

DUCHOWOŚĆ JAKO FORMA KONSTRUOWANIA PORZĄDKU AKSJONORMATYWNEGO

Spirituality as a form of construct of axiological and normative order

Streszczenie

Zmiany, które dokonują się w religijności Polaków na przełomie XX i XXI w., pozwalają przyjąć założenie o pojawieniu się nowej jej formy określanej pojęciem duchowości lub nowej duchowości. Jest to proces ciągły, aczkolwiek trudny analitycznie jako przedmiot badań socjologicznych ze względu na różnorodność postaw wobec religii zinstytucjonalizowanej. Można sformułować założenie, że zarówno proces sekularyzacji, jak i desekularyzacji jest obserwowany w sferze zachowań, emocji oraz dążenia do poznania porządku, ładu istniejącego w otaczającym człowieka świecie.

Ponowoczesna duchowość jest dążeniem do poznania prawdy osadzonym w deterministycznie lub indeterministycznie rozumianych przyczynach istnienia rzeczywistości takiej, jaka jest doświadczana realnie przez człowieka. Deterministyczne przekonania o ładzie istniejącym w świecie mają podłoże religijne, które ma bezpośredni związek z wiarą w Boga lub bezosobowe siły nadprzyrodzone. Indeterministyczne przekonanie o porządku istniejącym w świecie wynika z założenia, że to człowiek ten porządek ustanawia i to dzięki jego wiedzy, dociekliwości i mądrości opartej na doświadczeniu możliwe jest odkrycie obiektywnej prawdy. Omówienie tych dwóch form duchowości ponowoczesnej, określanej jako *sophia* i *logos*, stanowi przedmiot analiz zawartych w tekście. Całość analizy bierze pod uwagę tylko system aksjonormatywny religijności ponowoczesnej określanej pojęciem duchowości.

Słowa kluczowe: religijność, duchowość, wiedza i wiara, system aksjonormatywny

Abstract

The changes in religiosity occurring at the turn of the 20th and 21st century in Poland, allow the assumption of the appearance of a new form of spirituality. It is a continuous process, but analytically difficult as an object of sociological research because of the diversity of attitudes towards institutionalized religion. We can formulate the assumption that both the process of secularization and desecularization is observed in the area of behaviour, emotions and aspirations to the knowledge of the order, harmony, which exists in the world which surrounds human beings. Postmodern spirituality is a desire to know the truth embedded in the deterministic or indeterministic understanding of the reasons for the existence of reality as actually experienced by man. Deterministic beliefs about harmony in the world have a religious foundation which, has a direct relationship with the belief in God or impersonal supernatural forces. Indeterministic beliefs in the world order derive from the assumption that it is man who determines this order, and that it is thanks to his knowledge, inquisitiveness and wisdom based on experience, that objective truth can be discovered. A discussion of these two forms of postmodern spirituality, referred to as *sophia* and *logos*, is the subject of the analysis contained in the text. The whole of the analysis takes into account only the axiological and normative system of postmodern religiosity and spirituality, defined by the concept of spirituality.

Keywords: religion, spirituality, knowledge and faith, axiological and normative system

Wprowadzenie

Podstawowym problemem koniecznym do przedstawienia na początku niniejszego opracowania jest sprecyzowanie pojęcia duchowości ponowoczesnej. Może bowiem budzić wątpliwości sam zwrot, który wskazuje istnienie jakiegoś nowego zjawiska społecznego, które jest trudno uchwytnie w badaniach nad religijnością. Można przyjąć założenie, że duchowość jest formą chrześcijańskiej tradycji kulturowej, która ma bezpośredni związek z religijnością rozumianą jako pogłębiona wiara religijna oparta na założeniach teologicznych. Można jednak też przyjąć założenie, że duchowość jest związana z odrębną sferą zjawisk, które nie mają nic wspólnego z teologią, a jednak stają się nową formą wiary religijnej, której przejawy pomijają Kościół zinstytucjonalizowany. W sądach potocznych duchowość kojarzona jest z religijnością, ale to, co zaliczane jest do przejawów religijności, ulega zmianie (Marianiński, Wargacki 2016: 14-15). Związane jest to z cechami społeczeństwa ponowoczesnego, do których zaliczyć można: pluralizację struktur i systemów społecznych, dekoncentrację ośrodków decyzyjnych, wysokie wartościowanie indywidualności oraz szacunek do odmienności kulturowej, łączony z prawem do wolności na wszystkich jej poziomach. Cechy te stają się przyczyną poszukiwania nowej formy religii: uniwersalnej, a jednak zindywidualizowanej; opartej na prawach naturalnych człowieczeństwa, a jednak zrelatywizowanych do zasad etycznych sytuacyjnych i kontekstowych oraz kosmicznej holistycznie, a jednak odnajdującej kosmos w każdej istocie żyjącej. Ponowoczesność nie wyklucza myślenia o transcendencji rozumianej jako zasada przekraczania wszelkich uwarunkowań mikro- i makroskali oraz nie przekreśla poszukiwania nadprzyrodzoności w każdym fragmencie doświadczanej przez człowieka rzeczywistości oraz w każdej czy w prawie każdej sytuacji codziennej. Czy można więc mówić o duchowości ponowoczesnej jako poszukiwaniu prawdy tam, gdzie można znaleźć odpowiedź na pytanie o porządek istniejący w tak zróżnicowanym, że aż chaotycznym świecie współczesnym? Trudno odpowiedzieć na to pytanie, tym bardziej że generuje pytania następne.

