

Joanna Skurzak

Francuska duchowość ateistyczna

French atheist spirituality

Streszczenie

Celem artykułu jest przeanalizowanie specyficznego rozumienia współczesnego ateizmu, który 1) powstał we francuskim środowisku filozoficznym w XX i XXI wieku; 2) łączy w sobie krytykę religii (mniej czy bardziej radykalną) z pozytywną propozycją zastąpienia tradycyjnej duchowości religijnej duchowością ateistyczną.

Celem badań nad taką duchowością jest weryfikacja następujących hipotez badawczych: 1) „nowa duchowość” jest propozycją alternatywną dla tradycyjnych „duchowości religijnych”, adresowaną do ludzi o przekonaniach ateistycznych; 2) nowa „świecka duchowość” w wielu aspektach jest zbieżna z duchowością religijną, zasadnicza różnica pojawia się w kwestiach rozumienia nieśmiertelności człowieka i sposobu przewycięzania lęku przed śmiercią; 3) „duchowość ateistyczna”, jako uzupełnienie krytyki postaw religijnych, może przyczynić się do konwersji osób tradycyjnie religijnych i przyjęcia przez nich duchowości, która nie odwołuje się do osobowej Transcendencji. Badania zostaną przeprowadzone na podstawie krytycznej analizy tekstów czterech francuskich myślicieli: M. Onfray’a, L. Ferry’ego, M. Gaucheta i A. Comte-Sponville’a.

Słowa kluczowe: Ateizm, nowa duchowość, filozofia religii, francuska filozofia religii

Summary

The purpose of the article is the analysis of a specific understanding of contemporary atheism, which 1) arose in the French philosophical circles in the 20th and 21st century; 2) combines a critique of religion (more or less radical) with a positive proposal of replacing

traditional religious spirituality with an atheist spirituality. The goal of this research is to verify the following hypotheses: 1) a “new spirituality” is an proposal alternative to traditional “religious spiritualities”, addressing atheists; 2) this new “secular spirituality” is in many aspects similar to religious spirituality, with its difference being the new ways of understanding immortality and the ways of overcoming the fear of death; 3) “atheist spirituality”, as a support for the critique of religious positions, may encourage traditionally religious people to accept a spirituality that requires no relation to personalized Transcendence. Research will be conducted on the base of a critical analysis of the sources of four French thinkers: M. Onfray, L. Ferry, M. Gauchet and A. Comte-Sponville.

Keywords: Atheism, new spirituality, philosophy of religion, French philosophy of religion

Sformułowanie „duchowość ateistyczna” może wydać się w pierwszym momencie dość paradoksalne. W praktyce budzi sprzeciw zarówno ateistów jak i teistów. Ateiści, którzy woleliby być nazywani naturalistami¹ – aby podkreślić ich przywiązanie do nauk szczegółowych i ich interpretacji świata, a nie być utożsamiani jedynie z negacją teizmu – będą skłonni zaprzeczać istnieniu pierwiastka duchowego w konsekwencji czego, zanegują sensowność mówienia o zjawiskach duchowych. Warto już na początku artykułu podkreślić, że nie dotyczy to wszystkich ateistów². A. Bielik-Robson w eseju zatytułowanym *Czy duchowość ponowoczesna jest możliwa?* opisuje w ciekawy sposób problem duchowości, zestawiając ją z ponowoczesnością (taki sam opis świetnie tłumaczy także to, dlaczego niektórzy

¹ T. Sieczkowski, *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018, wersja e-book, loc. 2921.

² Paradoksalnie nawet wśród zdawałoby się najbardziej radykalnych współczesnych ateistów, jakimi są przedstawiciele „nowego ateizmu”, a szczególnie tzw. czterej jeźdźcy ateizmu, Sam Harris broni duchowości bez religii w swojej książce *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. J. Zuławnik, Łódź 2015.

mają problem z syntagmą „duchowość ateistyczna” dlatego warto go przytoczyć): „jedną bowiem z charakterystycznych skłonności tzw. ‘etyki ponowoczesnej’ jest unikanie konfrontacji z problemami duchowymi; jej strategia zwykle polega na przeczekaniu, aż przemilczane, skazane na pojęciowy niebyt problemy, same przestaną istnieć. Dla wielu pojęcie – duchowość ponowoczesna – brzmi jak ‘drewniane żelazo’. Czym innym bowiem jest postmodernizm jak nie właśnie radykalnym odejściem od tego, czym karmiły się tradycje duchowe wszystkich poprzednich kultur; zerwaniem z pewną formą, w jakiej ‘duch’ ujmował swoją potrzebę egzystencjalnej głębi i sensu? (...) Świat ponowoczesny, pomimo całego wewnętrznego zróżnicowania, ma jedną wspólną charakterystykę: jest światem uświadomionej i zaakceptowanej przygodności (czy też właśnie to z tej świadomości i akceptacji wypływa jego zróżnicowanie). Tymczasem świat ducha, ujmując rzecz całkiem po prostu, jest światem tego, co konieczne”³. Z drugiej strony, teiści będą często też przeciwnikami zestawiania duchowości z ponowoczesnością i ateizmem. Będą oni skłonni odmawiać ateistom prawa do przeżywania wyższych, duchowych uczuć, a tych, którzy przyznają ważne miejsce duchowości nieopartej na religii, będą chcieli przypisać „kryptoteizm”. Uzasadnienie tej niechęci, będzie uzasadniane brakiem kompatybilności między religią a nowoczesnością – skoro nastąpiło stałe zerwanie z metafizyką, znalazła się ona na marginesie współczesnej kultury, nie ma już dla niej miejsca w ponowoczesnej debacie i w konsekwencji nie może też być miejsca dla żadnej formy duchowości, ponieważ nie da się rozerwać więzi łączącej metafizykę i problematykę duchową⁴. Ponowoczesność odcina się całkowicie od metafizyki, na której w dużej mierze ciągle bazują teiści, pragnący wrócić do dawnego, metafizycznego porządku świata.

³ A. Bielik Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 265-266.

⁴ Por. tamże, s. 266-267.

