

Karol Jasiński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Immanentna duchowość współczesności [Immanent Spirituality of Modernity]

Streszczenie: Celem podjętych rozważań jest charakterystyka zasadniczych przejawów współczesnej duchowości immanentnej, czyli niemającej odniesienia do transcendentnego Boga osobowego i religii instytucjonalnej, lecz zamkniętej w granicach świata naturalnego. Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej zostały doprecyzowane pojęcia religii, religijności i duchowości. Zwrócono uwagę na różnice w klasycznej i współczesnej koncepcji duchowości. W drugiej natomiast ukazano dwie często ze sobą powiązane formy duchowości immanentnej, do których należą relacja ze światem przyrody (kosmiczne uczucie jedności, odkrywanie złożoności świata, przeżycie *numinosum*, intuicja rzeczywistości ostatecznej) i przeżycia podmiotu ludzkiego (różnorodność stanów psychicznych, afirmacja godności człowieka, zakwestionowanie podmiotowości).

Summary: The purpose of this paper is to characterize the fundamental manifestations of contemporary immanent spirituality, that is, spirituality that has no reference to the transcendent personal God or institutional religion, but is confined within the boundaries of the natural world. The paper consists of two parts. In the first one, the concepts of religion, religiosity and spirituality are clarified. Particular attention was paid to the differences in the classical and modern concept of spirituality. The second part presents two basic forms of immanent spirituality, often interrelated, which are the relationship with the natural world (cosmic feeling of unity, discovering the complexity of the world, experience of *numinosum*, intuition of ultimate reality) and the experience of the human subject (diversity of mental states, affirmation of human dignity, questioning of subjectivity).

Słowa kluczowe: religia; duchowość; świat; człowiek; Absolut.

Keywords: religion; spirituality; world; human; Absolute.

Religia i duchowość należą do jednych z najbardziej wieloznacznych słów. Niełatwo znaleźć satysfakcjonującą badaczy definicję religii, która mogłaby objąć wszystkie zjawiska uważane za religijne. Niezwykle trudno

¹ Karol Jasiński, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, karol.jasinski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7695-499X>.

też wskazać jakieś obiektywne kryteria bycia religią. W związku z tym trzeba zadowolić się historycznie i kulturowo uwarunkowaną definicją, która regulowałaby zwyczajowe użycie słowa „religia”.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku pojęcia duchowości, którego używa się do opisanego działania sił nadnaturalnych lub szczególnego wymiaru psychiki. W związku z tym duchowość jest badana w aspekcie teologicznym, filozoficznym i psychologicznym. Duchowość była zwykle kojarzona z religią. Pod koniec XX w. pojawiła się jednak tendencja do rozróżnienia duchowości związanej z religią od duchowości wolnej od takiego powiązania. Duchowość może być zatem udziałem zarówno osób o przekonaniach teistycznych, jak też agnostycznych i ateistycznych.

Celem poniższych analiz jest charakterystyka zasadniczych przejawów immanentnej duchowości współczesności, czyli niemającej odniesienia do transcendentnego Boga osobowego i religii instytucjonalnej, lecz zamkniętej w granicach świata naturalnego. Analizy składają się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej zostaną doprecyzowane pojęcia religii, religijności i duchowości, bardziej odpowiadające ich aktualnemu rozumieniu. W drugiej natomiast będą ukazane dwie zasadnicze, często powiązane z sobą, formy duchowości immanentnej, tzn. zewnętrzna relacja ze światem przyrody² i wewnętrzne doświadczenia podmiotu ludzkiego. Punktem odniesienia będą w tej kwestii poglądy wybranych filozofów anglo- i francuskojęzycznych.

Religia, religijność i duchowość

W charakterystyce zjawisk o charakterze duchowym używa się trzech zasadniczych wyrażen, które domagają się doprecyzowania. Są nimi religia, religijność i duchowość.

Pod pojęciem religii, przynajmniej w kręgu kultury zachodnioeuropejskiej, rozumie się jakiś rodzaj związku między człowiekiem i różnie rozumianym Absolutem. Wyrazem tej więzi jest indywidualne przeżycie duchowe (np. mistyka), doktryna (przekonania), kult (rytuał) oraz wspólnota wierzących (instytucja) (Zdybicka Z.J., 1993, s. 280–281, 359–368). Niektórzy zwracają przede wszystkim uwagę na wspólnotowe działania związane z kultem. Jednostka dokonuje społecznie ustalonych aktów rytualnych, których subiektywny sens ma znaczenie drugoplanowe. Tym samym nawiązuje się do łacińskiej tradycji pojęciowej podjętej przez chrześcijaństwo. Religia była w niej utożsamiana z poprawnością rytualną, polegającą na

² Niekiedy jest ona nazywana duchowością bazującą na pojęciu ziemi i neopogańskiej koncepcji sakralnego wszechświata (Bowie F., 2008, s. 125–127).

wykonywaniu określonych działań we właściwym czasie i kolejności. Poprzez poszczególne obrzędy dochodziło do powiązania społecznego i prywatnego bytu człowieka w spójną całość. Warto mieć na uwadze, że współczesne rozumienie religii jako zjawiska ufundowanego na pewnych doświadczeniach i stanach wewnętrznych zaczęło kształtować się w kontekście reformy protestanckiej. Pojęcie religijności odnosi się natomiast do znaczenia przypisywanego religii przez jednostkę w jej własnym życiu. Religijność ma więc charakter bardziej indywidualny i subiektywny. Jej podstawą jest osobista wiara i refleksja nad nią. Różnica między religijnością i duchowością polega zaś na akcentowaniu przez jednostkę osobistych przeżyć i doświadczeń wewnętrznych jako odpowiedzi na jej własne potrzeby duchowe (Motak D., 2010, s. 204–208, 210). Religia i religijność miałyby więc bardziej zewnętrzne odniesienie, a duchowość byłaby natomiast bardziej związana z wewnętrznym światem jednostki (Chmielewski M., 2017, s. 164). Akcentowano by w niej indywidualne potrzeby i doświadczenia, mające często charakter emocjonalny i doznaniowy.