Religijność a duchowość

Według Barbary Leonard i Davida Carlsona różnice występujące między duchowością i religijnością można ukonkretnić przez pytania, które stawiają sobie ludzie, zastanawiając się nad istnieniem jakiejś formy nadprzyrodzoności. Nie jest ważne bowiem, jak określają to, co uznają za nadprzyrodzone, pozaempiryczne i boskie, czyli przynależne do sfery sacrum, ale ważne jest to, że poszukują odpowiedzi na pytanie o sens własnego życia. Według tych autorów do duchowości przynależą pytania o to, gdzie ten sens znaleźć, jaki jest cel życia, jak wyznaczyć kierunek własnego życia, czyli do czego dążyć oraz jakimi wartościami w życiu się kierować. Religijność natomiast można określić po pytaniach (zob. schemat 1) o to, co jest prawdą, co jest dobrem, jaka jest przynależność, czyli jak można określić tożsamość społeczną, oraz co powinno zostać zrobione, czyli jakie rytuały powinny być dokonane (Leonard, Carlson 2015: 26). Odpowiedzi na te pytania są zindywidualizowane, a jednak można znaleźć w nich cechy wspólne, nakładające się na siebie (zob. schemat 1), do których zaliczone zostały: wiedza, myślenie, uczucia, przekonania, świadomość istnienia, działanie oraz kontemplacja kojarzona z refleksyjnością.

Koncepcja Barbary Leonard i Davida Carlsona jest w sumie zgodna z wcześniej sformułowanymi koncepcjami parametrów religijności. Władysław Piwowarski zaliczył do nich wiedzę religijną, ideologię określoną poprzez wiarę, doświadczenie religijne, praktyki kultu, przynależność do wspólnot religijnych oraz moralność religijną obejmującą postawy wobec przestrzegania przykazań (Piwowarski 1971). Rodney Stark i Charles Y. Glock zakładali występowanie pięciu wymiarów religijności: ideologicznego, praktyk religijnych, doświadczeń, intelektualnego oraz konsekwencyjnego (Stark, Glock 1998: 182-187). Pogłębiające się badania nad duchowością rozumianą jako forma religijności pozakościelnej pozwoliły te parametry ograniczyć do podstawowych przejawów wiary w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej. I tak Pierre Bréchon postawił tezę, że dla określenia duchowości i religijności ponowoczesnej mają znaczenie trzy podstawowe parametry: uczucia, wierzenia i wiara w nadprzyrodzoność oraz rytuały, które przyjmują formę praktyk religijnych oraz parareligijnych (Bréchon 2007: 465).

Uczucia przejawiają się wrażliwością na wszelkie przejawy dobra i piękna określane jako ideały, których doświadczenie staje się swoistym objawieniem wywołującym emocjonalne katharsis. Dobro jest zaskakujące

Schemat 1. Duchowość i religijność według Barbary Leonard i Davida Carlsona

Źródło: Leonard, Carlson 2015: 26

tak, jak idealne piękno, a percepcja przejawów dobra i piękna idealnego pozwala doświadczyć stanu uniesienia porównywalnego do doświadczenia religijnego. Taki stan emocjonalny może wywołać dobro czynione przez ludzi, ale też piękno krajobrazu, dzieła sztuki (w tym muzyki), a nawet przedmiotu użytkowego. Podobne odczucia może wywołać uczestniczenie w wydarzeniach masowych nawet wtedy, gdy nie mają one charakteru religijnego.

