

Janusz Mariański

emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

## NOWA DUCHOWOŚĆ JAKO MEGATREND SPOŁECZNO-KULTUROWY – MIT CZY RZECZYWISTOŚĆ?

### New Spirituality as a Socio-Cultural Megatrend – Myth or Reality?

#### ABSTRAKT

W niniejszym artykule określimy najogólniej, czym jest nowa duchowość, wskażemy na jej cechy charakterystyczne oraz sformułujemy jej definicję. Nowa duchowość kształtująca się poza instytucjami kościelnymi jest jakąś sygnaturą czasów współczesnych. Rozwój tych nowych form życia duchowego sprawia, że wielu socjologów stawia pytanie, czy nie należy już mówić o nowej subdyscyplinie socjologicznej, mianowicie, o socjologii duchowości. Analizuje ona nowe formy duchowości w kontekście przemian społeczeństw współczesnych, których są one do pewnego stopnia naturalną konsekwencją. Część socjologów uznaje nowe formy duchowości za przejaw powrotu *sacrum*, inni skłonni są je traktować jako symptom sekularyzacji i dekadencji religii. Jeszcze inni są skłonni uznawać tzw. alternatywną duchowość za ważny megatrend religijny, jako „powrót religii”.

**Słowa kluczowe:** nowa duchowość, *sacrum*, sekularyzacja, megatrend religijny

#### ABSTRACT

The article attempts to present an overview of the new spirituality by discussing its characteristics and formulating its definition. The new spirituality emerges outside the ecclesial institutions, and is a kind of sign of contemporary times. The development of these new forms of spiritual life makes many sociologists raise the question whether we should already begin to talk about the new sociological sub-discipline, namely, sociology of spirituality. Some sociologists consider new forms of spirituality as a sign of the return of the sacred, while the others tend to see them as a symptom of secularization and the decline of religion. Still, there are yet some who are willing to recognize this so-called alternative spirituality as an important religious megatrend, as a “return of religion”.

An incomplete overview of the various sociological concepts of spirituality allows us to conclude that the new spirituality is a decidedly pluralistic. It encompasses not only the search for the esoteric (from the occult to astrology), but also seeks specific spiritual aspects from Asian and pre-Christian religions. The worldview of people who seek new forms of spirituality is largely syncretic, and without firm commitments and standards. What people want mostly is to get help in concrete difficult life situations, augment their consciousness, and escape from the tedious and meaningless everyday life. Many people hope to find an important meaning in their lives in these new forms of spirituality. There are various meditation and miraculous healing centers, workshops for personal and spiritual development, films about spirituality, relaxation music and meditation, which cater to the spiritual seekers.

**Keywords:** postmodernism, new spirituality, religious megatrends<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Translated by Stanisław A. Wargacki.

## Wprowadzenie

Z dotychczasowego niepełnego przeglądu różnych koncepcji socjologicznych duchowości wynika, że nowa duchowość ma charakter zdecydowanie pluralistyczny. Obejmuje ona nie tylko poszukiwania ezoteryczne (od astrologii po okultyzm), ale także określone treści z religii azjatyckich i przedchrześcijańskich. Światopogląd ludzi poszukujących nowych form duchowości jest w znacznym stopniu synkretyczny, bez stałych zobowiązań i norm. Ludzie pragną przede wszystkim otrzymać pomoc w konkretnych – najczęściej trudnych – sytuacjach życiowych, rozszerzyć swoją świadomość, wyjść poza nużącą i bezsensowną codzienność. Wielu z nich usiłuje odnaleźć w nowych formach duchowości ważny sens swojego życia. Funkcjonują rozmaite ośrodki medytacji i oferty cudownych uzdrowień, warsztaty rozwoju osobowego i duchowego, filmy o tematyce duchowości, muzyka relaksacyjna i medytacyjna.

Socjologia zajmowała się od swojego początku religią i religijnością, ale raczej ignorowała życie duchowe człowieka, orzekała o jego rzekomej niepoznawalności lub wyraźnej wtórności wobec innych dziedzin ludzkiego życia. Socjolog Aleksander Jan Matejko mówił o socjologii inspirowanej przez chrześcijaństwo, która – jego zdaniem – „winna zająć się nie tyle rewindykacją, ile przede wszystkim analizą warunków społecznych sprzyjających uduchowieniu człowieka, rolą pierwiastka duchowego (np. poczucia godności moralnej) w rozwoju społeczeństw, wartością konstruktywną »dobrych« emocji w przeciwieństwie do »złych« emocji (nienawiści, zazdrości itd.), analizą krytyczną trudności w dziele uduchowienia (np. zamiast panegiryków na temat osiągnięć trzeba wnikliwie badać przyczyny niesprawności instytucji chrześcijańskich)” [Matejko 1991: 5].

Wymiar społeczny ludzkiego istnienia jest bez wątpienia bardzo ważny, ale nie jest on jedyny. Wymiar duchowy ma również wymiar autonomiczny. „Inspiracja chrześcijańska w socjologii nie może i nie powinna podważać naukowych podstaw ekspertyzy. Natomiast całe bogactwo życia duchowego ludzi wymaga – z punktu widzenia tej właśnie inspiracji – zauważenia i poszanowania. Operowanie średnią statystyczną i koncentracja na typowych (przeciętnych) zjawiskach nie powinny być traktowane jako jedyny przedmiot socjologii. Zwłaszcza w sferze życia duchowego ważniejsza jest jakość niż ilość. Społeczeństwo jest nieustannie w ruchu i nieraz fakty ilościowo rzadkie mają w perspektywie rozwojowej znaczenie wręcz kluczowe, natomiast przeciętność pozostaje tylko tłem dla zdarzeń ważnych na długą metę. Poza tym granice różnych zjawisk bywają nieraz bardzo zatarte. Na przykład widomy spadek formalnego uczestniczenia w rytuałach religijnych może współwystępować z upowszechnionymi zainteresowaniami i praktykami duchowymi o charakterze nieformalnym. Tego rodzaju pęczki faktów wymagają uwzględnienia i analizy” [Matejko 1991: 6].

Termin „nowa duchowość” pojawił się w socjologii dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wiele słowników, leksykonów i encyklopedii socjologicznych i religioznawczych z lat osiemdziesiątych XX wieku nie zawiera tego terminu. Na przykład wydany w Polsce w 1999 roku „Leksykon – od A do Z – religii” (Warszawa 1994), będący tłumaczeniem niemieckiej „Enzyklopädie der Religionen” [Karlsfeld 1990], ani nie definiuje duchowości, ani tym bardziej nowej duchowości. Od pewnego czasu staje się modny termin „nowa duchowość”. Pojawia się on coraz częściej w naukach społecznych, a także w życiu codziennym. Wielu członków wysokorozwiniętych społeczeństw nie używa rzeczownika „religia” ani przymiotnika „religijny”, lecz odwołuje się do terminów „duchowy” czy „duchowość”, uważając je za bardziej odpowiednie na określenie swojej postawy światopoglądowej. Nie ma jednej formy duchowości, lecz jest ich wiele, coraz to nowych.

W społeczeństwach przednowoczesnych zarówno religijność jak i związana z nią duchowość były w miarę precyzyjnie określone, dzisiaj stają się kwestią bardziej niejednoznaczną niż kiedykolwiek wcześniej. Dawniej rozumiano duchowość jako pogłębioną postać religijności czy jej punkt kulminacyjny (duchowość znajduje swoje spełnienie w mistyce). W ujęciu chrześcijańskim duchowość wiąże się z religijnością w jej pełniejszym wymiarze. Duchowość – w perspektywie chrześcijańskiej – oznacza wyrzekanie się siebie, by dać się napelnić Duchem Świętym. Wskazuje ona na wszelkie poruszenie Ducha w pojedynczym człowieku i we wspólnocie wierzących. Od strony człowieka nabiera ona cech, które mówią, że daje się on prowadzić Bogu, przyjmuje wobec niego postawę czujności i przyjęcia. Przeciwnościem duchowości jest grzech [Stachel 2007: 201]. Tak rozumiana duchowość nie może być przedmiotem badań socjologicznych.

W tradycyjnej socjologii religii – twierdzi Andrzej Wójtowicz – termin duchowość był stosowany jako funkcjonalna reprezentacja wewnętrznego wymiaru religijności (element doświadczenia religijnego), natomiast termin religia był definiowany w odniesieniach przedmiotowych i zewnętrznych, zobiektywizowanych. Niekiedy duchowość była przeciwstawiana religijności, zwłaszcza w warunkach postępujących procesów sekularyzacyjnych, gdy jest ona traktowana jako jeden z krańców *continuum* zmian, od religijności kościelnej do religijności sprywatyzowanej. Doświadczenie religijne i związana z nim duchowość – według ujęć tradycyjnej socjologii religii – było formą personalnego doświadczenia *sacrum*, wpływało na autodefinicję osobistą, tożsamość jednostki, jej cele życiowe, także zdolność transcendowania trudności. Nie zawsze można było odróżnić tak rozumianą duchowość od innych wymiarów religijności: wiedzy, emocji i zachowań. Duchowa transcendencja mająca odniesienie do osobowego Boga pojawia się także w takich doświadczeniach, w których nie występuje takie pojęcie, jak w buddyzmie, czy New Age, a nawet w postawach duchowych typu ateistycznego [Wójtowicz 2004: 199–203].

Duchowość wiąże się przede wszystkim z tzw. religijnością interaktywną i wtedy jest ona „warunkiem spełnienia (samorealizacji); żywa świadomość obecności Boga w życiu indywidualnym; w trudnościach zachować duchowy spokój; chroniczna wola pomnażania więzi z Bogiem; duchowość jest sensem życia; Bóg pomaga wznieść się ponad zwykle okoliczności życia; duchowość pomaga rozumieć cele życiowe; doświadczenie głębokiej wspólnoty z Bogiem. Otóż religijność interakcji (interaktywna) jest bogatą duchowością” [Wójtowicz 2004: 201–203]. Wójtowicz nie używa terminu nowa duchowość, ale podkreśla, że każde doświadczenie religijne – z socjologicznego punktu widzenia – współwystępujące ze współczynnikiem duchowości jest konstrukcją społeczną. Współcześnie pole religijne jest wypierane przez pole duchowości, a sama duchowość jest swoistą „kolonizacją religii” (Wójtowicz 2010: 35–44).

O ile dawniej doświadczenie duchowe było nacechowane religijnie i rzadko wykraczało poza ramy zinstytucjonalizowanych religii, to dzisiaj dzieje się tak coraz częściej. Duchowość staje się pojęciem o wiele szerszym treściowo niż religijność i jest kojarzona raczej z formą przekonań, które niekoniecznie wiążą się z jakąkolwiek instytucją religijną czy kościelną [Leszczyńska, Pasek 2008: 17]. Duchowość, w tym i nowa duchowość, zyskują wyraźną koniunkturę. Duchowość ma znacznie szerszy zasięg niż religia. Religia przybiera postać zinstytucjonalizowaną, ma charakter zorganizowany, a jej struktury zewnętrzne mogą nie sprzyjać zrozumieniu pewnych problemów współczesnego świata. Duchowość dotyczy głębszego wymiaru istnienia człowieka, wymaga podwójnej umiejętności: dawania i przyjmowania. Pozwala lepiej i głębiej przeżywać spotkania

z ludźmi [Hryniewicz 2002: 103]. Duchowość nie jest formą ucieczki od życia czy rekompensatą za niepowodzenia.

