

## Duchowość jako kategoria analizy kulturoznawczej

Niewielu ludzi narzeka, że nie ma czasu się pomodlić,  
wielu — że nie ma czasu poczytać lub pójść do teatru.  
Jednak każdy człowiek, przynajmniej od czasu do czasu,  
tęskni do przeżyć „wyższego rzędu”,  
do kontaktu z czymś lepszym czy doskonalszym,  
sam chce się zmienić na lepsze. [...]  
Duchowość jest *differentia specifica* człowieka,  
zaś produktem życia duchowego jest szeroko rozumiana kultura.

Paweł Socha<sup>1</sup>

### *Cultura animi?* Uwagi wstępne

Refleksję zarówno nad istotą kultury, jak i sposobem uprawiania wiedzy  
o niej chcielibyśmy rozpocząć od słynnego wyrażenia *cultura animi* z Cyceroń-  
skich *Rozmów tuskulańskich*, w brzmieniu oryginału:

13. [...] Nam ut agri non omnes frugiferi sunt qui coluntur, falsumque illud Accii:  
Probae etsi in segetem sunt deteriolem datae Fruges, tamen ipsae suapte natura enitent,  
sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis  
fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine  
altera debilis. Cultura autem animi philosophia est...<sup>2</sup>

13. [...] Podobnie bowiem jak nie wszystkie pola, które się uprawia, są urodzajne i jak fałszem  
jest owo powiedzenie Akejusza:

Dobre nasiona, nawet zasiane w gorszą rolę, / wchodzą same, własną mocą,

---

<sup>1</sup> P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego — zarys zagadnienia*, [w:] *Duchowy rozwój czło-  
wieka. Fazy życia — osobowość — wiara — religijność*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 16, 18.

<sup>2</sup> <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml>.

tak też i nie wszystkie wykształcone dusze przynoszą owoce. I podobnie jak pole, posługując się tym samym porównaniem, chociaż żyzne, nie może być urodzajne bez uprawy, również i dusza bez nauki. Jedna rzecz bez drugiej jest więc bezsilna. Uprawą duszy zaś jest filozofia...<sup>3</sup>

Jest chyba uprawniona taka interpretacja cytowanego fragmentu, podług której *cultura animi* — ta metaforycznie rozumiana uprawa umysłu czy pielęgnowania duszy (a szerzej — wszelkiego typu ludzkie doskonalenie się, kształcenie, tworzenie, działanie o charakterze symbolicznym) nie ma monolitycznego charakteru. Nie jest jednakowa dla wszystkich. Jest swoistą grą, w której udział ludzi, grup społecznych i całych społeczeństw nie jest identyczny, lecz w jakiejś mierze — cząstkowy, nieostateczny, niefinalny, różny. Powiedzielibyśmy językiem współczesnym — indywidualistyczny i pluralistyczny, zależny od jednostkowej mentalności, wiedzy, kompetencji kulturowych, predyspozycji psychicznych i intelektualnych, wrażliwości w widzeniu świata.

## **Kulturoznawstwo jako wielość strategii metaforycznych i retorycznych. Wokół koncepcji Richarda Rorty’ego**

Idąc tym myślowym tropem, można powiedzieć, że opisy kultury także nie mają i mieć nie mogą całościowego charakteru.

Świat (dodajmy: świat kultury) — powiada Richard Rorty w książce *Przygodność, ironia i solidarność* — nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się za pomocą jakiegos języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić. Mogą to uczynić wyłącznie inne istoty ludzkie<sup>4</sup>.

I dodaje:

Jeśli historię języka, a tym samym sztuki, nauki i moralności postrzegamy jako historię metafory, to zrywamy z wyobrażeniem, że ludzki umysł bądź ludzkie języki coraz lepiej nadają się do celów, dla których stworzyli je Bóg lub Natura — że są na przykład zdolne wyrażać coraz więcej znaczeń albo przedstawiać coraz więcej faktów. [...] To ujęcie historii myśli współbrzmi z Nietzscheańskim określeniem „prawdy” jako „ruchowej armii metafor”<sup>5</sup>.

Na przykładzie Galileusza, Hegla czy Yeatsa pokazuje Rorty naukowców, myślicieli, poetów, którzy odziedziczone problemy wolą znosić (w sensie — usuwać je) przez użycie innych, nowych metafor, nowych języków i nowych słowników, niż stare problemy uporczywie rozwiązywać za pomocą starych ję-

<sup>3</sup> Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie, Ks. druga*, przeł. J. Śmigaj, [w:] Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961, s. 557.

<sup>4</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009, s. 25.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 40.

zyków<sup>6</sup>. Wszelkie „mocne” teorie w humanistyce — także te kulturoznawcze czy antropologiczne — stanowią jedynie historycznie motywowane „praktyki pisania”, typ „narracji o prawdzie”, z mocno wpisaną weń autorską strategią podmiotu<sup>7</sup>.

Według referowanej tu koncepcji nie ma takiego finalnego słownika, za pomocą którego można w pełni adekwatnie opisać całą rzeczywistość kulturową, nadać jej ostateczny sens. Różne częściowe „słowniki” powoływane do jej opisu dowodzą nie tylko odmienności różnych szkół metodologicznych i orientacji teoretycznych, ale także wskazują na odmienność samego przedmiotu ich opisu: skoro nie ma jednego „słownika kulturoznawczego”, to nie ma także jednej, niezależnej od wielu opisów, kultury<sup>8</sup>.

Nasza propozycja opisu kultury nie jest, rzecz jasna, „rewolucyjna”, nie zrywa ze „starymi” językami i metaforami kulturoznawczymi. Jednak takie nieteleologiczne, lecz metaforologiczno-retoryczne spojrzenie na historię kultury i historię myśli o niej stanowi ramę myślową, wyznaczającą logikę naszej refleksji: każdy opis kulturoznawczy jawi się bowiem w tej perspektywie jako pewnego typu praktyka pisarska stwarzająca, jak to ujmował Rorty, „częściowy”, „tymczasowy” słownik. Ponadto sądzimy, iż jakakolwiek, nawet najmniejsza, zmiana stylu opisu kultury wyznacza w dużym stopniu to, co chcemy robić (badać), a w konsekwencji — kim jesteśmy<sup>9</sup>.