Dlatego w konsekwencji nie dają oni prawa ateistom, jak i całej ponowoczesności, do jakiegokolwiek duchowości. Należałoby więc być może zadać na wstępie pytanie, czym jest duchowość ogólnie i czy rzeczywiście stoi w sprzeczności z ateizmem i całą ponowoczesnością. Okazuje się, że odpowiedź nie jest prosta i osiągnięcie porozumienia odnośnie definicji tego terminu nie jest możliwe. Za D. Motak można stwierdzić, że „próby zdefiniowania duchowości są nieustannie podejmowane, i chyba bez dużej przesady można powiedzieć, że definicji duchowości jest niemal tyle, ile autorów prac na jej temat. Przedstawienie arbitralnego wyboru kilku z nich nie wniosłoby nic istotnego do naszych rozważań”⁵.

Z racji tego, iż samo pojęcie duchowości sprawia ogromne problemy przy próbie zdefiniowania i z racji bardzo obszernej literatury na ten temat, zarówno z dziedziny filozofii, teologii, psychologii, socjologii jak i wielu prac popularnonaukowych, problematyka zostanie zawężona do próby odpowiedzi na pytanie: czy na skutek zmian w cywilizacji zachodniej, jakie dokonały się pod wpływem nowoczesności (szeroko rozumianej), możemy zaobserwować powstanie zupełnie nowego typu duchowości, która nie tworzy już oksymoronów w zestawieniu z takimi słowami jak ateizm, nowoczesność, czy ponowoczesność? Czy duchowość ateistyczna, a konkretnie jej wersja występująca we Francji, reprezentowana chociażby przez André Comte-Sponville, jest na to przykładem?

Warto zaznaczyć, że sam termin duchowość, a nie tylko duchowość ateistyczna, budzi wiele kontrowersji. J. Mariański stwierdza chociażby, że duchowość to niewątpliwie pojęcie bardzo problematyczne, ponieważ „słowo to spotyka się w tak wielu rozmaitych kontekstach, że znalezienie wspólnego mianownika wydaje się niemożliwe, a pojęcia nieokreślone zachęcają do nad-

⁵ D. Motak, *Religia-duchowość-religijność. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religiołoga” 43(2010), s. 212.

użyć⁶. Najczęściej pojęciem duchowości określa się formy wyrazu uczuć i przekonań religijnych, które są zróżnicowane przez przynależność do konkretnej religii, stąd można mówić o duchowości buddyjskiej czy katolickiej⁷. W przypadku kościoła katolickiego pojęcie duchowości ma wymiar specyficznie kościelny i oznacza ona pewien „sposób rozumienia i życia prawdą ewangeliczną, tak jak została ona przyjęta, przeżyta i nadal przekazywana w sposób autorytatywny we wspólnocie Kościoła. Mówiąc inaczej, jest to jedna historycznie duchowość Kościoła, przekładająca się na niezliczoną ilość duchowości poszczególnych jego członków”⁸.

Wśród obecnych w literaturze ujęć relacji między religijnością a duchowością można wyodrębnić cztery podstawowe grupy: uznawanie duchowości za składnik religijności, uznawanie religijności za składnik duchowości, uznawanie religijności i duchowości za zjawiska rozłączne, a nawet pod pewnymi względami przeciwstawne, uznawanie religijności i duchowości za zjawiska, których obszary znaczeniowe zachodzą na siebie⁹. Coraz powszechniejsze staje się trzecie z wymienione typów relacji pomiędzy duchowością a religijnością, gdzie duchowość całkowicie zrywa z tradycją religijną. Oczywiście nadal systemy religijne utrzymują, że obie rzeczywistości wiążą się ze sobą, gdyż religia jest dla duchowości elementem zapewniającym bezpieczną i otwartą strukturę, ale coraz częściej duchowość jest praktykowana poza wyraźnym kontekstem religijnym¹⁰. Duchowość nie wiąże się już z żadnymi „instytucjami

⁶ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 200.

⁷ Por. W. Pawluczuk, *Duchowość*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 90.

⁸ M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 226-232, tu s. 230.

⁹ Por. J. Piotrowski, *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Warszawa 2018, s. 19.

¹⁰ Por. J. Mariański, *Nowa duchowość- alternatywa czy dopełnienie religijności*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Karków 2010, s. 24.

religijnymi czy kościelnymi, a nawet definiuje się ją jako alternatywę wobec religii, w każdym razie dość często nie jest ona traktowana jako integralna część religii. Religijność kojarzy się z przywiązaniem do doktryn i wierzeń wymuszanych przez struktury władz kościelnych, wyraża się w przestrzeganiu rytuałów i praktyk odbywanych w kontekstach wspólnotowych. Duchowość wiąże się z własnym «ja», z osobistym poszukiwaniem *sacrum* bez pośrednictwa Kościoła, z wewnętrznym doświadczeniem¹¹. Tak rozumianą duchowość określa się dzisiaj mianem „nowej duchowości”. W publikacjach z zakresu socjologii, psychologii, teologii, ale także właśnie filozofii termin „nowa duchowość” występuje bardzo często. Odnosi się on do różnych zjawisk, najczęściej związanych z ruchem New Age. Aby więc nie wchodzić w słuszność tej dyskusji terminologicznej, która odciągnęłaby uwagę od problematyki tego artykułu, przyjmuję, że, jeśli nie zaznaczono inaczej, będzie chodziło właśnie o tę formę duchowości, która, ukształtowała się we współczesnym świecie na skutek zmian jakie do kultury europejskiej wprowadziła nowoczesność. Jej najbardziej charakterystyczną cechą zdaje się być indywidualizm. W ten sposób jej źródła na szerszą skalę można upatrywać w Reformacji. André Comte-Sponville definiuje duchowość jako życie ducha, natomiast ducha, za Kartezjuszem, definiuje jako „rzecz myślącą”¹². Duch jest czymś co wątpi, pojmuje, twierdzi, zaprzecza, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”. Comte-Sponville dodaje od siebie „czymś, co kocha, nie kocha, kontempluje, wspomina, śmieje się lub żartuje”¹³. Nieważne czy tą rzeczą jest mózg (z tym poglądem zgadza się francuski filozof), czy niematerialna substancja, jak sądził właśnie Kartezjusz. „Jeśli chodzi o duchowość, problemem jest raczej zbyt szerokie rozumienie sło-

¹¹ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt., s. 207-208.

¹² Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 143.

