

Janusz Mariański  
Poland

## Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy

### Streszczenie

Termin „nowa duchowość” od pewnego czasu staje się modny. Pojawia się coraz częściej w naukach społecznych, a także w życiu codziennym. Staje się jednym z najciekawszych i najszerzej dyskutowanych problemów współczesnej humanistyki. Wielu współczesnych ludzi w wysoko rozwiniętych krajach świata nie używa rzeczownika „religia” ani przymiotnika „religijny”, lecz odwołuje się do terminów „duchowy” lub „duchowość”, uznając je za bardziej adekwatne do opisu ich światopoglądu. Nie ma jednej formy duchowości, ale jest ich wiele, wciąż nowych. W artykule autor przedstawia definicje nowej duchowości, omawia jej różne cechy, a na koniec przytacza następującą definicję nowej duchowości: „Nowa duchowość jest jednym z megatrendów początku XXI wieku. Jest to doświadczenie sacrum, czasami bezimienne, rozumiane jako coś osobistego, intymnego i odnoszącego się do wewnętrznej mocy człowieka. Nowa duchowość podkreśla rolę doświadczenia i ćwiczeń duchowych, postrzega ludzkie ciało jako pojemnik wypełniony wewnętrznym, duchowym sensem i jako manifestację twórczej mocy Ducha, szanuje naturę, promuje zdrowe odżywianie, przywiązuje dużą wagę do więzi międzyludzkich opartych na wierności i miłości, odwołuje się do wartości moralnych, które uważa za obowiązujące, jest wrażliwa na sztukę i podkreśla równość płci. Jest holistyczna, demokratyczna, łatwo dostępna i niehierarchiczna. Stoi w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, co oznacza, że jest poza Kościołem”.

**Słowa kluczowe:** megatrend kulturowy, religijność, duchowość, nowa duchowość, socjologia duchowości

### Summary

#### New Spirituality as a Sociocultural Megatrend

The term “new spirituality” has been becoming trendy for some time now. It is appearing more and more in the social sciences, as well as in everyday life. It appears increasingly in the social sciences, as well as in everyday life. It becomes one of the most interesting and widely discussed problems in the modern humanities. Many modern people, in the highly developed countries of the world, do not use the noun „religion” or the adjective „religious”, but refer to the terms „spiritual” or „spirituality”, considering them more appropriate to describe their worldview. There is no single form of spirituality, but there are many, ever new ones. In the article, the author presents definitions of the new spirituality, discusses its various characteristics and finally quotes the following definition of the new spirituality: “New spirituality is one of the megatrends of the beginning of the 21<sup>st</sup> century. It is an experience of the sacred, sometimes nameless, understood as something personal, intimate, and relating to the inner power of the human being. New spirituality emphasizes the role of experience and spiritual exercises, sees the human body as a container filled with inner, spiritual sense and as a manifestation of the creative power of the Spirit, respects nature, promotes healthy eating, attaches great importance to human bonding based on fidelity and love, refers to moral values it considers applicable, is sensitive to art, and emphasizes gender equality. It is holistic, democratic, easily accessible, and non-hierarchical. It stands in opposition to institutionalized religion, which means that it is beyond the Church”.

**Keywords:** cultural megatrend, religiosity, spirituality, new spirituality, sociology of spirituality

---

\* Janusz Mariański, prof. dr hab., Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0620-8000>, e-mail: [januszm@kul.pl](mailto:januszm@kul.pl).

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 życia społecznego. Termin „nowa duchowość” pojawił się w socjologii dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wiele słowników, leksykonów i encyklopedii socjologicznych oraz religioznawczych z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku nie zawiera tego terminu, a nawet terminu duchowość. Pojęcie duchowości było nieobecne w najnowszych leksykonach i encyklopediach pedagogicznych i szerzej – w literaturze pedagogicznej. W ostatnich latach sytuacja zmienia się wyraźnie (Chmielewski, 2002, s. 226–232; Mariański, 2022, s. 66–76; Znaniecka, 2016).

Od pewnego czasu staje się modny termin „nowa duchowość”. Pojawia się on coraz częściej w naukach społecznych, a także w życiu codziennym. Staje się jednym z ciekawszych i szeroko dyskutowanych problemów we współczesnych naukach humanistycznych. Wielu ludzi współczesnych, w wysokorozwiniętych krajach świata, 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. Oprócz różnych form nowej religijności (np. religijność dyfuzyjna, religijność pielgrzymia, religijność cocktailowa, religijność kalejdoskopowa, religijność wędrowca, religijność sfragmentaryzowana, religijność rozproszona, religijność płynna, religijność pozawyznaniowa, nowa religijność, religijność bez dogmatów), pojawiają się różnorodne formy duchowości niereligijnej (duchowość postmodernistyczna, duchowość ponowoczesna, duchowość minimalistyczna, duchowość pozakościelna, duchowość kreatywna, duchowość zorientowana etycznie, duchowość życia, duchowość elementarna, duchowość pozainstytucjonalna, duchowość alternatywna, duchowość wewnętrzznego spokoju, duchowość piękna, duchowość sztuki, duchowość muzyki, duchowość biznesu, duchowość pracy, duchowość sportu, duchowość pozareligijna, duchowość świecka, duchowość bez Boga, duchowość bez religii, duchowość transgresyjna, duchowość naturalna, duchowość autonomiczna, autoduchowość, duchowość ateistyczna, duchowość niewierzących, duchowość bez *sacrum*,

duchowość feministyczna, duchowość poszukiwania, duchowość upodmiotowiająca, duchowość holistyczna, duchowość antykonsumpcjonistyczna, duchowość immanentna, duchowość New Age, duchowość zorientowana ekologicznie, duchowość w zsekularyzowanym mieście, duchowość ekstrawertyczna, duchowość introwertyczna, duchowość elitarna, duchowość egalitarna, duchowość jako pochodna natury, duchowość jako pochodna kultury, duchowość jako moralna doskonałość) (Grün, 2015; Pawluczuk, 2004, s. 90–92; Zaręba, 2022, s. 46–54).

O ile w społeczeństwach przednowoczesnych zarówno religijność, jak i związana z nią duchowość, były w miarę precyzyjnie określone, to 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 wiązała się z religijnością w jej pełniejszym wymiarze. W religijnym wymiarze duchowość jest odnoszona do duchowych doświadczeń człowieka wierzącego oraz sposobu jego przeżywania wiary w Boga. Takie rozumienie duchowości prowadzi do utożsamienia jej z religią<sup>1</sup>.