## Słownik nowej duchowości

Zasadniczym celem artykułu jest próba udowodnienia w jakiejś mierze tezy, że *duchowość* może (lub powinna?) stać się jednym z pojęć-kluczy definiujących kulturę (jak to zostało wyrażone *expressis verbis* w motcie).

Współczesna refleksja naukowa nad duchowością pokazuje samo to zjawisko wielostronnie, a różne dyscypliny wiedzy formułują na jej temat dość zbieżne wnioski. Termin ten wywodzi się, jak wiele innych terminów dwudziestowiecznej humanistyki, ze sfery religii/teologii, ale obecnie zadziwia swoją wielokontekstowością oraz uniwersalnością i poręcznością (użytecznością) w pracach nad róż-

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 35–36.

<sup>7</sup> Poglądy Rorty’ego referowane są między innymi przez Michała Pawła Markowskiego, *Pragmatyzm*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 485–491.

<sup>8</sup> W taki sposób o teorii literatury pisze Markowski (*ibidem*, s. 488). „Uniwersalna teoria zaś nie istnieje, albowiem zawsze jest tylko generalizacją poczynioną na podstawie częściowej, skontekstualizowanej praktyki” (*ibidem*, s. 489).

<sup>9</sup> Zob. nazwa naszego zespołu: Pracownia Badań Współczesnych Form Duchowości — taka formuła nazewnicza stanowi zapowiedź i widoczny element tworzonego „słownika” kulturoznawczego.

nymi wymiarami kultury. W sposób szczególny pragnęlibyśmy wskazać, że tak zwana nowa duchowość może być (bardzo) ważnym terminem opisującym kulturę współczesną.

Chcemy w tym celu przedstawić — niejako kontynuując Rortiańską metaforę „słowników” — słownik cząstkowy duchowości kultury. Równolegle — nowej duchowości istniejącej we współczesnej kulturze. Składa się on z kilku części zawierających argumenty na rzecz przedstawionej tezy. Po pierwsze, wskażemy na zakres użycia i treść słowa „duchowość” w naukach humanistycznych; socjologii religii i psychologii religii, psychologii humanistycznej; będzie to słownik operacjonalizacji naukowej pojęcia „duchowość”. Po drugie, przedstawimy różnorodne uzusy, konteksty użycia leksemu „duchowość” w różnych, pozareligijnych i pozanaukowych, kontekstach, jego aplikacje tekstowe — nazwijmy go słownikiem aplikacji, słownikiem uzualnym. Po trzecie, zestawimy najważniejsze wyrazy przynależące do tego „słownika” i ich semantykę (czyli wypracowaną definicję „nowej duchowości”) — to słownik definicyjny. Po czwarte, zaprezentujemy na kilku przykładach, jak kultura popularna tworzy własne sposoby opisu (nowej) duchowości w różnych tekstach (na przykład filmowych) i jak przyczynia się tym samym do jego rozpowszechnienia w świadomości społecznej i do nowych praktyk jednostkowych i grupowych.

## **Duchowość w socjologii religii i psychologii religii**

W badaniach socjologicznych<sup>10</sup> poświęconych przemianom współczesnej religijności termin „duchowość” pojawił się jako komponent nowego ujęcia teorii sekularyzacyjnych. Głoszą one, że religia bynajmniej nie zamiera, ale zmienia swoją postać. Przykładem takiego nurtu refleksji są między innymi poglądy Thomasa Luckmanna, który w pracy z 1967 roku *Niewidzialna religia* poddał oglądowi przemiany religijności<sup>11</sup>. Późniejsze wyniki badań pokazywały, że rozpad tradycyjnej religijności może przybrać kilka form: od całkowitego sekularyzmu (lub przeciwnie — skrajnego fundamentalizmu) przez pojawienie się nowych ruchów religijnych (zwłaszcza w latach 60. i 70.) aż po nową duchowość. To ostatnie zjawisko przejawia się w tym, że ludzie coraz częściej

<sup>10</sup> Ujęcie socjologiczne reprezentują między innymi teksty A. Jawłowskiej, *Nowa duchowość. Od kontrkultury do New Age*, [w:] *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999, s. 51–70; J. Mariańskiego, *Pozakościelne formy religijności*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 60–79; P. Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford 1996; i na przykład „Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies”.

<sup>11</sup> Zob. Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, przeł. L. Bluszcz, Kraków 1996.

dystansują się od instytucjonalnego („kościelnego”) charakteru religijności, ale jednocześnie nadal deklarują uczestnictwo w życiu duchowym i duchowych wartościach.

Rozważając ów problem, francuska socjolożka, Danièle Hervieu-Léger, zauważyła zbieżność funkcjonalną sfery religii z różnymi sferami życia społecznego. Pisała:

Nic nie powinno już stanowić przeszkody, by analizować jako „religię” — w pełnym tego słowa znaczeniu — przejawy, których funkcjonalne pokrewieństwo z wielkimi religiami uczeni stwierdzają empirycznie, nawet jeśli nie pozwalają sobie na teoretyzowanie, które byłoby usprawiedliwione owym „pokrewieństwem”<sup>12</sup>.

Idąc tym tropem, poddała analizie zjawisko „religii sportu”, które traktowała jako sferę funkcjonalnie odpowiadającą za doświadczenie paralelne do sakralnego<sup>13</sup>. W podobnym kontekście pisała między innymi o alpinizmie, żeglarskim czy jeździe konnej. Wielu socjologów wzbrania się jednak przed podobnymi rozszerzeniami pojęcia religii i poszukuje kategorii, które precyzyjniej ujmowałyby ów proces realizowania potrzeby sensu, przynależności czy rytuału poza sferą religijną.