¹³ Tamże.

wa 'duch'. Duchowość w szerokim znaczeniu obejmowałaby całe lub bez mała całe ludzkie życie: termin 'duchowy' byłby prawie synonimem terminu 'psychiczny' lub 'mentalny'. Na poziomie, który nas interesuje, już się w ten sposób nie myśli o duchowości. Gdy dziś mówimy o duchowości, to najczęściej po to, żeby wskazać część naszego życia – w sumie całkiem ograniczoną, chociaż może otwartą na to, co nieograniczone – część naszego wewnętrznego życia, tę, która ma związek z absolutem, nieskończonością i wiecznością. To jakby najwyższy szczyt ducha, wyznaczający jego największą amplitudę. (...) Człowiek jest bytem skończonym, otwartym na nieskończoność. Mogę dodać: bytem efemerycznym, otwartym na wieczność, bytem względnym otwartym na absolut. To otwarcie, to właśnie duch. Metafizyka polega na myśleniu, natomiast duchowość na doświadczeniu, na ćwiczeniu, na przeżywaniu. To właśnie odróżnia duchowość od religii, która jest tylko jedną z jej form"¹⁴. W praktyce można wskazać zarówno na religijność bez duchowości, jak i na duchowość bez religijności. Wydaje się, że dla powstania duchowości bez odniesienia do religijności niezwykle przyczyniło się nadejście nowożytności i zmiana sposobu rozumienia człowieka i jego odniesienia do transcendencji. Dominika Motak w artykule *Religia – religijność – duchowość. Przemiany, zjawiska i ewolucja pojęcia* pisze następująco: „Niezwykle ważną rolę odegrali tu szesnastowieczni reformatorzy, którzy, jak pisze Hans-Georg Soeffner, «znieśli bariery obyczaju, legendy, tradycji, kościelnej dogmatyki i 'naukowej wiary popartej rytuałem' leżące pomiędzy pojedynczym wierzącym a jego Bogiem». Luter polemizował z przekonaniem, że zasługi religijne mogą być przenoszone z człowieka na człowieka; dlatego – jak to ujmuje Steve Bruce – „żądał, by każdy człowiek stał się swym własnym mnichem” i kładł nacisk na spójne życie religijne i etyczne (zamiast tradycyjnej koncentracji na periodycznych rytuałach oczyszczenia, pomiędzy którymi pa-

¹⁴ Tamże, s. 143-144.

nował zasadniczo świecki „dzień powszedni”). W ten sposób dokonało się przejście od „zrytualizowanej działalności «na pół etatu» do wiary widzianej jako cecha charakteru. Zrodziło to podstawę zorientowaną na samoobserwację, samointerpretację i samorefleksyjność, której efektem była prywatyzacja i indywidualizacja religii”¹⁵. Konsekwencją nowożytności było m. in. powstanie ateizmu, a co za tym poszło w dalszej kolejności, oderwanie duchowości od religijności. W tym kontekście warto przytoczyć diagnozę Georga Simmela „Jedną z najgłębszych wewnętrznych bolączek człowieka nowoczesnej epoki jest to, że nie jest on w stanie dłużej trwać przy religiach przekazywanych tradycją kościelną, podczas gdy jego popęd religijny nie słabnie”¹⁶. Jako przykład tego „popędu religijnego” można paradoksalnie wybrać jednego z francuskich ateistów, Comte-Sponville’a, który podkreśla, że ateizm wcale nie neguje tego, że może istnieć coś, co jest absolutne. Takie rozróżnienie pojawiło się też u L. Feuerbacha, który rozróżniał dwa rodzaje negacji Boga, jeden, który odrzucał istnienie osobowego transcendentnego Boga i jakiegokolwiek inne zasady absolutne, oraz drugi, który tylko poprzestawał na odrzuceniu bytu transcendentnego, natomiast akceptował istnienie czegoś absolutnego. To, co absolutne oznaczałoby tutaj istnienie niezależne od jakichkolwiek uwarunkowań, relacji czy punktów widzenia¹⁷. Nie jest to byt osobowy, transcendentny, istniejący niezależnie od człowieka i tego świata. Absolut bowiem nie jest Bogiem, odrzuca się w tym stanowisku wszelką osobową nadprzyrodzoność, co jest podstawą nowej duchowości. Ontologiczna zależność ducha od materii nie wyklucza wcale tego, że nadal należy przyjąć istnienie wymiaru duchowego. Co więcej, należy wskazać relację między materią a duchem, ale dokładnie odwrotną

¹⁵ D. Motak, art. cyt., s. 205-206.

¹⁶ Tamże, s. 201.

¹⁷ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, dz. cyt., s. 147.

niż przyjmuje ją teizm. To nie materia została powołana do istnienia przez Ducha, lecz duch jest wynikiem przemian i ewolucji materii. A. Comte-Sponville w celu charakterystyki nowej duchowości, paradoksalnie, odwołuje się do tradycyjnych cnót chrześcijańskich, a dokładniej do cnót teologicznych, zastępując je jednak własnymi propozycjami: zamiast duchowości wiary – proponuje duchowość wierności, duchowość nadziei – zastępuje działaniem, a duchowość miłości – ma być alternatywą dla duchowości strachu i podporządkowania. Doświadczenia te, jego zdaniem, prowadzą do mistyki, oczywiście także o charakterze niereligijnym¹⁸.

Kiedy człowiek doświadcza całkowitego spokoju, kontemplanuje bezmiar świata, to jego egocentryzm staje się mniej odczuwalny. Gdy człowieka przenika przeświadczenie o jedności z otaczającym go bezmiarem, staje się znakiem tej nowej, mistycznej duchowości. Jest to jednak doświadczenie bardziej o charakterze emocjonalno-estetycznym, niż religijnym czy duchowym. Mamy tu do czynienia po prostu z „uczuciem oceanicznym”, czyli doświadczeniem siebie w jedności ze wszystkimi. Jest to typ mistyki instatycznej (od gr. *in-statis* „być w sobie”). Droga, prowadząca do prawdziwej rzeczywistości nie wiedzie przez świat zewnętrzny, ten znajduje się w samym człowieku, jest nim nasze „ja”, czy „jaźń”. Owo „ja” nie utożsamia się z jaźnią na poziomie czysto psychicznym. Droga do zjednoczenia z czymś absolutnym prowadzi poprzez wnętrze człowieka. Trzeba nauczyć się oderwania od zewnętrżności, która jest tylko iluzją i poznać duchowo najgłębszą prawdę o swojej tożsamości z boskością. Taka mistyka, zdaniem np. R. Otto pojawia się m. in. w jodze¹⁹. Jest to „czysta” mistyka duszy. Dusza nie jest miejscem spotkania z odrębnym od niej Bogiem, lecz sama się Nim staje. Jest to nie tyle ekstaza, lecz

¹⁸ Por. tamże, s. 148.