Wierzenia i wiara dają podstawy do formułowania sądów o rzeczywistości niezależnie od tego, czy mają odniesienia do doktryn religijnych, czy nie. Wierzenia pozwalają ukonkretnić wyobrażenia o rzeczywistości, a więc narzucają symboliczną sieć znaczeń na wszystko, co ma znaczenie dla jednostki i zbiorowości. Wiara nie eliminuje wierzeń w istnienie sił nadprzyrodzonych, ale pluralizuje to, co uznawane jest za sacrum nawet wtedy, gdy odnoszone jest do doktryn religii zinstytucjonalizowanej.

Rytuały, które zaliczane są do praktyk duchowych, wcale nie muszą posiadać znaczeń religijnych nawet wtedy, gdy przynależą do tradycyjnych form praktyk kultu potwierdzonych instytucjonalnie i zalecanych przez Kościół. Rytuały mogą bowiem przybrać formę praktyk stricte magicznych wtedy, gdy celem ich dokonania jest osiągnięcie zamierzonych celów (np. przekonanie o wygranej w lotto dzięki sile odprawionej modlitwy czy zdaniu egzaminu dzięki zamówionej mszy). Rytuały rozumiane jako intencjonalne dokonywanie czynności zorientowanych na wyobrażany efekt, który nie jest osadzony w empirycznie dowiedzionej zależności przyczynowo-skutkowej, mogą przybrać formę parareligijną wtedy, gdy wiara w ich skuteczność jest czynnikiem determinującym zachowania jednostki. Tak więc każde codzienne i znaczące dla jednostki zachowanie może stać się rytuałem wtedy, gdy przypisywane do niego znaczenia są kojarzone z nadprzyrodzonością. Może się to odnosić zarówno do zachowań kulinarnych, codziennych ablucji, zwracania uwagi na coś, co określane jest jako przesądne (np. horoskopy) itp.

W związku z powyższym sensu nabiera teza, że do duchowości przynależą uczucia, wierzenia i wiara oraz rytuały codzienne, ale wątpliwe jest obejmowanie tym terminem okultyzmu, parapsychologii, wiary w UFO, kabały i podobnych przekonań obecnych w wyobrażeniach ludzi. Wszystko wskazuje na to, że okultyzm i parapsychologia są to formy demonologii współczesnej pomieszanej z myśleniem magicznym, która rozbudowuje wprawdzie wyobrażnię, ale nie tworzy systemu spójnego na tyle, aby stać się jednym z paradygmatów duchowości. Wprawdzie rozwija się angelizm (Mielicka 2009: 80-89), ale związane jest to raczej z wysokim wartościowaniem dobra niż tendencją do rozbudowania sposobów przeciwstawiania się złu. Do duchowości można zaś zaliczyć wszystkie te wyobrażenia, które ukonkretniają wartości absolutne. Jak przyjmuje William

S. Bainbridge, parapsychologia obejmuje astrologię, ufologię, okultyzm, antropozofię, demonologię i inne wierzenia obecne w wyobrażeniach człowieka ponowoczesnego, które „stają się formą eksperymentowania świadomością rozumianą jako doświadczenie duchowe” (Bainbridge 2007: 249), ale przynależą do parareligii, a ta jest parainterpretacją doświadczeń. Duchowością rozumianą jako religijność ponowoczesna są natomiast pogłębione stany emocjonalne doświadczane przez człowieka, pogłębiona moralność rozbudowująca system etyczny oraz rozwinięte poczucie solidarności z innymi oparte na empatii.

Deterministyczny porządek aksjonormatywny

„Eksperymentowanie świadomością”, jak określił to cytowany powyżej William S. Bainbridge, wymaga nie tylko refleksyjnego wglądu w doświadczenia wewnętrzne, lecz także zastanawiania się nad stanami emocjonalnymi, które subiektywizują ogląd rzeczywistości. Pogłębione stany emocjonalne, pogłębiona moralność rozbudowująca system etyczny oraz rozwinięte poczucie solidarności z innymi oparte na empatii mogą wywoływać pytania o przyczyny istnienia takiej a nie innej rzeczywistości oraz poszukiwanie odpowiedzi na temat skutków zaistniałych wydarzeń. Inaczej mówiąc, są to pytania nie tylko o sens życia, lecz także bieg życia, którego meandry raczej stają się dowodem na jego bezsens. Ponadto wysokie wartościowanie wolności i prawa każdego człowieka do samostanowienia oraz wszechobecne przekonanie jednostek, że same odpowiadają za własne życie, staje się powodem konfliktu, którego sednem jest konieczność rozstrzygnięcia racjonalnego lub irracjonalnego sposobu wyjaśniania sytuacji życiowych.