To, co jest nazywane duchowością, staje się znakiem naszych czasów. O ile dawniej doświadczenie duchowe było nacechowane religijnie i rzadko wykraczało poza ramy zinstytucjonalizowanych religii, to dzisiaj 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. Termin duchowość, w tym i nowa 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 nie jest formą ucieczki od życia czy rekompensatą za niepowodzenia, gdyż jest jednym z wymiarów codzienności.

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

<sup>1</sup> Duchowość w sensie religioznawczym to „zespół postaw, przekonań, stanowisk wobec Boga, świata duchów, świata człowieka, przyrody” (*Leksykon PWN*, 2004, s. 285).

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. O ile religia jest odnoszona do sformalizowanych dogmatów, zinstytucjonalizowanych rytuałów, „skanonizowanej” moralności i instytucji kościelnych, to duchowość jest łączona z doświadczeniem, przeżyciem osobowym i niezapśredniczonym przez instytucje. Nowa duchowość wiąże się z „radikalnym zwrotem nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu” (Taylor, 2002, s. 32).

Termin duchowość jest nie tylko swoistą modą, na określenie zmian zachodzących w religijności, ale wskazuje na ważne zmiany zachodzące w życiu społecznym. Sam termin duchowość występuje w bardzo rozmaitych kontekstach społecznych, jako duchowość katolicka, prawosławna, ewangelicka, buddyjska, celtycka, afrykańska, feministyczna, jako duchowość związana z ruchem New Age, z ruchami ekologicznymi czy ekumenicznymi i innymi. Jest on odnoszony do rozmaitych form transcendencji (Bóg, bogowie, duchy, energia, transcendentne zasady, osobowy potencjał rozwojowy itp.) oraz do zróżnicowanych form pluralizacji i indywidualizacji. Duchowością określa się to, co wcześniej nazywano religijnością, pobożnością, wiarą religijną, doświadczeniem religijnym, doświadczeniem Transcendencji, mistyką, kontemplacją, życiem duchowym. Znaczenia tego terminu przepełnione są pozytywnymi konotacjami jako wolne i kreatywne doświadczenie Transcendencji lub osobiste doświadczenie *sacrum*, podczas gdy religijność kojarzy się raczej z określeniami negatywnymi, jako wyraźnie wymuszona czy nakazana wiara w dogmaty potwierdzone instytucjonalnie.

Od dwóch dekad nowe formy religijności i nowa duchowość są traktowane jako osobny przedmiot badań wielu dziedzin naukowych, w tym socjologii religii. Obecnie w tzw. ponowoczesnej kulturze, na skutek indywidualizacji i prywatyzacji religii, pojawiło się wiele alternatywnych rodzajów duchowości i form

religijności, które są niezależne, a niekiedy całkowicie odcięte od instytucji religijnych. W socjologii na określenie tego nowego fenomenu używa się takich terminów jak *patchwork* lub *bricolage*, *Bastelreligion*, czy religia *à la carte*. Mają one wyraźnie sprywatyzowany i subiektywny charakter. Religijność „majsterkowicza” składa się z wielu różnych elementów, pochodzących z różnych tradycji, wybieranych przez jednostkę według jej własnych potrzeb i pomysłów. W religioznawstwie określa się taką „mieszankę”, „składankę” i „mozaikę” elementów jako synkretyzm lub za Danièle Hervieu-Léger jako „utrata zbiorowej pamięci”. Prywatyzacja religii nie oznacza według Thomasa Luckmanna końca religii (sekularyzację nazywa on nowoczesnym mitem), lecz jej przekształcenia. Także utrata zbiorowej pamięci nie musi oznaczać linearnej sekularyzacji, bowiem „zderregularyzowana religijność” może się przekształcać i przybierać nowe formy (Hervieu-Léger, 1999, s. 167–220; Luckmann, 1996, s. 145–155).

W tym kontekście można mówić o megatrendzie duchowości, który oznacza nie tylko zmiany semantyczne postaw wobec religijności, ale i głębokie przekształcenia całościowego społeczeństwa. Duchowość nie jest pojęciem tylko modnym, ale stanowi swoisty *topos*, do którego są przyporządkowane istotne zmiany pola religijnego, a nawet wykraczające poza jego granice. Cechą charakterystyczną tego *toposu* jest indywidualność i subiektywność, rozumiana jako alternatywna nowa duchowość, definiowana w opozycji do kościelnej religijności. Najogólniej rzecz biorąc, duchowość łączy się z pewnego rodzaju doświadczeniami o charakterze osobistym (przeżywanie, doznawanie), niekiedy z czymś nadzwyczajnym, jako coś przeżywane bezpośrednio, bez pośrednictwa Kościoła (nie z „drugiej ręki”). Nie sytuuje się ona wyłącznie w obrębie Kościołów, ale uobecnia się przede wszystkim w sferze pozakościelnej i przybiera nowe zewnętrzne formy (nie jest niewidzialna), inne niż w tradycyjnych religiach. Zaciiera się w nich granica między tym co sakralne i świeckie, transcendentne i immanentne.

Różne przejawy duchowości można obserwować zarówno w „małych światach” jednostek (np. traumatyczne przeżycie związane ze śmiercią), jak i w wielkich zgromadzeniach czy tragicznych wydarzeniach (np. *eventy* religijne, wielkie koncerty muzyczne, zawody sportowe, spotkania z Papieżem, trzęsienia ziemi

i inne katastrofy). Zaangażowanie się w wielkie wydarzenia i uroczystości o charakterze religijnym (*eventy*) nie zawsze, a może nawet na ogół, nie prowadzi do nawiązywania kontaktów z własną wspólnotą kościelną czy wyznaniową. Stwarzają one młodzieży możliwości, doświadczenia wspólnotowości jako przeżyć duchowych. Niekiedy warunkują zmiany w życiu codziennym. Alternatywne formy religijności i nowa duchowość oznaczają często samodzielne poszukiwania człowieka, prowadzące go do zamykania się w obrębie własnego subiektywnego świata duchowego.

Problemy badawcze i metodologiczne związane z nową duchowością Halina Mielicka-Pawłowska ujmuje syntetycznie w następujący sposób: „Po pierwsze: religijność i duchowość są zjawiskami społecznymi, które mogą stać się faktami, ale mogą też być tylko «mitem», a więc «miękką» empirycznie kategorią tego, co «zjawi się» w prowadzonych przez socjologów badaniach. Po drugie: religijność i duchowość, jako fakty społeczne, stanowią przedmiot badań socjologów religii, co oznacza, że konieczne jest przestrzeganie zasady rygoryzmu metodologicznego w stosunku do przedmiotu badań teologicznych i psychologicznych. Po trzecie: stosowane przez socjologów narzędzia i techniki badawcze są skuteczne, gdyż pozwalają uchwycić nowe zjawiska społeczne nawet wtedy, gdy zapowiadają tylko zmiany systemów wskazujące pojawienie się nowych regularności w zachowaniach ludzi. Oczywiście nowe zjawiska społeczne wymagają nowych narzędzi i technik, a to tylko powoduje rozwój nauki i wzrost precyzji dokonywanych pomiarów. Po czwarte: analizowanie zjawisk wskazujących istnienie procesu społecznego *in statu nascendi*, pozwala na dokonanie weryfikacji teorii, które już nie wystarczają, a więc są zawodne eksplanacyjne” (Mielicka-Pawłowska, 2019, s. 13; 2022, s. 77–89).