¹⁹ Por. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 165-166.

używając terminologii Eliadego, enstaza, czyli doświadczenie wewnętrznosci i immanencji. I jest to doświadczenie czysto naturalne.

Według Comte-Sponville'a w tym doświadczeniu odnajdujemy takie elementy jak: cisza, tajemnica i oczywistość, pełnia, prostota, jedność, akceptacja oraz śmierć i wieczność. Pierwszym elementem jest cisza, która wcale nie polega na braku rozmowy, lecz na zawieszeniu pracy rozumu, w czym, jak dodaje od razu francuski myśliciel, nie ma nic irracjonalnego. Chodzi w tym wypadku o kontemplację rzeczywistości, która nie musi przekształcić się w żaden racjonalny dyskurs. Jest to kontemplacja samej prawdy – rzeczywistości. Tak rozumiana cisza jest pierwotnym kontaktem człowieka z otaczającym go światem. Comte-Sponville nie dostrzega jednak, że jednym z aspektów poznania intuicyjnego czy przedrozumowego rzeczywistości, mimo wszystko, jest zdolność do tworzenia pojęć. Kontemplacja ma także charakter racjonalny i jest przejawem działania władz poznawczych człowieka. Duchowość ateistyczna w tym wypadku utożsamia się z funkcjonowaniem ludzkich zdolności poznawczych. Tajemnica i oczywistość, to kolejne elementy opisywanej duchowości, to zachwyt nad tajemnicą istnienia. Jest tylko byt, a dlaczego raczej coś niż nic, na to pytanie nie ma sensu poszukiwać odpowiedzi, skoro oczywiste jest samo istnienie. Tajemnica bytu zostaje sprowadzona do oczywistości bytu. Jest to jednak postawa, która rezygnuje z ważnego pytania poznawczego. Dlaczego nie zmierzyć się z pytaniem o istnienie, o początek istnienia, o przyczynę czy rację istnienia? Duchowość ateistyczna powstaje w pewnym sensie z lekceważenia najważniejszego pytania: dlaczego jest raczej coś niż nic? Okazuje się, że nowa duchowość w tej kwestii nie ma nic do zaproponowania, poza stwierdzeniem, iż nie ma tajemnicy bytu, jest tylko byt. Tajemnica i świat stają się jednym. I z tego doświadczenia oczywistości bytu czy istnienia ma wypływać najgłębsza radość wskazująca na pełnię. Jest istnienie i tylko istnienie, i czy można pragnąć czegoś więcej?

Jest to z pewnością bardzo optymistyczne założenie A. Comte-Sponville'a, bo takie doświadczenia całkowitego wyzbycia się troski życia, przygodności, nieobecności cierpienia nie są wcale częste. Są to wydarzenia bardzo rzadkie i chyba trudno budować na nich rozwój duchowy człowieka²⁰.

Dalszą konsekwencją owego przeżycia mistycznego istnienia jest prostota i jedność. Prostota polega na koncentracji na tym, co istotne i ważne. To, jak pisze francuski myśliciel „bycie ze sobą do tego stopnia, że nie ma już siebie, bo zostało już tylko jedno, tylko akt, tylko świadomość”²¹. Konsekwencją jest jedność, która przeżywana jest na dwóch zasadniczych poziomach: jedności świata i jedności człowieka.

Następnym etapem w tej duchowości jest doświadczenie wieczności, ale oczywiście nie chodzi tutaj o wieczność w rozumieniu teistycznym. Jest to przeżycie terażniejszości, bo ani przyszłość, ani przeszłość właściwie nie istnieją. Jest tylko czas trwania, nawet wydarzenia, które minęły są obecne w człowieku tylko jako terażniejsze wspomnienia, a przyszłość jako terażniejsze oczekiwania czy nadzieje. Wszystko, co istnieje w nas i poza nami jest terażniejsze, więc terażniejszość jest wszystkim, jest nawet wiecznością, ale wiecznością tu i teraz. Nawet idea śmierci przestaje budzić trwogę, bo istnieje terażniejszość i nie ma sensu czekanie na jakąkolwiek inną wieczność. Propozycja Comte-Sponville'a, aby utożsamić terażniejszość i wieczność nie jest niczym oryginalnym, ponieważ idea ta była obecna już u stoików, ale, odwołując się do rozumowania tego francuskiego filozofa, można stwierdzić, że jest to jednak teoria zbyt optymistyczna, aby mogła być do końca prawdziwa i możliwa do pełnej realizacji w życiu codziennym²².

²⁰ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, dz. cyt., s. 170-171.

²¹ Tamże, s. 173.

²² Por. tamże, s. 180-181.

Swoistym zwieńczeniem tej propozycji duchowości ateistycznej jest koncepcja bezwarunkowej akceptacji. Chodzi przede wszystkim o powiedzenie „tak” wszystkiemu, co się zdarza. Nie jest to aprobata dla wszystkiego, lecz przyjęcie swojej postawy wiary niereligijnej, że wszystko co jest, jest prawdziwe. Wiara jest bowiem fundamentem naszego życia, a nie jakimś dodatkowym (niepotrzebnym) jej aspektem. Każdy człowiek opiera swoje życie na licznych elementach wiary – zawierzenia, wcale nie odnosząc tej wiary bezpośrednio do religii, często jako akt zaufania do drugiej osoby. Chodzi o jeszcze bardziej zasadniczą postawę, która przenika dosłownie wszystko: uprzedza każdy czyn, każdą decyzję, myśl, a przede wszystkim wyznacza pierwszy, najbardziej podstawowy kontakt z otaczającym światem²³.