Jak pisze Michał Hempoliński, „zapotrzebowanie na prawdę i racjonalność stało się pilne już wówczas, gdy w naszych myślach i wyobrażeniach pojawił się (niedostrzegalny poprzednio) moment transcendowania poza nasze własne stany podmiotowe (stany organizmu psychofizycznego), czyli gdy zauważyliśmy, że w naszych myślach, wypowiedziach, przekonaniach zwracamy się ku czemuś zewnętrznemu, a więc w jakimś sensie obiektywnemu, tj. niezależnemu od nas jako podmiotu danej myśli” (Hempoliński 1995: 245). Przekonania o tym, że bieg i sens życia jest niezależny od chęci i woli jednostki, pojawia się w chwilach doświadczania nie tylko przekraczania własnych uwarunkowań psychicznej i fizycznej natury, ale także wtedy, gdy stany emocjonalne unieważniają czy „zawieszają” poczucie podmiotowości. Przekonanie o tym, że bieg życia uwarunkowany jest zewnątrz, kształtowane jest wewnątrz, to znaczy, że tylko doświadczenia własne jednostki mogą jej wskazać, które wydarzenia w życiu uznaje za zależne od dokonywanych przez nią wyborów, a na które jest skazana przez bieg wydarzeń niezależnych od niej. Jako wewnętrzne przekonania bazujące na doświadczeniach i emocjonalnym zaangażowaniu w konstruowanie własnej biografii mogą stać się i zapewne stają się czynnikiem kształtującym duchowość, a więc rozwijającym osobowość o nowe wymiary interpretacyjne. To właśnie powoduje, że wzrasta zakres przekonań pozaracjonalnych i irracjonalnych, co jest swoistym paradoksem ponowoczesności wysoko wartościującej naukę i przypisywany jej racjonalizm. Pozaracjonalne są wszystkie przekonania zabarwione emocjonalnością, zaś za irracjonalne można uznać te, które nie mają podstaw, aby dowieść ich prawomocność. Tak więc „najogólniej można powiedzieć, że są to takie przekonania, które ze względu na swoją treść i sposób ich upowszechniania podlegają regułom motywacji racjonalnej, lecz są celowo przed tymi regułami chronione, nie są poddawane ani procedurom potwierdzania, ani obalane” (Hempoliński 1995: 251). Przynależą bowiem one do kategorii wiary, a jako takie są zależne od jednostki i przez nią konstruowane.

Powyżej przedstawiona została teza, że deterministyczne przekonania o łańdże istniejącym w świecie mają podłoże religijne, które ma bezpośredni związek z wiarą w Boga lub bezosobowo pojmowane siły nadprzyrodzone. I religijność, i duchowość stają się irracjonalne w tym rozumieniu, że wymagają istnienia jakiegoś rodzaju wiary w predestynację. Można jednak wymienić dwa bieguny tej wiary. Jak pisze Michał Hempoliński, „generalnie, irracjonalista jest albo dogmatykiem, tzn. że siła, z jaką wypowiada on swe poglądy, nie pozostaje u niego w żadnej proporcji do mocy uzasadnienia, jakim dysponuje (i przeważnie tę moc przewyższa), albo nihilistą, który w ogóle lekceważy argumentację, w tym także nie docenia siły argumentacyjnej powszechnie dostępnych uzasadnień i powstrzymuje się od wypowiedzenia (niewygodnych) konkluzji, które z tych argumentów wypływają” (Hempoliński 1995: 252). Biegunowo można też by było

przeciwstawić irracjonalizm dogmatyczny irracjonalizmowi nihilistycznemu, a więc religijność i duchowość, ale nie jest to w żaden sposób możliwe do przeprowadzenia.

Duchowość nie jest nihilistyczna, a religijność – dogmatyczna sensu stricto. Natomiast wiara w przeznaczenie jest istotnym elementem zarówno religijności, jak i duchowości. Powszechne jest bowiem przekonanie o tym, że mimo prawa do samostanowienia i pełnej odpowiedzialności człowieka ponowoczesnego za bieg własnego życia, nie jest możliwe przewidywanie przyszłości, gdyż zindywidualizowane losy życiowe są niezależne od woli jednostki. Jest to niezwykle istotny element każdej wiary mającej osadzenie w zewnętrznych dla człowieka uwarunkowaniach. Dla rozdzielenia pojęcia religijności i duchowości ważne jest to, do czego odnośzona jest ta wiara, czy do Boga osobowego, czy do inaczej nazwanych sił nadprzyrodzonych odpowiedzialnych za bieg ludzkiego życia, czy do praw natury rozumianych deterministycznie. Problem polega na tym, że nawet deklaracje przynależności do Kościoła katolickiego nie są gwarantem wiary w Boga, a osoby, które deklarują się jako areligijne, nie wierzą w istnienie determinizmu spowodowanego prawami natury (Tyrała 2014: 251 i n.). Na czym więc polega deterministyczne przekonanie o istnieniu wyższego i potężniejszego od człowieka porządku, który jest jednak racjonalny i logiczny z punktu widzenia nadrzędnych systemów interpretacyjnych?