Niektórzy podkreślają, że religia jest źródłem zarówno religijności, jak i duchowości. Zachodzą jednak między nimi różnice. Po pierwsze, religia jest bardziej sformalizowana w wymiarze doktrynalnym, rytualnym i społecznym niż aktywność człowieka w formie duchowości. Po drugie, religia może być widziana jako rzeczywistość statyczna w przeciwieństwie do bardziej dynamicznej religijności i duchowości. Po trzecie, podkreśla się obiektywność religii oraz subiektywność duchowości. Po czwarte, akcentuje się poznawczy wymiar religii oraz emocjonalność doświadczeń duchowych. Po piąte, zauważa się niekiedy napięcie między negatywną religią, znaczną nudą, przestarzałą doktryną i instytucjonalnymi ograniczeniami, a pozytywną duchowością, rozwijającą ludzkie potencjalności i wzbudzającą przyjemne stany emocjonalne. Po szóste, duchowość ma wykazywać silniejsze związki z osobowością człowieka niż religia. Oprócz powyższych różnic mamy jednak do czynienia również z pewnymi podobieństwami między religią, religijnością i duchowością. Po pierwsze, świętość jest wyznacznikiem życia religijnego i duchowego. Po drugie, nie da się zredukować owych fenomenów do innych procesów. Po trzecie, aktywność jednostek jest ukierunkowana na realizację celów związanych ze sferą *sacrum*. Po czwarte, aktywność jednostek dotyczy zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego wymiaru ich bytu. Po piąte, wszystkie trzy fenomeny mogą przybierać w życiu człowieka zarówno formy pozytywne, jak i patologiczne (Krok D., 2009, s. 130–135).

Warto mieć na uwadze, że współczesne rozumienie duchowości jest jednak odmienne od jej klasycznego, funkcjonującego zwłaszcza na gruncie chrześcijaństwa, pojmowania. Słowo „duchowość” jest etymologicznie zwią-

zana ze słowem „duch”. Pierwotne znaczenie tego pojęcia odnosi się więc do niematerialnego bytu i fundamentu ludzkiego życia.

W związku z tym niektórzy podkreślają, że duchowość polega przede wszystkim na życiu w Duchu Świętym, który przenika całą psychosomatyczną bytową strukturę człowieka i nadaje mu siłę, harmonię i sens (Špidlik T., Rupnik M.I., 2010, s. 19–22). Francuski neotomista Reginald Garrigou-Lagrange uważa natomiast, że duchowość jest wyższą formą wewnętrznego rozmowy, którą człowiek prowadzi ze sobą. Jeśli człowiek zaczyna szukać prawdy i dobra, to wówczas owa wewnątrz rozmowa z sobą zamienia się w rozmowę z Bogiem. Człowiek zamiast szukać we wszystkim siebie, dąży odtąd do poszukiwania we wszystkim Boga (Garrigou-Lagrange R., 1998, s. 15–16). Według polskiego teologa Marka Chmielewskiego duchowość jest historycznie uwarunkowanym sposobem rozumienia i przeżywania prawdy religijnej, zaakceptowanej, przeżytej i przekazanej w autorytatywny sposób we wspólnocie religijnej (Chmielewski M., 2002, s. 230). Nieodłącznym zatem elementem klasycznie rozumianej duchowości są więc określone praktyki życiowe, których celem jest proces wewnętrznej przemiany. Wyraża się ona również w kształtowaniu odpowiednich relacji zewnętrznych. Duchowość polega więc na harmonijnym powiązaniu doświadczeń wewnętrznych i praktyk (Cottingham J., 2006, s. 5). Widzimy zatem, że klasycznie rozumiana duchowość chrześcijańska jest równoznaczna z pewnym stylem życia. Polega na prowadzeniu człowieka przez Ducha Świętego, szukaniu i przeżywaniu boskiej prawdy. Należy podkreślić trzy ważne kwestie. Po pierwsze, prawda w chrześcijaństwie ma wymiar personalistyczny (Jezus z Nazaretu) i egzystencjalny (doświadczenie). Życie według tej prawdy jest równoznaczne z duchowością. Po drugie, duchowość ma aspekt nie tylko indywidualny, ale też wspólnotowy. Odpowiada ona społecznej naturze człowieka. Obrzędy i ceremonie są ponadto jej ważnym elementem, a ich celem jest umożliwienie relacji z Bogiem i integracja wspólnoty wierzących. Po trzecie, duchowość ma ścisły związek z religią, która gwarantuje jej stabilność i daje punkt odniesienia.

Australijski intelektualista David Tacey podkreśla, że obecnie dokonuje się radykalny rozdział pomiędzy duchowością a religią. Polega on na oddzieleniu zewnętrznych praktyk religijnych od doświadczeń wewnętrznych. Tacey uważa, że struktury tradycyjnych religii nie służą rozwojowi ludzkiego ducha. Z tej racji rezygnuje on z tradycyjnych form religii, a opowiada się za wolnością i spontanicznością życia duchowego. Proponuje jednocześnie jego nowy paradygmat, który określa mianem „duchowości *all-inclusive*” (Tacey D., 2004, s. 30–31, 38).