Powstaje jednak ważne pytanie, czy nowa duchowość potrafi stawić czoło najważniejszemu „wyzwaniu” dla każdej duchowości, jakim jest tajemnica śmierci? Jak już zostało wspomniane, zanurzenie się w terażniejszości ma odsunąć jej nieuchronność. Comte-Sponville stwierdza, że zabierze ona tylko przyszłość i przeszłość, ale nie terażniejszość. Ona nie zabierze całego człowieka, tylko jego część. Nie tłumaczy to jednak problemu śmierci innych ludzi. W kontekście życia ludzi, których się kocha, rodziny, śmierć zabiera także przyszłość, którą chce się w naturalny sposób dzielić z najbliższą osobą. Dlatego analiza śmierci oparta na teizmie zawsze będzie bardziej optymistyczna i łatwiejsza do przyjęcia. Jedną z ciekawszych propozycji w tym temacie jest ta, którą P. Ricœur zawarł w napisanej pod koniec życia książce *Życie aż do śmierci*. Proponuje on pojęcie zmartwychwstania horyzontalnego i wertykalnego. Nie tylko nasze dobro zostanie po śmierci na trwałe w innych ludziach, ale domaga się ono także zmartwychwstania w innym porządku bytowania, ponieważ tylko Bóg jako Absolutne Dobro, jest w stanie zebrać każdą cząstkę dobra czło-

²³ Por. tamże, s. 184-185.

wieka, które było jego udziałem, bo nawet najmniejsze dobro nie może być zaprzepaszczone. Nie jest to argumentacja czysto filozoficzna, ale na pewno interesujący postulat dopełnienia duchowości naturalnej, duchowością nadprzyrodzoną²⁴.

Zarysowana duchowość ateistyczna opiera się głównie na doświadczeniu jedności z istniejącym światem, akceptacji jego istnienia i różnorodności. Jest, jak sam Comte-Sponville stwierdza, czymś wyjątkowym. Nie jest to typ doświadczenia codziennego, stąd odwoływanie się do mistyki, która także w teizmie należy do doświadczeń o wyjątkowym charakterze. Jednak „nowa mistyka” nie zostawia żadnego miejsca na odwołanie się do osobowego Boga. Staje się On zbędny, bo doświadczenie jedności istnienia, spokój, akceptacja, wypełnia człowieka całkowicie i nie zostawia już miejsca na nic. Bóg, którego już nie brakuje, przestaje być Bogiem, konkluduje francuski filozof. „Boga nie ma, jest tylko sen bez śniącego, sen, który zawiera wszystkie sny: jest nim świat, do którego można wejść, tylko pod warunkiem, że się obudzimy”²⁵. Pytanie, które powstaje w tym miejscu dotyczy oryginalności propozycji Comte-Sponville’a i tego, czy rzeczywiście taki rodzaj duchowości jest specyficznie ateistyczny i nie pozostawia żadnego miejsca na Boga.

Podobna koncepcja pojawia się także w myśli Luca Ferry’ego²⁶. Zasadnicza jego teza sprowadza się do opisanego dwóch procesów, które zdaniem francuskiego filozofa, zachodzą w przestrzeni religijnej i świeckiej. Z jednej strony mamy do czynienia z humanizacją boskości, a z drugiej strony procesem

²⁴ Zob. P. Ricœur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, Warszawa 2007.

²⁵ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, dz. cyt., s. 205.

²⁶ L. Ferry, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, tłum. A. I. H. Miś, Warszawa 1998. Poglądy na temat religii można także odnaleźć w innych pracach francuskiego myśliciela np. L. Ferry, L. Jerphagnon, *La Tentation du christianisme*, Paris 2009, L. Ferry, *Jak żyć?*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, L. Ferry, M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris 2004.

„diwinizacji” (przebóstwiania) człowieka. Humanizacja boskości to nic innego jak negacja istnienia Transcendencji, co wpisuje się we współczesną krytykę wszelkiego rodzaju metafizyki i sprowadzenie rozumienia religii do aspektu czysto ludzkiego. Religia nie jest relacją do Boga osobowego, a jest jedynie ewentualną przestrzenią osobistego rozwoju. Nadal istnieją ludzie przyjmujący istnienie rzeczywistości wykraczającej poza ten porządek, ale coraz częściej „porzucają tradycyjne dogmaty i zwracają się w stronę ideologii praw człowieka”²⁷. Ewidentnie chociażby, kiedy spojrzymy jak wybiórczo, nawet ludzie praktykujący, traktują zakazy i nakazy Kościoła w kwestiach moralnych. Ferry twierdzi, że propozycja prymatu prawdy w sensie prawd moralnych nad wolnością, zawarta choćby w encyklice Jana Pawła II *Veritatis Splendor*, jest nie do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Problemy moralne nie są już rozpatrywane z perspektywy teologicznej, lecz jedynie ogólnoludzkiej. Humanizacja boskości, czyli sprowadzenie wymiaru religijnego tylko i wyłącznie do perspektywy horyzontalnej jest jednak całkowitym zanegowaniem istoty religii. Ferry proponuje zastąpienie duchowości religijnej, która i tak, jego zdaniem, nie odwołuje się już do Boga osobowego, „nową duchowością”, tożsamą z uświęceniem i człowiekiem. Mamy bowiem do czynienia dzisiaj nie z wzrostem nihilizmu, jak czasami twierdzą przedstawiciele tradycyjnych religii, zwłaszcza chrześcijańskich, czy bezbożności, lecz z autentycznym powrotem do etyki i do tradycyjnych wartości²⁸. Według Ferry’ego zasadniczym rysem „nowej duchowości” jest także koncepcja świętości, ale specyficznie definiowana, w całkowicie odmienny sposób niż w narracjach religijnych. Świętość sprowadza się ostatecznie do podkreślenia wręcz sakralnego charakteru godności człowieka. Jest ona właściwie jedyną wartością, za którą ludzie są w stanie oddać swoje życie. Ponieważ dzisiaj człowiek

²⁷ L. Ferry, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, dz. cyt., s. 46.

²⁸ Por. tamże, s. 78.

nie jest wcale skłonny poświęcić swojego życia dla państwa, Boga czy jakiejś ideologii. Jedyne drugi człowiek, którego kochamy, może wyzwolić w nas postawę poświęcenia, włącznie z oddaniem za niego życia. Jest to „sakralizacja (przebóstwienie) człowieczeństwa”, która zakłada „przejście od tego, co można by nazwać ‘transcendencją wertykalną’ (są to byty zewnętrzne i ważniejsze od jednostki, usytuowane, by tak rzec ponad nią), do ‘transcendencji horyzontalnej’ (transcendencji innych ludzi względem mnie samego)²⁹. „Inny”, choć najczęściej jest to mój „Bliski” staje się podstawowym wyznacznikiem relacji etycznych. Myśl współczesna, zdaniem Ferry’ego odrzuca z zasady jakąkolwiek próbę „sakralnego” uzasadnienia charakteru godności człowieka. Z czego czerpie ona swoje ostateczne uzasadnienie? Czy godność człowieka nie ma swojego ontycznego – transcendentnego uzasadnienia? Tych pytań Ferry nie stawia.

