 2005.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieceński, w: *Jaspers*, red. R. Rudziński, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–241.
- Jaspers K., *Szyfry transcendencji*, przeł. C. Piecuch, COMER, Toruń 1995.
- Kasperk A., *Romantyzm i New Age: kontynuacje, podobieństwa, inspiracje*, „Studia Socjologiczne” 2012, 4(207), s. 65–85.
- King U., *The Search for Spirituality. Our Global Quest for a Spiritual Life*, Bluebridge, New York 2008.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 167–183.
- Lutosławski W., *Rozwój potęgi woli*, [b.w.], [1909] 1987.
- Lynch G., *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*, I.B. Tauris, New York 2007.
- Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Mariański J., *Nowe formy religijności i duchowości – od socjologii religii do socjologii duchowości?*, w: *O wielowymiarowości badań religioznawczych*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 149–179.
- Mariański J., *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013.
- Mariański J., Wargacki S., *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 4(242), s. 135–158.
- Marmion D., *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*, Petters Press, Louvain 1998.
- Moraru C., *Cosmodernism. American Narrative, Late Globalization, and the New Cultural Imaginary*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2011.
- Morris R., *The Concept of the Spiritual and the Dilemma of Sociology*, “Sociological Analysis” 1964, Vol. 25, No. 3, s. 167–173.
- Nagel A.K., *Measuring the Relational. How to Collect Data on Religious Networks*, “Annual Review of the Sociology of Religion” 2012, Vol. 3, s. 181–205.
- Nicolescu B., *From Modernity to Cosmodernity. Science, Culture, and Spirituality*, State University of New York Press, Albany NY 2014.
- Nicolescu B., *How Can We Enter in Dialogue? Transdisciplinary Methodology of the Dialogue Between People, Cultures, and Spiritualities*, “Dialogue and Universalism” 2015, Vol. XXV, No. 1, s. 9–19.
- Pärna K., *Digital Apocalypse. The Implicit Religiosity of the Millennium Bug Scare*, w: *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, eds. S. Aupers, D. Houtman, Brill, Leiden 2010, s. 239–259.
- Principe W., *Toward Defining Spirituality*, „Sciences Religieuses/Studies in Religion” 1983, nr 12, s. 127–141.
- Roof W.C., *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Saint-Arnaud J.-G., *‘I am an Atheist, Thank God!’. On the Spiritual Life of Atheists*, „The Way” 2010, vol. 49(2), 2010, s. 97–109.
- Sheldrake P., *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*, Orbis Books, New York 1998.

- Sheldrake P., *Spirituality in the Academy. New Trajectories – New Challenges*, w: *'With Wisdom Seeking God'. The Academic Study of Spirituality*, eds. U. Agnew, B. Flanagan, G. Heylin, Peeters Publishers, Leuven 2008, s. 25–40.
- Tacey D., *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Routledge, New York 2004.
- Tuan Y.-F., *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Waaijman K., *Spirituality – a Multifaceted Phenomenon. Interdisciplinary Explorations*, „Studies in Spirituality” 2007, nr 17, s. 1–113.
- Wargacki S.A., *Milenijna pluskwa*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 7, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 43.
- Wargacki S., *Zbiorowe uniesienie (effervescence collective) i communitas, czyli od Durkheima do Turnera*, „Przegląd kulturoznawczy” 2009, nr 2(6), s. 197–212.
- Wargacki S.A., *Duchowość jako współczesny fenomen społeczny i kulturowy*, w: *Wprowadzenie do socjologii kultury*, red. M. Filipiak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009, s. 294–313.
- Woodhead L., *The Turn to Life in Contemporary Religion and Spirituality*, w: *Spirituality and Society in the New Millennium*, eds. U. King, T. Beattie, Brighton 2001, Sussex Academic Press, s. 110–123.
- Wuthnow R., *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, University of California Press, Berkeley 1998.
- Wuthnow R., *Creative Spirituality. The Way of the Artist*, University of California Press Berkeley 2001.
- Wuthnow R., *All in Sync. How Music and Art are Revitalizing American Religion*, University of California Press, Berkeley 2003.
- Zeidler-Janiszewska A. (red.), *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1997.
- Zinnbauer B.J., Pargament K.I. [i in.], *Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2001, nr 36(4), s. 549–564.

Streszczenie

Celem artykułu jest nakreślenie roli, jaką duchowość pełni w ponowoczesnej kulturze. Pojęcie duchowości w ostatnich latach stało się intensywnie zgłębianym przedmiotem badań różnych dyscyplin naukowych, często niezwiązanych z teologią. Duchowość, jako kategoria analityczna, weszła do arsenału pojęć socjologii religii, do tego stopnia, że mówi się o wyłanianiu się nowej subdyscypliny, zwanej socjologią duchowości. Duchowość, w dużej mierze za sprawą ruchu New Age, oddzielana jest od zinstytucjonalizowanej religii i jest łączona z indywidualnymi doświadczeniami jednostki. W artykule analizowane są takie zagadnienia jak: pojęcie duchowości i jego droga do dyskursu naukowego; związki religii i duchowości oraz rola i znaczenie duchowości w obliczu wyzwań i zagrożeń XXI wieku. Duchowość w ponowoczesności w pewnym sensie stała się nowym „świętym baldachimem”, dającym poczucie sensu i bezpieczeństwa w nieustannie zmieniającym się świecie. Co więcej, jest to jedno z kluczowych pojęć dla zrozumienia współczesnego społeczeństwa i kultury.

Słowa kluczowe: duchowość, duchowość związana z miejscem zamieszkania, duchowość poszukująca, kultura ponowoczesna

SPIRITUALITY IN POSTMODERN CULTURE

Summary

The purpose of the article is to discuss the role spirituality plays in postmodern culture. In recent years, the concept of spirituality has been intensively studied within various different scientific disciplines, often unrelated to theology. Spirituality, as an analytical category entered, the lexicon of concepts related to sociology of religion, to such an extent that we can now talk about the emergence of a new sub-discipline, i.e., sociology of spirituality. Spirituality – thanks largely to the New Age movement – is every so often considered separately from institutionalized religion, and relates to a personal experience of the individual. The article examines such issues as: the concept of spirituality and its path to scientific discourse; relationship between religion and spirituality, and the role of spirituality in the face of challenges and threats of the twenty-first century. Spirituality in postmodernity has become a kind of the new “sacred canopy” that gives a sense of meaning and security to the individual in a constantly changing world. Moreover, it is also one of the most important concepts fundamental to understanding contemporary society and culture.

Keywords: spirituality, spirituality of dwelling, spirituality of seeking, postmodern culture