Podsumowując dyskusję toczoną na gruncie socjologii religii wokół spuścizny Luckmanna, Marcin Zwierżdżyński zauważa, że podobnie jak mówimy o przejściu między nowoczesnością a ponowoczesnością,

można przedstawić przejście od religijności (obowiązującej w nowoczesności) do duchowości (dowartościowanej, a przynajmniej uwypuklonej przez ponowoczesność). W konsekwencji duchowość będzie dla społeczeństw i jednostek (jakoby już) ponowoczesnych wszystkim tym, co metafizyczne, najważniejsze, transcendentne i transcendujące, lecz — w odróżnieniu od religii — niezinstytucjonalizowane i prywatne<sup>14</sup>.

Zwierżdżyński nie waha się na podstawie dalszego rozwoju myśli Luckmanna identyfikować „niewidzialną religię” z nową duchowością, zwłaszcza na podstawie prac poświęconych na przykład ekologii<sup>15</sup>.

W ramach polskiej socjologii religii funkcjonuje także pojęcie nowej duchowości jako obszaru, który w znacznej mierze pokrywa się lub nawet jest identyczny ze zmianami kulturowymi przynoszonymi przez formację New Age (Nowej Ery). Janusz Mariański, diagnozując kondycję współczesnego społeczeństwa polskiego, pisał o poszerzającym się obszarze „religijności pozakościelnej”, ale i odróżniał pojęcie duchowości od nowej duchowości<sup>16</sup>. Wcześniej taką termino-

<sup>12</sup> D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 1999, s. 63.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 144–150.

<sup>14</sup> M.K. Zwierżdżyński, *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Kraków 2009, s. 198.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 190–191.

<sup>16</sup> Zob. J. Mariański, *Nowa duchowość, alternatywa czy dopełnienie religijności*, [w:] *Religijność i duchowość — dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 20–34.

logiczną dystynkcję wprowadziły dwie badaczki New Age: Dorota Hall i Anna E. Kubiak<sup>17</sup>. Obie autorki uznają, że termin „New Age” staje się coraz bardziej stygmatyzujący, traci (głównie ze względu na zdecydowaną akcję perswazyjną Kościoła) swój obiektywny i opisowy charakter. Natomiast „nowa duchowość” uwalnia się także jako pojęcie od cienia (czy zarzutu) komercjalizacji, jaki pada na tak zwany niski New Age<sup>18</sup>. Pokazuje swoją funkcjonalność w badaniu i opisie współczesnej mentalności.

Włodzimierz Pawluczuk definiuje nową duchowość przez takie cechy, jak odrzucenie *sacrum* transcendentnego na rzecz *sacrum* immanentnego, bezosobowego, pojawiające się panteizujące idee, motywy i praktyki magiczne i okultystyczne, psychotechnologie skupione wokół odmiennych stanów świadomości, odrzucenie nowoczesnej idei postępu na rzecz tradycyjnych (tym samym ekologicznych) metod produkcji środków do życia<sup>19</sup>.

W zachodniej antropologii badania nad nową duchowością także zmagają się z problemem zastąpienia terminu „New Age” pojęciami szerszymi, bardziej neutralnymi, o większej precyzji znaczeniowej. Pojęcie „duchowość” pojawia się jako propozycja w badaniach między innymi Jamesa A. Beckforda, posługującego się pojęciem „duchowość holistyczna”<sup>20</sup>. Dorota Hall opisuje ewolucję terminologii Paula Heelasa, socjologa i antropologa społecznego, jednego z najwybitniejszych badaczy formacji New Age, który w swoich ostatnich pracach używał początkowo określenia *self spirituality* („duchowość jaźni”), a potem pisał o *expressive spirituality* („duchowość ekspresywna”), by w końcu zastosować termin *subjective-life spirituality* („duchowość upodmiotowiająca”) <sup>21</sup>. Ten ostatni odwołuje się do ludzkiej autonomii w procesie tworzenia sensów, do wewnętrznego autorytetu przeciwstawianego autorytetom zewnętrznym. Steven Sutcliffe używał pojęcia „poszukiwacze duchowi” (*spiritual seekers*)<sup>22</sup> i charakteryzował ich kolejne pokolenia na przykładzie społeczeństwa angielskiego w XX wieku.

<sup>17</sup> Zob. D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007; A.E. Kubiak, *Duchowość Nowej Ery*, „Studia Socjologiczne” 2002, nr 1, s. 43–46; *eadem*, *Jednak New Age*, Warszawa 2005.

<sup>18</sup> Rozróżnienie to wprowadzamy za B. Dobroczyńskim (*New Age*, Kraków 1997, s. 91–93), który uznał między innymi, że tak zwany niski New Age to ten, w którym przeważa wymiar komercyjny, rozmaite przedsięwzięcia nastawione są na masowy odbiór, kładzie się też nacisk na szybkie i niezawodne efekty itp.

<sup>19</sup> W. Pawluczuk, *Duchowość*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska — badania — teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 90–92.

<sup>20</sup> J.A. Beckford, *Religion, modernity and postmodernity*, [w:] *Religion. Contemporary Issues*, red. B.R. Wilson, London 1992, cyt. za: A.E. Kubiak, *Jednak New Age...*, s. 16.

<sup>21</sup> D. Hall, *Duchowość uprzedmiotowiająca jako trzecia opcja? Spojrzenie z polskiej perspektywy*, [w:] *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków 2008, s. 91.

<sup>22</sup> S. Sutcliffe, *Children of New Age: A History of Spiritual Practices*, London-New York 2003, s. 150 nn.