Ferry’ego jednak nie odcina się całkowicie od systemów religijnych. Jego duchowość czerpie także z chrześcijaństwa. W publikacji *La Tentation du christianisme*³⁰, stara się opisać procesy jakie zachodzą pomiędzy chrześcijaństwem a cywilizacją Zachodu. Z jednej strony wiara chrześcijańska przestała funkcjonować w przestrzeni publicznej, coraz częściej sprowadzana jest do sfery prywatnej, ale z drugiej strony jest nadal silną tradycją, która stoi u korzeni naszej kultury. Nie można więc chrześcijaństwa ani ignorować, ani pomijać we współczesnym dyskursie, ponieważ eliminacja odniesienia do chrześcijaństwa prędzej czy później doprowadzi do „dekulturyzacji” Europy. Ferry, podobnie jak historyk Jerphagnon, stara się prześledzić wpływ chrześcijaństwa na tradycję grecką, aby z tej perspektywy odnaleźć ewentualną możliwość nowego sposobu obecności chrześcijaństwa we współczesnym społeczeństwie. Zdaniem

²⁹ Por. tamże, s. 89.

³⁰ L. Ferry i J. Jerphagnon, *La Tentation du christianisme*, Paris 2009.

Jerphagnona, z którym polemikę prowadzi Ferry, o „sukcesie” chrześcijaństwa w czasach starożytnych zdecydował pragmatyzm rzymski (nowa religia zdolna do zjednoczenia imperium), ale także całkowicie odmienna koncepcja religijności, która odwoływała się do indywidualnego świadectwa, posuniętego nawet do męczeństwa. Natomiast według Ferry’ego konfrontacja filozofii greckiej i chrześcijaństwa dotyczyła przede wszystkim płaszczyzny intelektualnej. „Rewolucja chrześcijańska” stała w opozycji do dwóch nurtów obecnych w filozofii greckiej, po pierwsze świat, nawet jeśli zawiera w sobie harmonię, to jednak jest bezosobowy, a po drugie cel życia zawiera się w doczesności, w dobrym życiu, a nie w poszukiwaniu życia wiecznego. Samo życie w harmonii z kosmosem pozwala na przezwycięzenie lęku przed śmiercią. Chrześcijaństwo ze swej strony, zrywa z tą tradycją na trzech zasadniczych polach: teorii, moralności i zbawienia. Na płaszczyźnie teoretycznej to przede wszystkim spersonalizowanie kosmosu jest dziełem nowej religii, nie jest on już rządzony bezosobowymi zasadami, lecz staje się przeniknięty miłością, czego wyrazem jest chociażby idea Wcieleń. Co więcej, takiego świata nie da się już poznać rozumem, wymaga już nie tylko teoretycznego poznania, lecz wiary, czyli aktu zaufania do Stworzyciela. Odebrana też zostaje pewna rola samej filozofii, przestała ona być pewnym „sposobem życia” i „ćwiczeniami duchowymi”, bo rolę tę przejęło całkowicie chrześcijaństwo. Filozofia, została ograniczona przez chrześcijaństwo tylko do analizy pojęć i przestała być poszukiwaniem mądrości. Z kolei na płaszczyźnie etycznej, rewolucja chrześcijańska, związana jest z przemianą bardzo zhierarchizowanego społeczeństwa greckiego przez wprowadzenie idei równości wszystkich ludzi wobec Boga. Człowiek, i to każdy, jest stworzony na obraz i podobieństwo, i nie ma znaczenia z jakiej klasy społecznej pochodzi. Była to największa rewolucja zaproponowana przez doktrynę chrześcijańską. Ostatnia zmiana dotyczy płaszczyzny soteriologicznej. Zbawienie, jako cel życia człowieka, dzięki chrześcijaństwu, staje się indywidu-

alne i świadome. Zarówno w swojej przyczynie jak i przeznaczeniu – bo to Chrystus, jako osoba boska, zbawia, a adresatem propozycji zbawienia jest każdy człowiek. Radykalną nowością chrześcijaństwa jest także idea zmartwychwstania ciał, której podstawą jest bezinteresowna miłość praktykowana w tym życiu³¹. Szkoda, że francuski myśliciel nie dostrzega, że również dzisiaj istotnym elementem religii chrześcijańskiej jest propozycja osobistego zbawienia, którego źródłem jest sam Bóg. Żadna „nowa duchowość”, nawet zdolna do ofiary z samego siebie, nie proponuje życia po śmierci. Nadzieja osobistego – indywidualnego zbawienia, rozumianego jako dalsze bytowanie w nowej rzeczywistości po śmierci, jest propozycją specyficznie religijną³². Duchowość niereligijna nie jest w stanie rozwiązać istotnego wyzwania dla każdej duchowości, religijnej czy ateistycznej, jakim jest zagadnienie śmierci człowieka.

Ferry w swojej koncepcji duchowości odwołuje się mimo wszystko do specyficznie rozumianej transcendencji, ale jest to „transcendencja w immanencji”. Tak pojmowaną przez Ferry’ego transcendencję mocno skrytykował M. Gauchet. Ich wspólna książka *Le Religieux après la religion*³³ odzwierciedla ich debatę, w której próbują sprecyzować swoje stanowiska w kwestii nowego wymiaru religijności. Ferry powtarza swoją tezę, że tradycyjna religia, która odwołuje się do Boga osobowego, i na tej podstawie chce tworzyć prawo moralne i budować społeczeństwo, jest w zaniku. Krytyka Transcendencji o charakterze osobowym jeszcze nie oznacza, że nie ma już ludzi wierzących i praktykujących tradycyjne religie, ale zdaniem Ferry’ego i tak sprowadza się to ostatecznie do zindywidualizowanych poglądów poszczególnych osób. Z taką diagnozą zgadza się M. Gauchet, ale różnice między nimi poja-

³¹ Por. tamże, s. 94.

