

Pozareligijne wymiary
duchowości

Pozareligijne wymiary duchowości

Pod redakcją
Zbigniewa Paska
Katarzyny Skowronek
Radosława Tyrały

© Copyright by Authors
Kraków 2013

ISBN 978-83-64275-22-7

Recenzenci:

Dr hab. Dariusz Wojakowski, prof. AGH

Dr hab. Henryk Hoffmann, prof. UJ

Redakcja: Gabriela Niemiec

Okładka: LIBRON

Skład: Joanna Bizior

Autorka zdjęcia na okładce – Marysia Pasek

Wydanie książki dofinansowane przez
Akademię Górniczo-Hutniczą im. Stanisława Staszica w Krakowie

Afiliacja redaktorów tomu: AGH w Krakowie



Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner
al. Daszyńskiego 21/13
31-537 Kraków
tel. 12 628 05 12
e-mail: office@libron.pl
www.libron.pl

SPIS TREŚCI

Katarzyna Skowronek, Zbigniew Pasek Wstęp. Czy istnieje duchowość bez <i>sacrum</i> ? Kilka słów o duchowości niereligijnej	7
---	---

FILOZOFICZNE WYMIARY DUCHOWOŚCI POZARELIGIJNEJ

Halina Mielicka-Pawłowska Duchowe wymiary codzienności	19
Ryszard Paradowski Pojęcie „duchowości” i metafizyczne podstawy kultury	43
Jadwiga Skrzypek-Faluszczyk Platoński projekt duchowości filozoficznej	63
Anna Kazimierczak-Kucharska Mistyczny filozof – pozareligijny wymiar kontemplacji u Plotyna	83
Wiesław Kurpiewski Fenomen czystego światła – metafora czy rzeczywistość?	95

SZTUKA I KULTURA POPULARNA

Joanna Połusznna Trauma, masochizm i mistyka macierzyństwa	109
Bolesław Racięski Superbohater z(a)bawia widza. Filmowe opowieści o nadludziach jako aktualizacja wzorców biblijnych	121
Grzegorz Wójcik Ciało i fizykalność jako konstytutywne wymiary filmowej duchowości pozareligijnej na przykładzie filmu <i>Ono</i> Małgorzaty Szumowskiej	137

PSYCHOLOGIA A DUCHOWOŚĆ

Arleta Chojniak	
Kody kulturowe doświadczeń duchowych	153
Łukasz Połuszny	
Sposoby przywracające pamięć społeczną. Misteria pamięci	161
Małgorzata Wiśniewska	
Psychoterapeutyczna perspektywa duchowości w kontekście niepełnosprawności	177
Natalia Zborowska	
Odważni między światami. O dwóch filmowych sposobach radzenia sobie ze śmiercią dziecka	187

PONOWOCZESNE I NIENORMATYWNE OBLICZA DUCHOWOŚCI POZARELIGIJNEJ

Magdalena Hyla	
Duchowość ponowoczesna jako produkt konsumpcyjny	205
Barbara Ober-Domagalska	
Parodie religii – między humorem, racjonalnością a duchowością	213

WSTĘP.

CZY ISTNIEJE DUCHOWOŚĆ BEZ SACRUM? KILKA SŁÓW O DUCHOWOŚCI NIERELIGIJNEJ

W obecnych czasach wielu ludzi żyjących w świecie Zachodu dystansuje się coraz bardziej od religii, nadal uważając się za „osoby duchowe”. Rośnie liczba tych, którzy mówią o wierze „na swój własny sposób”. Wiara taka oparta jest jedynie na ich własnym doświadczeniu (*own personal experience*) i autorytecie (za: Holmes 2007: 23). Istnienie takich postaw potwierdzają badania socjologów i antropologów religii. Prowadzone na przełomie XX i XXI wieku studia socjologiczne odnotowały wzrost liczby osób deklarujących „niekościelną”, ale jednak – swoistą religijność. Z różnych nurtów i dziedzin naukowej refleksji płyną głosy mówiące o narastającym procesie, który przejawia się w takich formach, jak prywatyzacja, indywidualizacja czy deinstytucjonalizacja. Prace badawcze pokazują też, że zjawisko, o którym tu mówimy, nie ma wcale incydentalnego, marginalnego czy efemerycznego charakteru, jak można by przypuszczać. Przeciwnie – staje się coraz bardziej obecne w codziennym życiu wielu Europejczyków, ekspandując w najrozmaitsze formy i teksty kulturowe (różnego typu media, filmy, książki etc.). Termin „duchowość” (a według niektórych – „postduchowość”) jest jedną z ważniejszych propozycji nazwania tego szerokiego procesu kulturowych przemian.