Także psychologowie dostrzegli duchowy wymiar psychiki człowieka, traktując go jako zwieńczenie ewolucyjnego rozwoju człowieka i zauważając, że nie jest on zbieżny z religijnością<sup>23</sup>. Do sfery duchowości — jak pisze Paweł Socha we wstępie do książki *Duchowy rozwój człowieka...* — zaliczyć należy bowiem także inne dziedziny życia wewnętrznego jednostki: świadomość i samoświadomość, a szczególnie zdolność do przeżyć „odmiennych stanów świadomości”, czyli stanów mistycznych; mądrość, rozumienie świata siebie i innych; uczucia (miłość, zachwyty, radość, pasja, ale także żal czy cierpienie); wrażliwość (w szerokim znaczeniu tego słowa — od wrażliwości emocjonalnej przez racjonalną po percepcyjną); moralność (zdolność do rozróżniania się dobra i zła, kierowanie się w swoim postępowaniu takimi kategoriami, jak troska czy odpowiedzialność); twórczość (otwarta, kreatywna postawa wobec świata); potrzeba doznań estetycznych, kształtowanie gustu; światopogląd — do pewnego stopnia spójny obraz świata, jednak stale otwarty na nową wiedzę i doświadczenie płynące z różnych źródeł; religijność — dziedzina życia wewnętrznego łączona ze światopoglądem, ale także z pewną sferą przeżyć (też „ponadnaturalnych”), wyobrażeń na temat istoty świata i człowieka oraz tego, co „poza” czy „ponad” nimi, i pewnego typu zachowań rytualnych; wiara — dążenia jednostki, aby przyjąć coś „za prawdę” mimo braku „dowodów” w rzeczywistości, pewien typ wysiłku poznawczego podejmowany w imię utrzymania stabilnego obrazu świata. Autor tej typologii ujmuje duchowość jako kategorię znacznie szerszą niż religijność i wiara, wykraczającą daleko poza nie i zajmującą różne obszary życia psychicznego człowieka<sup>24</sup>.

Warto również zauważyć, że duchowość w ujęciu większości teorii psychologicznych<sup>25</sup> nie jest czymś różnym od psychologicznego życia jednostki (jak to bywa czasem przedstawiane w koncepcjach filozoficzno-teologicznych), ale jest tylko (aż?) jej integralną częścią. Jak to określił Socha, jest „zdobyczą [ewolucyjną — przyp. Z.P., K.S.] jednostki ludzkiej, jak żadna inna istota postawionej przed egzystencjalnym dylematem”<sup>26</sup>. Ceną zdobyczy ewolucyjnej człowieka, jaką jest (samo)świadomość, stała się także świadomość nieuniknioności własnej anihilacji i lęk przed nią. W tym sensie wszelkie przejawy duchowości (nie tylko typowo „religijne”) mogą się jawić jako próby „okiełznania” tej grozy i chęci

<sup>23</sup> P. Socha, *op. cit.*, s. 18.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 16–17.

<sup>25</sup> Ujęcie psychologiczne zagadnienia duchowości podejmują między innymi autorzy: B. Dobroczyński, *Kłopoty z duchowością*, Kraków 2010; H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2004 (rozdz. *Najnowsze badania nad duchowością*); P. Heelas *et al.*, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality (Religion and Spirituality in the Modern World)*, Oxford 2005; P. Socha, *Wybrane psychologiczne teorie duchowości*, „Nomos” 2003, nr 43/44; D. Wulff, *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999 (rozdz. *Duchowość — współczesna alternatywa*, s. 22–23).

<sup>26</sup> P. Socha, *Psychologia rozwoju...*, s. 17.

nieustannego przekraczania własnych ograniczeń fizycznych, biologicznych, egzystencjalnych.

Ujawniają się one w sferach tradycyjnie przypisywanych kulturze właśnie: sztuce, nauce, religii, ale także — o czym także za chwilę — w zwyczajnych, codziennych, potocznych, zdawałoby się „trywialnych” praktykach życiowych. Takie spojrzenie, taka perspektywa, w jakimś sensie redukcjonistyczna, powoduje jednak, że znakomitą większość tekstów kulturowych można i należy odczytywać właśnie jako próby odpowiedzi na pytania „ludzkie”, egzystencjalne, „pytania ostatecznej troski”: „jaki jest sens mojego życia?”, „czy jest Ktoś/Coś ponad moim życiem?”, „czy moja śmierć oznacza moje całkowite unicestwienie?”, stanowiąc przecież samo jądro duchowości, zasadniczą przyczynę jej powstania i trwania w różnych epokach kulturowych pod różnymi postaciami.

Chcielibyśmy skupić się w tym miejscu na kilku wybranych teoriach psychologicznych, w których pojawia się słowo „duchowość” (lub jego synonim) i wskazać ich implikacje dla „duchowości” jako narzędzia analizy kulturoznawczej.

W swojej znanej książce *Motywacja i osobowość* Abraham Maslow, twórca psychologii humanistycznej rozwijanej w latach 60., opisuje „ludzi samorealizujących się”. Wykazują się oni między innymi: sprawniejszą, pełniejszą percepcją rzeczywistości, akceptacją siebie, innych i natury, spontanicznością (prostotą, naturalnością), większą koncentracją na problemach zewnętrznych niż na własnym ego<sup>27</sup>, dystansem wobec rzeczywistości, potrzebą prywatności, względną autonomią wobec kultury i otoczenia, „ciągłą świeżością ocen”, „zmysłem nowości”, poczuciem wspólnoty z innymi ludźmi, głębszymi związkami interpersonalnymi, pewnym „demokratyzmem” poglądów (życzliwością i szacunkiem wobec ludzi bez względu na rasę, wiek, płeć, pochodzenie itp.), filozoficznym, niezłośliwym poczuciem humoru, zdolnością do twórczości i wreszcie czymś, co twórca psychologii humanistycznej określa jako doświadczenia mistyczne, doznania szczytowe<sup>28</sup>. Definiuje ten fenomen jako „potężną intensyfikację każdego [podkr. — A.M.] doświadczenia, w którym następuje utrata lub transcendencja ja”<sup>29</sup>. Może to być — według Maslowa — także orgazm seksualny: niektórzy badani opisywali to fizyczne doznanie w kategoriach przypominających opisy mistyków: uczucia otwarcia horyzontów, większej mocy i jednocześnie większej bezradności, uniesienia, zdumienia i fascynującego lęku.