Nie ma w zasadzie odpowiedzi na to pytanie bez pogłębionych studiów na temat wiary religijnej. Można tylko snuć spekulacje mniej lub bardziej osadzone w wynikach badań empirycznych. Zapewne przyszłość i wyniki badań nad religijnością i duchowością pozwolą znaleźć odpowiedzi na pytania, które mimowolnie pojawiają się w analizach zjawisk z zakresu religijności. Można chyba jednak założyć, że problem polega na tym, aby określić, czym jest dla człowieka ponowoczesnego *sophia* rozumiana jako idea mądrości przekraczającej zdolność ludzkiego poznania, a więc boskości niezależnie od tego, czy przypisywana jest Bogu osobowemu, czy mgliście określanym siłom nadprzyrodzonym rządzącym światem, czy prawom natury.

Koncepcje Mądrości Bożej zawarte w teologii chrześcijańskiej oraz mądrości człowieka nie są ze sobą sprzeczne. Jednak zarówno w Starym Testamencie (Księga Kaznodziej Salomona, 7: 8; 10: 15), jak i w Nowym (np. Pierwszy List św. Pawła do Koryntian, 1: 20-30) przeciwstawiana jest Mądrość Boga mądrości świata. W Liście św. Jakuba mądrość, „która jest z góry, jest przede wszystkim czysta, następnie miłująca pokój, łagodna, ustępliwa, pełna miłosierdzia i dobrych owoców, nie stronnicza, nie obłudna” (3: 17). Mądrość świata, a więc ludzi, jest „przyziemna, zmysłowa, demoniczna” (3: 15). Umysł ludzki (logos, rozum, intelekt) „może bez pomocy transcendentnej odkryć, że istnieje Bóg, a następnie prawdę tę analizować, weryfikować, poznawczo uzasadnić” (Bartnik 1999: 97). Tak więc idea logosu nie jest sprzeczna z ideą sophii, ale może to spowodować rozdzielenie tego, co człowiek może poznać, i tego, co jest dla niego tajemnicze ze względu na ograniczenia drogi wiodącej do poznania prawdy.

Koncepcje deterministyczne zakładają, że człowiek ma ograniczony wpływ na bieg wydarzeń. Niezależnie od tego, co jest źródłem ograniczeń, czy możliwości jego umysłu, czy brak wiedzy pozwalającej wyjaśnić następstwo zjawisk, dociekanie prawdy o rzeczywistości przynależy do myślenia refleksyjnego i ma charakter pytań. Najbardziej problematyczne są odpowiedzi udzielane na temat sensu istnienia i zależności przyczynowo-skutkowej między zjawiskami i wydarzeniami. Z jednej strony człowiek jest przekonany o tym, że wszystko od niego zależy, z drugiej jednak ma świadomość nieuchronności tanatycznego końca własnego istnienia. Najważniejsze jest poszukiwanie odpowiedzi, a nie jej udzielenie, gdyż prawda zawsze jest względna i zależna od posiadanej wiedzy, a wiara zawsze jest „ślepa” w tym rozumieniu, że nie dopuszcza do zaistnienia dyskusji, które osłabią siłę przekonań. Irracjonalizm wynika zarówno z braku wiedzy, jak i względności systemów interpretacyjnych. Z tego właśnie powodu, jak pisze Ferdinand Fellmann, „świat przeżywany jest kwintesencją nierzeczywistości, w jakiej musimy żyć” (Fellmann 1993: 59), a jako taki jest irracjonalny niezależnie od tego, czy wyjaśnianie rzeczywistości ma charakter racjonalny oparty na zdobyczach nauki, czy nieracjonalny z punktu widzenia możliwości intelektualnych człowieka.