³² Interesującą analizą różnych koncepcji zbawienia, zarówno religijnych i niereligijnych jest praca I. Ziemińskiego, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań 2013.

³³ L. Ferry, M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris 2003.

wiają się we wnioskach, jakie wysnuwają z opisu dzisiejszej religijności. Ferry próbuje uzasadnić, że „humanizacja boskości” i „uświęcenie człowieka”, procesy opisane powyżej, prowadzą do powolnego odkrywania transcendencji w immanencji. Jak ją rozumie? Sprowadza ją do konieczności przekraczania laickiej etyki, która w pewnych sytuacjach staje się bezradna, np. gdy chodzi o zagadnienia śmierci, cierpienia, sensu życia. Nie chodzi tutaj o odwołanie się do konkretnej religii, lecz do czegoś, co przekracza czysto doczesny wymiar. Transcendencja staje się horyzontem etycznym, ale o bardzo niesprecyzowanym charakterze. Niestety jest to pojęcie tak mgliste, że nie wiadomo co ma ostatecznie oznaczać. M. Gauchet jest bardziej niekonsekwentny, ponieważ nie akceptuje nawet takiej, bardzo nieokreślonej, transcendencji, bo – jego zdaniem – nadal ma ona cechy transcendencji religijnej. Ze swej strony proponuje zastąpić go „absolutem ziemskim”. Jak należy rozumieć to wyrażenie? Przede wszystkim jest to negacja transcendencji metafizycznej, a przekracza się jedynie pewne kategorie względem empirii, np. bezinteresowna miłość przekracza kategorię empiryczną, jakim jest poszukiwanie zysku. Pewne wartości transcendują inne. Jak stwierdza Ferry: „transcendencja wolności, że tak powiem, nie tylko istnieje w nas, lecz również poza nami: to nie my wymyślamy wartości, które nas prowadzą i nami poruszają, to nie my, na przykład, wymyślamy piękno natury czy moc miłości”³⁴. One istnieją niezależnie od nas.

Interesująca jest także propozycja szwajcarskiego myślicielela Alaina de Botton, zaproponowana w jego pracy *Religion for Atheists*³⁵. Już na samym wstępie deklaruje, że nie interesuje go pytanie o prawdziwość religii, jego zdaniem „religia nie

³⁴ L. Ferry, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 293.

³⁵ A. de Botton, *Religion for Atheists. A non-believers's guide to uses of religion*, London 2012, wersja e-book.

jest prawdziwa w żadnym przez Boga danym znaczeniu³⁶. To pytanie nie ma sensu i w swojej pracy nie zamierza podejmować zagadnień związanych z istnieniem Absolutu, a co za tym idzie prawdziwością czy fałszywością twierdzeń religijnych. Ten problem zostawia innym myślicielom ateistycznym. Jego celem jest pokazanie, że religia może być użyteczna, interesująca, a nawet dająca pocieszenie. Co więcej, ateista jest w stanie zaczerpnąć z religii pewne idee i praktyki, i przenieść je do laickiego świata³⁷. De Botton wylicza elementy religijne, które mogą zainspirować człowieka niewierzącego, a są nimi: wspólnota, życzliwość, edukacja, czułość, pesymizm, perspektywa, sztuka, architektura, instytucje.

Wspólnota religijna może być wzorcem dla postaw, dzięki którym widzimy w drugiej osobie potencjalnego przyjaciela, a nie wroga. Niestety współczesność proponuje odmienną perspektywę, w której każdy jest zagrożeniem dla każdego. Dzięki przynależności religijnej, ten, kto podziela przekonania religijne może oczekiwać pomocy i zrozumienia tylko dlatego, że jest członkiem takiej społeczności. Jest to w dzisiejszym świecie, zdaniem De Bottona, postawa coraz rzadsza, a religia w jakimś stopniu ją kontynuuje, i dlatego „nowa duchowość” nie miałyby się na niej wzorować³⁸.

Życzliwość, kolejny postulat duchowości ateistycznej de Bottona, to nic innego jak postulat przywrócenia życiu wymiaru etycznego, wyraźnie obecnego w systemach religijnych. Oczywiście nie chodzi tutaj o wprowadzenie np. etyki chrześcijańskiej jako systemu, obowiązującego wszystkich, ale o zachowanie refleksji etycznej, która powinna stanowić ważny element refleksji indywidualnej i wspólnotowej³⁹.

³⁶ Tamże, s. 10.

³⁷ Por. tamże, s.11.

³⁸ Por. tamże, s. 42.

³⁹ Por. tamże, s. 94.

Edukacja religijna może być także wzorcem dla ateistycznego społeczeństwa. Dlaczego? Ponieważ dostrzega nie tylko wiedzę, rozumianą scjentystycznie, ale troszczy się o rozwój całego człowieka, włączając w to troskę o ten element w człowieku, który religia nazywa duszą, a dzisiaj rozumiany jest raczej jako szeroko rozumiana duchowość⁴⁰.

Czułość, w religii chrześcijańskiej uosobiona chociażby w osobie Maryi, to następny element mogący zafascynować ateistę, to nic innego jak zwrócenie uwagi na emocjonalną stronę człowieka. Ona także jest ważna i nie może być zaniedbywana w nowoczesnej duchowości⁴¹.

Paradoksalnym elementem, do którego odwołuje się de Botton, to religijny pesymizm i perspektywa. Te dwa elementy uczą nas zdrowego dystansu do rzeczywistości⁴². Niestety, ateizm jest czasami naiwnym stanowiskiem – przez wiarę w postęp, który ma wyeliminować wszelkie możliwe bolączki tego świata.

Dwa kolejne wzorce religijne, to sztuka i architektura. Zdaniem szwajcarskiego myśliciela współczesna sztuka, podobnie jak i architektura, przestały zachwycać i stały się niezrozumiałe dla człowieka, który nie jest biegły w tej materii. Sztuka przestała wzbudzać emocje, które łatwo są dzielone z innymi⁴³.

Ostatni postulat religii dla ateistów to przyjrzenie się religijnym instytucjom, skądinąd najbardziej krytykowanemu aspektowi każdej religii. De Botton dostrzega jednak ich pozytywny wymiar, to właśnie instytucje dają poczucie tożsamości i proponują ceremonie, za pomocą których urzeczywistnia się duchowość. Może warto byłoby zastanowić się nad podobny-

⁴⁰ Por. tamże, s. 161-162.