Polski socjolog religii Janusz Mariański zauważa ponadto, że dawniej rozumiano duchowość jako pogłębioną postać religijności czy wręcz jako jej

punkt kulminacyjny znajdujący swoje spełnienie w mistyce. W takim ujęciu duchowość wiązała się z religijnością w jej pełniejszym wymiarze, była odnoszona do duchowych doświadczeń człowieka wierzącego oraz sposobu jego przeżywania wiary. Mariański podkreśla, że obecnie mamy do czynienia z zupełnie inną sytuacją. Duchowość stanowi alternatywę wobec religii i religijności. Jest łączona z doświadczeniem, czyli przeżyciem osobowym i niezapośredniczonym przez instytucje. Wiąże się z radykalnym zwrotem w stronę subiektywizmu. Określa się ją jako formę spełnienia siebie przez dążenie do szczęścia i sensu życia, przy zaangażowaniu własnych zasobów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych. Dzięki duchowości człowiek dąży do przekraczania własnej kondycji doczesnej i materialnej. Mariański wymienia kilka zasadniczych cech owej duchowości. Po pierwsze, dominuje w niej orientacja na subiektywne doświadczenie. Po drugie, jej źródłami są alternatywne religijności odróżniające się od dotychczasowych tradycji religijnych, pochodzące ze wschodnich, archaicznych, okultystycznych, mistycznych tradycji. Po trzecie, panuje w niej dystans do dogmatyki i instytucji religijnych. Po czwarte, akcentuje się podmiotowość i autonomię jednostki oraz związany z tym indywidualizm światopoglądowy. Po piąte, podkreśla się całościowe podejście do życia. Po szóste, duchowość, będąca praktyką życia bez odwoływania się do transcendentnego Boga, interpretuje się w kategoriach etycznych jako dążenie do pewnej doskonałości moralnej, realizacji istoty człowieczeństwa i transcendencji własnej natury (Mariański J., 2020, s. 24–25, 32–33, 42–48). W innym miejscu Mariański podkreśli, że w duchowości istotna jest zwłaszcza owa zdolność do transcendencji własnej natury. Tym samym jest ona areligijna, ponieważ zanika w niej zbawcze odniesienie do Absolutu. Duchowość staje się subiektywnym i kreatywnym doświadczeniem transcendencji w różnej formie. W konsekwencji człowiek wyznacza sobie własną drogę duchową, na której próbuje zmierzać do bliżej nieokreślonego celu, wyrażać siebie, szukać własnej prawdy, zaspokajać potrzeby emocjonalne i realizować siebie w oderwaniu od społeczności (Mariański J., 2018, s. 175–193).

Za Chmielewskim można więc powtórzyć, że we współczesnej duchowości centralne miejsce instytucji religijnej zajmuje konkretna osoba jako podmiot i twórca życia duchowego. Tym samym następuje przejście od instytucjonalizacji do indywidualizacji (Chmielewski M., 2017, s. 161). Polska socjolog religii Maria Libiszowska-Żółtkowska, zauważając oddalenie się człowieka od wzorca religijności instytucjonalnej ku jej indywidualnym formom, podkreśla, że owo oddalenie nie jest jednak związane z pełnym odtrąceniem *sacrum*. Ludzie współcześni nie tyle odchodzą od Boga, ile poszukują go raczej samodzielnie, czerpiąc z dostępnych im inspiracji (Libiszowska-Żółtkowska M., 2010, s. 169).

W wyniku uniezależnienia się duchowości od religii instytucjonalnej, człowiek prowadzi życie duchowe niezależne od wiary w istnienie Boga i praktykowanie jakiejś religii. Duchowość zostaje pozbawiona wymiaru religijnego. Zaczyna się ją definiować jako rzeczywistość całkowicie alternatywną wobec religii rozumianej jako systemu doktryn i struktur. Duchowość wiąże się z osobistym poszukiwaniem często bezosobowego *sacrum* bez pośrednictwa instytucji i z pytaniami dotyczącymi różnych wymiarów egzystencji. Jej źródłem jest wewnętrzne doświadczenie i indywidualne przeżywanie świata, niepotrzebującego często transcendentnego uzasadnienia. W takim, bardzo szerokim rozumieniu, duchowość oznacza całe bogactwo doświadczeń, do których należą m.in. przeżycie natury i sztuki, praktykowanie medytacji, ćwiczenia uważności, rozważania dotyczące życia, odpowiedzialność za klimat, działalność na rzecz obrony zwierząt i różnych mniejszości (Skurzak J., 2020, s. 9–10, 25–26).

Tak rozumiana duchowość jest nowym megatrendem ponowoczesnej kultury. Jest ona demokratyczna, łatwo dostępna, ma charakter indywidualistyczny i wykracza poza struktury zinstytucjonalizowanej religii. Odnosi się z szacunkiem do natury, nacechowana jest głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpane źródło siły. Duchowość kojarzona jest z uczuciami i tkwiącą we wnętrzu człowieka mocą, z najgłębszą sferą jaźni i tym, co jest w niej święte. Duchowość w tym ujęciu kładzie nacisk na immanentnego Boga, podkreśla rolę doświadczenia i duchowych ćwiczeń, jest włączana w sprawy i troski dnia codziennego, szanuje ciało, jest wrażliwa na różnice płci, docenia osobiste poszukiwania, dopuszcza pewne wątpliwości, a nowe odkrycia uważa za część wędrówki życiowej. Duchowość jest również próbą zgłębienia otaczającej nas tajemnicy. Duchowość jest wielkim zwrotem w kierunku życia oraz zorientowana jest na jego jakość (Mariański J., Wargacki S., 2011, s. 142–143). Brakuje jej jednak zasadniczego odniesienia do transcendentnego i osobowego Absolutu, który byłby spełnieniem bytu człowieka i nadawał mu sens. Zamiast tego człowiek jest ukierunkowany na immanentną rzeczywistość i otwarty na oferowane w kontakcie z nią doznania.