Zgodnie z koncepcją deterministyczną człowiek ma znikomy lub ograniczony wpływ na własne życie i dokonywanie wyborów życiowych. Istnieje bowiem „wyższy” porządek, który ogranicza wolność i wymaga przyjęcia pokory wobec wydarzeń niezależnych od chęci i woli poszczególnych osób. Szczególne znaczenie mają ograniczenia o charakterze społecznym. Dla jednostki są one zastane w tym rozumieniu, że są ustanowione przez innych i legitymizowane działaniem instytucji społecznych. O ile obowiązujące systemy wartości

mają charakter ponadpokoleniowy, o tyle ich ukonkretnienie jest środowiskowe. Internalizacja hierarchii wartości, które uznawane są powszechnie za najważniejsze, nie wymaga refleksyjności, ale ma charakter względny sytuacyjnie i środowiskowo. Stąd wynika powinnościowy charakter norm, które potwierdzone są w działaniach podejmowanych codziennie w kontaktach społecznych. Jest on zarówno problematyczny z punktu widzenia wysokiej wartości prawa do samostanowienia, jak i deterministycznie obowiązujący społecznie wtedy, gdy zasady życia społecznego są realizowane zgodnie z obowiązującymi systemami normatywnymi. Innym problemem jest przekonanie, na ile można przekroczyć te normy, czyli przyjąć postawę permissywizmu moralnego.

Indeterministyczny porządek aksjonormatywny

Podstawową zasadą, która pozwala ukonkretnić treści przypisywane duchowości, jest przekonanie o tym, że dążenie do poznania prawdy jest zgodne z naturą człowieka. Źródłem poznania tej prawdy jest wiedza, która wywołuje refleksyjność i pozwala wyciągać wnioski na temat zależności istniejących między zjawiskami i wydarzeniami dnia codziennego. Nie chodzi tu jednak o wiedzę nabytą w wyniku edukacji, ale mądrość życiową, której posiadanie jest związane ze zdobytymi doświadczeniami. Szczególnie doświadczenie cierpienia, krzywdy i niesprawiedliwości społecznej może stać się przyczyną samorefleksji, która pozwala zrozumieć nie tylko samego siebie, lecz także sytuację, w których znajdują się inni ludzie. W ten sposób zdobywane doświadczenia przyczyniają się do rozwoju duchowości i pogłębiają wrażliwość na obowiązywanie norm moralnych. Z drugiej jednak strony doświadczenia te mogą stać się przyczyną izolacji społecznej i utraty zainteresowania innymi ludźmi. Chodzi więc o coś innego, co można określić jako subiektywne przekonanie o tym, że istnieją uniwersalne zasady etyczne, które kojarzone są z przekonaniem o prawie jednostki do ustanowienia własnej moralności i przyjęcia skrajnie subiektywistycznej postawy wobec tego, co uznaje się za prawdę. Indywidualizm „mnoży prawdy”, a oparty na własnych doświadczeniach permissywizm moralny podważa zasadność istnienia uniwersalnych norm moralnych. Jak pisze Janusz Mariański, „świat wartości i norm jest wyraźnie rozmyty i nieprzejrzysty. Jeśli indywidualne »ja« staje się źródłem wskazań moralnych, wówczas łatwo użyteczność zastępuje powinność, a autoekspresja – autorytet” (Mariański 2015: 561).

Zdobywane w trakcie życia doświadczenia powodują, że człowiek staje się „mądry”, a więc nie tylko zna zasady, których nie wolno łamać, ale też wie, które zasady powinien złamać lub obejść tak, aby osiągnąć zamierzony cel uznany za wartość. Relatywizm moralny, jako cecha społeczeństwa ponowoczesnego, uznawane indywidualnie zasady etyczne czyni równie ważnymi, jeśli nie ważniejszymi od tych, które są formułowane społecznie jako kategoryczne zakazy. Jedyną granicą przestrzegania norm jest ich zgodność z sumieniem, którym kieruje się jednostka przekonana, że ustanowione przez nią prawdy mają charakter obiektywny. Wcale to nie oznacza niemoralności, gdyż „może się wiązać z uwrażliwieniem na kwestie moralne. Permissywizm moralny nie może być utożsamiany z relatywizmem moralnym, chociaż może do niego prowadzić” (Mariański 2015: 562). Właśnie uwrażliwienie na kwestie moralne zmienia społecznie akceptowane zasady etyczne i staje się obowiązującym porządkiem normatywnym, który stanowi nadrzędne kryterium porządkujące wartości uznawane za autoteliczne. Nie przeszkadza w tym „rozmyty” świat wartości i norm, gdyż mądrość życiowa pozwala na dokonywanie takich wyborów, które przyczynią się do zaistnienia dobra. Przyjęcie założenia, że każdy człowiek jest z natury dobry, eliminuje intencjonalne czynienie zła, a wrażliwość na każdy przejaw zła staje się cechą duchowości rozumianej jako empatyczna postawa wobec innych i ich sytuacji życiowej.