## 1. Różne oblicza duchowości we współczesnych społeczeństwach

W dyskusjach naukowych, zwłaszcza w psychologii, a nawet w psychiatrii, toczą się spory o to, czy religijność jest zakresowo szerszym pojęciem niż duchowość, czy też duchowości przysługuje status nadrzędnego pojęcia. Według Katarzyny Skrzypińskiej obydwie pojęcia, choć podobne do siebie pod względem genezy i funkcji, mają różnicującą się w wielu elementach treść i konsekwencje przeżywania. Moż-

na wyróżnić kilka typów relacji religijności i duchowości: a) religijność i duchowość są tym samym; b) są całkowicie odmienne, rządzą się odmiennymi prawami, stanowią opozycję wobec siebie; c) religijność jest pojęciem szerszym względem duchowości; d) duchowość jest pojęciem nadrzędnym wobec religijności; e) duchowość jest poszukiwaniem sensu, jedności, relacji z naturą, człowieczeństwem i transcendencją. Według Skrzypińskiej obydwie pojęcia krzyżują się zakresowo, z wieloma elementami wspólnymi i odmiennymi. Celem religijności i duchowości jest poszukiwanie *sacrum*, sensu życia oraz miejsca człowieka w świecie (2012, s. 76). Duchowość z psychologicznego punktu widzenia określa ona jako „spełnianie siebie w dążeniu do budowania sensu życia, szczęścia i poszukiwanie rzeczy ostatecznych, przy zaangażowaniu własnych zasobów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych, czemu czasami towarzyszą doznania szczytowe” (s. 82).

Podobną definicję duchowości prezentuje Zbigniew Pasek. Według niego współcześnie „duchowość oznacza dokonywane różnymi środkami dążenia człowieka do przekraczania własnej kondycji. Przede wszystkim oznacza transgresję doczesności materialnej i przemijającej. Proces ten dokonuje się w imię wartości wyższych, odbieranych jako pozytywne, dobre (bardzo często określane jako *summum bonum*). Mogą to być zarówno wartości religijne, jak i etyczne, estetyczne czy inne, realizowane zupełnie poza sferą religii. Droga do tych wartości dokonuje się zwykle przy ścisłej współpracy wymiaru cielesnego i psychicznego człowieka, na drodze stopniowej ewolucji (którą ilustruje najczęściej słowo samorozwój)” (2008, s. 23). Duchowość jest dążeniem do transgresji człowieka, dążeniem do realizacji wartości, jest przekraczaniem doczesnej kondycji ludzkiej, jest transcendowaniem codzienności.

Socjologowie niemieccy nie używają na ogół pojęcia nowa duchowość, lecz po prostu duchowość (*Spiritualität*), której cechami są: a) zdecydowana orientacja na subiektywne doświadczenie; b) źródłami jej są alternatywne religijności odróżniające się od dotychczasowych tradycji religijnych, pochodzące ze wschodnich, archaicznych, okultystycznych, mistycznych tradycji; c) dystans do dogmatyki religijnej wielkich organizacji kościelnych i swoisty antyinstytucjonalizm; d) zaakcentowanie religijnej autonomii jednostki i związany z tym wyraźny indywidualizm

światopoglądowy; e) orientacja na doświadczenie umożliwia podejście całościowe do życia, które pozwala zrozumieć i wyjaśnić funkcjonalne różnicowania społeczeństwa; f) dla samego działającego duchowość staje się alternatywnym pojęciem do religii. Według Huberta Knoblaucha duchowość może być rozumiana jako rozszerzenie tego, co Thomas Luckmann nazywał „społeczną formą sprywatyzowanej religii” (Knoblauch, 2005, s. 123).

Hubert Knoblauch wprowadza na określenie tych nowych zjawisk termin „popularna religia” (*Populäre Religion*), traktując duchowość jako część kultury popularnej (ale nie ludowej). Duchowość (*Spiritualität*) odcina się od dogmatycznej religii, nie tylko od wielkich tradycyjnych religii, ale i od mniejszych ugrupowań religijnych (np. sekt). Jest ona rodzajem osobowego doświadczenia dostępnego dla wszystkich, nie tylko dla ekspertów czy wirtuozów religijnych. Każdy może nawiązać kontakt z bóstwem, bez pośrednictwa Kościoła (duchowość alternatywna). Niekiedy duchowość przejawia się w takich zewnętrznych formach jak prorokowanie, mowa języków, nawrócenia, uzdrowienia itp. Dymensja doświadczenia duchowego zastępuje dogmatyczny i instytucjonalny wymiar religii, nie tyle zmierza ona do zmiany moralności człowieka, ile raczej jest dowodem istnienia motywacyjnych sił i energii w człowieku (Knoblauch, 2006, s. 91–111).

Knoblauch wyróżnia nowoczesną duchowość chrześcijańską i alternatywną religijną duchowość (*alternativ-religiöse Spiritualität*). Tę drugą charakteryzują następujące cechy:

- a) Alternatywna duchowość jest zdystansowana wobec dogmatyki kościelnej, docenia się w niej wymiar doświadczenia i rolę podmiotu, w mniejszym stopniu odniesienia społeczne. Religia wprost przeciwnie, akcentuje specyficzne, instytucjonalnie uznawane treści, wyrażające się w dogmatach (prawdy wiary), w liturgii, w uprawomocnieniu wybranych osób (np. duchowni). Duchowość bazuje na doświadczeniu subiektywnym, które przesuwają podstawę wiary do własnego „ja”. Dlatego też wykazuje ona wiele podobieństw z dążeniem do autentyczności, związanej z nowoczesnym indywidualizmem. Nie wyklucza ta cecha przynależności do małych wspólnot (np. wspólnoty zaufania), a niekiedy i wielkich wspólnot (np. religijne *eventy*).
- b) Dystans wobec wielkich religijnych form organizacyjnych, ale nie na kształt niewidzialnego Kościoła powszechnego (uniwersalnego). W naszym kręgu kulturowym duchowość jawi się jakby obok religii (w sensie semantycznym i strukturalnym). Nowe formy duchowych doświadczeń są nośnikami resakralizacji i respi rytualizacji, a poprzez swoją orientację subiektywistyczną dobrze korespondują z indywidualistycznymi tendencjami ponowoczesności.
- c) Jest ruchem ukierunkowanym na „całościowość”, a więc obejmuje wszystkie sfery życia (psychikę, ciało, zdrowie, relacje z innymi, a nawet politykę). Ważną rolę odgrywają tu medytacyjne praktyki, homeopatia, joga i praktyki zmierzające do różnego rodzaju uzdrowienia całości życia ludzkiego.
- d) „Pole religijne”, staje się poprzez duchowość poniekąd rozszerzone, a ona sama coraz częściej staje się odrębnym sektorem ludzkiego doświadczenia. Dzięki mediom i „rynkowi” staje się częścią kultury popularnej, szerokim ruchem kulturowym. Coraz częściej funkcjonuje jako rzeczywistość alternatywna, a nie – jak było dawniej – komplementarna wobec religii (s. 106–107).