Duchowość nie zastąpi zwyczajnego rytmu życia codziennego. „Musi ona budować na tym, co stanowi zasadniczą część codziennego trudu. Jeżeli duchowość staje się ucieczką dla ludzi rozczarowanych życiem, rozgoryczonych niepowodzeniami, niesie to ze sobą niebezpieczeństwo instrumentalizacji religii. Byłby to zabieg zgoła doczesny, służący poprawie samopoczucia i łatwo ulegający wypaczeniom. [...]. Duchowość jest dla wszystkich. Także dla ludzi szczęśliwych, mających poczucie wewnętrznego spełnienia. Człowiek szczęśliwy nie szuka w religii rekompensaty za niepowodzenia. Poszukuje jedynie głębszego sensu we wszystkim, czym żyje na co dzień. Nie musi odsuwać na bok swoich zainteresowań, pasji twórczych i uzdolnień. Otrzymane talenty trzeba rozwijać, a nie zakopywać je głęboko w ziemi. Człowiek szczęśliwy potrafi cieszyć się pięknem ulotnych chwil, cenić najdrobniejszą radość, która skazana jest na przemijanie” [Hryniewicz 2002: 80]<sup>2</sup>.

Termin „duchowość” ma swoją długą i bogatą tradycję, należał do kluczowych pojęć w teologii, także w życiu religijnym ludzi odgrywał on ważną rolę. W ostatnich dwóch dekadach można zaobserwować przenikanie tego terminu do psychologii i socjologii oraz do mentalności ludzi współczesnych. Także termin „nowa duchowość” wydaje się już posiadać ugruntowaną pozycję w dyskursie naukowym, ale ze względu na wielość i różnorodność zjawisk określanych tym terminem, wymaga on szczegółowych eksplikacji. O ile termin duchowość nie zakłada, a przynajmniej nie zawsze zakłada opozycję religii i duchowości, to termin nowa duchowość wskazuje już wyraźnie na alternatywę „albo religia – albo duchowość”. Duchowość jest niekiedy określana jako nowoczesna forma wyznania religijnego.

Nowej duchowości będzie poświęcone niniejsze opracowanie, które ma charakter refleksji teoretycznej, bez odniesień do empirycznych badań nad duchowością i nową duchowością. Nie podjęto tu wielu innych ważnych problemów, jak relacja między religijnością i duchowością w rozwoju genetycznym (pierwotność religii czy duchowości), relacja między duchowością religijną i niereligijną, transformacje duchowości religijnej, czy relacja między duchowością a ponowoczesną kulturą. Nie próbujemy rozstrzygnąć, czy uprawomocnione jest tworzenie nowej subdyscypliny socjologicznej (socjologia duchowości), odrębnej od tradycyjnej socjologii religii. Artykuł jest w istocie uogólnioną refleksją nad strukturą pojęciową nowej duchowości.

### **Religijność i duchowość w psychologii i socjologii – analiza wstępna**

W epoce ponowoczesnej religia nie umiera, ale jej losy stają się coraz bardziej złożone i wieloaspektowe. Niektórzy socjologowie mówią o nowych formach duchowości jako o ekwiwalentach religii, o pozakościelnej religijności (duchowości), parareligii, religijności alternatywnej, substratach religii, magii, przesądach, o alternatywnych formach wiary, o orientacjach duchowych w religijności codziennej, o renesansie ezoteryki, o przebudzeniu ewangelizacyjnym, o ponownym zwycięstwie Boga. W literaturze socjologicznej odnajdujemy wiele określeń w odniesieniu do nowych form religijności: ponownie upolityczniona świadomość religijna (Jürgen Habermas), chrześcijaństwo poza Kościołem (Trutz Rendtorff), demonstracyjne zajmowanie publicznych przestrzeni przez przedstawicieli organizacji religijnych (Friedrich

---

<sup>2</sup>W adhortacji apostolskiej „Evangeliū gaudium” Papież Franciszek dowartościowuje pobożność ludową, którą nazywa duchowością ludową a nawet mistyką ludową. Chodzi tu o duchowość wcieloną w kulturę ludzi prostych. Nie jest ona pozbawiona treści, lecz te treści odkrywa i wyraża bardziej za pośrednictwem symboli niż rozumu, jest uprawionym sposobem przeżywania wiary i doświadczenia bycia częścią Kościoła (EG, nr 124).

W. Graf), niewidzialna religia w religii widzialnej (Christoph Bochinger), rozproszona religijność (Michael N. Ebertz), kulturowe zainteresowanie religią (Ulrich Ruh), mgławica mistyczno- ezoteryczna (Françoise Champion), subiektywna religia prywatna (David Martin), niezorganizowana subiektywna duchowość (David Martin), powtórne zwycięstwo religii (Massimo Introvigne), religia tęsknoty (Maria Widl), postmodernistyczna pobożność ludowa (Maria Widl), alternatywne formy duchowości i religii (James Beckford), ponowoczesne zainteresowanie tradycyjnymi formami chrześcijaństwa (David Lyon), duchowe poszukiwania (Reginald Bibby), poszukująca religijność (Kurt Bowen), postreligijna duchowość bez Boga (Ignace Verhack), powrót Boga (Eckart Otto), respirytualizacja (Matthias Horx), desekularyzacja (Peter L. Berger), powrót religii (Martin Riesebrodt), poszukiwania metafizyczne (Konrad Hilpert), indywidualnie przeżywana duchowość (Geert Hendrich), religijne ekwiwalenty (Karl-Fritz Daiber), resakralizacja (Martin Rieger).

Jeżeli nawet nie zgodzilibyśmy się z tym, że religijność jest fundamentalną cechą ludzkiej egzystencji, to wszędobylska duchowość może być uznana za taką cechę. Religie zinstytucjonalizowane (Kościoły) tracą na znaczeniu, duchowość rozwija się bądź jako duchowość religijna, bądź jako duchowość pozareligijna (nowa duchowość). Ta druga nie posiada publicznych reprezentacji, powszechnie zapożyczonych dogmatów, kolektywnie celebrowanych rytuałów i kultów. Charakteryzuje się niskim stopniem instytucjonalizacji. Ostateczną instancją organizującą to, co jest duchowe, staje się sama jednostka. Współcześnie zauważa się coraz częstsze używanie terminu „duchowość” zamiast „religijność” w odniesieniu do wyznawanej wiary. Oznacza to przekształcenia i transformacje struktur zwierzchnich wierzeń i praktyk jednostki: od władz Kościoła do własnego „ja” i własnych doświadczeń [Dobbelaere 2008: 232; Kasperek 2012].

Psychologowie wskazują na potrzebę badania zarówno religijności, jak i duchowości. Każda kultura wytwarza jakieś wierzenia religijne, poprzez które religie nadają sens naszemu życiu, czynią nas czymś więcej niż zwierzęta, uzasadniają normy moralne i obiecują jakieś formy nieśmiertelności. Częste kontakty z Istotą Wyższą dają poczucie szczęścia, dystansu do kłopotów życia codziennego i ukojenie, co skutkuje silniejszym doświadczeniem szczęścia. Religia nie jest jednak jedyną postacią duchowości. Duchowość może rozwijać się i poza religią, np. poprzez kontakt ze sztuką. Badań psychologicznych na temat duchowości poza religią jest wciąż mało [Wojciszke 2013: 266–267].

Jan Andrzej Kłoczowski odróżnia dojrzałość psychiczną i dojrzałość duchową, pozostające w stosunku do siebie jako dopełniające się, a nie przeciwstawne. Najogólniej dojrzałość duchową rozumie on jako „przekroczenie ego”. W chrześcijaństwie droga do dojrzałości duchowej prowadzi przez miłość do Boga, w której człowiek zatracą się całkowicie, zachowując jednak swoją tożsamość osobową. Droga ta prowadzi przez ścieżkę etyczną, która wygląda podobnie we wszystkich tradycjach religijnych. Różnice pomiędzy religiami dotyczą odmiennych koncepcji duchowości oraz koncepcji celu ostatecznego [Kłoczowski 2011: 69–75].

Szerokie rozumienie duchowości znajduje się w pracach Marii Gołaszewskiej. Według niej duchowość można zdefiniować jako: „postawę egzystencjalną, ufundowaną na intuicyjnym poznaniu i pełnej akceptacji *Summum Bonum* poprzez doświadczenie wewnętrzne. Zając postawę to tyle, co przejawiać gotowość do określonego rodzaju zachowań, zachowań w działaniu, a także myśleniu, orzekaniu, twierdzeniu czegoś oraz przejawach woli i uczuciowości. Mówiąc o »postawie egzystencjalnej« mamy na myśli postawę określającą sposób życia, swoiste zaangażowanie w nadawanie mu sensu, zaś od strony emocjonalnej może to być cześć,

uwielbienie jako najwyższa forma akceptacji. Postawa jest w naszym przypadku ufundowana na określonych przeświadczeniach, stanowiących podstawę, założenia, układ odniesienia do naszych zachowań. Owym układem odniesienia jest w przypadku »duchowości« intuicyjnie uzyskane poznanie *Summum Bonum*? [Gołaszewska 1995: 207–208].

*Summum Bonum* jest rozumiane na kilka sposobów: teistycznie i nieteistycznie. Dla teistów *Summum Bonum* jest Wartością Absolutną, osobowym Bogiem, stwórcą świata i sprawującym opatrnościowe kierownictwo nad wszystkim, co zostało stworzone. Deiści z kolei uznają Boga-Stwórcę, ale odrzucają wiarę w kierowanie przez Boga losami świata, wiarę w cuda i objawienie lub rozumieją Ducha na sposób abstrakcyjny jako byt najwyższy w hierarchii. Istnienie Boga-Ducha przyjmują jako konieczność wynikającą ze spekulacji filozoficznych [Gołaszewska 1995: 208–209]. Duchowość może być pojmowana w sposób nieteistyczny, laicki. Odnosi się ona do tych, którzy zajmują postawę duchowości polegającą na formule „Boga nie ma, ale trzeba się tak zachowywać, jakby istniał; nie prowadzi to do indyferentyzmu ani nie jest przejawem ulegania modom, konformizmu czy koniunkturalizmu, lecz raczej opowiedzeniem się za pluralizmem, tolerancją, uniwersalizmem; zarazem oznacza pewnego rodzaju akceptację teoretyczną, bez osobistego zaangażowania koncepcji *Summum Bonum*, wiary w duchowość; analogicznie można powiedzieć: nie jestem artystą, nie mam talentu, ale wysoko cenię artystów i sztukę. W zastosowaniu do wiary w duchowe *Summum Bonum*: nie mam talentu metafizycznego, ale szanuję i podziwiam tych, którzy go mają” [Gołaszewska 1995: 209].

Zagadnienie duchowości pojawia się w badaniach psychologicznych nad rozwojem człowieka, wykazuje związki z życiem emocjonalnym, funkcjonowaniem poznawczym, ze zdrowiem człowieka, przede wszystkim zaś z wartościami. „Wynikający z wyznawanych wartości obiekt transcendencji może mieć charakter zewnętrzny (na przykład może to być Bóg), ale także wewnętrzny (na przykład rozwój osobisty). Transcendencja może być również ukierunkowana na inną istotę ludzką, której przypisuje się szczególną wartość, a także na Uniwersum (wszechświat). Przedstawione tu ujęcie ma charakter relacyjny – transcendencja polega na określonej, dynamicznej relacji aktualnego Ja z obiektem, któremu przypisuje się wysoką wartość [...]. Warto zwrócić uwagę, że przy takim rozumieniu nie jest konieczne przyjmowanie jakichkolwiek założeń dotyczących istnienia czynnika nadprzyrodzonego jako warunku transcendencji” [Heszen 2007: 100].