Tymczasem rumuński religioznawca Mircea Eliade określał kiedyś człowieka mianem *homo religiosus*, który jest otwarty na świat, lecz jednocześnie nie może się nim zadowolić (Eliade M., 2008, s. 177, 201). Człowiek próbował wówczas transcendować świat naturalny w kierunku nadnaturalnego. W czasach współczesnych mamy zaś do czynienia z inną sytuacją. Człowiek pozostał wprawdzie *homo religiosus*, lecz zmieniła się forma religii. Odrzucił on bowiem religię instytucjonalną na rzecz niemającej związku z tradycjami religijnymi i wiarą w Boga duchowości. Zamiast Boga ma do czynienia z bóstwem, energią, bezosobowym *sacrum*. Natomiast zamiast

religii – z duchowością charakteryzującą się brakiem zobowiązań, uczuciowością, indywidualizmem i narcyzmem (Broniek R., 2020, s. 9–10, 63–65). W związku z tym następuje ograniczenie duchowości wyłącznie do sfery ludzkiej psychiki i uznanie, że głównym jej celem ma być osiągnięcie przyjemnych i inspirujących doznań psychicznych. Człowiek preferuje więc samodzielne poszukiwania i wybory, stosując metodę prób i błędów. Bazując na danych świadomości i uczuciach dąży do maksymalizacji duchowych wrażeń i atrakcji (Ptaszek R.T., 2015, s. 120–123). Duchowość zdaje się tym samym wpisywać w hedonistyczną i konsumpcjonistyczną kulturę współczesności. Podobne intuicje są nieobce współczesnemu socjologowi amerykańskiemu Peterowi Bergerowi, który nadaje ponadto ciekawe znaczenie słowu „wybór”. Nawiązując do greckiego terminu *haeresis* (wybór), proponuje rozumienie współczesnego społeczeństwa w kategoriach herezji, a ludzi jako swoistych heretyków. Imperatyw wyboru, będący fundamentem współczesnej duchowości, staje się tym samym imperatywem heretyckim.

Posługując się schematem pojęciowym amerykańskiego socjologa religii Roberta Wuthnowa, mamy obecnie do czynienia nie tyle z duchowością zamieszkania (*spirituality of dwelling*), ile raczej z duchowością poszukiwania (*spirituality of seeking*). Pierwsza była związana z wyraźnym podziałem świata na sferę *sacrum* i *profanum*, fizycznie istniejącymi miejscami świętymi i silnymi więzami wspólnotowymi, dającymi poczucie tożsamości i bezpieczeństwa. W drugiej jej wersji mamy natomiast do czynienia z płynnym *sacrum*, potrzebami duchowymi człowieka, opuszczaniem dotychczasowych miejsc, wspólnot i struktur religijnych, indywidualizmem i wolnością poszukiwań, odkrywaniem nowych horyzontów duchowych i nowych możliwości rozwoju własnej osobowości (Wuthnow R., 1998, s. 3–12, 142–168). Pojawiła się zatem duchowość bez Boga i religii, której istotnym elementem jest dążenie do nieokreślonych celów i permanentne poszukiwanie doznań. Poszukiwania te zmierzają często w dwóch zasadniczych kierunkach, którym warto się nieco przyjrzeć. Są nimi doświadczenie jedności z otaczającym światem natury i przeżycia związane z ludzkim podmiotem.

Duchowość bez Boga i religii

Jak podkreślają niektórzy, coraz częściej mamy do czynienia z tendencją do zastąpienia życia duchowego związanego z religią instytucjonalną – duchowością całkowicie oderwaną od wymiaru religijnego. Istnienie duchowości, a nawet mistyki niereligijnej, dopuszcza belgijski filozof religii

Louis Dupré, zdaniem którego polega ona na poszerzającym umysł doświadczeniu przyrody, przewyciężeniu przez jaźń istniejących opozycji i doświadczeniu jedności wszechświata (Dupré L., 2003, s. 414–421). Nosi ona niekiedy nazwę „duchowości ateistycznej”. Sformułowanie „duchowość ateistyczna” może wydać się dość paradoksalne. Co więcej, budzi ono sprzeciw zarówno ateistów, jak i teistów. Ateiści są skłonni zaprzeczać istnieniu pierwiastka duchowego, a w konsekwencji negować sensowność mówienia o zjawiskach duchowych. Teiści są natomiast przeciwnikami powiązania duchowości z ateizmem i odmawiają ateistom prawa do przeżywania wyższych uczuć duchowych. Tym zaś, którzy przyznają ważne miejsce duchowości nieopartej na religii, przypisują ukryty teizm (Skurzak J., 2020, s. 32–33). Pomimo powyższych zastrzeżeń nie da się ukryć, że również ateiści przyznają się do specyficznie rozumianej duchowości. Negując istnienie bytu duchowego lub sprowadzając go do bardziej złożonej materii, wspominają o życiu duchowym, które wyczerpuje się jednak w ramach rzeczywistości doczesnej. Punktem odniesienia jest w tej kwestii świat przyrody lub ludzka jaźń. Duchowość traci więc charakter transcendentny, a przybiera immanentny.

I tak np. amerykański pragmatysta John Dewey wychodzi w swym dyskursie na temat duchowości od odróżnienia trzech fenomenów: religii w ogóle, konkretnej religii i „tego, co religijne”. Religia, jako określenie natury zjawisk religijnych, jest dla niego pojęciem pustym. Patrząc bowiem na różnorodność praktyk i wierzeń spotykanych w różnych religiach historycznych, dochodzi się do wniosku, że nie mają one ze sobą niemal nic wspólnego. Religia konkretna jest zaś systemem wierzeń, praktyk i organizacji instytucjonalnej. „To, co religijne” oznacza natomiast postawę i nastawienie skierowane na dowolny obiekt, poczucie jedności ze światem i dążenie całą egzystencją do jego zmiany. Ostatni z owych trzech fenomenów można określić mianem duchowości, która jest pewnym typem doświadczenia człowieka. Twierdzenie, że jest ono wynikiem relacji z osobowym Bogiem i stanowi dowód na Jego istnienie jest zależną od kultury i wychowania interpretacją, która zostaje nałożona wtórnie na owo doświadczenie. Dewey zauważa jednak, że interpretacje są jednak krańcowo różne. W doświadczeniu jedności ze światem dane jest jedynie poczucie sensu i harmonii oraz dążenie do zmiany świata. Przypisywanie tej zmiany działaniu jakiegoś bytu nadnaturalnego, a tym bardziej osobowego, ma wyjaśnienie psychologiczne, ponieważ człowiek doświadcza określonego skutku i pod wpływem emocji nadaje mu rangę bytu boskiego. Dewey zauważa, że podobny skutek można osiągnąć na różne sposoby, np. przez poświęcenie się idei, czy filozoficzną refleksję. Ważna rola przypada w tym przypadku wyobraźni człowieka (Dewey J., 1960, s. 3–19, 36–38). Dewey