Wreszcie — Maslow odróżnia „szczytowców” od „nieszczytowców”. Ci drudzy dążą do tego, by być praktycznymi, skutecznie działającymi ludźmi, dobrze prosperującymi w świecie. „Szczytowcy także [podkr. — A.M.] wydają się żyć w królestwie Istnienia — poezji, estetyki, symboli, transcendencji,

<sup>27</sup> W przeciwieństwie do osób pozbawionych poczucia bezpieczeństwa, u których stwierdza się zwykle ponadwymiarową introspekcyjność.

<sup>28</sup> Zob. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, przeł. P. Sawicka, Warszawa 1990, s. 212–250.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 232.



mistycznego, osobistego, nieinstytucjonalnego rodzaju »religii« i w końcu doświadczeń celu»<sup>30</sup>. Jest również interesujące spostrzeżenie Maslowa, że jedynie potrzeba samorealizacji, znajdująca się na szczycie piramidy ludzkich potrzeb<sup>31</sup>, jest potrzebą „wzrostu” (to znaczy ich realizacja pobudza potrzebę), podczas gdy wszystkie inne są potrzebami „niedoboru” czy „braku” (zaspokojone, przynajmniej czasowo, wygasają)<sup>32</sup>. W opinii innych przedstawicieli tego nurtu (między innymi Viktora Frankla) istnieje różnica między samorealizacją (samoaktualizacją) a samotranscendencją. Ten pierwszy termin oznacza postawę zorientowaną na najlepsze wykorzystanie własnych możliwości w danej sytuacji życiowej, bez ukierunkowania na innych. Samotranscendencja, sądzi Frankl, polega natomiast na wyjściu „człowieka poza siebie samego”, oddaniu się jakiemuś dziełu, innemu człowiekowi, Bogu<sup>33</sup>.

We współczesnym nurcie zwanym psychologią pozytywną, w jakimś sensie kontynuatorki idei psychologii humanistycznej, skupionej na strategiach osiągania satysfakcji życiowej, istnieje wiele koncepcji w różny sposób wskazujących, że na stan zwany szczęściem składa się między innymi tak zwane życie zaangażowane (polegające na pełnym zaangażowaniu we wszystko, co robimy, przyplynie energii i witalności) oraz tak zwane życie znaczące (czyli wykorzystanie sił i talentów, by służyły czemuś większemu niż Ja, subiektywne poczucie sensu życia)<sup>34</sup>. Należący do tego samego nurtu psycholog amerykański J. Haidt zwrócił uwagę na pewien wymiar szczęścia, wiążący się ze szczególną klasą doznań. Ten intensywnie pozytywny stan emocjonalny, mogący pojawić się zarówno w kontekście religijnym, jak i poza nim, Haidt nazwał „uwzniośleniem”. Jest to silna duchowa więź z rzeczą, miejscem lub wydarzeniem, które wywarło na nas duże wrażenie, wzbudziło uczucie spokoju i miłości. „W ujęciu Haidta wymiar boskości ma charakter moralny — łączy się z etyką boskości, ochraniającą takie wartości, jak czystość i świętość, przeciwstawiane żądzy i nienawiści”<sup>35</sup>.

Sądźmy, że warto w tym miejscu zauważyć, że psychologia humanistyczna, a także w jakimś stopniu psychologia pozytywna, była (a ta druga jest) ruchem o znacznym społecznym oddziaływaniu (na przykład propagowała idee pacyfistyczne), co oznacza, że koncepcje przez nią głoszone — dążenia do samorealizacji, życia w zgodzie z sobą — tożsame w bardzo wysokim stopniu ze współczes-

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Hierarchiczny układ potrzeb według Maslowa: fizjologiczne — bezpieczeństwa — przynależności i miłości — szacunku i samourzeczywistnienia (zob. *ibidem*, s. 72–86).

<sup>32</sup> Zob. P. Oleś, K. Drat-Ruszczak, *Osobowość*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. J. Strelau, D. Doliński, Gdańsk 2008, t. 1, s. 686.

<sup>33</sup> Zob. R. Stachowski, B. Dobroczyński, *Historia psychologii — od Wundta do czasów najnowszych*, [w:] *Psychologia...*, t. 1, s. 105.

<sup>34</sup> Także tak zwane życie przyjemne — na temat koncepcji M. Seligmana zob. P. Oleś, K. Drat-Ruszczak, *op. cit.*, s. 692.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

nym rozumieniem nowej duchowości, przedostały się do szerokiej świadomości społecznej. Nastąpiło też wyraźne oddzielenie doświadczenia szczęścia, satysfakcji, doznań „wyższego rzędu” od sfery religijnej i ich przeniesienie do sfery życia codziennego. Mihaly Csikszentmihalyi argumentował w swojej książce *Przeptyw. Psychologia optymalnego doświadczenia*, że doświadczenie „przeptywu” (*flow*) jest możliwe w jednakowym stopniu i dla gospodyni domowej pracującej w ogródku czy kuchni, i dla naukowca w laboratorium<sup>36</sup>. Większość koncepcji psychologicznych akcentuje postawę indywidualistyczną, autonomię jednostki w osiąganiu samorealizacji, szczęścia, doświadczeń szczytowych.

## Duchowość w pozareligijnych i pozanaukowych kontekstach

Słowo „duchowość” (*spirituality*) — a wskazuje na to przegląd bibliograficzny i przegląd polskiego Internetu za pomocą przeglądarek — pojawiało się (i pojawia nadal) w rozmaitych tekstach pojmujących je jako kategorię *stricte* religijną: duchowość chrześcijańska, duchowość judaizmu, duchowość zen, duchowość katolicka, duchowość salezjańska czy franciszkańska<sup>37</sup>.