Hubert Knoblauch mówi o popularnej religii. Za pośrednictwem kultury popularnej religijne treści wychodzą poza wąski krąg instytucji kościelnych i religijnych oraz przenikają do szerszych, „świeckich” dotąd obszarów kultury. To zjawisko powoduje dowartościowanie sfery doświadczeń niecodziennych i „mocniejsze akcentowanie subiektywności. Tego rodzaju procesy zwiększają do pewnego stopnia zakres religii, ale one same coraz bardziej ją marginalizują. Zjawiska duchowości popularnej wykraczają poza tę rzeczywistość, która ujawnia się w Kościołach czy w innych organizacjach religijnych. Tworzą one szerokie pole różnorodnych alternatyw dla tradycyjnego chrześcijaństwa. Wiążą się one ze zdolnością człowieka do transcendowania codziennej rzeczywistości i „przekraczania siebie” (2009).

O ile zinstytucjonalizowane religie (Kościoły) organizowały i monopolizowały charyzmę religijną, to współcześnie zaznacza się jej upowszechnienie. Duchowość uzyskuje pozytywne konotacje jako wolne i kreatywne doświadczenie transcendencji lub samotranscendencji, ma charakter osobowy, pogłębiany, powiązany z własną siłą wyższą. Robert Wuthnow

mówi o ludziach poszukujących. Poszukujący (*Seekers*) są to ludzie, często młodzi, którzy są zainteresowani duchowymi aspektami życia, ale bez przynależności do wielkich wspólnot religijnych (Kościoły). We współczesnym świecie jest wiele takich grup, ścieżek, na których można odnajdywać różne doświadczenia duchowe, niekiedy w powiązaniu z religiami Wschodu (Daszewska, 2022, s. 232–304).

Nowe poszukiwania duchowości, swoisty powrót *sacrum*, o czym mówią socjologowie, oznacza z jednej strony odejście od tradycyjnego, religijnego rozumienia sensu z jego odniesieniami do wielkiej Transcendencji (doświadczenia wertykalne), z drugiej strony jest zaakcentowaniem życia jako wartości samej w sobie, będącym źródłem poznawania siebie i rozwoju osobistego (doświadczenia horyzontalne). „Człowiek początku XXI wieku poszukuje *sacrum* poprzez szeroko rozumianą duchowość. Innymi słowy, duchowość jest doświadczeniem *sacrum*, ale rozumianym w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś, co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta może kłaść nacisk na immanentnego Boga, podkreślać rolę doznań i duchowych ćwiczeń; troszczyć się i szanować ciało; bywa wrażliwa na różnice płci; często wykazuje wrażliwość ekologiczną, nastawiając się na współpracę z innymi istotami żywymi, gdyż ziemia to nasz wspólny dom. Doświadczenie *sacrum* jest niezmiernie ważne, gdyż budzi w nas coś wykraczającego poza codzienną rzeczywistość” (Wargacki, 2011, s. 4).

W nurtach nowej duchowości oferuje się ezoteryczne sposoby osiągania natychmiastowej satysfakcji, automatycznej asertywności, wyższej duchowości, zdrowia, sukcesu, jasności umysłu, rozwoju potencjału ludzkiego. To, co ostateczne, należy do tego świata, a poziom Transcendencji ulega obniżeniu (odejście od Wielkiej Transcendencji w stronę małych lub pośrednich transcendencji w ujęciu Thomasa Luckmanna). Ci, którzy w swoich Kościołach nie znajdują źródeł motywujących ich ideowo, uciekają się do ezoteryzmu, New Age, sekt, i różnych nowych form duchowości pokrewnych religii lub nawet całkowicie od niej odmiennych. W aspekcie religijnym New Age ujawnia dobitnie cechy postmodernizmu (Zduniak, 2018; 2022, s. 55–65).

Osoby, które uważają się za niereligijnych, nie stają się automatycznie ateistami. Coraz częściej zamiast o religijności mówi się o duchowości, na którą

składają się nie tylko elementy jakiejś religijności, ale i psychologii i psychoterapii oraz alternatywnych form religijności. Wiara w jakąś moc i energię nieosobową zajmuje miejsce wiary w Boga osobowego. Tworzy się tożsamość transreligijna, duchowość niereligijna, duchowość agnostyczna, duchowość alternatywna, duchowość transgresyjna. Nowa duchowość ma przede wszystkim charakter zindywidualizowany, doświadczeniowy i subiektywistyczny, nie jest określana przez odniesienie do zinstytucjonalizowanej religijności. Taka duchowość pozbawiona teologicznych treści ma tendencję sakralizowania tego co świeckie. Tworzą się nowe „pola” czy „sceny” religijności i nowej duchowości. Dla tych, którzy akceptują duchowość jako coś pozytywnego, religijność jawi się jako coś negatywnego. Duchowość mogą akceptować i często akceptują także niewierzący. Byłaby ona więc swoistym pomostem między wierzącymi i niewierzącymi.

Granica pomiędzy „oficjalnymi” formami religijności (religijność kościelna, religijność kościelnie znacząca) a nieformalnymi czy nieoficjalnymi formami religijności pozakościelnej, parareligijności i nowej duchowości nie jest ustalona raz na zawsze ani dana *a priori*. Te drugie, jakkolwiek nie są związane z modelami wiary i przynależności propagowanymi przez organizacje kościelno-religijne, wnoszą pewne znaczenia sakralne do życia codziennego, a niekiedy dobrze wkomponują się w religijność indywidualną. W ostatnich latach zyskuje na znaczeniu tzw. nowa duchowość, niezwiązana z przynależnością do organizacji kościelnych, oznaczająca poszukiwanie *sacrum* we własnym wnętrzu, gwarantującego jednostce jej duchową moc i poczucie sensu życia. W odróżnieniu od duchowości autorytarnej związanej z strukturami kościelnymi i nauczaniem „odgórnym” nazywa się ten typ poszukiwań duchowych duchowością nieautorytarną (Grün, 2009, s. 5–9).