Dla przedstawicieli nauk religioznawczych, antropologicznych i socjologicznych oznacza to w konsekwencji, że należy zredefiniować samo pojęcie duchowości, do końca XX wieku konceptualizowane przecież jako zjawisko ściśle związane z religią. Warto wykorzystać w tym względzie ustalenia psychologów religii, którzy od dawna uznawali duchowość za ogólnoludzką dyspozycję adaptacyjną wykształconą na drodze ewolucji ludzkości (David Hay, Paweł Socha, Katarzyna Skrzypińska i inni). W nowszych ujęciach naukowych idea duchowości ma szersze znaczenie i zasięg niż pojęcie religijności. Duchowość tak szeroko rozumiana stanowi w niemal wszystkich systemach filozoficznych, religijnych i świato-

poglądowych jądro, istotę i sens ludzkiego życia. Człowiek może zatem realizować siebie tak na sposób religijny, jak niereligijny, bez utraty swojej duchowości. Właśnie ta druga sfera jest dla nas najbardziej interesująca. Niniejszy tom stanowią analizy tych obszarów kultury, które nie są identyfikowane ze sferą religijną, często nie są nawet identyfikowane z potocznie rozumianą duchowością. Przez biorących udział w tych działaniach są one jednak uznawane za sferę duchowości *sensu stricto*. Książka jest zbiorem studiów poświęconych różnym aspektom, formom i wariantom niereligijnego sposobu istnienia duchowości.

W poprzednich naszych publikacjach (m.in. Pasek, Skowronek 2010, 2011; Pasek 2013; Skowronek, Pasek 2013) definiowaliśmy duchowość jako te 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 (często określane jako *summum bonum* – za definicją Marii Gołaszewskiej [1995]). 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. Odpowiadają na pytania „ostatecznej troski” w rozumieniu Paula Tillicha.

Proponujemy duchowość uznać za stałą, uniwersalną cechę kulturotwórczej postawy człowieka. W tej perspektywie angażowanie się w podobne działania pokazuje właśnie jej pozareligijny czy ponadreligijny wymiar. Zakładamy bowiem, że określa ona szersze niż tylko te realizowane w ramach religii dążenia człowieka do samorozwoju i doskonalenia się. Określa – paradoksalnie – biologiczną potrzebę zmiany jego aktualnego stanu (sytuacji czy świadomości), wyniesienia siebie, swojego materialnego, fizykalnego ciała ku innemu wymiarowi (różnie rozumianemu), przekroczenia doczesnego „tu i teraz”, w którym ono tkwi. Dążenia te i działania mogą się sytuować w różnych dziedzinach kultury i aktywności. Ten rodzaj „wiecznej tęsknoty” i pragnienia, jakiegoś stałego „napięcia” istniejącego w człowieku jest, być może, stałą i uniwersalną cechą ludzką, zapewne w dużej mierze kulturową, przekazywaną międzypokoleniowo.

Dyskusja naukowa, która toczy się wokół problematyki współczesnej duchowości, pokazuje, że gwałtowna kariera tego pojęcia wyjaśniana jest na wiele sposobów. Część interpretacji skłania się ku pojmowaniu duchowości jako formy nowej religii XXI wieku, jako „przedłużenia” religii,

inaczej jednak definiowanej. W tego typu ujęciach definicja religii ulega znacznemu poszerzeniu: uznawane są za nią różne filozofie i ideologie, które pełnią funkcję religii (np. nowe ruchy religijne w ujęciu Eileen Barker [1997]). Nadmienmy, że także samo wyobrażenie świętości uległo na Zachodzie daleko idącej metamorfozie. To, co uważane jest za święte, nie zawsze musi mieć nadnaturalny charakter. „Nowa świętość” nie musi też budzić grozy. Może ona istnieć w wartościach estetycznych, filozoficznych, moralnych lub o ideologicznym charakterze.