W relacji duchowości i religijności można wyróżnić dwa nurty: pierwszy łączy ściśle duchowość z religijnością; i drugi uznaje je za konstrukty możliwe do rozróżnienia. W tym drugim nurcie religię traktuje się raczej jako fenomen społeczny i zinstytucjonalizowany, duchowość zaś jest odnoszona do indywidualnego, osobistego doświadczenia. W duchowości centralnym pojęciem jest transcendencja rozumiana relacyjnie w związku z czymś, co przekracza nasze „ja”. Odnosi się – z psychologicznego punktu widzenia – do funkcjonowania osoby i obejmuje zarówno aktywność obserwowalną, jak i doświadczenie wewnętrzne. W każdym razie domeną duchowości jest transcendencja, a jej kierunek wyznaczany jest przez wartości dotyczące sfery niematerialnej, wyznaczające ruch w górę, w kierunku wzrostu i rozwoju. Rozwój ten dokonuje się przez całe życie, a okolicznością sprzyjającą rozwojowi mogą być także wydarzenia kryzysowe [Heszen: 98–100].

W ostatnich kilkunastu latach psychologowie, także polscy, opracowali narzędzia badawcze do pomiaru duchowości. Kwestionariusz opracowany przez Irenę Heszen i jej zespół ma charakter samoopisowy i odwołuje się do wskaźników duchowości dostępnych samoobserwacji. Duchowość jest tu ujmowana jako konstrukt wielowymiarowy i obejmuje

wymiar odnoszący się do własnego „ja”, innych ludzi, Boga i wszechświata. Od strony zawartości treściowej duchowość została zoperacjonalizowana według dziesięciu kategorii: rozwój, wolność, wewnętrzność, otwartość, postawy religijne, wrażliwość etyczna, sprzeciw wobec zła, stosunek do innych, zaangażowanie, sens, harmonia. Ostatecznie powstał kwestionariusz obejmujący 84 twierdzenia, oceniane według pięciopunktowej skali typu Likerta [Heszen 2007: 101–103].

Badania psychologiczne zrealizowane przez Katarzynę Skrzypińską dotyczyły m.in. rozumienia duchowości przez osoby świeckie i osoby duchowne (zakonne). Sposób ujmowania duchowości przez tych pierwszych był znacznie szerszy, bardziej elastyczny i „liberalny” oraz wiązał się z życiem codziennym. Osoby duchowne przedstawiały opisy duchowości jako zogniskowane wokół sfery *sacrum*, odnoszące się do spotkania z Bogiem, wskazywały na głęboką wiarę w Jezusa Chrystusa. Wśród osób świeckich dominującym mechanizmem wierzeń jest potrzeba samorozwoju i samorealizacji, zaś u osób zakonnych potrzeba transcendencji (bliskość z Bogiem, zbawienie). Analiza treści wypowiedzi badanych osób ujawniła trzy elementy duchowości jako postawy wobec życia i *sacrum*: poznawczy, emocjonalno-motywacyjny oraz behawioralny. Może to świadczyć o złożoności i bogactwie duchowej sfery człowieka. U osób świeckich jest ona bardziej pojmowana personalnie, u osób zakonnych – bardziej teologicznie [Skrzypińska 2013: 300–301]. Autorka tych badań przyjmuje, że duchowość to: „spełnianie siebie w dążeniu do budowania sensu życia, szczęścia i poszukiwaniu rzeczy ostatecznych, przy zaangażowaniu własnych zasobów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych, czemu czasami towarzyszą doznania szczytowe” [Skrzypińska 2013: 302; 2004: 13–26; Sokolik 2006].

Nie ma tu miejsca na omawianie wyników empirycznych badań psychologicznych nad duchowością i jej związkami z innymi sektorami ludzkiego życia (np. ze zdrowiem). Przytoczyliśmy kilka wybranych ujęć psychologicznych duchowości, by pokazać, że psychologiczne badania nad duchowością są już zaawansowane, znacznie bardziej niż badania nad społecznymi aspektami duchowości (socjologia duchowości) [Socha 2000, 2001: 277–285, 2003a: 7–17, 2003b: 19–39, 2004: 45–56; Jarosz 2010: 9–22; Płużek 1986: 255–264]. W ostatnich dwóch dekadach w Polsce, a nawet już nieco wcześniej, sytuacja zmienia się wyraźnie. Socjologowie coraz częściej zaczynają zajmować się problemami duchowości, zarówno tej związanej z religią, jak i niezwiązanej ze zinstytucjonalizowanymi religiami (tzw. nowa duchowość, alternatywna duchowość) [Marianiński 2012: 5–28]; Stachowska 2012: 29–37; Mielicka 2010: 19–28; 2010: 65–78; Kasperek 2014: 179–197; Grotowska 2010: 382–394; Majka-Rostek 2010: 372–381].

Od kilkunastu lat rośnie w Polsce zainteresowanie duchowością wśród socjologów. Organizuje się konferencje i sympozja naukowe poświęcone problematyce duchowości (Wrocław, Kraków) [Pasek, Skowronek, Tyrała 2013; Pasek, Skowronek 2011: 69–83]. Lawinowo rośnie literatura przedmiotu, na przykład cały numer „Przeglądu Religioznawczego” z 2012 roku (nr 2) był poświęcony różnym formom duchowości współczesnej. Pojawiają się różnego rodzaju poradniki zawierające wskazania, jak rozwijać własne życie duchowe [Sokół-Jedlińska 2004; Gilmartin 2000]. Hasło „duchowość” odnajdujemy w wielu słownikach, encyklopediach i leksykonach. Książki i artykuły zawierające w tytule słowo „duchowość” liczy się już w tysiącach [Grygiel 2010: 231–261]. Powstają nowe czasopisma poświęcone duchowości (np. „Roczniki Duchowości” – KUL). W wielu księgarniach oferuje się opracowania zawierające w tytule słowo „duchowość” (franc. *la spiritualité*, niem. *Spiritualität*, ang. *Spirituality*). Przybywa we współczesnych społeczeństwach tych, którzy odchodzą od tradycyjnych religii, nie traktują siebie jako religijnych, ale określają siebie jako poszukujących duchowości („duchowi, ale niereligijni”).

Można wyrazić przypuszczenie, że im więcej jest przejawów sekularyzacji we współczesnym świecie, tym więcej jest zainteresowania duchowością, w tym i nową duchowością. Duchowość przestała być domeną badań filozoficznych i teologicznych, staje się nośnym tematem w szeroko rozumianych naukach społecznych, przede wszystkim psychologii duchowości, ale i socjologii, pedagogiki, religioznawstwa, kulturoznawstwa, antropologii kulturowej, ekonomii i zarządzania, literaturoznawstwa i innych. W 2007 roku powstała Pracownia Badań Węzłowych Form Duchowości na Wydziale Humanistycznym AGH w Krakowie. Duchowość, w tym i nowa duchowość, staje się ważną cechą charakteryzującą ponowoczesną kulturę i ponowoczesne społeczeństwa [Pasek, Skowronek 2010: 361–378; Guzowska 2011; Leszczyńska, Pasek 2008; Baniak 2012: 5–35; Motak 2012: 201–218].

Socjologowie od niedawna podjęli problematykę duchowości religijnej i pozareligijnej, a badania nad nią – przynajmniej w naszym kraju – są w fazie początkowej, *in statu nascendi*. Niekiedy nawet są oni posądżani o to, że nie odróżniają precyzyjnie pojęć religijności i duchowości, a nawet je utożsamiają. Niemniej literatura przedmiotu związana z badaniami nad duchowością rośnie lawinowo. Duchowość, która do niedawna była pojmowana jako zjawisko związane z religijnością, emancypuje się spod wpływów religii i uzyskuje niezależny status. Człowiek, który odchodzi od religii i staje się niereligijny, nie musi tracić tym samym swojej duchowości. W literaturze przedmiotu można odnaleźć wiele określeń nowej duchowości.

Przykładowo wymienimy kilkadziesiąt określeń nowej duchowości: duchowość niereligijna, duchowość bez Kościoła, duchowość poza Kościołem, duchowość bez *sacrum*, duchowość postreligijna, duchowość bez Boga, postduchowość, duchowość ponowoczesna, duchowość późnonowoczesna, duchowość uniwersalna, duchowość postmodernistyczna, duchowość mistyczna, duchowość ludowa, duchowość progresywna, duchowość jaźni, duchowość ekspresyjna, duchowość upodmiotowująca, duchowość metafizyczna, duchowość holistyczna, rewolucja duchowa, duchowość płynna, duchowość kreatywna, duchowość alternatywna, duchowość natury, duchowość ateistyczna, duchowość wędrująca, duchowość ciała, duchowość sportu, uduchowienie gospodarki, duchowość gór, technoduchowość, cyberduchowość, inteligencja duchowa, duchowość świecka, ścieżki poszukiwań duchowych, duchowość satanistyczna, duchowość eklektyczna, duchowość laicka, duchowość wędrowcy, duchowość pogranicza, nowa duchowość w kulturze popularnej, zsekularyzowane ścieżki duchowości.

Podany powyżej wykaz terminów związanych z duchowością jest niepełny i do pewnego stopnia przypadkowy. Wskazuje on na rozległość podejmowanych współcześnie problemów związanych z duchowością. Nie wszystkie one wskazują wyłącznie na problematykę nowej duchowości, część z nich ma odniesienia do religijności. Obejmują one różne dziedziny życia ludzkiego, także te, z których – jak się wydawało – dawno już wyemigrowała religijność, a nawet *sacrum*. Z pewnością duchowość nie ma już wyłącznie religijnych konotacji, pojawia się ona w bardzo różnorodnych znaczeniach i kontekstach, coraz częściej pozareligijnych. Duchowość szeroko pojęta, w tym i nowa duchowość staje się jednym z wielkich tematów badawczych współczesnej socjologii religii i socjologii moralności, a nawet – być może – odrębnej subdyscypliny socjologicznej, tj. socjologii duchowości.

### Pojęcie nowej duchowości w perspektywie socjologicznej

Przy końcu XX wieku obok sekularyzacji i globalizacji jeszcze innym terminem, który pojawia się nad wyraz często w dyskursie naukowym, jest duchowość. Proklamuje się rewolucję



duchową, która polega na przejściu od religii do duchowości i oznacza swoistą sakralizację nowoczesności czy ponowoczesności. Badacz zagadnienia duchowości w aspekcie historycznym, Philip Sheldrake, twierdzi wręcz, że duchowość jest słowem definiującym naszą erę. Wielu badaczy pisze też o „zwrocie ku duchowości”, charakterystycznym dla przełomu wieków. W socjologii religii mówi się o pojawieniu się nowej subdyscypliny nazywanej socjologią duchowości, a brytyjski socjolog religii, Kieran Flanagan, podkreśla, że „duchowość, jako kategoria analityczna, nieoczekiwanie zaważadnęła duszą socjologii” [Mariański, Wargacki 2011: 127–149; Bielik-Robson 2000; Socjoń 2004].

Na przekór teoriom sekularyzacyjnym, w warunkach radykalnych procesów sekularyzacyjnych w Europie Zachodniej, pojawia się niespodziewanie, w wymiarach dotąd niespotykanych, dążenie do duchowości, zwane też niekiedy nową duchowością. Silne pragnienie życia duchowego jest ważnym aspektem zmian we współczesnej cywilizacji europejskiej i światowej. O ile dawniej duchowość była utożsamiana z religią, bądź traktowana jako jeden z jej aspektów, to współcześnie jest ona ujmowana jako fenomen urzeczywistniający się poza oficjalnymi strukturami kościelnymi, a nawet jako alternatywa wobec religii czy forma sprzeciwu wobec tradycyjnych religii. W interpretacjach socjologicznych nowa duchowość pojawiła się w związku z krytyką teorii sekularyzacyjnych oraz badaniem nowych trendów kulturowych dotyczących postępów indywidualizacji i autonomizacji jednostek, zwłaszcza wobec zinstytucjonalizowanych autorytetów [Pasek 2013: 37–38; Pasek 2010: 56–65].