Socjologowie mówią o nowej religijności i duchowości, o duchowości wirtualnej, o cyberreligii w nowych mediach elektronicznych, nawiązującej do środków wyrazu i motywów zaczerpniętych z kultury popularnej. Internet staje się przestrzenią, w której można wyraźnie obserwować wzrost zainteresowania religią i duchowością. Przestrzeń wirtualna daje jednostkom nowe, wyjątkowe szerokie możliwości w zakresie życia religijnego, włącznie z przynależnością do wirtualnych społeczności religijnych i Kościołów.

Dzięki stronom internetowym można poznać ludzi podobnych sobie, wyznających podobne religie i formy duchowości, kierujących się analogicznymi zasadami życiowymi. Portale religijne oferują nie tylko ogromny zasób informacji, ale i możliwości nawiązania relacji międzyludzkich (Zduniak, 2016, s. 61–73).

Nowe nurty ideowe w społeczeństwach zachodnioeuropejskich i ich religijności wskazują na swoisty głód duchowości. O ile każda religia wiąże się z jakimiś formami duchowości, to dzisiaj coraz częściej ujawniają się formy duchowości bez religii. Wzrasta zainteresowanie sprawami duchowymi bez zaangażowania w życie instytucji kościelnych (orientacja na *sacrum* bez konfesyjnego zapośredniczenia). Rozwijające się nowe formy religijności i duchowości trudno jest sprowadzić do wspólnego mianownika, gdyż różnorodne są ich interpretacje w badaniach socjologicznych. Duchowość staje się jednak ważną kategorią socjologiczną, o pozytywnym wydźwięku, ale i o niesprecyzowanych treściach. Sfera *sacrum* nie znika, lecz zmienia swoje miejsce, a także przybiera nowe formy i kształty. Wzrost zainteresowań duchowością i niekonwencjonalnymi formami religijności potwierdza tezę, że człowiek współczesny odczuwa wielką potrzebę poszukiwania sensu i orientacji życia, także w wymiarach transcendentnych.

We współczesnej kulturze zachodniej coraz wyraźniej obserwuje się trend oddzielania się religijności i duchowości, nawet jeżeli zasięg społeczny i wpływ nowych form religijności pozakościelnej i duchowości jest prawdopodobnie przeceniany. W badaniach empirycznych należy najpierw ustalić, co to znaczy, że ktoś mówi o sobie, że jest niereligijny, ale poszukujący duchowości („duchowy”). Znaczenie tego terminu różnicuje się z pewnością ze względu na wiek badanych, płeć, zawód, miejsce zamieszkania, socjalizację religijną i wiele innych czynników. Ważne jest także to, kto używa tego słowa, w jakim znaczeniu i dlaczego. Jeżeli nawet liczba faktycznych zwolenników nowej sceny duchowej nie jest zbyt imponująca, to jej wpływy w kulturze popularnej są dość wysokie, być może nawet z tendencją wzrostową.

Nowe nurty religijności wskazują na swoisty głód duchowości w społeczeństwach współczesnych. O ile każda religia wiąże się z jakimiś formami duchowości, dzisiaj coraz częściej ujawniają się formy duchowości bez religii. Wzrasta zainteresowanie sprawami duchowymi bez zaangażowania w życie instytucji

kościelnych. Rozwijające się nowe formy religijności i duchowości trudno sprowadzić do wspólnego mianownika i różnorodne są ich interpretacje w badaniach socjologicznych. Duchowość staje się jednak ważną kategorią socjologiczną, o pozytywnym wydźwięku, ale i o niesprecyzowanych treściach. Sfera *sacrum* nie znika, lecz zmienia swoje miejsce, a także przybiera nowe kształty. Wzrost zainteresowań duchowością i niekonwencjonalnymi formami religijności potwierdza tezę, że człowiek współczesny odczuwa wielką potrzebę poszukiwania sensu i orientacji życia, także w wymiarach transcendentnych. Zwłaszcza wielkie miasta stają się środowiskiem poszukiwania sensu, są miastami z „wieloma bóstwami”, z wieloma postaciami duchowości.

## 2. Próba określenia nowej duchowości

Nowa duchowość staje się jedną z wielu ważnych opcji do wyboru ludzi współczesnych, ale też wskazuje – przynajmniej pośrednio – że duchowość jest częścią integralną kondycji ludzkiej. Jeżeli nawet z socjologicznego punktu widzenia nie można twierdzić, że człowiek jest z natury religijny, to jest on z natury duchowy, zorientowany na wartości duchowe. Katarzyna Skowronek i Zbigniew Pasek uznają duchowość za „stałą, uniwersalną cechę kulturotwórczej postawy człowieka” (2013, s. 8). Według brytyjskiej socjolog Grace Davie duchowość „stała się powszechną cechą nowoczesnych społeczeństw europejskich” (2010, s. 222).

W pluralistycznych i ponowoczesnych społeczeństwach ludzie poszukują sensu i orientacji w życiu, nawet jeżeli tracą kontakt z religiami tradycyjnymi, poszukują nowych form duchowości. Jeżeli religię określimy jako „system wierzeń i rytuałów dotyczących obszaru świętości” (Goodman, 1997, s. 215), wówczas wiele form duchowości, także nowej duchowości, można byłoby określić jako bliskie religijności. Szerokie rozumienie religii nie osłabia dyskusji na temat różnych form duchowości. W ogóle w rozważaniach nad nową duchowością znajdujemy się jakby na śliskim lodzie, nie dochodzimy do satysfakcjonujących rozwiązań. Dla wielu ludzi współczesnych duchowość „bywa odnoszona do sposobu życia człowieka, w którym nie ma wprost odniesień do Boga, co pozwala nazwać ją duchowością naturalną. Łączy się ją nie tylko z praktyką życia duchowego

(sens subiektywny) i usystematyzowaną refleksją nad nim (sens obiektywny), ale też z praktyką życia bez odwoływania się do transcendencji – Boga” (Marek i Walulik, 2019, s. 114).

Niekiedy nową duchowość interpretuje się w kategoriach etycznych, jako dążenie do pewnej doskonałości moralnej, która ukonkretnia się poprzez zasady moralne. „Jeśli bowiem duchowość jest oderwana od interpretacji religijnych, a wyniki badań wskazują na to, że pełni funkcje aksjonormatywne porównywalne do religijnych, to może jednak ten termin należy ukonkretnić poprzez odniesienia do socjologii moralności. Tak rozumiana nowa duchowość staje się kategorią etyczną, która porządkuje zasady świeckie wskazujące istnienie wartości nadających sens życiu, które zachowują orientację na Transcendens mimo zakwestionowania wiary religijnej oraz dystansowania się od instytucji kościelnych” (Mielicka-Pawłowska, 2019, s. 16).