Inne wyjaśnienia fenomenu wiary bez religii wskazują na relatywny i ograniczony charakter zjawiska samej religii, która w tych ujęciach ma historyczny, czyli przejściowy, charakter. Może zatem, wyczerpawszy swoją przydatną, bo adaptacyjną rolę, stopniowo zaniknąć. Podobne podejście budowane jest na podstawie obserwacji przemian na Zachodzie, w innych częściach świata procesy sekularyzujące nie są bowiem tak zaawansowane. Dodajmy jednak, że postępujący proces westernizacji kultury globalnej (o ile można uznać istnienie takiego konstruktów) może prowadzić w konsekwencji do zaistnienia w przyszłości podobnych zjawisk na całym świecie.

Dane mówiące o „niewierze w Boga” na Zachodzie pokazują nie tylko sekularyzację instytucjonalną, lecz także skalę i zakres dechrystianizacji mentalności. Można tu przywołać definicję sekularyzacji Bryana Wilsona, który pojmuje ją jako „proces, w którym religijne myślenie, praktyki i instytucje tracą społeczne znaczenie” („*the process whereby religious thinking, practice and institutions lose social significance*” [Wilson 1966: XIV]). W Europie niewiarę w Boga deklaruje odpowiednio: 64% Szwedów, 49% Estończyków, 48% Duńczyków, 44% Francuzów, 43% Belgów, 42% Holendrów, 42% Niemców, 42% Brytyjczyków, 35% Słoweńców, 34% Bułgarów, 31% Norwegów (Zuckerman 2007)¹. Ale miejsce religii zajmują idee i praktyki niereligijne, które w identyczny lub zbliżony sposób zaspokajają funkcje psychiczne i społeczne, jakie w tradycyjnych społeczeństwach spełniały religie.

U schyłku XX wieku w naukach społecznych rozpoczął się odwrót od teorii sekularyzacji wąsko pojmowanej. Dokonali tego zarówno sami twórcy teorii sekularyzacyjnych, np. Peter Berger (1999), jak i inni badacze, tacy jak Rodney Stark (1999) czy Charles Taylor. Ten ostatni w słynnej pracy *A Secular Age* (2007) dostrzega na przykład wagę New Age (i tego, co w sensie kulturowym się z niego wyłania), kojarząc go, za Pauliem Heelasem, z tzw. ruchem potencjału ludzkiego (ang. *human potential movement*). Razem z Heelasem uważa duchowość za kategorię opo-

¹ Dane dostępne na: *Secularisation Theory. Will Modern Society Reject Religion? What is Secularism?*, <http://www.humanreligions.info/secularisation.html> (dostęp: 29.08.2013).

zycyjną wobec religii – gdyż budującą ludzką autonomię. Religia w takim ujęciu nie daje jednostce podobnej wolności, ponieważ zapośrednicza doświadczenia religijne instytucjonalnie, a personifikując świętość w ob-razie najwyższego Boga (jak czyni to chrześcijaństwo), kreuje jednocze-śnie obraz znikomości i marności człowieka.

Śladami Wilsona podąża także Grace Davie, która opisuje znane so-cjologom religii zjawisko *believing without belonging* – wiary bez przy-należności. W przetłumaczonym na język polski wprowadzeniu do *Socjologii religii* zaznacza, że „duchowość stała się powszechną cechą no-woczesnych społeczeństw europejskich” (Davie 2010: 222). Badaczka ma świadomość, że jest to słowo o pozytywnym wydźwięku, ale nadal mało sprecyzowanym znaczeniu. Przypomina też słynne badania prowadzone na przełomie XX i XXI wieku w niewielkim mieście w Wielkiej Brytanii przez Paula Heelasa, Lindę Woodhead i innych – tzw. Projekt Kendal, który pokazał, że środowiska „holistyczne” wykazują stałą tendencję roz-wojową (Davie 2010: 211 i nn.).