O tym, że wrażliwość na krzywdy innych wchodzi w zakres terminu religijności i duchowości, jest przekonanych wielu ludzi. Świadczą o tym badania prowadzone przez CBOS. W 2016 r. większość badanych (57%) sądzi, że „rozstrzygnięcie o dobru i złu powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka”, a „prawie trzy czwarte Polaków uważa, że religia nie musi uzasadniać słusznych nakazów moralnych. Przekonanie, iż wyłącznie religia może stanowić podstawę właściwej moralności, wyraża jedynie co szósty ankietowany” (Boguszewski 2015: 3). Subiektywizacja norm moralnych jest charakterystyczna przede wszystkim dla osób rzadko praktykujących religijnie (67%). Jednak już tylko 39% deklarujących się jako bardzo moralni jest zarazem przekonanych o swojej głębokiej religijności (Boguszewski 2015: 10). Tak więc chociaż religijność i moralność są ze sobą w znacznym stopniu skorelowane (r Pearsona = 0,33; $p < 0,001$;

N = 849), to występuje rozdźwięk między deklaracjami a przestrzeganiem norm moralnych. Staje się to wskaźnikiem może nie tak religijności, co duchowości rozumianej jako wrażliwość moralna na krzywdy wyrządzane innym. Tak więc o istnieniu duchowości świadczy emocjonalność postaw wobec otaczającej rzeczywistości, wzruszenie wywołane niezwykłymi wydarzeniami oraz gotowość do podejmowania działań zorientowanych na czynienie dobra. Wcale to jednak nie oznacza, że religijność jest tych elementów pozbawiona.

Prawo do manifestowania własnej indywidualności wydaje się w społeczeństwie ponowoczesnym podstawową zasadą porządkującą zachowania ludzi. Można przypuszczać, że kryje się za tym postawa egoistyczna, która każdą zasadę etyczną czyni względną i podporządkowaną przekonaniom indywidualnym bazującym na własnych doświadczeniach. Tak jednak nie jest, gdyż wrażliwość na innych i ich sytuacje życiowe łagodzi egoizm, a to przejawia się wysokim wartościowaniem empatii. Z tego właśnie powodu porządek aksjonormatywny jest skutkiem postawy emocjonalnej wobec świata, a zasada głosząca, że należy tak rozwijać swoją psychikę, aby unikać czynienia zła, staje się dominującą wartością wiodącą do doskonałości. Prawo do wolności, samostanowienia opartego na wyciąganiu wniosków z doświadczeń życiowych, wiara we własne możliwości zmieniania świata oraz walka o dominację dobra nie tylko przynależą do duchowości ponowoczesnej, lecz także mają odniesienia do ideału religijności rozumianej jako realizacja wzoru moralnego osoby dobrej i podejmowanie działań na rzecz eliminowania zła.

Mądrość oparta na własnym doświadczeniu pozwala zrozumieć innych i przyjąć wobec nich postawę empatyczną. Jest to rodzaj wiedzy, która przekładana jest na podejmowane działania. Duchowość jest skutkiem doświadczeń i zdobytej wiedzy, a jako taka prowadzi do stania się dobrym człowiekiem i eliminowania zła na tyle, na ile jest to tylko możliwe. Greckie pojęcie *logos* różnie było rozumiane w pismach filozoficznych, ale istotne jest to, że przypisywane mu znaczenia odnosiły się do rozumu przeciwstawianego zwodnym doświadczeniom opartym na zmysłach (Parmenides) oraz rozumnego działania w świecie (Platon), a w końcu przejawu ludzkiej mądrości (Hegel) zawartej w podejmowanej przez człowieka działalności. Mircea Eliade przyjmował, że pojęcie logosu oznaczało „wspólne prawo, którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum” (Eliade 1994: 173), a także „stworcza moc myśli i słowa” (Eliade 1988: 64). Zgodnie z filozofią chrześcijańską „aktem stworzenia, człowiek ma własny *logos*, który jest jego rozumem ograniczonym do możliwości zdobycia wiedzy wiodącej do poznania Boga” (Osmański 2002: 290-291).