W socjologii współczesnej coraz bardziej upowszechnia się teza, że religie pozostają, ale zmieniają swoje kształty. Proklamowany przez niektórych socjologów powrót religii ma swoje różne postaci, przejawia się w różnych dziedzinach życia, bardziej jako zainteresowanie tematami religijnymi (np. w telewizji, Internecie, reklamie, muzyce, w polityce) niż jako upowszechnianie się pewnego stylu życia dotyczącego zaspokajania potrzeb egzystencjalnych i transcendentnych, a już z pewnością nie w formie religijności kościelnej. Uświadamiany coraz bardziej i przeżywany pluralizm religijny sprzyja kształtowaniu się nowych tożsamości religijnych (duchowych), będących swoistym „skrzyżowaniem się” różnych idei religijnych i światopoglądowych. Rozwój nowych form religijności i duchowości prowadzi do zacierania granic między tym co religijne i niereligijne. Płynność i rozmycie tych granic skłania innych do szukania pewności w ruchach fundamentalistycznych, oferujących rzeczywiste lub rzekome bezpieczeństwo religijne (nowe formatowanie religijności). Coraz częściej nawet w odniesieniu do Europy Zachodniej mówi się o procesach desekularyzacyjnych. Obok dominującej jeszcze w wielu krajach religijności kościelnej, często selektywnej, niekonsekwentnej i sfragmentaryzowanej, ujawniają się różnorodne formy religijności pozakościelnej oraz nowej duchowości o charakterze synkretycznym.

Ta rodząca się tendencja ku duchowości ma wiele wymiarów i kształtów, pojawia się z różną siłą w poszczególnych społeczeństwach. Sprzyja temu rozwijający się pluralizm społeczno-kulturowy i indywidualizm strukturalny, połączony z zakwestionowaniem, a nawet całkowitym odrzuceniem tradycyjnych autorytetów i norm. Zasługuje ona z pewnością na uważne studia badawcze, także z socjologicznego punktu widzenia. Duchowość stała się powszechną cechą nowoczesnych społeczeństw europejskich [Davie 2010: 222]. Z tego też powodu studia nad duchowością zyskują na znaczeniu we współczesnej socjologii religii, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i empirycznej [Szlachcicowa 2010: 217–230; Dobroczyński 2009].

Niekiedy zwolennicy teorii sekularyzacyjnych uważają nową duchowość za swoistą modę, uboczny produkt kryzysu nowoczesności. „Ucieczką w duchowość mają ludzie reagować na wyobcowanie, banalność, jednowymiarowość życia, na poczucie, że społeczeństwo wywołuje u nich »chorobę«, wreszcie na prowadzącą do depresji »psychiczną bezdomność«. Tęsknota za stałością stanowić ma odpowiedź na trudności z orientacją oraz na radykalnie woluntarystyczną modyfikację postawy Lutra: »Tu stoję i zawsze mogę inaczej!«, jedynym słowem, na życie pozbawione głębi i kryzys współczesnego świata” [Zulehner 2006: 59–60]. Traktują oni nową duchowość jak fenomen przejściowy, który zniknie wraz z przewyciężeniem różnorodnych kryzysów spowodowanych przez nowoczesność (roztopi się jak śnieg na wiosnę).

Niektórzy socjologowie podnoszą wątpliwości, czy nowa duchowość, tak jak jest ona definiowana przez część socjologów, nie jest po prostu odmianą życia psychicznego człowieka, a socjolog analizujący symptomy nowej duchowości nie próbuje wyręczać psychologa. „Wątpliwości budzi także rozszerzanie kategorii »duchowość« na coraz więcej zjawisk: od zdrowia i seksu, poprzez sport, konsumpcję i turystykę, po sztukę, estetykę (pop)kulturę i politykę. Podobne problemy rodzi zresztą sama definicja religii. Jeśli przyjąć jej wersję funkcjonalną, wówczas za religię można uznać każdą ideologię i światopogląd. Praktyka ta jest uzasadniona, jeśli na religie będziemy patrzeć przez pryzmat funkcji, jakie one pełnią. Stawia to jednak pytanie o jakościową różnicę między religią a duchowością. Rodzi niebezpieczeństwo wieloznaczności i niejasności pojęć. Prowadzi do banalizacji i trywializacji religii: śluby w stylu Vegas czy dekorowanie hoteli wellness symboliką buddyjską szerzą religijny analfabetyzm. W efekcie ludzie nie tylko wierzą we wszystko, ale nie wiedzą już, w co wierzą. Pozostają wyłącznie symbole, oderwane od swego uniwersum znaczeniowego. Tak rozumiana duchowość nosi raczej znamiona hobby, któremu pewne jednostki się oddają, a inne nie” [Domaradzki 2010: 129].

Jan Domaradzki stawia w tym kontekście pytanie, czy pojęcie nowej duchowości i postulat budowania nowej, odrębnej subdyscypliny socjologicznej (socjologia duchowości) nie są podyktowane ciekawością poznawczą lub swoistą modą i powszechną w nauce pogonią za nowością [Domaradzki 2010: 130; Kuźma 2010: 105–115; Paradowski 2013: 43–62]. Według krytyków nowej duchowości, staje się ona swoistym towarem na rynku. Model rynkowy religijności wiąże się z pluralizacją ofert religijnych dla jednostek i grup społecznych oraz zakłada możliwość wyboru spośród tych ofert. Jako towar na rynku światopoglądowym duchowość „ulega deformacji, rozwodnieniu, przedostaje się do sfery świeckiej i z nią zlewa, by wreszcie zostać wessana przez zsekularyzowany świat i ulotnić się bezpowrotnie. To, co przyjmujemy z radością jako powrót religijności, może okazać się w rzeczywistości procesem zeświecczenia ostatnich symboli religijnych” [Zulehner 2006: 61; Socha 2010: 262–274].

Religijność i duchowość zostają zdegradowane do rangi chodliwego towaru, według krytyków ma ona swoisty „status przejściowy”. Ze względu na swoją nieprecyzyjność, słowo „duchowość” pojawia się w najrozmaitszych kontekstach (np. duchowość sportu, duchowość ciała, duchowość biznesu, duchowość w pracy socjalnej) [Lowen 1994; Borysenko 1999]. Krytycy nowej duchowości mówią o jej negatywnych aspektach, o tzw. ciemnej stronie duchowości lub o nieokreślonym spirytualizmie. Dalekie to jest od postawy obiektywno-krytycznej w ocenie różnych przejawów nowej duchowości.

Współczesna rzeczywistość religijna pełna jest rzeczywistych paradoksów, a nawet sprzeczności. Z jednej strony, szerzy się indyferentyzm, sekularyzacja kultury i ateizm związany z nowoczesnym racjonalizmem, z drugiej, odnotowuje się wzrost zainteresowań i aktywności

religijnych, wypływających z przesłanek irracjonalnych. Zyskują na znaczeniu ezoteryczne idee i praktyki, powstają różnego rodzaju ugrupowania o charakterze ezoterycznym. Tajemne nauki i praktyki „zbawcze” o podłożu magicznym, mądrości pochodzące z dawnych epok, zyskują na aktualności (tzw. religia nadzmysłowości). Mówi się nawet o pożegnaniu z zsekularyzowanym światem, o ponownym „zaczarowaniu świata”, o renesansie tego co duchowe i mistyczne, o resakralizacji, o odnowie religijnej [Höhn 1994: 5; Czapla 2011].

Anthony Giddens zauważa, że przyczyny powstawania nowych form religijności i duchowości tkwią w samych podstawach nowoczesności. „Społeczny i fizyczny świat, który miał być poddawany panowaniu coraz pewniejszej wiedzy i skuteczniejszej kontroli, przekształcił się w system, w którym obszary względnego bezpieczeństwa przeplatają się z radykalnym wątpliwym i burzącymi spokoj scenariuszami ryzyka. Religia daje rodzaj pewności, jakiej nie dopuszcza doktryna nowoczesności. W tym ujęciu widać, na czym polega siła przyciągania fundamentalizmu. Ale na tym nie koniec. Nowe formy religijności i duchowości to powrót wypartych treści w najbardziej podstawowym sensie, gdyż odnoszą się bezpośrednio do kwestii moralnego sensu egzystencji, którą tak starannie rozmywiają nowoczesne instytucje”) [Giddens 2001: 283].

Wielu badaczy wiąże ekspansję nowoczesnych form duchowości z rozwojem społeczeństwa konsumpcyjnego, co sprzyja komercjalizacji duchowości. Miejsce transcendentnego Boga zajmuje troska o podtrzymywanie świadomości „ja”, o rozwój własnej osoby. Według Małgorzaty Hyla, duchowości ponowoczesnej sprzyjają następujące cechy współczesnych, wysokorozwiniętych społeczeństw:

- a) Nastawienie na autonomię i indywidualizm, co gwarantuje możliwość wyboru wierzeń odpowiadających własnym wartościom jednostki (podkreślanie znaczenia niezależności i subiektywnego doświadczenia).
- b) Dostęp do natychmiastowej gratyfikacji, bez konieczności czekania na poprawę nastroju i własnej satysfakcji, dzięki stanom relaksacyjnym, poprzez uczestniczenie w praktykach dających satysfakcję.
- c) Niestawianie wymagań, ciągła możliwość zmiany wierzeń, możliwość wyboru atrakcyjnych praktyk, odrzucenie elementów nieatrakcyjnych.
- d) Możliwość wyróżnienia się spośród innych, poprzez dostęp do wiedzy tajemnej (np. praktyki okultystyczne).
- e) Budowanie krótkotrwałych relacji, opartych na sytuacji (brak trwałych zobowiązań wobec grupy współwyznawców).
- f) Bezpośrednie podbudowywanie własnego „ja”, „samozbawienie”, „samouduchowienie”.
- g) Współwystępowanie duchowości z modami i trendami takimi, jak np.: ekologiczny styl życia, joga, medycyna chińska.
- h) Pozorny odwrót od materializmu, usprawiedliwianie własnego konsumpcjonizmu poprzez wskazywanie na dobra o charakterze duchowym [Hyla 2013: 210–211].

Nowa religijność i duchowość są podawane prawom rynku i konkurencji, funkcjonują jako swoiste dobra konsumpcyjne, nie wiążą się one ze stawianiem rygorystycznych wymagań. Zygmunt Bauman charakteryzuje ten swoisty renesans religii i duchowości w następujący sposób: „Baczni a ostrożni obserwatorzy wolą więc mówić o pędzie ku duchowości (*spirituality*), a nie religii. Ludzie nagminnie szukają dziś sensów, ale nie są skłonni płacić za nie ascetyzmem i innymi wyrzeczeniami, jakie dawniej były ceną życia sensownego. Wytrawnym konsumentom idzie o sensory do spożycia na miejscu i bez przykrości. Szukają pogody ducha, a nie utrapień

rodzonych przez cele odległe lub abstrakcyjne – takie, co to ich złapać i namacać nie można, więc nękać będą swą niedosiężnością, ile by człowiek się nie wysilał. Duchowość, jakiej szukają, ma być skrojona na kształt i podobieństwo towaru: wolny wybór, wolne wycofanie się z wyboru, wolne wyjście ze sklepu i wolne wejście do innego. [...]. Szuka się wierzeń uszytych na zamówienie, takich, które niosłyby pociechę bez stowarzyszonych z nią uciążliwych nakazów i zakazów, i duchowe bezpieczeństwo bez obowiązku zarabiania na nie skruchą i pokutą” [Bauman o popkulturze, 2008: 316].