W przywołanej już pracy o sekularyzmie w kulturze zachodniej Tay-lor (2007) wskazuje także na różne historyczne źródła tej idei, co do któ-rych zgodni są dzisiaj także historycy. Chodzi przede wszystkim o ogrom-ną rolę filozofii romantyzmu i jej wpływ na budowanie indywidualizmu, który dzisiaj jest fundamentem jednostkowej postawy obywatela Zachodu. Taylor kładzie też nacisk na krytykę nowoczesności, jaka pojawiła się w ramach ruchów kontestacyjnych w latach 60. Ideologie te kładły nacisk na „jedność, integralność, holizm, indywidualizm” – wartości stanowiące dziś jądro niereligijnej duchowości. Z kolei ideę dążenia do doskonałości („humanistyczną dewocję” – jak to nazywa Tylor) można już odnaleźć w ideach jansenistycznych. Taylor wskazuje także na katolickiego święte-go – Franciszka Salezego, promotora, jak byśmy dziś powiedzieli, daleko idącej aktywności religijnej świeckich. Szukając historycznych korzeni „pobożności bez Boga”, „duchowości bez *sacrum*”, warto także przywo-łać średniowieczne ruchy beginek i begardów. W historii chrześcijańskiej kultury zachodniej były to próby budowania głębszej religijności, które wskazywały, że świeccy także mogą zostawać mistykami i świętymi.

Konstatacje powyższe potwierdzone są nie tylko przez badania socjo-logów czy psychologów. Także językowe i tekstologiczne analizy kontek-stów, w jakich pojawia się współcześnie słowo „duchowość”, uzasadniają takie jej zdefiniowanie. W naszych pracach przyjęliśmy bowiem znaną we współczesnej lingwistyce i semiotyce perspektywę „późnej” Wittgenstein-owskiej teorii znaczenia (Wittgenstein 1972) jako takiego sposobu uży-cia wyrazów, w którym słowa mają znaczenie tylko w kontekście rzeczy-wistego zdania w określonym języku, ich rozumienie natomiast nie jest procesem mentalnym, lecz zdolnością ich użycia do pewnych celów (np.

w rozmowie, opisie, tworzeniu różnorodnych aktów mowy). Użycie słowa w tekście wyznacza jego właściwą, faktyczną definicję „pragmatyczną”, natomiast wszelkie zabiegi leksykograficzne i słowniki „poszukują jej” stale i niejako tylko nadążają za płynną semiotyką codziennej mowy. Język, według Wittgensteina – co w tych rozważaniach szczególnie istotne – pozostaje w ścisłym związku z ludzkim zachowaniem. „Ucząc się języka, uczymy się jednocześnie towarzyszących mu zachowań, rozpoznajemy okoliczności, w jakich te a nie inne wyrażenia mogą zostać użyte, uczymy się także wyrażania naszych postaw wobec sądów w całym wachlarzu ich możliwości” (Derra 2007: 135).

Mamy zatem prawo sądzić, że wszelkie „gry językowe” z użyciem słowa „duchowość”, różne jego odnalezione tekstowe opisy i definicje nie są tylko nimi samymi. Są jednocześnie pewnego typu projektami czy zasadami, regułami zachowań ludzkich, które na opisaną duchowość będą się składać. Uważamy – konsekwentnie – że pojawienie się słowa „duchowość” w licznie odnalezionych kontekstach pozareligijnych pokazuje doniosłą ewolucję nie tylko w zakresie zmiany znaczenia tego pojęcia, ale także (i przede wszystkim) w zakresie: samoświadomości zachodnich społeczeństw, mentalności, motywacji działań, stylu życia, praktyk indywidualnych i grupowych etc. Wielokrotnie powtarzają się w odległych od siebie genetycznie, ideowo i stylistycznie tekstach wyrażenia typu: „duchowość sztuki”, „duchowość muzyki”, „duchowość literatury”, „duchowość teatru”, „duchowość ciała”, „duchowość sportu”, „duchowość alpinizmu”, „duchowość pielęgniarstwa”, „duchowość sztuk walki”, „duchowość biznesu”, „duchowość w zarządzaniu”, „duchowość zakupów”, „duchowość alkoholików”, wreszcie, szczególnie liczne – „duchowość ateisty” (Comte-Sponville 2011)².