Jeżeli duchowość, w tym i nową duchowość, ujmujemy w perspektywie etycznej, wówczas jest ona realizacją istoty człowieczeństwa, pozwalającą dostrzec cele ludzkie, przede wszystkim cele dalekosiężne. Chodzi tu o wartości naczelne, uniwersalne, ogólnoludzkie, do osiągnięcia których dąży się świadomie, w sposób wolny, w dobrych relacjach z innymi (porozumienie, współdziałanie). Duchowość określana w kategoriach etycznych stanowi dla człowieka przestrzeń transcendencji własnej kondycji, kieruje go ku podmiotowości i autonomii, pozwalając w sposób wolny realizować wartości wyższe jako „dobre” wartości. Jeżeli rozwój duchowości nie jest skierowany na wartości naczelne staje się on transgresją jedynie i w stronę wolności własnego „ja”, gubi wyraźny cel osobotwórczy i wspólnototwórczy (Olbrycht, 2018, s. 85–86). W konsekwencji można przyjąć określenie duchowości jako „podmiotowości zorientowanej w myśleniu, przeżywaniu i działaniu na przekraczanie natury, w celu świadomej, wolnej i odpowiedzialnej realizacji wartości absolutnych, uniwersalnych, ogólnoludzkich” (s. 79).

Badanie tak rozumianej duchowości można usytuować zarówno w ramach socjologii religii, jak i socjologii moralności. Socjologię duchowości, rozumianą jako część socjologii moralności, można zdefiniować jako naukę „o zdobywaniu doskonałości moralnej, charakterystycznej dla określonych grup społecznych, oraz o strukturach instytucjonalno-organizacyjnych

wspierających dynamikę tego procesu, ze szczególnym uwzględnieniem szkół duchowości” (Jeżowski, 2010, s. 77). Niezależnie od tego, czy socjologię duchowości będziemy traktować jako odrębną subdyscyplinę socjologiczną, czy jako część socjologii religii czy socjologii moralności, nie należy oczekiwać jej pełnej legitymizacji w najbliższej przyszłości jako nowej subdyscypliny socjologicznej. Zjawiska nowej duchowości i alternatywnej religijności nie powinny być przeceniane kosztem instytucjonalnych form religijności, które w dalszym ciągu są dominujące w wielu społeczeństwach współczesnych. Badanie tych dominujących tendencji rozwojowych powinno być naczelnym celem socjologii religii.

Z wielu 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. 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 (Kasperek, 2012).

b) Duchowość i nowa duchowość wiążą się z procesami indywidualizacji, a poprzez swoją subiektywność stoją one bardzo często w opozycji (dystansie) wobec zinstytucjonalizowanych religii, uwalniają się spod kurateli religijnych instytucji, 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, podnoszenia świadomości na wyższy poziom (autentyczność, autoekspresja, jakość życia) (Kasperek, 2013b, s. 20). „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, 2013b, s. 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, wewnętrzne doświadczenie nabiera rangi ostatecznej instancji. Ma więc charakter inkluzywny, a nie ekskluzywny. Kościoły w tym kontekście jawią się jako przeszkoda do rozwoju osobowości. Nowa duchowość ma charakter pozainstytucjonalny (Sroczyńska, 2012, s. 209–233).

d) Nowa duchowość jest określana najczęściej w opozycji do religii, a niekiedy nawet do *sacrum*, jest zdystansowana wobec wszelkiej dogmatyki religijnej, nie posiada publicznych reperkusji, ani na ogół wspólnotowo celebrowanych rytuałów i kultów. 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 ateisty. 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 przejmują sam podmiot, co oznacza

rozszerzenie świadomości „ja” współczesnego człowieka. 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 (wędrujące, wszędobylskie *sacrum*). W nowych ruchach religijnych i New Age urzeczywistnia się nowa duchowość. Nie zawsze można ją sterylnie oddzielić od jakichkolwiek powiązań z tradycjami religijnymi (Kutyło, 2013, s. 56–58).

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. Nie tyle jest ona fenomenem społecznym, ile raczej indywidualnym i osobistym, ale kształtuje się w określonym, złożonym kontekście społecznym.

g) Wiara religijna przekształca się we wiarę we własne „ja”, w samorealizację, 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 co-

dziennym 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. Sens życia jest dziełem i niemal wyłączną sprawą jednostki i tego, co zrobi ona ze swoim życiem. Przedmiotem określającym to, co duchowe, staje się konkretna jednostka (przejście od instytucjonalizacji do indywidualizacji). Poprzez rozwój sfery duchowej człowiek jest w stanie ukształtować dojrzałą postawę wobec siebie i wobec otaczającego go świata, w ramach wolnego wyboru na zasadzie „zrób to sam”.

i) Nowa duchowość obejmuje zarówno jakieś ezoteryczne zagłębianie się w siebie, jak i troskę o dobre samopoczucie, subiektywny dobrostan czy przyjemność (*wellnes, fitness, selfness*), ale i poszukiwanie głębszych orientacji związanych z sensem życia. Jest ona do pewnego stopnia zastępczą formą religii, jej „miękką” ofertą, mniej wymagającą, nastawioną na wzmocnienie „konsumenta”, pozbawioną rygorystycznych wymagań i wyzwań. Wiąże się także z procesami daleko posuniętej komercjalizacji. Tak szeroko rozumiana duchowość nie daje się łatwo zoperacjonalizować w badaniach empirycznych, pozostaje ona wciąż jednym z najbardziej mglistych i nieokreślonych pojęć w socjologii. Sama duchowość nie jest „towarem” zastygłym, lecz wciąż zmieniającą się rzeczywistością, w której możliwość zmienia się w obowiązek („jeżeli możesz coś zrobić, to musisz to zrobić”).

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. Można by powiedzieć, że poszukiwanie nowej duchowości jest jakimś kolejnym zwrotem w kierunku *sacrum*. Nowe *sacrum* religijne, czy tym bardziej niereligijne, jest bardzo płynne znaczeniowo i nieostre. Trudności teoretyczne, i metodologiczne w precyzyjnym zdefiniowaniu nowej duchowości wynikają z szerokiego spektrum zjawisk, do których ten termin się odnosi. 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” (2011, s. 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. Ustawicznie przybywa ludzi, którzy definiują siebie jako „uduchowieni” a nie „religijni”. 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 psychologów, kulturoznawców, socjologów i przedstawicieli nauk pedagogicznych. Kategoria duchowości uzyskuje swój znaczący wymiar, który nie ma swojego zamiennika (Rembierz, 2018, s. 90–130). Trzeba ją socjologicznie badać, skoro jest ważna dla wielu ludzi współczesnych.