Riccardo Mazzeo, który sam określa siebie jako agnostyka, w rozmowie z Zygmuntem Baumanem podkreśla, że nie zgadza się z poglądem, że chrześcijaństwo głoszące wartości absolutne rodzi terrorizm. „Sam jestem agnostykiem, ale uważam, że naszym cynicznym czasem dobrze by zrobiła odrobina transcendencji, trochę religijnego sensu, który niekoniecznie pociąga za sobą fanatyzm, a nawet nie jest dosłownie »religią«” [Bauman 2012: 131]. Wiara w wartości, wiara w możliwość ulepszenia relacji międzyludzkich, wiara w wartość braterstwa i solidarności jest określana jako pewna forma religijności. Wydaje się, że bardziej właściwą nazwą byłaby nowa duchowość.

Do niedawna łączono nową duchowość z New Age. New Age jako synkretyczny ruch społeczny pojawił się w końcu lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, osiągnął swoje apogeum w latach osiemdziesiątych i od tego czasu zaczął tracić na znaczeniu. Ruch New Age przyjął szerokie rozumienie duchowości jako zdolności człowieka do stawiania pytań o to, skąd pochodzi, kim jest i dokąd zmierza oraz do podejmowania działań gwarantujących mu rozwój cielesno-psychiczny. Akcentuje się samorealizację, znaczenie takich aspektów życia ludzkiego, jak: zdrowie, harmonia z przyrodą i kosmosem, wyższy stopień rozwoju świadomości człowieka oraz budowanie lepszego świata. Nowa duchowość w ujęciu New Age stanowi alternatywę dla tradycyjnych religii, a nawet może je zastępować („od religii do duchowości”) [Ptaszek 2012: 81–82].

Współcześnie wielu ludzi nie utożsamia się już z New Age i określa siebie jako zainteresowanych duchowością. Alternatywna duchowość jest terminem szerszym i bardziej trafnym. Nowa duchowość staje się wyraźnym trendem społeczno-kulturowym wkraczającym we wszystkie dziedziny życia ludzkiego, związane nie tylko z religią, ale i zdrowiem, ekonomią, nauką, polityką, ekologią itp. Odgrywa ona coraz ważniejszą rolę we współczesnym świecie, poszerzając ustawicznie swoje wpływy. W różnego rodzaju ofertach chętnie dodaje się atrakcyjną cechę „duchowość” (swoista duchowość bez granic) [Wargacki 2007: 567–575; Dobroczyński 1997; Ptaszek 2012: 153–167].

Socjolog amerykański, Robert Wuthnow, wyróżnia dwie postaci duchowości: duchowość zamieszkania i duchowość poszukiwania. Duchowość zamieszkania (*spirituality of dwelling*) jest związana z domem rodzinnym, zwyczajami, z Bogiem, któremu oddaje się cześć w domach modlitwy, kościołach, synagogach, meczetach. Duchowość ta funkcjonuje w określonych przestrzeniach życia ludzkiego. Według Wuthnowa, duchowość rozwija się w dalszym ciągu wewnątrz instytucjonalnych i wspólnotowych kontekstach. Może być ona – ale nie musi – usankcjonowana przez władze kościelne. Ludzie prezentujący ten typ religijności często określają siebie jako religijnych. Wielu z nich nie przestaje myśleć o wierze w kategoriach religijnego uczestnictwa, nawet jeżeli instytucje kościelne nie są w stanie domagać się od swoich członków całkowitej lojalności (zmniejsza się absolutyzm i nakazowość). Bez wspólnych praktyk religijnych i poza wspólnotą kościelną trudno jest utrzymać osobistą tożsamość religijną.

Duchowość poszukiwania (*spirituality of seeking*) jest formą duchowości, w której jednostki same negocjują osobistą relację z *sacrum* (samoekspresja, kreatywność). Wiara nie jest elementem dziedziczenia z pokolenia na pokolenie, ale osobistym osiągnięciem. Każda jednostka musi wypracować własną drogę do zbawienia w oparciu o własne doświadczenia. Jednostki poszukujące mówią o podejmowaniu własnych decyzji, czują się uprawnione do wyrażania własnych poglądów na temat *sacrum*. Ten typ relacji z *sacrum* może być określany w opozycji do religii, z jej organizacyjną strukturą wierzeń i praktyk religijnych. Wielu ludzi współczesnych odrzuca zorganizowaną religię na rzecz indywidualnej duchowości. Duchowość istniejąca poza wymiarem religijnym jest określana jako duchowość świecka. Jednostki wyzwalają się spod władzy kościelnej, podstawą ich wiary staje się osobiste doświadczenie (wiara przetestowana przez jednostkę). W duchowości poszukiwania ulegają zamazaniu granice między *sacrum* i *profanum*.

Wuthnow nie opowiada się za alternatywą: religijność albo duchowość, także i ta druga opcja może czerpać i przejmować elementy z tradycji religijnych, choć w ograniczonym zakresie i w inny sposób, niż czynią to ludzie prezentujący duchowość zamieszkania. Osoba poszukująca duchowego rozwoju może korzystać z wielu ofert, także i z tych przygotowanych przez instytucje religijne. Wszystko jest do pewnego stopnia dozwolone. Ludzie, którzy dystansują się od zorganizowanych religii, nie muszą dokonywać konwersji na sekularyzm, mogą przyjmować formy eklektycznej duchowości, gwarantującej autentyczną drogę do swojego „ja” i *sacrum*. Duchowość może być wyrażana na różne sposoby. Nie jesteśmy pewni, czy wraz z rosnącym zainteresowaniem duchowością będzie zwiększać się vitalność religii zorganizowanych. Zyskuje na popularności pogląd, że osoba może być uduchowiona, nie będąc religijną, co bynajmniej nie musi oznaczać, że większość ludzi stanie się osobami uduchowionymi i niereligijnymi [Wuthnow 2003: 306–320; 2001: 272–273].

Socjolog niemiecki, Ulrich Beck, mówi o ziemskiej religii miłości. Miłość ze swoimi najważniejszymi i najciemniejszymi wartościami staje się najważniejszą formą posttradycyjnego i intranowoczesnego sensu, przesuwając się na pozycję postreligii. Miłość zdetradycjonalizowana ujmuje wszystko w pierwszej osobie: prawdę, prawo, moralność, zbawienie, wierność, autentyczność. W miłości między dwiema osobami wyraża się *quasi*-religijna lub postreligijna zbawcza wiara. „Teza brzmi: architektura ról przypisanych płciom, ról rodzinnych i zawodowych właściwa społeczeństwu przemysłowemu rozpada się, a wyzwolony zostaje nowoczesny archaizm oraz anarchizm miłości i wszystkich jej składników. To owa walka o spełnienie i wyzwolenie w terażniejszości wraz z jej przemianą w nienawiść, zwątpienie, obojętność i samotność, pozostawia ślady w statystykach rozwodów i ponownych małżeństw, w rodzinach kontynuacyjnych i zachodzących na siebie, w walce o szczęście przed, w, obok i po małżeństwie” [Beck 2013: 198–199]. Nowa miłość jest schematem nadziei i działania po wycofaniu się państwa, prawa i Kościoła, rozwija ona własną logikę konfliktu i swoje immanentne paradoksy. Zajmuje miejsce ginącej religii tradycyjnej [Beck 2013: 199].

Warto w tym kontekście przywołać tezę o religijności rozproszonej (*religione diffusa*) włoskiego socjologa, Roberto Cipriani. Według niego, przekonania religijne i wybory aksjonormatywne kształtujące się pod wpływem wiary, są rozproszone w życiu społecznym oraz w przekonaniach i zachowaniach obyczajowych, także w życiu tych osób, które odeszły od religii lub pozostają daleko od niej jako rzeczywistości zinstytucjonalizowanej (tzw. religijność dyfuzyjna). Rozproszenie religii przejawia się w wielu rodzajach i formach religijnych oraz duchowych. Zwłaszcza w ponowoczesnych społeczeństwach religia posiada zdolność do

rozpraszania się i lokowania w różnych odmiennych kontekstach historycznych i geograficznych. Religijność rozproszona charakteryzuje się ambiwalencją, co wyraźnie jest widoczne w logice myślenia i działania młodego pokolenia, które zarówno kontestuje, jak i potwierdza trwałość oraz znaczenie religijnego wymiaru życia osobistego i społecznego. Różne zawirowania w obrębie religii nie niwelują trwałości etycznej pamięci religijnej, które ujawniają się w niektórych segmentach życia społecznego, niekiedy nawet w polityce [Prüfer 2015: 8–24; 2014: 33–49].

We współczesnym świecie zmieniają się formy w praktykowaniu wiary, a religijność dyfuzyjna jest często bardzo odległa od zinstytucjonalizowanych form religii. Religijność dyfuzyjna wykazuje pewne cechy charakterystyczne dla nowej duchowości. Przemieszczanie się religii czy *sacrum* do świeckich sfer życia, z których – jak się wydawało – dawno już wyemigrowały, próbuje wyjaśniać teoria dyspersji tego co religijne [Höhn 2013: 163–165]. Niektórzy badacze rozszerzają niekiedy pojęcie religijności tak daleko, że mówią nawet o duchowości ateistycznej i o ateizmie religijnym.

Według Ronalda Dworkina, religia jest czymś głębszym od Boga. „Religia stanowi głęboki, wyróżniony i rozległy obraz świata: utrzymuje, że pewna inherentna, obiektywna wartość przenika wszystko, że wszechświat i jego stworzenia budzą nabożną cześć, że ludzkie życie ma cel, a wszechświat porządek. Wiara w jakiegoś boga stanowi tylko jedną z możliwych manifestacji czy konsekwencji tego głębszego widzenia świata. Oczywiście bogowie służyli wielu ludzkim celom: obiecywali życie pozagrobowe, wyjaśniali burze i wspomagali w walce z wrogiem. Główną wszakże ich siłą było ludzkie domniemanie, że nadają światu wartość i cel” [Dworkin 2014: 13].

Wielu ateistów ma przekonania i doświadczenia podobne i równie głębokie, które ludzie wierzący uważają za religijne. Religijni ateści nie wierzą w osobowego Boga, ale wierzą w „Siłę” we wszechświecie „większą od nas”, odczuwają powinność prowadzenia uczciwego życia w poszanowaniu bliźnich, są dumni z życia, które w retrospekcji uważają za sensowne. Dla religijnych ateistów życie ludzkie ma obiektywne znaczenie lub obiektywną ważność, mają oni poczucie wartości, tajemnicy i celu w życiu, mają wrodzoną niezbywalną potrzebę czynienia swojego życia godnym na miarę okoliczności. Także przyroda jest czymś z istoty cudownym i pięknym. Podział na ludzi religii i ludzi bez religii jest nie do przyjęcia. Religia nie może być ograniczona do teizmu, religia nie musi oznaczać wiary w Boga [Dworkin 2014: 14–32].

W kontekście ukazanych dotychczas koncepcji nowej duchowości przywołujemy niektóre definicje przedstawione przez socjologów polskich. Nowa duchowość, zwana niekiedy postmodernistyczną religijnością lub duchowością, jest swoistym fenomenem społecznym i kulturowym w społeczeństwach ponowoczesnych, cechujących się globalizacją, pluralizmem etnicznym, społecznym, kulturowym i religijnym. „Postmodernizm kojarzy się z fragmentacją i eksperymentowaniem, a także z innowacjami. Na co dzień obserwuje się liczne innowacyjne eksperymenty nie tylko w sztuce, polityce i literaturze, ale także w sferze duchowości, która jest ze swej natury płynna, tak jak płynna jest współczesna kultura na różne sposoby przez duchowość ożywiana i przemieniana. Współczesna duchowość jest doświadczeniem poszukującym pełni życia – życia w pokoju i sprawiedliwości, w harmonii z ciałem, umysłem i duszą; życia, które dotyka rąbka ducha pośrodku codziennych zmaganiań w świecie, coraz bardziej globalnie powiązanego, choć boleśnie rozdartego. Tym głosem i ekspresją duszy poszukującej pełni życia są właśnie indywidualne i grupowe poszukiwania duchowe” [Wargacki 2009: 313].