Można uznać te innowacje leksykalne za kolejny etap czy postać procesu laicyzacji, pojmowanego nie tylko jako likwidacja instytucjonalnego wpływu religii na życie publiczne i prywatne ludzi, lecz także jako długotrwała, ale konsekwentna wymiana procedur religijnych na inne – pozareligijne. Chodzi zarówno o sferę rytuałów i stałych praktyk, jak i o wszelkie działania opisujące i wyjaśniające sens świata i cel naszych w nim starań, działania zmierzające do transgresji.

Warto więc podejmować badania nad tym „nowym językiem”, którym mówi dzisiejszy człowiek, którym opisuje świat, wartości i relacje międzyludzkie. W tego typu tekstach, zamiast religijnego „zbawienia”, celem życia „duchowego” jest realizacja wartości oraz przekraczanie swoich fizycznych i psychicznych ograniczeń, rozwój jednostki nakierowany

² Podobnej problematyce poświęcony jest artykuł Radosława Tyrały *W co wierzą polscy niewierzący* (2009), a także tom *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu* pod redakcją Jowity Guji (2012).

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”.

Kariera pojęcia „duchowości”, jak widzimy, jest przejawem i jednym ze skutków postępującego indywidualizmu w społeczeństwach zachodnich. W społecznościach tradycyjnych jednostka nie mogła istnieć bez wspólnoty – kultura przez wieki była silnie naznaczona wspólnotowością, której normatywny wymiar determinował życie jednostki. W dobie ponowoczesności człowiek konstruuje „sam siebie” z najróżniejszych elementów dostępnych na rynku idei, z atrakcyjnych dla niego wartości, dysponuje też wolnością wyboru przekonań i stylu życia. Jedynie bariery materialne ograniczają ów liberalizm (choć w społeczeństwach takich jak polskie presja tradycji i wspólnoty nadal zachowuje swoją siłę). Coraz częściej to jednostka sama buduje te najważniejsze sfery swojego życia, w których wyzwoliła się już z autorytetu instytucji kościelnych i samodzielnie wytycza sobie swoją życiową drogę i własne cele.

W kulturze współczesnej pojawia się wiele różnorodnych zjawisk i artefaktów, które są egzemplifikacją tych procesów lub w ramach których możemy je obserwować. Pole obserwacji jest bardzo szerokie: od form artystycznych, takich jak literatura, film, teatr, sztuki plastyczne, po żywiołowo rozwijający się świat mediów, także elektronicznych. Rośnie liczba czasopism (takich jak „Zwierciadło” lub „Sens”), które konwencję poradnika i tradycyjną psychologię wzbogacają treściami wywodzącymi się z innych, alternatywnych dla europejskich szkół duchowości. Na półkach księgarskich systematycznie powiększa się literatura poradnikowa, tzw. motywacyjna czy inspirująca, która propaguje „sztukę dobrego życia”, polegającą na realizacji wartości i postaw niereligijnych, niekiedy pochodzących z odległych kultur i epok. Dawne dogmaty religijne są zastępowane poglądami, których źródła można poszukiwać w dziedzinach takich jak: psychologia, filozofia, medycyna, sztuka czy nauki ścisłe, np. fizyka kwantowa. Przykładem takiego tekstu może być fragment popularnego obecnie na rynku wydawniczym poradnika życiowego i eseju podróżniczego Beaty Pawlikowskiej zatytułowanego *Teoria bezwzględności, czyli jak uniknąć końca świata*:

To wszystko, co odkrywali Albert Einstein, Niels Bohr i inni fizycy kwantowi, przybliżyło nas do zrozumienia rzeczy oczywistych dla starożytnych kultur. Nie tylko Majów i Inków, ale także hawajskich kahunów, Tolteków, Egipcjan czy Indian Hopi. Różnica polegała jedynie na tym, że oni ufali kapłanom posiadającym magiczną wiedzę, a w naszych czasach kapłanami są fizycy, będący w stanie sformułować teorie naukowe [podkr. – Z.P., K.S.]. Wszystko we wszechświecie jest jednością. Połączoną ze sobą za pomocą najmniejszych

cząstek materii, każdy człowiek, tulipan i wróbel. Każda góra, strumień, i kromka chleba. Człowiek jest elementem większej całości, z której powstał i której integralną część stanowi [...]. Tak samo jak fizyk kwantowy zanurzający się w świat cząstek materialnych i odmieniający ich naturę poprzez sam fakt pojawienia się i pobrania próbek do badań – tak samo człowiek ze wszystkim, co robi, mówi lub myśli, oddziałuje na otaczającą go rzeczywistość (Pawlikowska 2012: 270).

Taki sposób łączenia pewnych elementów historycznych i współczesnych, naukowych i religijnych nie jest niczym odosobnionym. To są dzisiejsze nowe „prawdy wiary” i zasady życia, choć swobodniej formułowane, bez nadmiernej restrykcyjności, bo postulat rozwoju każe przekraczać się i rozwijać stale, każe być samodzielnym.

Duchowość tak szeroko – religijnie i niereligijnie – pojmowana jest też głównym motywem lub wątkiem w literackich tekstach popkulturowych. Warto w tym miejscu przytoczyć choćby jeden fragment bestsellerowej kilka lat temu powieści (później przeniesionej na ekrany) Elizabeth Gilbert *Jedz, módl się, kochaj*. Jest to fabularyzowany dokument, mający charakter autobiograficzny. Sposób opisu przeżyć duchowych narratorki-bohaterki świetnie ilustruje opisywane przez nas tendencje, ale także – pośrednio – wskazuje na ich masowość. Powieść odniosła wielki sukces w wielu krajach na świecie. Ujęcie jest ciekawe, gdyż ma ono charakter nie tyle naukowego opisu, ile (choćby i po części fikcyjnych) wyznań i ekspresji jednostki, podróżniczki „poszukującej Boga i siebie”³:

Wszyscy doświadczamy w życiu zarówno wielu cierpień, jak radości i te głębokie przeżycia powodują, że kiedy chcemy podnieść lament albo wyrazić wdzięczność lub szukać zrozumienia, potrzebujemy jakiegoś duchowego tła. Problem w tym... co wyznawać, do kogo się modlić? [...] Uważam, że mamy prawo wybierać tam, gdzie chodzi o poruszenie naszego ducha i o odnalezienie spokoju w Bogu. Uważam, że wolno nam swobodnie poszukiwać wszelkich metafor, jakie mogą przenieść nas przez tę ziemską rozpadlinę, kiedy tylko potrzebujemy transportu lub też pokrzepienia. Nie ma najmniejszego powodu do zażenowania. Bo tak przecież wygląda historia poszukiwania świętości przez ludzkość. [...] Bierzesz to, co działa, skądkolwiek, i podążasz w stronę światła. Czyż nie jest to sensowne? (Gilbert 2010: 307–309).

Wypada dodać, że w ujęciu autorki sfery duchowe nie mieściły się jedynie w praktyce jogi i innych technikach medytacyjnych, które aktywnie uprawiała. W równie pełny sposób odnajdywała je w smaku i zapachu potraw,

³ Czy jest, *nota bene*, dziełem tylko przypadku, że w obu tekstach literackich – tym i cytowanym wyżej fragmencie książki B. Pawlikowskiej – narratorkami są podróżniczki? Wydaje się, że motyw drogi i podróży jako istotnego elementu samopoznania i systematycznego odkrywania wartości duchowych jest tu bardzo znaczący.

gotowaniu, degustacji, rozkoszach podniebienia – a zatem w rzeczach i sprawach całkowicie zwyczajnych, stanowiących *signum* codzienności i ludzkiego biologizmu. Pojmowała ona duchowość właśnie jako rodzaj równowagi pomiędzy oboma typami praktyk.