srowadza zatem duchowość człowieka do doświadczenia jedności ze światem i dążenia do jego przemiany. Reszta jest kwestią interpretacji. W związku z tym doświadczenie to nie może być dowodem na rzecz istnienia osobowego Absolutu, lecz wyłącznie emocjonalnym przeżyciem człowieka, skutkującym przemianą jego samego i otoczenia. Myśl Deweya byłaby bliska stanowisku niemieckiego teologa i filozofa doby oświecenia Friedricha Schleiermachera, dla którego istotą religii jest emocjonalne przeżycie jedności ze światem i zależności od niego, idei kosmicznego przeżycia religijnego Alberta Einsteina oraz poglądom analitycznego filozofa religii Johna Hicka i jego interpretacyjnej koncepcji religii będącej typem „doświadczenia jako”.

Duchowość polegająca na doświadczeniu więzi ze światem byłaby też bliska amerykańskiemu filozofowi Ronaldowi Dworkinowi. Rdzeniem postawy religijnej jest według niego uznanie pełnej, niezależnej i obiektywnej wartości przyrody, zwłaszcza jej piękna. Dzięki niej człowiek ma zdolność do przeżycia jakiegoś *numinosum*, które angażuje jego osobowość, fascynuje lub trwoży. Tym samym człowiek doświadcza wspólnoty ze światem i głębi swego istnienia (Dworkin R., 2014, s. 14, 20–29, 39–40, 49, 95). Religia byłaby w tym przypadku emocjonalnym przeżyciem tajemnicy świata i działającej w nim siły. Doświadczona tajemnica rzeczywistości, czyli jego *numinosum*, przyciągałaby lub odpychała człowieka podobnie jak „świętość” Rudolfa Otto.

Kontakt ze światem byłby też ważny w koncepcji duchowości kanadyjskiego filozofa religii Johna L. Schellenberga. Dzięki relacji ze światem byłyby możliwe doświadczenie jakiejś rzeczywistości ostatecznej, czyli czegoś większego i głębszego niż świat fizyczny. Rzeczywistość ostateczna, zwana też transcendencją, ma – zdaniem Schellenberga – trzy wymiary: metafizyczny, aksjologiczny i soteriologiczny. W sensie metafizycznym jest fundamentem wszystkich rzeczy i faktów. W sensie aksjologicznym ucieleśnia ona najwyższą wartość. W sensie natomiast soteriologicznym ma związek z doskonaleniem się człowieka. Tezę o istnieniu owej potrójnej transcendencji, mogącej mieć różne uposażenie jakościowe, nazywa on ultymizmem (Schellenberg J.L., 2019, s. 65–70; Schellenberg J.L., 2020, s. 173–184). W duchowości, rozumianej jako doświadczenie rzeczywistości ostatecznej w świecie i poprzez świat, istotną rolę odgrywa wolna od ograniczeń wyobraźnia człowieka i szerokie spektrum jej możliwości. Ukształtowana w wyobraźni rzeczywistość ostateczna winna być punktem odniesienia w kształtowaniu życia ludzkiego (Schellenberg J.L., 2020, s. 184–192, 264–266). Duchowość byłaby zatem formą przeżycia świata. Człowiek zyskiwałby pewną intuicję jego transcendentnych fundamentów i wartości, dzięki którym mógłby doskonalić swoje bytowanie.

Wydaje się, że poglądy powyższych myślicieli są bliskie jakiejś formie mistyki natury, która polega na takim nastawieniu do świata, w którym dostrzega się jego piękno, kontempluje się go oraz czuje się respekt wobec jego wielkości. Niektórzy teoretycy duchowości zwracają jednak większą uwagę na określoną postawę człowieka, sposób życia i wewnętrzne doświadczenia jego jaźni w kontakcie ze światem, zwłaszcza potrzebę rozbicia iluzji na swój temat i odkrycia prawdy o sobie.

W ten nurt wpisuje się chociażby amerykański filozof Daniel C. Dennett. Duchowość jego zdaniem polega również na koncentracji na świecie, dzięki której człowiek dostrzega całą jego złożoność. Powinny towarzyszyć mu dwie ważne postawy. Po pierwsze, człowiek powinien się charakteryzować pokorną ciekawością świata. Po drugie, winien mieć świadomość, że zawsze będzie dotykał zaledwie powierzchni rzeczywistości. Dzięki tym dwom postawom w przekonaniu Dennetta zrozumie on właściwy wymiar swoich problemów, spraw i wyborów oraz nada im odpowiednią rangę. Okażą się one bowiem mało ważne w szerszym kontekście rzeczywistości. Trzymanie się takiej wizji świata i takiego podejścia doprowadzi w rezultacie człowieka do wyższej jakości życia (Dennett D.C., 2008, s. 349–350). W przekonaniu Dennetta duchowość nie polega więc na wierze w nieśmiertelną duszę lub w byt nadprzyrodzony, lecz wyłącznie na przyjęciu pełnej pokory i ciekawości postawy wobec świata, dzięki której zrozumie się jego złożoność, odkrywa w nim swoje miejsce i nadaje właściwe proporcje sprawom osobistym. Brakuje w niej jednak odniesienia do jakiejś transcendencji.