Leksem ten — co ważniejsze w kontekście naszej refleksji — już od dawna jednak ekspanduje na wiele pozareligijnych i pozanaukowych obszarów. Odnaleźć go można w różnych mniej lub bardziej zaskakujących czy nietypowych kolokacjach i kontekstach. Najbardziej może odpowiednie czy trafne, bo nieburzące naszych przyzwyczajęń językowych i myślowych, są takie zestawienia, które odnoszą się do pewnych dziedzin tradycyjnie uznawanych za przynależące do kultury, by wymienić tylko duchowość sztuki, duchowość literatury<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Zob. M. Csikszentmihalyi, *Psychologia optymalnego doświadczenia. Przeptyw — jak powrócić jakoś do życia?*, przeł. M. Wajda, Warszawa 1990.

<sup>37</sup> Ujęcia historyczne, tradycyjne, religijne, chrześcijańskie zagadnienia duchowości reprezentują między innymi: L. Bouyer, *Storia della spiritualità*, t. 1–8, Bologna 1967–1974; *Dictionnaire de spiritualité*, [Beauchesne], Paris 1932–1995; K. Górski, *Dzieje duchowości w Polsce*, Kraków 1986; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 1–4, Paris 1918–1928; *Storia della spiritualità*, t. 1–7, red. V. Grossi, L. Boriello, B. Secondin, Roma 1985. Katolickie ujęcie duchowości: A.M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999; *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002; A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, przeł. J.E. Bielecki, t. 1–3, Kraków 1996; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992; *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993; S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986. Zob. ponadto serię wydawniczą „Duchowość w Polsce”.

<sup>38</sup> Duchowość w historii sztuki: W. Kandinsky, *O duchowości w sztuce*, przeł. S. Fijałkowski, Łódź 1996; ujęcie historyka literatury: D. Heck, „Bez znaku, bez śladu, bez słowa”. *W kręgu problemów duchowości we współczesnej literaturze polskiej*, Wrocław 2004.

czy nawet duchowość fotografii<sup>39</sup>. Jednak z duchowością łączą się obecnie też leksemy, które oznaczają rozmaite formy współczesnej aktywności ludzkiej (szczególnie te, które same w sobie oznaczają jakieś formy „przekraczania siebie”, własnej fizyczności), na przykład duchowość alpinizmu (alpinisty)<sup>40</sup>, duchowość sportu (sportowca) lub pewne nurty światopoglądowe, ideologiczne, społeczne, na przykład duchowość ekologiczna, duchowość wegetarianizmu<sup>41</sup>, duchowość mody. Rzeczownik ten łatwo wchodzi też w związki znaczeniowe z wyrazami tradycyjnie w kulturze zachodnioeuropejskiej uznawanymi za mające znaczenie niemal przeciwne, antonimiczne do duchowości. Zestawienia takie funkcjonują więc niemal jako oksymoroniczne: duchowość biznesu, duchowość pieniądza<sup>42</sup>, duchowość zarządzania<sup>43</sup>. Na podobnej paradoksalnej zasadzie funkcjonują wyrażenia typu duchowość ciała, duchowość seksu<sup>44</sup>. Dziś pojawiają się nawet takie sformułowania, jak duchowość uzależnionych (od alkoholu)<sup>45</sup> czy duchowość ateisty<sup>46</sup>, choć długa katolicka, chrześcijańska tradycja mówienia o tym fenomenie przyzwyczaiła nas niejako, by cielesność czy ateizm traktować jako sfery „wyjęte” niejako spod jej „patronatu”. „Wyjęte”, gdyż pochodzące z jednej strony ze sfery biologii, fizyczności, zwierzęcości lub niewiary, nie-religii, *profanum* itp.

Jaki płynie wniosek z tej analizy leksykalno-semantycznej? Tak częsta frekwencja tego słowa w nowych kontekstach dowodzi zmiany jego znaczenia. Zmiany językowe nie są przypadkowe, ale są symptomatyczne. Pokazują, iż współczesna kultura (przynajmniej w kręgu europejsko-amerykańskim) zmierza do pojmanego specyficznie „uduchowienia się”. Duchowość bowiem opanowuje, jakby „kolonizując”, coraz to „nowe terytoria”, dotychczas zdawałoby się

<sup>39</sup> Por. na przykład <http://sulisz.redblog.dziennikwschodni.pl/2009/04/13/milena-sobieraj-sceny-retro>.

<sup>40</sup> [http://wyprawy.net/d1495\\_uwagi\\_o\\_ksiazce\\_andrzeja\\_matuszyka\\_pt\\_humanistyczne\\_podstawy\\_teorii\\_sportow\\_przestrzeni\\_na\\_przykladzie\\_alpinizmu.html](http://wyprawy.net/d1495_uwagi_o_ksiazce_andrzeja_matuszyka_pt_humanistyczne_podstawy_teorii_sportow_przestrzeni_na_przykladzie_alpinizmu.html).

<sup>41</sup> <http://ucztavege.most.org.pl/teksty/kk05.html>.

<sup>42</sup> <http://www.profitanga.com/index>.

<sup>43</sup> [http://ksiegarnia.izajasz.pl/ksiazka,203,duchowosc\\_i\\_zarzadzanie.html](http://ksiegarnia.izajasz.pl/ksiazka,203,duchowosc_i_zarzadzanie.html). Także J. Sójka, *Duchowość w zarządzaniu*, [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, s. 119–128.

<sup>44</sup> <http://www.ezosfera.pl/leszek/artukul/78>.

<sup>45</sup> [http://wiadomosci.onet.pl/waszymzdaniem/39486,Smierc\\_i\\_alkoholik\\_czyli\\_duchowosc\\_uzalezniionych\\_wspomnienie,1,artykul.html](http://wiadomosci.onet.pl/waszymzdaniem/39486,Smierc_i_alkoholik_czyli_duchowosc_uzalezniionych_wspomnienie,1,artykul.html).