Różne tego rodzaju analizy przejawów współczesnej duchowości pokazują, iż dochodzi w niej do swoistej syntezy elementów świeckich i religijnych, cielesnych i psychicznych. Świadomość współczesnych mieszkańców Zachodu uwalnia się od kategorii „nadnaturalności” w sferze religijnej czy moralnej i interioryzuje oraz ucieleśnia duchowe perspektywy, zewnętrzne dyskursy i wspólnotowe praktyki. Dziś mówi się nawet o „kulturze well-being”, bo osiągnięcie dobrostanu w różnych wymiarach ludzkiego życia – psychicznym oraz ściśle związanym z nim fizycznym – staje się nie tylko zadowalającym, ale i często ostatecznym celem pracy nad sobą.

Niniejszy tom składa się ze studiów, których autorami są pochodzący z różnych środowisk uniwersyteckich badacze. Są wśród nich filozofowie, antropologowie, socjologowie, religioznawcy i przedstawiciele innych nauk humanistycznych. Zgodzili się oni zabrać głos w toczonej wspólnie dyskusji nad definicją samej duchowości (wstępne artykuły Haliny Mielickiej-Pawłowskiej i Ryszarda Paradowskiego, także tekst Arlety Chojniak) oraz nad zastosowaniem tego terminu w badaniach rozmaitych przejawów kulturowej działalności współczesnego człowieka, w których szuka lub buduje on nowe sensory bez odwoływania się do wartości i wyobrażeń religijnych. Można powiedzieć, że chodzi o rzutowanie „dążeń do transcendowania codzienności w inny, duchowy wymiar rzeczywistości”, jak uważa Mielicka-Pawłowska.

W kolejnych częściach tomu poświęconych sztuce, kulturze popularnej czy psychologii znajdują się teksty dotyczące bardziej szczegółowych problemów. Ich autorzy opisują obecne, ich zdaniem, różne przejawy duchowości w kontekstach pozareligijnych. Warto zwrócić uwagę na polifoniczność tych głosów i szeroki zakres zainteresowań badawczych: od studiów poświęconych zsekularyzowanym formom żałoby (Natalia Zborowska, Joanna Połusznna) po analizy cielesności (Grzegorz Wójcik) czy superbohaterów w kinie współczesnym (Bolesław Racięski). Studia o *joke religions* (Barbara Ober-Domagalska) i ponowoczesności (Magdalena Hyla) kierują naszą uwagę w stronę istnienia najdalszych od religii form duchowości. Artykuły Jadwigi Skrzypek-Faluszczak czy Anny Kaziemierczak-Kucharskiej sięgają antyku i projektów filozoficznych Platona i Plotyna, a Wiesława Kurpiewskiego – myśli wschodniej. Łukasz Połusznny dostrzega zasadność kategorii duchowości w interpretacji widowisk memoratywnych, które odbywały się w Lublinie, upamiętniających Holokaust, a psychoterapeutka Małgorzata Wiśniewska dzieli się z czytelnikiem wynikami swoich badań nad niepełnosprawnymi.

Jako współredaktorzy nie zawsze zgadzamy się z tezami zawartymi w tekstach autorskich składających się na ten tom. Uznaliśmy jednak, że warto przedłożyć szerszym kręgom czytelników rozmaite perspektywy badań nad współczesną kulturą i postreligijnymi wartościami, które kultura ta stara się realizować, a których poszukuje dzisiejszy człowiek Zachodu. Znajdujemy więc w niniejszym tomie opracowania odmiennie definiujące samą duchowość, lecz nie ma w tym niczego dziwnego – na gruncie polskiej debaty nad duchowością zaobserwować można dopiero pierwsze próby standaryzacji terminologii w tym zakresie. Różne subdyscypliny nauk społecznych i humanistycznych wypracowują własne ujęcia terminologiczne, metodologiczne i teoretyczne – warto zatem co pewien czas zestawiać z sobą ich ustalenia. Pod tym względem tom niniejszy nie jest więc całkowicie spójny. Uznaliśmy to jednak za wartość – pokazuje on tym samym, że różne dyscypliny naukowe rozumieją znaczenie procesów kulturowych, o których pisaliśmy wyżej. Mamy też poczucie, że ta odmienność punktów widzenia i perspektyw jest wartością cenniejszą niż całkowita zgoda i jednomyślność. To ta pierwsza tendencja jest bowiem przyczyną zmian rozwojowych w naukach humanistycznych. Zwiększająca się z roku na rok liczba badań i studiów nad duchowością dowodzi (pośrednio) tezy o stopniowym poszerzaniu się zjawiska niereligijnej duchowości, a więc możliwości realizacji najwyższych życiowych wartości przez człowieka poza religią. Uważamy, że rosnąca skala tego procesu skłania badaczy z wielu środowisk do podjęcia tej tematyki. Niniejszy tom jest tego skromnym dowodem.