⁴¹ Por. tamże, s. 165.

⁴² Por. tamże, s. 187.

⁴³ Por. tamże, s. 207.

mi instytucjami w zlaicyzowanym społeczeństwie, twierdzi De Botton⁴⁴.

Projekt De Bottona stworzenia religii dla ateistów jest interesujący, ale jak zauważa A. Draguła, jest to propozycja w gruncie rzeczy sakralna, choć niereligijna⁴⁵. Jego interpretacja nie jest krytyką religii (skądinąd krytycznie ocenia współczesny świat i ateizm), ale nie ma w niej także dostrzeżenia wartości religii jako takiej. Religia zawiera elementy pozytywne, ale pod warunkiem, że zostaną one oderwane od jakiegokolwiek odniesienia do Transcendencji.

Podsumowując rozważania frankofońskich filozofów, można stwierdzić, iż proponowana przez nich nowa duchowość jest przede wszystkim rezygnacją z wiary w transcendentnego Boga i szukanie nieokreślonego *sacrum* (tego co święte, najwyższe) w immanencji. Jak pokazuje w swoich analizach A. Kubiak tak pojmowana duchowość przejawia się w wielkim bogactwie możliwych aspektów, takich jak doświadczanie sztuki i natury, doświadczenie życia po życiu, idee uzdrawiania, zaczerpnięte z medycyny komplementarnej, świecka myśl (np. nauka), działalność na rzecz zwierząt czy przeżycia oceaniczne jedności ze wszechświatem⁴⁶. Nowa duchowość staje się dzisiaj popularną alternatywą dla duchowości religijnej. Nie należy jednak traktować obu duchowości jako zbiorów rozłącznych, obie te duchowości nie muszą ze sobą rywalizować. Systemy duchowego rozwoju związane z konkretnymi wyznaniem zawsze będą dostarczać inspiracji nawet dla duchowości ateistycznych. Ta ostatnia z kolei może wskazać, że poza religiami także istnieje duchowość, mogąca rozwijać człowieka. Poza religią nie ma tylko nihilizmu, jak starają się to czasami ukazać obrońcy sta-

⁴⁴ Por. tamże, s. 298.

⁴⁵ Por. A. Draguła, *Ateistyczna imitacja religii?*, „Więź” 2(2018), wersja e-book.

⁴⁶ Por. A. Kubiak, *Duchowość Nowej Ery*, „Studia Socjologiczne” 1(2002), s. 45.

rego porządku religijnego, czasami są rzeczywistości niemniej ubogające.

Warto także zauważyć, że błędne jest stawianie prostej alternatywy: albo duchowość religijna, albo duchowość ateistyczna. Analiza koncepcji duchowości zaproponowana przez myślicieli ateistycznych wskazuje także, że inna duchowość niż religijna nie musi być powiązana w sposób konieczny z przyjęciem stanowiska negującego sens religii. Podobne stanowisku przyjmuje czeski myśliciel T. Halik, dla którego istnieje trzecia droga duchowości, alternatywna dla religii i ateizmu. Jest to duchowość, która przeżywa swój „złoty wiek”, „ale ponieważ główny nurt chrześcijaństwa był wobec niego przez długi czas wstrzemięźliwy i bardziej przywiązany do kościelnej, doktrynalno-instytucjonalnej formy, dziś na tym polu dominują synkretyczne i neognostyczne wpływy niechrześcijańskie”⁴⁷. Należy więc stwierdzić, że może istnieć taki system rozwoju duchowego, z którego może czerpać zarówno człowieka wierzący jak i niewierzący w Boga. Przykładem takiego podejścia są np. systemy treningu duchowego jak *mindfulness*. Ćwiczenia uważności są sposobami angażowania naszej uwagi i świadomości, aby dokonać wglądu w samego siebie w celu samopoznania i zrozumienia własnej osoby. Nawet jeśli ćwiczenia uważności wyrosły z koncepcji religijnej Dalekiego Wschodu, to jednak stały się samodzielnymi systemami uzdrawiania samego siebie, które mogą stać się użyteczne zarówno dla człowieka religijnego, jak i dla ateisty. Dlatego też rozwój duchowości ateistycznych, bo rzeczywiście taka kategoria systemów kształtujących człowieka może być wyróżniona, jest fenomenem, który ilustruje tylko inną zmianę: obok duchowości religijnej istnieje także duchowość ponowoczesna, który pretenduje do miana duchowości uniwersalnej. Bo jak słusznie konkluduje S. Har-

⁴⁷ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 50.

ris: „ludzki umysł jest najbardziej złożonym i subtelnym wyrazem rzeczywistości, na jaki do tej pory natrafiliśmy. Dodaje to głębi pełnemu pokory poszukiwaniu ‘czegoś takiego jak bycie’ sobą w terażniejszości”⁴⁸.

Bibliografia

- Bielik Robson, A. *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000.
- Botton, A., de, *Religion for Atheists. A non-believers's guide to uses of religion*, London 2012, wersja e-book.
- Chmielewski, M. *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002.
- Comte-Sponville, A. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Draguła, A. *Ateistyczna imitacja religii?*, „Więź” 2(2018), wersja e-book.
- Ferry, L. *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, tłum. A. I H. Miś, Warszawa 1998.
- Ferry, L., Gauchet, M. *Le Religieux après la religion*, Paris 2004.
- Ferry, L., Jerphagnon, L. *La Tentation du chistianisme*, Paris 2009.
- Ferry, L. *Jak żyć?*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Halik, T. *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Harris, S. *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. J. Żuławik, Łódź 2015.
- Kubiak, A. *Duchowość Nowej Ery*, „Studia Socjologiczne” 1(2002).
- Mariański, J. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
- Mariański, J. *Nowa duchowość- alternatywa czy dopełnienie religijności*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Karków 2010.
- Motak, D. *Religia-duchowość-religijność. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religio logica” 43(2010).

⁴⁸ S. Harris, *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. J. Żuławik, Łódź 2015, s. 222.

- Otto, R. *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Pawluczuk, W. *Duchowość*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
- Piotrowski, J. *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Warszawa 2018.
- Ricœur, P. *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, Warszawa 2007.
- Sieczkowski, T. *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018, wersja e-book.
- Ziemiński, I. *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań 2013.

Dr Joanna Skurzak
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
j.skurzak@uksw.edu.pl