<sup>46</sup> Christopher Hitchens w książce *Bóg nie jest wielki* tak pisze o ateistach: „Nie jesteśmy odporni na urok i powab cudu, tajemnicy objawienia i bogobojnej trwogi. Mamy jednak muzykę, sztukę piękne i literaturę. Dochodzimy też do przekonania, że poważne dylematy natury etycznej są przedstawione lepiej w dziełach Szekspira, Tołstoja, Schillera, Dostojewskiego i George’a Eliota niż w mitycznych opowieściach i moralitetach zawartych w świętych księgach. Literatura, nie Pismo Święte krzepi umysł i — ponieważ nie istnieje inna metafora — również duszę”, cyt. za: <http://ateista.blog.pl/duchowosc-ateistow,12156836,n>.

dla niej niedostępne. Cywilizacja, której jeszcze wiek XIX przypisywał „nieładność”, „zimny rozum”, „bezdusność” obecnie „uduchowia” siebie samą.

## **Tekst jako empiria i jako metoda badania nowej duchowości**

Pokazane tu (niektóre) konteksty, w których „duchowość” się pojawia, można w pewnym sensie traktować jako inspirację dla kulturoznawcy do badania kultury popularnej przez pryzmat duchowości. Nie oznacza to, że kultura popularna nie jest dziś i nie była wcześniej przedmiotem zainteresowania antropologów czy kulturoznawców (na przykład w ramach badań *culture studies* czy socjologii codzienności), tyle że czynili to oni w innych perspektywach.

Powstaje oczywiście teoretyczno-metodologiczny problem, jak badać ten fenomen. Proponujemy: przez tekst rozumiany jako materiał empiryczny i jako metoda badania nowej duchowości we współczesnej kulturze. Tekst rozumiemy tu nie tylko jako podstawową formę istnienia języka. Tekstem jest wszystko, co wytwarza sensowne znaczenie w wyniku praktyk znakowych<sup>47</sup> i jest spajane w koherentną całość w każdorazowym akcie odbioru. Głównym wyznacznikiem tekstowości jest więc zdolność do generowania znaczeń. Każda produkcja semiotyczna jest tekstem kultury, pozwalającym wnioskować o cechach tej właśnie kultury, w której jest zanurzona.

Taka szeroko rozumiana tekstologia bada różne realizacje tekstowe, one pokazują bowiem, kim jesteśmy, jak rozumiemy rzeczywistość, jak ją konceptualizujemy i „oblekamy” w rozmaite narracje. Bo to właśnie narracyjność leży u podstaw procesów mentalnych, budujących reprezentacje świata; określa sposoby rozumienia i interpretowania rzeczywistości, stanowi łącznik między „kulturową bazą danych” a jednostkową tożsamością. Zastosowanie narzędzi tekstologicznych, semiotycznych, narratologicznych pozwala odnaleźć i poddać analizie wiele współczesnych tekstów, opowieści i odnaleźć w nich przejawy, symptomy, konteksty nowej duchowości.

We wcześniejszej naszej refleksji próbowaliśmy już pokazać obrazy nowej duchowości w popularnych serialach amerykańskich<sup>48</sup>. Analiza i interpretacja scen czy sekwencji filmowych z takich seriali, jak *Gotowe na wszystko*, *Eli Stone* czy *Słyszący myśli* miały unaocznić, jakie cechy nowej duchowości pojawiły się w tych tekstach, jaką rolę pełniły one w dynamice postępowania bohaterów, jak idee te wpływają na ich psychikę, mentalność i osobowość. Ogólniej rzecz biorąc

<sup>47</sup> Zob. Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005, s. 525.

<sup>48</sup> Z. Pasek, K. Skowronek, *Nowa duchowość — w nowych serialach telewizyjnych*, [w:] *Post-soap. Nowa generacja seriali telewizyjnych a polska widownia*, red. M. Filiciak, B. Giza, Warszawa 2011, s. 43–61.

— jak na podstawie analizy tekstów popkulturowych możemy zdiagnozować to zjawisko.

We współczesnej kinematografii coraz częściej pojawiają się obrazy, które ilustrują i zwiastują na różne sposoby kulturowe przemiany współczesnej religijności. Mamy na myśli nie tylko cykl *Star Wars*, rozpoczęty sukcesem filmu z 1977 roku, czy *Bliskie spotkania trzeciego stopnia* (również z 1977), ale także i takie filmy, które łączy zarówno nowa wizja świata, rola i zadania w nim człowieka, jak i redefiniujące wartości i cele ludzkiego życia, widoczne właśnie w praktykach codziennego życia, w prozaicznych — wydawałoby się — zmaganiach się z dramatem egzystencji, własną samotnością, traumą i bólem: *Jedź, módl się, kochaj* Ryana Murphy’ego (2010), *Człowiek, który gapił się na kozy* Granta Heslova (2009), *Święty dym* Jane Campion (1999). We wszystkich tych filmach, które tu arbitralnie wybraliśmy z światowej produkcji, znajdujemy zbieżne wątki i topoty ukazujące głęboką zmianę kulturową, jakiej jesteśmy świadkami — zmianę wymagającą opracowania nowego instrumentarium narzędziowego, a którego terminologia stanowi jedynie pierwszy poziom. Analiza tych przemian może stać się dobrym początkiem dyskusji nad współczesnymi badaniami nad kulturą.

## Ku definicji duchowości i nowej duchowości

Nasza propozycja definicji duchowości zmierza do pokazania jej uniwersalnego, ponadreligijnego charakteru. Uznajemy, że określa ona (wszelkie, istniejące w obrębie religii, jak i poza nią) dążenia człowieka do przekroczenia jego doczesnej, zastanej kondycji, dążenia do transgresji zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym przez jednostkę, zwykle w imię wartości uznawanych przez nią za wyższe, pozytywne, dobre. Mogą one być sytuowane w różnych dziedzinach kultury, z którą ściśle jest związana. Stąd w naszej opinii termin ten może być atrakcyjny właśnie dla kulturoznawcy.

Nową duchowość definiujemy jako związaną ze współczesną zmediatyzowaną i stechnicyzowaną kulturą Zachodu. Wyróżnia ją z całokształtu duchowości nie tylko oczywisty fakt, że dokonuje się ona *in statu nascendi* i trwa niejako „na naszych oczach”, zatem całkowicie obiektywny jej opis jest utrudniony. Istotniejsze jest, że ma ona bardzo indywidualistyczny charakter, nie wymaga jakiegokolwiek instytucji jako środowiska do realizacji siebie. Oznacza taką sferę działań człowieka, w której skupia się on na pracy nad swoją świadomością, dokonywanej w ścisłej współpracy z własną cielesnością, a nawet warunkowaną taką współpracą.