Mimo więc tego, że możliwości poznania prawdy przez człowieka są ograniczone, to zdolność myślenia i wyciągania wniosków z własnych doświadczeń staje się obowiązkiem i zarazem gwarantem wiedzy wiodącej do pogłębienia duchowości i religijności opartej na rozumie w tym sensie, że porządkowanej przez zasady etyczne. Ponadto wiedza ta daje nie tylko możliwość poznania, lecz także zrozumienia porządku istniejącego w świecie. Wiedza daje wolność, ale ogranicza permisywizm moralny do wyborów, które mają charakter racjonalny. To właśnie powoduje, że jednostka jest w stanie odpowiedzieć sobie na pytania najtrudniejsze, a więc o sens i cel własnego życia. Znalezienie odpowiedzi zaś pogłębia wolność i daje wewnętrzną radość, która „promieniuje na innych”. To staje się dowodem na istnienie duchowości niezależnie od tego, czy kojarzona jest z religijnością, czy nie. Zrozumienie siebie, innych ludzi i porządku istniejącego we wszechświecie jest skutkiem zdobytej mądrości życiowej, która pozwala odkryć sens wszystkiego.

Zakończenie

Do natury człowieka należy nie tylko myślenie, lecz także wyciąganie wniosków z własnych doświadczeń, które umacniają świadomość indywidualności. Wysokie wartościowanie doświadczenia wewnętrznego powoduje, że emocjonalna postawa wobec świata i innych ludzi staje się nadrzędna i to ona właśnie decyduje o przekonaniach jednostki. Zwracanie uwagi przede wszystkim na subiektywne sądy, które indywidualizm projektuje na obiektywnie istniejącą na zewnątrz rzeczywistość, staje się zasadą porządkującą przede wszystkim świat wewnętrzny, który kojarzony jest nie tyle z „duszą”, ile z niepowtarzalnością psychiki każdego człowieka i jego prawem do samostanowienia. Konstruowanie porządku aksjonormatywnego ma bezpośredni związek z przekonaniem opartym na nabytych w trakcie życia doświadczeniach. To one bowiem kierują myśleniem i zabarwiają emocjonalnie ogląd rzeczywistości. Skutkiem jest przyjęcie przez jednostkę dogmatycznego lub biegunowo odmiennego, nihilistycznego punktu widzenia, a więc gotowość do podważania

autorytetów, dyskutowanie z nimi lub odrzucenie jako narzuconych i ograniczających poczucie wolności. Ani duchowość, ani religijność nie są jednak nihilistyczne, a pojawiająca się w myśleniu ludzi dogmatyczna forma irracjonalności wyrasta z przekonania, że każdy człowiek ma prawo do wyboru własnej drogi życiowej, ale każdy też podporządkowany jest deterministycznie pojmowanej przyczynowości.

Bibliografia

- Bainbridge W.S. (2007), *New age religion and irreligion* [w:] J.A. Backford, N.J. Demerath III (red.), *The Sage handbook of the sociology of religion*. London: Sage Publications, s. 248-266.
- Bartnik C.S. (1999), *Dogmatyka katolicka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Boguszewski R. (2015), *Religijność a zasady moralne*. Komunikat z badań CBOS 15/2015, www.cbos.pl [dostęp: 10.09.2017].
- Bréchon P. (2007), *Cross-national comparisons of individual religiosity* [w:] James A. Beckford, N.J. Demerath III (ed.), *The Sage handbook of the sociology of religion*. London: Sage Publications, s. 463-489.
- Eliade M. (1988), *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, S. Tokarski (tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Eliade M. (1994), *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*. S. Tokarski (tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Felmann F. (1993), *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*, M. Łukasiewicz (tłum.) [w:] Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*. Warszawa: PIW, s. 48-102.
- Hempoliński M. (1995), *Racjonalność jako konstytutywna własność ludzkiego bytu* [w:] M. Gołaszewska (red.), *Oblicza nowej duchowości*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, s. 237-253.
- Leonard B., Carlson D. (2015), *Introduction to spirituality*. Touro Institute with the University of Minnesota, <https://pl.scribd.com/document/174071749/1/Introduction-to-Spirituality> [dostęp: 28.03.2017].
- Mariański J. (2015), *Permisywizm moralny* [w:] J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 561-565.
- Mariański J., Wargacki S. (2016), *Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym*. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 4, s. 7-27.
- Mielicka H. (2009), *Angelizm jako religia ponowoczesna* [w:] H. Mielicka (red.), *Folklor i folkloryzm w globalizowanym społeczeństwie polskim*. Kielce: Wydawnictwo PanZet, s. 80-89.
- Osmański M. (2002), *Logos* [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 283-291.
- Piwowski W. (1971), *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Stark R., Glock Ch.Y. (1998), *Wymiary zaangażowania religijnego* [w:] W. Piwowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, B. Kruppik (tłum.). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 182-187.
- Tyrała R. (2014), *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.