Stanisław A. Wargacki mówi o płynnej duchowości, która wychodzi daleko poza kontekst religijny. Za amerykańskimi socjologami religii opisuje ją, że ma charakter indywidualistyczny, jest postrzegana jako coś, czego można raczej doznać, niż poznać, jest łatwo dostępna

i niehierarchiczna, odnosi się z szacunkiem do natury i stoi w opozycji do religii zinstytucjonalizowanych. Nazywa ją także duchowością ponowoczesną, bowiem pojawia się w kontekście ponowoczesnej kultury. „Płynna duchowość jest duchowością *par excellence*, gdyż podobnie jak współczesna kultura zmierza w kierunku kulturowego eklektyzmu i synkretyzmu, czerpiąc wierzenia, mity i symbole z różnych tradycji. Jednocześnie nacechowana pozostaje epistemologicznym indywidualizmem, w myśl którego jednostki podkreślają swe prawo do interpretacji nauczania, dopasowując je tym samym do swej osobistej ścieżki duchowej” [Wargacki 2010: 104].

W szerokim znaczeniu przez duchowość rozumie się „przekonania, postawy i działania człowieka, w których realizują się jego dążenia do transgresji, czyli pojmowanego na różne sposoby przekraczania własnej doczesnej kondycji i aktualnej sytuacji życiowej. Proces ten dokonuje się w imię wartości odbieranych przez niektórych ludzi jako pozytywne, dobre [...]. Mogą to być zarówno wartości religijne, jak i etyczne, estetyczne czy inne, niezwiązane ze sferą religii. Uważamy, że najistotniejszy jest stopień zaangażowania jednostki w te wartości, wiara oraz realizowane w ramach tego działania wpływające na kształt i jakość codziennego życia. Inne – niereligijne i pozareligijne – systemy światopoglądowe spełniają podobne funkcje, jakie spełniały dotychczas tradycyjne religie, a więc dostarczają sensu, wyjaśniają świat, a niekiedy wypełniają też potrzeby przynależności, wspólnoty i akceptacji” [Skowronek, Pasek 2013: 8].

Tak rozumianą duchowość można uznać za stałą, uniwersalną cechę człowieka, która może realizować się na rozmaite sposoby, także w sposób niereligijny (pozareligijny). W czasach współczesnych te tendencje uległy nasileniu. Niereligijną duchowość określa się często jako nową duchowość. Celem tak pojmowanego życia duchowego nie jest religijne zbawienie, lecz „realizacja wartości oraz przekraczanie swoich fizycznych i psychicznych ograniczeń, rozwój jednostki nakierowany na wartości, które jednostka uznaje za pozytywne i sama wybiera. Sama dokonuje też adaptacji środków i technologii, które wiodą do przemiany siebie i realizacji tych wartości, a które dostosowane są do niej, do jej natury, niejako »na jej miarę«” [Skowronek, Pasek 2013: 11–12].

Pojęcie duchowości jest tu szersze niż pojęcie religijności. Duchowość człowieka może realizować się na różne sposoby i obejmuje – istniejące w obrębie religii, jak i poza nią – dążenia człowieka do rozwoju i zmiany swojego obecnego stanu (sytuacji czy świadomości), tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Człowiek może realizować swoje życie duchowe zarówno w obrębie religii, jak i poza nią, bez elementów *sacrum*, ale w wysiłku przekraczania siebie i nadawania swoim wysiłkom wartości. „Barwny (wielokulturowy) język nowej duchowości usiłuje na rozmaite sposoby pokazać »męstwo bycia« (P. Tillich) jednostki, która nie chce się zadowolić tym, co zastane. Jej poszukiwania nowego cechuje wielość realizacji i obszarów pracy przy zachowaniu kilku wspólnych zasad – doniosłej roli świadomości jako głównego obszaru czy pola, na którym toczy się nowa gra o zbawienie. Dalej to ścisły związek między wiarą w rozwój świadomości a różnymi praktykami ciała i cielesności. Inne cechy nowej duchowości są już wariantywne: orientalizacja, psychologizacja dyskursu, nieosobowe wyobrażenia *sacrum* (jeśli w ogóle *sacrum* się pojawia) czy nowy stosunek do natury” [Pasek 2013: 217–218].

Duchowość, w ujęciu Zbigniewa Paska, ujawnia się jako stała cecha kulturotwórczej postawy człowieka, posiada uniwersalny, ponadreligijny charakter. Określa ona dążenia człowieka do rozwoju i zmiany jego aktualnego stanu, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, sytuuje się w różnych dziedzinach kultury, z którą ściśle jest związana („nie ma kultury bez duchowości”). Duchowość w szerokim znaczeniu obejmuje idee i działania

występujące w obrębie religii, jak i również poza nią. Jeżeli duchowość uznamy za stały element kultury, to nowa duchowość jest istotnym nurtem kultury współczesnej [Skowronek, Pasek 2013: 19].

Z dotychczasowego niepełnego przeglądu różnych koncepcji socjologicznych duchowości wynika, że nowa duchowość ma charakter zdecydowanie pluralistyczny. Obejmuje ona nie tylko poszukiwania ezoteryczne (od astrologii po okultyzm), ale także określone treści z religii azjatyckich i przedchrześcijańskich. Światopogląd ludzi poszukujących nowych form duchowości jest w znacznym stopniu synkretyczny, bez stałych zobowiązań i norm. Ludzie pragną przede wszystkim otrzymać pomoc w konkretnych – najczęściej trudnych – sytuacjach życiowych, rozszerzyć swoją świadomość, wyjść poza nużącą i bezsensowną codzienność. Wielu z nich usiłuje odnaleźć w nowych formach duchowości ważny sens swojego życia [Ruh 2006: 12]. Funkcjonują rozmaite ośrodki medytacji i oferty cudownych uzdrowień, warsztaty rozwoju osobowego i duchowego, filmy o tematyce duchowości, muzyka relaksacyjna i medytacyjna.

W warunkach płynnej nowoczesności nawet swoście rozumiana świętość zyskuje na znaczeniu. Zygmunt Bauman pisze: „Święci otrzymywali przesłanie, przyjmowali je i obracali w czyn. Dlatego zwiemy ich świętymi. Dlatego są świętymi. Niestety, nie wszyscy mogą być święci. Chociaż bez obecności świętych nie byłibyśmy ludźmi... To oni pokazują nam drogę (są drogą); dają dowód, że można nią podążać; są wyrzutem sumienia dla nas, którzy nie chcemy lub nie umiemy wejść na tę drogę i wytrwać na niej” [Bauman, Lyon 2013: 220]. Ta swoista „świętość bez Boga” może być zaakceptowana także w środowiskach dalekich od chrześcijaństwa. „Nowa świętość” przejawiać się może w wartościach moralnych, estetycznych czy w innych wartościach o charakterze ideologicznym, jest przede wszystkim nową duchowością.

### **Nowa duchowość – uwagi syntetyzujące**

Omówione wybiórczo różne koncepcje duchowości i nowej duchowości wskazują na ich ogromną różnorodność, nie dają się one sprowadzić do jednego wspólnego mianownika, a z pewnością nie wyczerpują wyjaśnień tego zjawiska. Termin „nowa duchowość” zawiera w sobie wiele nieprecyzyjnych znaczeń, z przewagą pozytywnych konotacji i ocen. Nie udaje się na ogół sformułować jednoznacznej definicji, ani nawet podać dokładnie zakresu znaczeniowego terminu „duchowość”. Niemniej wydaje się ona przejawem szerszego trendu, czy nawet megatrendu społeczno-kulturowego, stałym elementem ponowoczesnego świata. Nie można jej traktować jako odchylenia od jakiejś „normalności”, czy czymś, co podlega dyskwalifikacji z religijnego czy moralnego punktu widzenia.

Z przytoczonych powyżej różnych ujęć nowej duchowości można wydobyć kilka wiodących treści, cech charakterystycznych i jej przejawów. Nie jest to łatwe, gdyż nowa duchowość wyraża się w różnych formach i treściach, a niemal dla każdego badacza oznacza coś innego. Duchowość obejmuje bardzo zróżnicowane treści: akceptację siebie, poszukiwanie sensu życia, umiejętność poświęcenia się dla osób i wartości, intensywne przeżywanie piękna, uznanie świętości natury, więź z ludźmi, naturą i kosmosem, doświadczenie medytacyjne, psychozmienna energia, więź z bóstwem, itp. [Pöhlmann 2012: 158]. Można jednak próbować sformułować kilka cech charakterystycznych nowej duchowości, powtarzających się w wielu definicjach tego zjawiska.

- a) Nowa duchowość, która staje się swoistym megatrendem społeczno-kulturowym, ma swoje źródła w rozmaitych tradycjach religijnych i duchowych, zarówno w zachodniej tradycji ezoterycznej, jak i duchowości orientalnej, duchowości nawiązującej do religii



przedchrześcijańskich, jak i pewnych elementów duchowości chrześcijańskiej. Jej źródła należy poszukiwać zarówno w młodzieżowej kontrkulturze z końca XX wieku, jak i w New Age oraz w wielu innych źródłach, m.in. w pewnych cechach ponowoczesnej kultury i ponowoczesnych społeczeństw.