BIBLIOGRAFIA

- Barker Eileen. 1997. *Nowe ruchy religijne*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków: Nomos.
- Berger Peter. 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Comte-Sponville André. 2011. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przeł. Elżbieta Aduszkiewicz, Warszawa: Czarna Owca.
- Davie Grace. 2010. *Socjologia religii*, przeł. Renata Babińska, Kraków: Nomos.
- Derra Aleksandra. 2007. *Specyficzny kontekst społeczny i jego rola w teorii znaczenia późnego Wittgensteina*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji”, nr 1–2, s. 133–141; http://www.aleksandra-derra.eu/resources/artykuly/Specyficzny_kontekst_spoleczny_i_jego_rola.pdf (dostęp: 30.09.2013).
- Gilbert Elizabeth. 2010. *Jedź, módl się, kochaj, czyli jak pewna kobieta wybrała się do Italii, Indii i Indonezji w poszukiwaniu wszystkiego*, przeł. M. Jabłońska-Majchrzak, Poznań: Rebis.
- Gołaszewska Maria. 1995. *Poetyka duchowości, w: Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci*, red. Maria Gołaszewska, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 207–213.

- Guja Jowita (red.). 2012. *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, Kraków: Libron.
- Holmes Peter R. 2007. *Spirituality: Some Disciplinary Perspectives*, w: *A Sociology of Spirituality*, red. Kieran Flanagan, Peter C. Jupp, Bodmin: Ashgate, s. 23–42.
- Pasek Zbigniew, Skowronek Katarzyna. 2010. *Spoleczne konstruowanie nowej duchowości a kultura popularna*, w: *Kultura popularna – tożsamość – edukacja*, red. Daria Hejwosz, Witold Jakubowski, Kraków: Impuls, s. 361–378.
- Pasek Zbigniew, Skowronek Katarzyna. 2011. *Duchowość jako kategoria analizy kulturoznawczej*, w: *Kultura jako kultura*, red. Krzysztof Łukasiewicz, Izolda Topp, Prace Kulturoznawcze XII, nr 3345, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 69–83.
- Pasek Zbigniew. 2013. *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków: Aureus.
- Pawlikowska Beata. 2012. *Teoria bezwzględności, czyli jak uniknąć końca świata*, Warszawa: G+J Gruner + Jahr Polska.
- Skowronek Katarzyna, Pasek Zbigniew. 2013 (w druku). *Nowa duchowość a popkultura. Eseje i szkice*, Kraków: Libron.
- Stark Rodney. 1999. *Sekularisation R.I.P.*, „Sociology of Religion”, nr 60: 3, s. 249–273.
- Taylor Charles. 2007. *A Secular Age*, Harvard: Harvard University Press.
- Tyrała Radosław. 2009. *W co wierzą polscy niewierzący*, „Więź”, nr 5–6, s. 5–17.
- Wilson Bryan. 1966. *Religion in Secular Society*, London: Watts.
- Wittgenstein Ludwig. 1972. *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Zuckerman Phil. 2007. *Atheism: contemporary numbers and patterns*, w: *The Cambridge Companion to Atheism*, red. Michael Martin, Cambridge: Cambridge University Press, s. 47–65.