Francuski filozof André Comte-Sponville definiuje natomiast duchowość jako otwarcie się człowieka jako bytu skończonego na nieskończoność. Owo otwarcie się jest ludzkim sposobem zamieszkiwania uniwersum oraz warunkiem jego doświadczenia i przeżycia. Podkreśla, że bycie ateistą nie musi oznaczać negacji absolutu, lecz jedynie jego boskości, transcendencji, duchowości i osobowości. Czym zatem jest absolut? Jest on istniejącą niezależnie od ludzkiego umysłu całością rzeczywistości jako ogółu bytów i wydarzeń charakteryzujących się mocą istnienia i działania. W tej rzeczywistości wszystko jest immanentnie we wszystkim. Comte-Sponville opowiada się zatem po stronie materializmu, naturalizmu i immanentyzmu. Natura istnieje jego zdaniem wcześniej niż duch, który jest zależny od materii i wyraża się w otwarciu na całość rzeczywistości. Człowiek potrzebuje zatem przebudzenia, które polega na doświadczeniu uniwersum bytu. Celem przebudzenia jest dojście do prawdy o świecie i człowieku. Metodą przebudzenia jest natomiast kontemplacja bezmiaru świata i emocjonalno-estetyczne doświadczenie jedności z jego bezmiarem. Duchowość polega więc na immanentnym doświadczeniu jedności z wszechświatem, którego wyrazem jest akceptacja zastanej rzeczywistości, obumarcie poczucia pod-

miotowości, przeżycie tajemnicy świata, pełnia istnienia, prostota, cisza bez potrzeby używania słów, pokój, wieczna terażniejszość, niezależność od doktryn, norm i instytucji (Comte-Sponville A., 2011, s. 144–163, 168–194, 198–207). Dostrzegamy więc, że dla niektórych ateistów absolutem jest cała rzeczywistość, a duchowość polega na doświadczeniu jedności z nią, którego rezultatem są nie tylko psychosomatyczne stany podmiotu ludzkiego, ale ostatecznie jego wręcz zakwestionowanie.

Na potrzebę pozbycia się iluzji i odkrycia prawdy o sobie w duchowości zwraca też uwagę amerykański filozof i neurobiolog Sam Harris. Duchowość polega jego zdaniem na ludzkich wysiłkach zmierzających poprzez medytację, psychodeliki i inne metody do zakorzenienia umysłu w terażniejszości i wywołania odmiennych stanów świadomości. Duchowość trzeba odróżnić od religii, ponieważ ludzie każdego wyznania, a także nieidentyfikujący się z żadnym z nich mają podobne doświadczenia. Ich podobne stany umysłu interpretuje się z reguły przez pryzmat takiej czy innej doktryny religijnej. Jest to jednak błędem. W dalszym toku swego wywodu autor podkreśla, że duchowość polega na zrozumieniu istoty rzeczy, pogłębieniu rozumienia samego siebie i nieustającym przebijaniu się przez iluzoryczną zasłonę własnego „ja”. Podstawą duchowości jest zatem transcendencja jaźni, a życie duchowe polega na pokonywaniu złudzenia własnego „ja”, zainteresowaniu naturą umysłu i zwracaniu uwagi na doznania przeżywane obecnie. Zalecaną przez Harrisa metodą jest wgląd, introspekcja i stan umysłu zwany uważnością, czyli stan czystej, obiektywnej i nieporuszonej uwagi skierowanej na treść świadomości, niezależnie od tego, czy ta jest przyjemna, czy nie. A zatem w byciu uważnym nie chodzi o intensywniejsze myślenie o doświadczeniu, lecz o intensywniejsze doświadczanie tego, co pojawia się w umyśle i ciele człowieka. Autor za bezcelowe uznaje sposoby medytacji, które polegają na myśleniu dyskursywnym. Człowiek winien raczej pozwolić na swobodny przepływ myśli, obrazów i skojarzeń, a więc tego wszystkiego, co jest treścią świadomości. Ma uprzytomnić sobie tymczasowość wszelkich stanów umysłu. W ten sposób dochodzi się do celu życia duchowego, którym jest utrata poczucia odrębności własnego „ja” i doświadczenie otwartej świadomości, aż po poczucie jedności z kosmosem. Dzięki duchowości człowiek ma pozbyć się poznawczych i emocjonalnych złudzeń, a przede wszystkim poczucia tożsamości z własnymi myślami i przekonania o istnieniu jakiegoś wewnętrznego „ja” jako podmiotu sprawczego. Jest ono złudzeniem, wytworem myśli, wynikiem identyfikacji z myślami, a duchowość ma pomóc w uświadomieniu sobie tego faktu (Harris S., 2015, s. 15–18, 41–42, 45–50, 56–61, 72, 93, 104, 114–120).

W duchowości możliwa jest więc nie tylko koncentracja na świecie przyrody, jego kontemplacji i poczuciu jedności, lecz również na przeżyciach

ludzkiego podmiotu. Nie jest on naturalnie oderwany od świata, ponieważ stanowi jego integralną część. Niemniej w życiu duchowym zwraca się uwagę na różne stany jego świadomości lub moralny wymiar jego egzystencji.