Nowa duchowość wyraża się w powiedzeniu: „nie jestem religijny, jestem duchowy”, „jestem niereligijny, ale poszukuję duchowości”, duchowości, która jest już bardzo luźno związana z tradycyjnymi religiami, najczęściej nie jest już powiązana z wiarą

w Boga jako pewien Absolut. W Europie Zachodniej w pierwszej dekadzie XXI wieku około 15% badanych wybiera określenie: „jestem niereligijny, ale duchowy”, w Polsce – około 2% (Knoblauch i Graff, 2009, s. 734). Czy z całą świadomością dokonują tego wyboru – tego nie wiemy, ale taki wskaźnik pojawił się także w naszym kraju. Obserwujemy powolny rozwój nowych form duchowości. Mają one często znamiona synkretyzmu i nawiązują do różnych nurtów psychologicznych, psychoterapeutycznych, ezoterycznych, magicznych czy paranormalnych.

O ile z trudem można sobie wyobrazić religijność bez jakiegokolwiek formy duchowości, o tyle dzisiaj coraz częściej spotykamy się z duchowością bez wyraźnych odniesień do religii. W nowej duchowości nie mamy do czynienia z podporządkowaniem się Bogu, lecz z procesem indywidualizacji, w centrum którego stoi poszukująca swojego „ja” jednostka i jej rozwój. Zindywidualizowana duchowość rozumiana jako poszukiwanie sensu i własnego szczęścia charakteryzuje się wysoką koniunkturą. Powoli do pewnego stopnia zastępuje zindywidualizowaną religijność. Ponowoczesna duchowość jest sprawą prywatną, ale jest ona też do pewnego stopnia produktem ponowoczesności i jej form zindywidualizowanego życia (Geisel, 2006, s. 140–143; Tyrała, 2014, s. 265–270).

### 3. Uwagi końcowe

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 zawładnęła duszą socjologii” (Mariański i Wargacki, 2011, s. 127–149). Nowa duchowość pozwala być w jakimś stopniu „religijnymi” tym, którzy wyzwolili się od religii, czy przestali być wierzącymi chrześcijanami, któ-

rych można by określić jako postwierzących (Kłoczowski, 2001, s. 5–6).

Obydwie formy: religijność i duchowość nie muszą się sobie przeciwstawiać, wręcz przeciwnie i *de facto* często wzajemnie się przenikają, chociaż socjologowie chętnie te dwie rzeczywistości psychospołeczne oddzielają od siebie i traktują alternatywnie, umieszczając nową duchowość poza kontekstem religijnym. Nie jest to jednak separacja pełna. Ze względu na to, że nowa duchowość wykazuje wiele podobieństw do religijności pozainstytucjonalnej (pozakościelnej) nie wydaje się konieczne przeciwstawianie jej religijności, lecz raczej traktowanie jej jako poszerzenie czy dopełnienie dotychczasowych form i kształtów religijności (socjologia duchowości jako część socjologii religii). Kwestia ta nie jest jednoznacznie rozstrzygnięta<sup>2</sup>.

Nowa religijność i nowa duchowość prowadzą do pewnych transformacji „pola religijnego”, ale nie przekształcają je w sposób zasadniczy, do pewnego stopnia tworzy się nowe pole duchowości, bowiem nowa duchowość jest jakąś nowoczesną formą „wyznania religijnego”, nową formą transformacji życia ludzkiego. Bóg jako ktoś, komu przypisujemy prawo do stawiania wymagań i egzekwowania posłuszeństwa, powoli traci na znaczeniu w świadomości wielu ludzi współczesnych. Dokonuje się proces transformacji religijności kościelnej w pozakościelną i w niereligijną duchowość. Nie zawsze te nowe, wielopostaciowe formy religijności i duchowości są traktowane jako niepołączalne czy konfliktowe w odniesieniu do tradycyjnej religijności, niekiedy nawet są uznawane za komplementarne i kompatybilne. Nowe formy duchowości nie poddają się łatwo procesom instytucjonalizacji.

Socjologia religii, podobnie jak i inne subdyscypliny socjologiczne, podlega procesom dyferencjacji. Proces wyłaniania się nowych subdyscyplin socjologicznych trwa nadal. W socjologii religii na przykład wyodrębniają się nowe subdyscypliny czy obszary badawcze. Obok socjologii chrześcijaństwa, socjologii katolicyzmu, socjologii protestantyzmu, czy socjologii prawosławia, istnieje socjologia Kościoła, socjologia parafii, socjologia nowych ruchów religijnych, socjologia konwersji i ostatnio socjologia duchowości.

<sup>2</sup> Duchowość niewierzących ma zdecydowanie pozareligijny charakter (Tyrała, 2013, s. 67–79; Comte-Sponville, 2011).

Socjologia duchowości konstryuuje się coraz bardziej jako odrębna subdyscyplina socjologiczna w związku ze zmianami społeczno-kulturowymi, jakie dokonują się we współczesnym świecie w obszarze religii i Kościołów chrześcijańskich, czy szerzej – kultury. Duchowość staje się częścią składową kultur światowych.

Można więc zasadnie przypuszczać, że w przyszłości rozwiną się badania socjologiczne nad nową duchowością. Doprowadzą one do ukonstytuowania się socjologii duchowości, podporządkowanej teoretycznie i metodologicznie socjologii religii. Jeżeli nawet nowa duchowość wiąże się z takimi kategoriami, jak: dobrostan duchowy, szczęście, sens życia, zdrowie, integracja wewnętrzna, rozwiązywanie konfliktów, relacje z innymi ludźmi, to wiedza ta ma istotne znaczenie dla nauk socjologicznych. Trudno jeszcze przewidzieć, czy socjologia duchowości znajdzie na stałe swoje uzasadnienie w przyszłości jako autonomiczna subdyscyplina socjologiczna, czy jako subdyscyplina socjologiczna funkcjonująca w bliskim związku z socjologią religii. Wiele będzie zależeć od rozwoju samego fenomenu duchowości. Może ona znaleźć racje swojego bytu zarówno wewnątrz obszaru religijnego, jak i poza nim. Socjologowie powinni badać te nowe fenomeny, nawet jeżeli są one trudne do określenia w kategorii „twardych” faktów społecznych (Mielicka-Pawłowska, 2013a, s. 19–42).