Nowa duchowość cechuje się holistycznym światopoglądem, częstą rezygnacją z takiej wizji świata, w której jest obecne transcendentne *sacrum*. Przejawia

się nie tyle w rytuałach czy modlitwach, ile raczej w różnych, zwykłych, codziennych praktykach („celebrowaniu” każdego dnia: w porannym joggingu, jedzeniu obiadu z przyjaciółmi, obieraniu ziemniaków czy myciu naczyń), w tym, co najbardziej podstawowe i oczywiste („stół i łóżko”, czyli sfery odżywiania się i seksu), także w estetyzacji codzienności i refleksji nad nią. Dążąc do transformacji całej kultury w imię wartości podstawowych i utopijnych: pokojowej koegzystencji, uduchowienia społecznej rzeczywistości, życia w zgodzie z „własną naturą” i „naturą wszechświata”, staje się jednocześnie współczesną formą filozofii. W tym więc sensie nowa duchowość (będąca dla nas ważnym elementem współczesnej kultury) jest: cielesna, materialna, holistyczna, doczesna i „popowa”. Te zjawiska, o których piszemy, można uznać za nowe tendencje rozwojowe kultury, a tym samym — za obszary zainteresowania kulturoznawstwa.

## Uwagi podsumowujące

Zmieniające się oblicza kultury wymuszają poszukiwanie nowych, adekwatnych do tych zmian „słowników” (w terminologii Rorty’ego), nowych, choć przecież nie całkowicie nowych, pojęć i terminów.

„Duchowość” to termin, który pokazuje cycerońską „uprawę duszy” ściśle w sensie, jaki starożytny autor nadał temu słowu. Starania o „rozwój duchowy”, po odarciu z religijnego kontekstu, ukazują człowieka jako istotę zawsze, niezależnie od epoki, dążącą do realizacji wyższych od siebie celów<sup>49</sup> lub przekraczania swoich ograniczeń w ścisłym także powiązaniu z „uprawą cielesności”. Tak twierdzi dziś między innymi współczesna socjologia religii, psychologia religii i psychologia humanistyczna czy pozytywna. „Duchowość” wydaje się też obiecującym narzędziem analitycznym dla kulturoznawstwa.

W świetle ogólnej jej definicji, jaką proponujemy (transgresyjny charakter, dążenie do wartości), można powiedzieć, że „nie ma kultury bez duchowości”. Współczesna kultura Zachodu, w której religia straciła na znaczeniu, pokazuje, że bez jej udziału jest możliwa nader rozległa pod względem obszaru i bardzo zróżnicowana pod względem tematycznym działalność człowieka, który pragnie „sięgnąć wyżej”.

---

<sup>49</sup> Tak o tym pisze na swoim blogu „ateista”: „Niekiedy odnoszę wrażenie, że umysły wielu osób wierzących są polem bitwy, na którym duchowość głęboka ściera się z duchowością religijną — dogmatyczną, hamującą samodzielne myślenie, osłabiającą empatię, skłaniającą do stosowania przymusu wobec innych ludzi. Ateiści nie muszą prowadzić tej wewnętrznej walki. Nie znaczy to, że z góry dane jest im duchowe oświecenie, natomiast mają czyste przedpole tam, gdzie ludzie religijni muszą przebijać się przez gąszcz archaicznych wierzeń, zakazów i nakazów, zanim znajdą jakieś ziarno prawdy o świecie lub zdecydują się na zwykły odruch solidarności z drugim człowiekiem”, cyt. za: <http://ateista.blog.pl/duchowosc-ateistow,12156836,n>.

Można zatem pokusić się o pewną paralelę. Otóż, jeśli przyjmiemy, iż duchowość (pojmowana jako przekraczanie siebie dokonywane przez człowieka w imię wyższych, pozytywnych wartości) jest jądrem całej kultury, to nowa duchowość staje się niezwykle ważnym elementem współczesnej kultury popularnej.

Współczesna wiedza o kondycji człowieka pozwala bowiem traktować pojęcie duchowości jako ważne dla kulturoznawstwa — bo pokazuje stałą tendencję człowieka do transgresji, uniwersalne dążenie do realizacji wyższych wartości, oddające w jakimś sensie specyfikę człowieczeństwa. Natomiast nowa duchowość odzwierciedla istotny i stale się powiększający obszar współczesnej kultury (kultury popularnej) i ważną cechę świadomości i mentalności współczesnego człowieka oraz sposób jego zachowania. Jest pojęciem ekspandującym na coraz to nowe obszary współczesności, od dawna przekraczającym obszary tak zwanego New Age.

Analiza współczesnej kultury prowadzona przez pryzmat pojęcia duchowości uwidacznia, że są możliwe autonomia i pełnia człowieczeństwa bez wiary nie tylko w osobowego Boga, ale i bez posługiwania się pojęciem *sacrum*. Pojęcie duchowości pokazuje ową autonomię — samotność i wielkość człowieka jako twórcy sensów i wartości.

## Spirituality as a category of cultural analysis

### Summary

The main purpose of the article is an attempt to demonstrate that *spirituality* can become one of the more important terms defining *culture*. We indicate that the so-called *new spirituality* is a useful term explaining many phenomena in *modern culture*. We present various contexts and uses of both lexemes, both in the humanities and in social sciences, as well as in non-religious and non-academic contexts.

In our approach *spirituality* is a term of universal and suprarreligious nature. It defines human striving for transgression — in and outside religion — both in the social and in the individual dimension, striving in the name of values considered by an individual as higher, positive, good. *New spirituality* is defined here as related to today's mediatised and technicised Western culture. It is strongly individual and does not require any institution as its environment. It denotes an area of human life where human beings concentrate on working on their consciousness in cooperation with their corporeality.