W tym kontekście francuski filozof Luc Ferry wiąże kwestię duchowości z pytaniem o zbawienie. Pytanie o duchowość jest bowiem powiązane z pytaniem o sens cierpienia i śmierć, z których człowiek chce się wyzwolić. Duchowość rodzi się, gdy szuka on zbawienia od zła i śmierci. W tym celu zwraca się najpierw ku religiom, które obiecują mu zbawienie przez wiarę w Boga. Oferta religii jest jednak zdaniem francuskiego filozofa zbyt piękna, aby była prawdziwa. Ponadto ogranicza ona wolność ludzkiego myślenia. Zbawienie możliwe jest jednak również na innej drodze. Jest nią filozofia, dzięki której można wyzwalać się z lęku przed śmiercią za pomocą własnego rozumu i własnych sił. Różne koncepcje filozoficzne leżą u źródeł powstania różnych typów duchowości ateistycznej. Ferry wspomina o trzech zasadniczych. Po pierwsze, duchowość polega na kontemplacji porządku świata, który ma boski charakter, a zbawienie – na odnalezieniu przez człowieka swojego w nim miejsca. Po drugie, duchowość jest formą wyzwolenia od zła i śmierci przez boską osobę. Ten typ duchowości jest inspirowany chrześcijaństwem. Człowiek doświadcza życia duchowego i wyzwolenia przez osobę (np. Chrystusa) i jako osoba. Zmartwychwstaje z duszą i ciałem, a nowe życie polega na doświadczeniu miłości Boga. Po trzecie, charakter duchowości zmienił się w nowożytności, będącej czasem narodzin wolnego i autonomicznego podmiotu. Jej przedmiotem stał się sam człowiek jako obiekt miłości. Został postawiony w centrum zamiast kosmosu i boskiego Absolutu. Człowiek zaczął poszukiwać sensu życia w konfrontacji z cierpieniem i śmiercią w moralności lub poświęceniu życia dla większej sprawy (np. nauki). Były to jednak swoiste substytuty duchowości, które okazały się niewystarczające, ponieważ nie nadawały sensu egzystencji człowieka. Ferry proponuje w związku z tym nowy typ duchowości, polegającej na odkrywaniu transcendencji w immanencji podmiotu ludzkiego. Co jest ową transcendencją? Francuski filozof upatruje ją w sakralnym charakterze godności człowieka. Transcendencja traci zatem wymiar wertrykalny, a zyskuje horyzontalny. Jej wyrazem są wolność i zakorzenione w człowieku wartości. Nie stwarza on ich jednak, lecz odkrywa jako coś podarowanego. Transcendencja jest więc niezaprzeczalnym wymiarem ludzkiej egzystencji. Duchowość polega zatem w przekonaniu francuskiego filozofa na poświęceniu swego życia drugiemu człowiekowi, który ma wrodzoną godność o charakterze sakralnym (Ferry L., 2011, s. 14–21, 24–28, 36–38, 41–42, 46, 55–57, 60, 78–85, 89, 94–96, 105–106, 115–116, 119, 122–123, 126–127, 133–137, 165–166, 170–172, 179–185, 193–194, 243, 293–295, 298–301, 309–310). Ferry dokonuje więc swoistego diwinizacji

osoby ludzkiej. Duchowość zostaje sprowadzona do afirmacji drugiego człowieka, któremu oddanie swego życia jest drogą do wyzwolenia się od lęku przed złem i śmiercią. W oddaniu upatruje się również sens ludzkiej egzystencji. Wydaje się, że duchowość polega na przyjęciu określonej postawy moralnej wobec bytu ludzkiego, który ma przebóstwioną godność osobową. Duchowość zostaje tym samym zredukowana do moralności o charakterze personalistycznym.

Francuski filozof i socjolog Marcel Gauchet prezentuje natomiast w swojej koncepcji duchowości szerokie spektrum jej form. Duchowość nie polega bowiem w jego przekonaniu na wykonywaniu czynności religijnych, choć człowiek zawsze był i będzie religijny w sensie wrażliwości na *sacrum*, lecz jest raczej odpowiedzią na pytania o ludzkie przeznaczenie i kondycję egzystencjalną. Przyjmuje ona cztery zasadnicze postacie: indywidualnego doświadczenia (relacji z własnym wnętrzem), poznania (uprawianie nauki jako duchowej przygody), obcowania ze sztuką (kształtowanie wnętrza przez otwarcie się na wartości) i zaangażowania na rzecz doczesności (przemiana świata i relacji społecznych) (Skurzak J., 2020, s. 102–106). Wydaje się jednak, że tak pojmowana duchowość otwiera wprawdzie człowieka na całe spektrum przeżyć i doświadczeń, lecz nie daje ona odpowiedzi na najbardziej fundamentalne kwestie, jakimi są pytania dotyczące sensu życia, zła, cierpienia i śmierci. Jedyną formą transcendencji są w tym przypadku wartości, które człowiek odkrywa w kontakcie ze sztuką. Wydaje się jednak, że mają one charakter głównie estetyczny, a więc odwołują się do ludzkich emocji i uczuć.

Zakończenie

Celem powyższych analiz była charakterystyka głównych przejawów duchowości immanentnej, czyli niemającej odniesienia do transcendentnego Boga osobowego i religii instytucjonalnej, lecz zamkniętej w granicach świata naturalnego. Doprecyzowano w nich najpierw pojęcia religii, religijności i duchowości, a następnie ukazano dwie zasadnicze, powiązane często ze sobą formy immanentnej duchowości współczesnej, czyli kontakt ze światem przyrody i określone doświadczenia podmiotu ludzkiego.

Warto mieć na uwadze, że duchowość, przynajmniej w kręgu kultury zachodniej, miała przez wieki związek z Bogiem i religią instytucjonalną. Człowiek miał przekonanie o istnieniu osobowego Absolutu, z którym chciał nawiązać relację. Wyznawał też określoną religię, która mu w tej relacji miała pomagać. Religia miała oczywiście charakter bardziej zobiektywizowanych więzi, instytucji, rytów, prawd i zasad. W duchowości akcento-

wano natomiast subiektywny świat ludzkich przeżyć, potrzeb i emocji. Niemniej jednak religia była swoistą przestrzenią narodzin i rozwoju duchowego życia człowieka.

Pod koniec XX w. pojawiła się jednak tendencja do rozróżnienia duchowości związanej z religią od duchowości wolnej od takiego powiązania. Zaczęto ponadto podkreślać, że duchowość nie musi być udziałem wyłącznie osób o przekonaniach teistycznych, lecz mogą ją też mieć agnostycy i ateści. Zmienił się przy tym jej charakter. Brakuje w niej przede wszystkim jakiejś więzi z bytem nadnaturalnym i transcendentnym (osobowym Bogiem). Punktem odniesienia stał się natomiast immanentny świat natury i przeżywający różne stany wewnętrzne podmiot. Co więcej, świat rozumiany jako całość bytu i wydarzeń lub człowiek ze swoją ubóstwioną godnością zyskali rangę absolutu. W duchowości doszło więc do zakwestionowania jej fundamentu w postaci bytu duchowego. Sferę duchowości sprowadza się do bardziej złożonej i wyrafinowanej postaci materii. Dominuje więc redukcjonistyczna (materialistyczna) koncepcja rzeczywistości, a tym samym podobna wizja człowieka.