- b) Duchowość i nowa duchowość wiążą się z procesami indywidualizacji, a poprzez swoją subiektywność stoją one bardzo często w opozycji (dystansie) wobec zinstytucjonalizowanych religii, które charakteryzują się sztywnymi strukturami i organizacją, dogmatami i rygorystycznymi normami oraz zinstytucjonalizowanymi rytuałami. Zaakcentowanie wymiaru subiektywności jest ważną cechą wyróżniającą nową duchowość od religijności, nawet jeżeli nie wyklucza to pewnych form wspólnotowości w nowej duchowości. Subiektywizacja oznacza zaakcentowanie idei rozwoju i samorozwoju, osobowego i wewnętrznego doskonalenia się. „Duchowość jest formą religijności pozainstytucjonalnej, zorientowanej na poszukiwanie kontaktu z *sacrum*, niezależnie od tego, jak ono jest wyobrażane. Zindywidualizowane pojęcie wiary prowadzi do sprywatyzowania *sacrum*” [Mielicka-Pawłowska 2013: 378–379].
- c) Jeżeli nawet duchowość nie da się określić bez jakiegoś odniesienia do transcendencji, to jej konkretne formy nie muszą wyrażać się ani teistycznie, ani religijnie. Wiele form nowej duchowości można definiować jako duchowość postreligijną, a nawet jako duchowość bez Boga. Można tu już mówić o ostatecznej sekularyzacji świadomości religijnej. Nowa duchowość jest niekiedy przeciwstawiana temu co religijne. Duchowość nie jest zdogmatyzowana, zinstytucjonalizowana, normatywna, związana z instytucjami kościelnymi, jest postawą z wyboru, w której indywidualne doświadczenie nabiera rangi ostatecznej instancji. Ma więc charakter inkluzywny, a nie ekskluzywny.
- d) Nowa duchowość jest określana najczęściej w opozycji do religii, a niekiedy nawet do *sacrum*. Wiąże się ona na ogół z jakąś formą „małej transcendencji”, przekraczaniem biologicznej kondycji ludzkiej, z poszukiwaniem wartości niosących sens życia, dobrostanem psychicznym, pozytywnym stylem życia. Brak odniesień do religii nie oznacza braku odniesienia do jakiegokolwiek transcendencji, może być ona elementem życia każdego człowieka, bez względu na to, czy jest on religijny, czy niereligijny, a nawet ateistą. Nie oczekuje się „zbawienia” od Kościołów chrześcijańskich, a nawet szerzej – od religii, jest ono jakby sprawą jednostki i jej działań. Transcendentne czy boskie źródła duchowości i sensu odpowiedzialności etycznej przejmuje sam podmiot, co oznacza rozszerzenie świadomości „ja” współczesnego człowieka [Verhack 2006: 82]. Wielu ludzi skłania się do wierzenia, że sami mogą się zbawić, a nawet zbawić innych.
- e) Nowa duchowość nie może być utożsamiana wyłącznie z nowymi ruchami religijnymi, czy New Age, stała się ona swoistym trendem, czy megatrendem we współczesnym świecie. Jest niezwykle zmienna i zindywidualizowana, w której docenia się subiektywne doświadczenia i osobiste doznania. Zakwestionowanie opozycji *sacrum-profanum* sprawia, że *sacrum* przemieszcza się do tych sfer ludzkiego życia, w których było ono już nieobecne. W nowych ruchach religijnych i New Age urzeczywistnia się nowa duchowość. Nie zawsze można ją sterylnie oddzielić od jakichkolwiek powiązań z tradycjami religijnymi.
- f) Nowa duchowość ma związek z wartościami, które oznaczają rozwój duchowy, doskonalenie wewnętrzne, etyczny lub estetyczny wymiar ludzkiego „ja”, poczucie szczęścia i spełnienia w życiu. Ważne jest to, co stanowi dobro dla jednostki, co wiąże się z poszukiwaniem znaczenia i interpretacją życia. Otwartość na wartości oznacza

ubogacenie ludzkiego życia. Wartości bowiem – przynajmniej pośrednio – wyznaczają to, do czego dążymy, i to, jak powinniśmy postępować. Nowa duchowość wskazuje na realne propozycje nowego stylu życia i poznania (nowa świadomość), prowadzącego do szczęścia i psychologicznego dobrostanu.

- g) Wiara religijna przekształca się w wiarę we własne „ja”, w subiektywność, następuje przesunięcie od wspólnoty do jednostki i orientacja na immanentne wartości i cele. Duchowość wiąże się bardziej ze światem wewnętrznym jednostki, religijność ma bardziej odniesienia zewnętrzne. Do kontaktu z szeroko rozumianym *sacrum* nie jest konieczne członkostwo grupowe czy wspólnotowe. Jeżeli nawet powiązania nowej duchowości z wiarą religijną są niemal niewidoczne, to niekiedy wydaje się, że w niektórych jej formach jest jeszcze obecny „duch martwych wierzeń religijnych” (wyrażenie Maxa Webera).
- h) Nowa duchowość wiąże się niejednokrotnie z poszukiwaniem i nadawaniem sensu zarówno codziennym doświadczeniom człowieka, jak i całej jego egzystencji. Zwana niekiedy duchowością pozareligijną odnosi się do tematów pozbawionych wymiaru religijnego, lecz służących jednostce jako narzędzia transcendowania, czyli usensowniającego przekraczania życia codziennego [Zwieżdżyński 2010: 81–83]. Sens życia jest dziełem i niemal wyłączną sprawą jednostki i tego, co zrobi ona ze swoim życiem.

Jesteśmy dalecy od satysfakcjonującego określenia, czym jest nowa duchowość. Wiele definicji tego zjawiska sprawia wrażenie wersji roboczych. Niektórzy badacze społeczni w ogóle nie troszczą się o zdefiniowanie przedmiotu swoich poszukiwań naukowych, a nawet niekiedy świadomie tego unikają. Wielu nie wiąże nowej duchowości z religią, lub co najwyżej z różnymi formami transcendencji. Janusz Mariański i Stanisław A. Wargacki – w konsekwencji rozważań nad nową duchowością jako megatrendem społeczno-kulturowym – zaproponowali następującą jej definicję:

„Nowa duchowość to jeden z megatrendów początku XXI w., to doświadczenie *sacrum*, niekiedy bezimiennego, rozumianego w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś, co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta podkreśla rolę doznań i duchowych ćwiczeń, traktuje ludzkie ciało jako wypełnione wewnętrznym, duchowym sensem oraz jako manifestację kreatywnej siły Ducha; odnosi się z szacunkiem do natury i propaguje zdrowe odżywianie; przywiązuje dużą wagę do więzi międzyludzkich opartych na wierności i miłości; do etyki wyrażającej się w poszanowaniu uznawanych przez siebie wartości moralnych; jest wrażliwa na sztukę, podkreśla też równość płci. Duchowość ta jest holistyczna, demokratyczna, łatwo dostępna i niehierarchiczna; stawiana jest ona w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, czyli jest pozakościelna” [Mariański, Wargacki 2011: 138].

Od samego początku problematyka nowej duchowości budzi w kręgach socjologów wiele kontrowersji i dyskusji, zarówno, gdy chodzi o samą koncepcję nowej duchowości, jak i metodologię jej badań. Kształtujący się coraz wyraźniej „rynek duchowości” nie może być pomijany w badaniach socjologicznych. Trzeba jednak krytycznie zaznaczyć, że pojęcie nowej duchowości obejmuje zbyt różnorodne treści, stanowi swoisty „worek” czy „kontener”, do którego wrzuca się niemal wszystko, co nie kojarzy się z tradycją religijną. Duchowość pozbawiona konkretnych form instytucjonalnych nie jest łatwa dla badań socjologicznych, jest ulotna jak fale morskie. Niemniej jednostka i jej doświadczenia duchowe powinny znaleźć się w centrum zainteresowań socjologów.

### Uwagi końcowe

Sekularyzacja wydawała się w warunkach modernizacji społecznej (nowoczesność, ponowoczesność) czymś nieuchronnym i do pewnego stopnia automatycznym. Procesy desekularyzacji, indywidualizacji i pluralizacji religijnej oraz nowej duchowości zmuszają do rewizji globalnej tezy sekularyzacyjnej. Niektórzy socjologowie nie mówią już o teoriach, lecz o pewnych narracjach (opowieściach), które wykorzystuje się do tego, by nadać sens przemianom w religijności współczesnej.

„Niektórzy opowiadali historie o sekularyzacji i zmierzchu religii; inni zmiany historyczne ujmowali jako reorganizację i przesunięcie ośrodka zaangażowania religijnego. Część przyjmowała narracje o coraz większej indywidualizacji i autonomii, zaś inni przedstawiali procesy religijne jako rezultat decyzji rynkowych. Każda z tych opowieści inaczej ujmuje definicję, historię oraz znaczenie religii. Każda też opiera się na innych założeniach dotyczących znaczenia pewnych aspektów religii oraz jej prawdopodobnej przyszłości. Każda z narracji oferuje wartościowe spostrzeżenia, żadna z nich sama nie jest w pełni adekwatna do zinterpretowania roli religii w wielu niuansach przemian społecznych (czy nawet globalnych). Żadna z nich nie wyjaśnia też adekwatnie konsekwencji tych rozległych przemian dla związku między jednostką a społeczeństwem” [McGuire 2012: 377].

Zwłaszcza zjawisko nowej duchowości nie jest łatwo opisać za pomocą współczesnych metod socjologicznych, a dotychczasowa metodologia nauk społecznych nie zawsze nadaje się do adekwatnego ujęcia tego fenomenu indywidualnego i społecznego. Jeżeli nawet nowa duchowość wymyka się ścisłemu definiowaniu, a socjolog w tej kwestii jest do pewnego stopnia bezradny, gdyż nie może jej zamknąć do końca w naukowych formułach, zmierzyć i wyjaśnić, to wszystko sprawia, że problematyka szeroko rozumianej duchowości staje się jeszcze bardziej interesująca poznawczo niż dotychczasowe badania nad zinstytucjonalizowanymi formami religii i religijności.

Współczesne „miasto bez Boga” przekształca się w „miasto z wieloma bóstwami”. Religijność nie znika, lecz zmienia się, jest ambiwalentna, wielokształtna, do pewnego stopnia wszędobylska. Nie możemy być całkowicie pewni, że dalsze odrodzenie religijne nie nastąpi w kilku dekadach XXI wieku. Pytanie zaś, jaka będzie religijność w najbliższych dekadach XXI wieku, pozostaje bez uprawomocnionej odpowiedzi [Przybył 2005: 9–18]. Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość opisują trzy trendy kulturowe, diagnozują – każdy na swój sposób – to, co dzieje się z religią w ponowoczesnym świecie. Pomimo tych wszystkich przemian religia zorientowana kościelnie jest wciąż obecna w życiu jednostek i społeczeństw, a w niektórych społeczeństwach, jak np. w Polsce, jest wciąż dominującą. Z kolei bezreligijne *sacrum* pojawia się i rozwija w tych dziedzinach, w których religia nie jest aktywna. Można by sobie życzyć, by Kościoły chrześcijańskie stawały się lepszym adresatem dla duchowych poszukiwaczy czy duchowych pielgrzymów.

W pluralistycznych i ponowoczesnych społeczeństwach ludzie poszukują sensu i orientacji w życiu, nawet jeżeli tracą kontakt z religiami tradycyjnymi, poszukują nowych form duchowości. Bardzo dobitnie, choć niewątpliwie z wyraźną przesadą, określa to politolog amerykański, Benjamin Barber: „Nie mogę sobie wyobrazić społeczeństwa bez religii, a współcześnie żyjemy w świecie bez religii. Pomimo więc problemów z moją wyobraźnią musimy nauczyć się żyć w świecie bez tradycyjnej religii; w świecie bez patriarchalnego systemu, bez konwencjonalnie zdefiniowanego społeczeństwa, albowiem już się ono przekształciło. Oznacza to, że potrzebujemy nowych form duchowości, nowych form wspólnoty, które odpowiadać będą nowoczesnemu światu. Nie chcę być zmuszony do wyboru między tradycyjnym

Kościółem a ateizmem. [...] Potrzebujemy nowych form religii, które pozwolą ludziom kreować coś większego w nich samych, a nie będą pociągały za sobą obowiązkowo tradycyjnego religijnego podporządkowania. Uważam, że powinniśmy do tej sprawy podejść dialektycznie i nie rozumować wyłącznie w kategoriach a i – nie a. Potrafimy między tymi alternatywami znaleźć coś pośredniego, co będzie odrębną jakością” [Ślizgamy się... 2000:129]. Nowa duchowość staje się jedną z wielu ważnych opcji do wyboru ludzi współczesnych.