## Bibliografia

- Büssing, A., Kohls, N. (2011). *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit*. Springer.
- Chmielewski, M. (2002). Duchowość. W M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (s. 226–232). Wydawnictwo „M”.
- Comte-Sponville, A. (2011). *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Wydawnictwo Czarna Owca.
- Daszewska, A. (2022). *Koncepcja socjologii religii Roberta Wuthnowa*. Wydawnictwo Naukowe FNCE.
- Davie, G. (2010). *Socjologia religii*. Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Geisel, S. (2006). Neue Spiritualitäten. W N. Unterländer (Hrsg.), *Glaubenssache. Ein Buch für Gläubige und Ungläubige* (s. 140–143). Hier+jetzt.
- Goodman, N. (1997). *Wstęp do socjologii*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Grün, A. (2009). *O duchowości inaczej*. Wydawnictwo WAM.
- Grün, A. (2015). *Piękno. Nowa duchowość radości życia*. Święty Wojciech Dom Medialny.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Religia jako pamięć*. Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Jeżowski, M. (2010). Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości. W M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (s. 66–78). Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kasperek, A. (2012). *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*. Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kasperek, A. (2016). Minimalistyczna duchowość jako przykład antykonsumpcjonistycznej duchowości. Perspektywa socjologiczna. *Zeszyty Naukowe KUL*, 4, 71–88.
- Kłoczowski, J.A. (2001). Duchowość dzisiaj – wprowadzenie. W J. Stal (red.), *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy* (s. 5–8). Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Knoblauch, H. (2005). Einleitung: Soziologie der Spiritualität. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 2, 123–131.
- Knoblauch, H. (2006). Soziologie der Spiritualität. W K. Baier (Hrsg.), *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse* (s. 91–111). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Knoblauch, H. (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Campus Verlag.
- Knoblauch, H., Graff, A. (2009). Populäre Spiritualität oder: Wo ist Hape Kerkeling? W Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008* (s. 725–746). Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Kutyło, Ł. (2013). Nowa duchowość w perspektywie podejścia ekonomicznego. Przyczynek do reinterpretacji podstawowych założeń paradygmatu. *Studia Humanistyczne AGH*, 3, 49–65.
- Leksykon PWN*. (2004). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Luckmann, T. (1996). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Marek, Z., Walulik, A. (2019). *Pedagogika świadectwa. Perspektywa antropologiczno-kerygmaticzna*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Mariański, J. (2022). New spirituality as a social and cultural megatrend. W S.H. Zaręba, M. Sroczyńska, R. Cipriani, M. Choczyński, W. Klimski (eds.), *Metamorphoses of Religion and Spirituality in Central and Eastern Europe* (s. 66–76). Routledge.
- Mariański, J., Wargacki, S. (2011). Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy. *Przegląd Religioznawczy*, 4, 127–149.

- Mielicka-Pawłowska, H. (2013a). Duchowe wymiary codzienności. W Z. Pasek, K. Skowronek, Z. Tyrała (red.), *Pozareligijne wymiary duchowości* (s. 19–42). Wydawnictwo LIBRON - Filip Lohner.
- Mielicka-Pawłowska, H. (2013b). Religijność zorientowana ekologicznie. W H. Mielicka-Pawłowska (red.), *Religijne wymiary życia społecznego* (s. 376–394). Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach.
- Mielicka-Pawłowska, H. (2019). Mit nowej religijności i duchowości. W J. Mariański, *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość?* (s. 11–17). Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Mielicka-Pawłowska, H. (2022). Metamorphoses of religiosity in Poland: post-modern spirituality or religious morality? W: S.H. Zaręba, M. Sroczyńska, R. Cipriani, M. Choczyński, W. Klimski (eds.), *Metamorphoses of Religion and Spirituality in Central and Eastern Europe* (s. 77–89). Routledge.
- Olbrycht, K. (2018). Edukacyjne wymiary wspierania rozwoju duchowości człowieka. *Edukacja Międzykulturowa*, 2, 79–89.
- Pasek, Z. (2008). Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej. W I.S. Fiut (red.), *Idee i Myśliciele. Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu* (s. 13–26). Uczelniane Wydawnictwo Naukowo-Dydaktyczne AGH.
- Pawluczuk, W. (2004). Duchowość. W M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska - badania - teorie* (s. 90–92). Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Rembierz, M. (2018). Edukacja międzykulturowa jako ćwiczenie duchowe. Pedagogiczne wymiary kształtowania kultury duchowej i rozumienia wartości ponadkulturowych w kontekście zróżnicowania religijnego i pluralizmu światopoglądowego. *Edukacja Międzykulturowa*, 2, 90–130.
- Skowronek, K., Pasek, Z. (2013a). Czy istnieje duchowość bez sacrum? Kilka słów o duchowości niereligijnej. W Z. Pasek, K. Skowronek, Z. Tyrała (red.), *Pozareligijne wymiary duchowości*. Wydawnictwo LIBRON - Filip Lohner.
- Skowronek, K., Pasek, Z. (2013b). *Nowa duchowość w kulturze popularnej*. *Studia tekstologiczne*. Wydawnictwo LIBRON - Filip Lohner.
- Skrzypińska, K. (2012). Granice duchowości – perspektywa pierwsza. *Roczniki Psychologiczne*, 1, 75–96.
- Sroczyńska, M. (2012). Młodzieżowe „świętości” w oczach socjologa – wiara religijna. W J. Baniak (red.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne* (s. 209–233). Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Taylor, C. (2002). *Oblicza religii dzisiaj*. Wydawnictwo Znak.
- Tyrała, R. (2013). Pozareligijna duchowość (polskich) niewierzących. *Studia Humanistyczne AGH*, 3, 67–79.
- Tyrała, R. (2014). *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Wargacki, S. (2011). Współczesny człowiek i sacrum. *Misje dzisiaj*, marzec–kwiecień, 4.
- Zaręba, S.H. (2022). Spirituality vs. religiosity as impetus to the discussion on the change factors in the contemporary sociology of religion. W S.H. Zaręba, M. Sroczyńska, R. Cipriani, M. Choczyński, W. Klimski (eds.), *Metamorphoses of Religion and Spirituality in Central and Eastern Europe* (s. 46–54). Routledge.
- Zduniak, A. (2016). Duchowość w epoce mediów elektronicznych. W R. Sierocki, M. Sokołowski, A. Zduniak (red.), *Media i religia. Nowy kontekst komunikacji* (s. 61–73). Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Zduniak, A. (2018). *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Zduniak, A. (2022). Modern directions of development of religion and spirituality: an attempt at systematisation. W S.H. Zaręba, M. Sroczyńska, R. Cipriani, M. Choczyński, W. Klimski (eds.), *Metamorphoses of Religion and Spirituality in Central and Eastern Europe* (s. 55–65). Routledge.
- Znanięcka M. (2016). *Kategoria duchowości i jej wybrane parafrazy w pedagogice*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.