Współczesny dyskurs o duchowości pojawia się zatem w dwóch zasadniczych kontekstach. Pierwszym z nich jest doświadczenie uczucia kosmicznego, przeżycie jakiegoś *numinosum*, odkrywanie złożoności świata i bliżej nieokreślonej rzeczywistości ostatecznej. Drugim natomiast jest koncentracja na człowieku, wgląd w bogactwo jego aktów psychicznych i afirmacja jego godności. Brakuje jednak wyjścia poza immanencję świata natury i człowieka. Dopuszcza się wprawdzie jakąś intuicję tajemnicy rzeczywistości, lecz główny akcent pada na nawiązanie kontaktu ze światem i introspekcję, co niekiedy prowadzi do zakwestionowania podmiotowości osoby. W duchowości zanika więc perspektywa personalistyczna.

Czy jednak tak rozumiana duchowość może zaspokoić najgłębsze pragnienia i potrzeby ludzkie? Czy nie jest ona znaczone jakimś redukcjonizmem w patrzeniu na absolut i człowieka? Czy nie dochodzi w niej do humanizacji absolutu, czyli sprowadzenia go wyłącznie do perspektywy horyzontalnej, oraz diwinizacji świata i człowieka, czyli ich przebóstwienia i nadania wartości *sacrum*? W konsekwencji mamy do czynienia z negacją istnienia Transcendencji i sprowadzeniem religii do wymiaru ludzkiego. Religia nie jest już relacją z Bogiem osobowym, dzięki której człowiek ma szansę na osiągnięcie pełni swego rozwoju osobowego, lecz wyłącznie koncentracją na zawartości psychiki człowieka, osobistym rozwoju, zaspokojeniu własnych potrzeb, a niekiedy wręcz drogą do unicestwienia ludzkiego bytu. Zamiast z rozwojem osoby mamy do czynienia z jakąś jej degradacją.

Nie można oczywiście odmawiać posiadania jakiejś formy duchowości przez osoby o światopoglądzie ateistycznym lub agnostycznym. Wydaje się

jednak, że sprowadzenie jej do wymiaru immanentnego, naturalnego i materialnego jest jej zubożeniem i rezygnacją z ukrytych potencjalności człowieka. Może warto nie zadowalać się wyłącznie szukaniem jakiś „szyfrów” transcendencji w immanencji rzeczywistości świata naturalnego, lecz dążyć do odkrycia Transcendencji, przekraczającej ograniczenia bytu skończonego, mogącej być partnerem osobowej relacji i fundamentem duchowości człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Bowie Fiona, 2008, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. Kamila Pawluś, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Broniek Radosław, 2020, *Duchowe bezdroża. Przewodnik po wierze zmutowanej*, WAM, Kraków.
- Chmielewski Marek, 2002, *Duchowość*, w: Marek Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 226–232.
- Chmielewski Marek, 2017, *Duchowość chrześcijańska na tle współczesnych koncepcji duchowości. Zarys problematyki*, Roczniki Teologiczne, nr 64, s. 159–179.
- Comte-Sponville André, 2011, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. Elżbieta Aduszkiewicz, Wydawnictwo „Czarna Owca”, Warszawa.
- Cottingham John, 2006, *Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value*, Cambridge University Press, New York.
- Dennett Daniel C., 2008, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. Barbara Stanosz, PIW, Warszawa.
- Dewey John, 1960, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven.
- Dupré Louis, 2003, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. Sabina Lewandowska-Głuszyńska, Znak, Kraków.
- Dworkin Ronald, 2014, *Religia bez Boga*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Ferry Luc, 2011, *Jak żyć?*, tłum. Elżbieta Aduszkiewicz, Wydawnictwo „Czarna Owca”, Warszawa.
- Garrigou-Lagrange Reginald, 1998, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. Teresa Landy, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów.
- Harris Sam, 2015, *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. Jacek Żuławnik, Wydawnictwo Galaktyka, Łódź.
- Krok Dariusz, 2009, *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*, Polskie Forum Psychologiczne, nr 1, s. 126–141.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria, 2010, *Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów*, w: Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Nomos, Kraków, s. 167–183.
- Mariański Janusz, 2018, *Duchowość religijna i niereligijna – analiza pojęć*, w: Irena Borowik, Stella Grotowska, Piotr Stawiński (red.), *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 175–193.

- Mariański Janusz, 2020, *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy*, w: Mariusz Zemło (red.), *Mate miasta. Duchowość pozakanoniczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok–Futoma–Supraśl, s. 15–55.
- Mariański Janusz, Wargacki Stanisław, 2011, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, *Przegląd Religioznawczy*, nr 4, s. 135–158.
- Eliade Mircea, 2008, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Motak Dominika, 2010, *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, *Studia Religiologica*, nr 43, s. 201–218.
- Ptaszek Robert T., 2015, *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?*, *Pedagogia Christiana*, nr 1, s. 113–126.
- Schellenberg John L., 2019, *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*, tłum. Ryszard Mordarski, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz.
- Schellenberg John L., 2020, *Religia ewolucyjna*, tłum. Tomasz Sieczkowski, Wydawnictwo UŁ, Łódź.
- Skurzak Joanna, 2020, *Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej filozofii religii*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa.
- Špidlík Tomáš, Rupnik Marko I., 2010, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tłum. Krzysztof Stopa, Wydawnictwo Salvator, Kraków.
- Tacey David, 2004, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Routledge, New York.
- Wuthnow Robert, 1998, *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s*, University of California Press, Berkeley.
- Zdybicka Zofia J., 1993, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.