### Bibliografia

- Baniak J. (2012), *Wprowadzenie. Wielonmiarowość i konteksty kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości*. [w:] J. Baniak (red.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrzznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek: 5–35.
- Bauman Z. (2012), *O edukacji. Rozmowy z Riccardo Mazzeo*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Bauman Z., Lyon D. (2013), *Phynna inwigilacja. Rozmowy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman o popkulturze. Wypisy*. (2008), M. Halawa, P. Wróbel (red.). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Beck U. (2013), *Ziemska religia miłości*. [w:] U. Beck, E. Beck-Gernsheim (red.), *Całkiem zwyczajny chaos miłości*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Benthaus-Apel F. (2014), »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens? [w:] T.K. von Kuhn (Hrsg.) *Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse. Interdisziplinäre Zugänge*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt: 265–287.
- Bielik-Robson A. (2000). *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Wydawnictwo UNIVERSITAS.
- Borysenko J. (1999), *Księga życia kobiety. Ciało. Psychika. Duchowość*. Gdańsk 1999: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Czapla P. (2011), *Fenomen doświadczenia mistycznego. Analiza filozoficzno-psychologiczna*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Davie G. (2010), *Socjologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Dobbelaere K. (2008), *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Domaradzki J. (2010), *Universalizacja herezji – universalizacji konwersji. Między sekularyzacją i desekularyzacją religii*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 119–130.
- Dobroczyński B. (2009), *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Dobroczyński B. (1997), *New Age*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Dworkin R. (2014), *Religia bez Boga*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gilmartin R. J. (2000), *Droga do pełni życia. Jak odnaleźć fizyczny, psychologiczny i duchowy dobrostan*. Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ.
- Golaszewska M. (1995), *Poetyka duchowości*. [w:] M. Golaszewska (red.) *Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przelomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: 207–213.

- Grotowska S. (2010), *Uduchowiony rytualizm: seniorzy w organizacjach i wspólnotach rzymskokatolickich*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Religijność i duchowość – dawne i nowe formy. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 382–394.
- Grygiel P. (2010), *Duchowość (spirituality) jako przedmiot badań i analiz socjologicznych. Analiza cytowań bibliograficznych*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), Religijność i duchowość – dawne i nowe formy. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 231–261.
- Guzowska B. (2011), *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Hebda K. (2010), *Wymiary sakralizacji rzeczywistości w Ruchu Odnony w Duchu Świętym*. „Przegląd Religioznawczy”, 3: 65–78.
- Heszen I. (2007), *Zasoby duchowe człowieka a zdrowie somatyczne*. [w:] J.M. Brzeziński, L. Cierpiałowska (red.) Zdrowie i choroba. Problemy teorii, diagnozy i praktyki. Prace dedykowane Pani Profesor Helenie Sęk. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne: 96–118.
- Höhn H. (1994), *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag.
- Höhn H. (2013), *Religiöse Dispersionen innerhalb und außerhalb der Kirche*. [w:] von M. Striet (Hrsg.) „Nicht außerhalb der Welt“. Theologie und Soziologie. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder: 155–179.
- Hryniewicz W. (2002), *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hyla M. (2013), *Duchowość ponowoczesna jako produkt konsumpcyjny*. [w:] Z. Pasek, K. Skowronek, R. Tyrała (red.), Pozareligijne wymiary duchowości. Kraków: Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner: 205–212.
- Jarosz M. (2010), *Pojęcie duchowości w psychologii*. „Studia z Psychologii w KUL”, 16: 9–22.
- Kasperek A. (2012), *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kasperek A. (2014), *Wyrażanie sprzeciwu poprzez duchowość. Przypadek minimalizmu*. „Stan Rzeczy”, 2: 179–197.
- Kłoczowski J.A. (2011), *Dojrzałość – aspekt psychologiczny i duchowy*. [w:] A. Tokarz (red.) Pamięć – Osobowość – Osoba. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Galdowej. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: 69–75.
- Kuźma I. (2010), *Doświadczenie – przeżycie – duchowość z punktu widzenia antropologii kulturowej*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska. Religijność i duchowość – dawne i nowe formy. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 105–115.
- Leszczyńska K., Pasek Z. (2008), *Nowa duchowość w badaniach społecznych*. [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 9–20.
- Lowen A. (1994), *Duchowość ciała*. Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski & Co.
- Majka-Rostek D. (2010), *Duchowe i religijne aspekty modyfikacji ciała*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.) Religijność i duchowość – dawne i nowe formy. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 372–381.
- Mariański J. (2012), *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość*. „Przegląd Religioznawczy”, 2: 5–28.

- Mariański J., Wargacki S. (2011), *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*. „Przegląd Religioznawczy”, 4: 127–149.
- McGuire M. B. (2012), *Religia w kontekście społecznym*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Matejko J.A. (1991), *Między gestem i czynem: eseje o naszym miejscu w współczesności*. Edmonton: Wydział Socjologii – Uniwersytet Alberty.
- Mielicka H. (2010), *Doświadczenie religijne jako paradygmat duchowości człowieka współczesnego*. „Przegląd Religioznawczy”, 3: 19–28.
- Mielicka-Pawłowska H. (2013), *Religijność zorientowana ekologicznie*. [w:] H. Mielicka-Pawłowska (red.), *Religijne wymiary życia społecznego*. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach: 376–394.
- Motak M. (2010), *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*. [w:] E. Przybył-Sadowska, D. Szymańska-Kuty (red.), *Orbis christianus. Studia ofiarowane Profesorowi Janowi Drabinie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: 201–218.
- Paradowski R. (2013), *Pojęcie „duchowości” i metafizyczne podstawy kultury*. [w:] Z. Pasek, K. Skowronek, R. Tyrała (red.), *Pozareligijne wymiary duchowości*. Kraków: Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner: 43–62.
- Pasek Z. (2013), *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*. Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- Pasek Z. (2010), *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 56–65.
- Pasek, Z., Skowronek K. (2011), *Duchowość jako kategoria analizy kulturoznawczej*. [w:] K. Łukasiewicz, I. Top, (red.), *Kultura jako cultura*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: 69–83.
- Pasek Z., Skowronek K., Tyrała R. (red.) (2013), *Pozareligijne wymiary duchowości*. Kraków: Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner.
- Pasek Z., Skowronek K. (2010), *Społeczne konstruowanie nowej duchowości a kultura popularna*. [w:] D. Hejwosz, W. Jakubowski (red.), *Kultura popularna – tożsamość – edukacja*. Kraków 2010: Wydawnictwo „Impuls”: 361–378.
- Plużek Z. (1986), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym (interpretacja psychologiczna)*. [w:] W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL: 255–264.
- Pöhlmann M. (2012), *Populäres Geheimwissen. Wandlungsprozesse moderner Esoterik in der Religionskultur*. [w:] von Matthias Petzoldt (Hrsg.) *Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Przybył E. (2005), *Problem definicji sacrum, czyli o bezradności religioznawcy*. [w:] J.C. Kałużny (red.) *Europejczyk wobec sacrum. Wczoraj i dziś. Materiały z sesji naukowej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie: 9–18.
- Prüfer P. (2015), *Koncepcja maturacjonizmu linearno-cyklicznego jako antidotum na zagrożenia i kryzysy wiary*. [w:] E. Juško, R.B. Sieroń, S. Sorys (red.), *Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku. Zagrożenia i szanse*. Łapczyca: Wydawnictwo REGIS: 8–24.
- Prüfer P. (2014), *Koncepcja religione diffusa Roberto Ciprianiego zwiastunem religijności postmodernistycznej?* [w:] E. Juško, R.B. Sieroń, S. Sorys (red.), *„Homo religiosus” w postmodernistycznych uwarunkowaniach*. Kraków: Drukarnia Eikon Plus: 33–49.

- Ptaszek R.T. (2012), *Alternatywne formy religijności i duchowości*. [w:] R.T. Ptaszek, M. Piwowarczyk (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*. Lublin: Wydawnictwo KUL: 153–167.
- Ptaszek R.T. (2012), *Filozofia o relacjach między religijnością a duchowością*. [w:] E. Stachowska (red.) *Kościół i wspólnoty chrześcijańskie w przestrzeni społecznej w Polsce i na świecie. Dziedzictwo tradycji i współczesne wyzwania*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne: 79–96.
- Ruh U. (2006), *Niemcy: Kościół „przy okazji”*. „Więź”, 12: 4–13.
- Skowronek K., Pasek Z. (2013), *Nowa kultura w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*. Kraków: Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner.
- Skowronek K., Pasek Z. (2013), *Wstęp. Czy istnieje duchowość bez sacrum? Kilka słów o duchowości niereligijnej*. [w:] Z. Pasek, K. Skowronek, R. Tyrała (red.), *Pozareligijne wymiary duchowości*. Kraków: Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner: 7–16.
- Skrzypińska K. (2004), *Czy duchowość jest tożsama z religijnością? Nowe perspektywy badawcze*. „Przegląd Religioznawczy”, 4: 13–26.
- Skrzypińska K. (2013), *Psychologiczny portret duchowości osób świeckich i zakonnych*. [w:] D. Krok, A. Bronowicka (red.) *Jednostka i religia w relacjach społecznych. Księdzu Profesorowi Józefowi Królowi in memoriam*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Sokolik M. (2006), *Wybrane zagadnienia duchowości. Perspektywa psychologiczna*. Olsztyn: Wydawnictwo Mantis.
- Socha P.M. (2010), *Duchowość jako przemiana. Nowa teoria duchowości i jej zastosowanie w badaniach*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 262–274.
- Socha P.M. (2001), *Duchowość jako signum temporis: zastosowanie rozmytego pojęcia do psychologii religii*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 34–36: 277–285.
- Socha P. M. (2000), *Duchowy rozwój człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Socha P.M. (2003a), *Na tropach duchowości – czym jest i czym może być duchowość*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 43–44: 7–17.
- Socha P.M. (2004), *O byciu, wierze, świętości i duchowości, czyli jak pojęcia chodzą parami*. [w:] I. Borowik, H. Hoffmann, (red.) *Światopogląd: między transcendencją a codziennością. Księga jubileuszowa na 70-lecie urodzin Profesora Włodzimierza Pawluczuka*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 45–56.
- Socha P. M. (2003b), *Wybrane psychologiczne teorie duchowości*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 43–44: 19–39.
- Sochoń J. (2004), *Ponowoczesne losy religii*. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”.
- Sokół-Jedlińska J. (2004), *Duchowość na co dzień*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Stachel G. (2007), *Duchowość*. [w:] R. Szpakowski (red.), *Słownik Katechetyczny*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie: 201–203.
- Stachowska E., Stachowski Z. (2012), *Między religijnością a duchowością, czyli ponowoczesny mainstream religijno-kulturowy*. „Przegląd Religioznawczy”, 2: 29–37.
- Szlachcicowa I. (2010), *Duchowość jako przedmiot badań socjologicznych – refleksje metodologiczne*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 217–230.

- Ślizgamy się po bardzo cienkim lodzie. Rozmowa z Benjaminem Barberem* (2000), [w:] B. Wiltstein, *Profile wieku*. Warszawa: POLITEJA: 115–130.
- Verhack I. (2006), *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*. [w:] L. Balter (red.) *Dramatyczne pytania naszego wieku*. Kolekcja Communio, t. 19, Poznań: Pallottinum: 78–89.
- Wargacki S.A. (2009), *Duchowość jako współczesny fenomen społeczny i kulturowy*. [w:] M. Filipiak (red.), *Wprowadzenie do socjologii kultury*. Lublin: Wydawnictwo UMCS: 294–313.
- Wargacki S.A. (2007), *New Age*. [w:] K. Banek, *Słownik wiedzy o religiach*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Park: 567–575.
- Wargacki S.A. (2010), *Płynna duchowość w kontekście ponowoczesnej kultury*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 94–104.
- Wojciszke B. (2013), *Psychologia społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Wójtowicz A. (2010), *Duchowość czy kolonizacja religii*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.) *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 35–44.
- Wójtowicz A., (2004), *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie.
- Wuthnow R. (2003), *Spirituality*. [w:] R.K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden: Blackwell Publishers: 306–320.
- Wuthnow R. (2001), *Creative Spirituality. The Way of the Artist*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Zulehner P.M. (2006), *Przyszłość Kościoła, przyszłość duchowości*. „Więź”, 12: 57–63.
- Zwierzędziński M.K. (2010), *Religia – duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 79–93.