

Halina Mielicka-Pawłowska

ORCID: 0000-0002-5986-0545

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

# Wychowanie do duchowości jako problem społeczeństwa ponowoczesnego

Education to Spirituality as a Problem  
of Post-Modern Society

## ABSTRAKT

Celem artykułu jest analiza wychowania rozumianego jako intencjonalny proces kształtowania osobowości wychowanka, który przebiega zgodnie z obowiązującym ideałem pożądanym społecznie cech człowieka dorosłego. Przedmiotem analiz są elementy wzoru osobowego opracowane przez Anthony'ego Giddensa, do których należą: podmiotowość, indywidualizm, refleksyjność oraz wątplenie. Problematyka analizy ograniczona jest do badań prowadzonych na temat ponowoczesnej duchowości rozumianej jako wewnętrzny świat jednostki wrażliwej na zjawiska i wydarzenia istniejące w doświadczanej przez nią rzeczywistości. Duchowość, rozumiana jako pogłębiona religijność prokościelna oraz etyka szeroko pojmowanego dobra powszechnego, jest jednym ze zjawisk obserwowanych i analizowanych przez socjologów w świecie społecznym końca XX i początku XXI wieku. Duchowość jest zarówno prądem intelektualnym, jak i fenomenem ponowoczesnego pluralizmu społecznego oraz synkretyzmu światopoglądowego. W artykule rozważane są przede wszystkim kwestie wychowania do współczesności rozpisane na omówienie przebiegu

## SŁOWA KLUCZOWE

wychowanie, wzór osobowy, duchowość, ideał osobowości

## KEYWORDS

education, personal model, spirituality, ideal of personality

SPI Vol. 24, 2021/1

ISSN 2450-5358

e-ISSN 2450-5366

DOI: 10.12775/SPI.2021.1.001

Nadesłano: 3.01.2020

Zaakceptowano: 18.01.2021

procesu wychowania, ideału wychowawczego, konstruowania ponowoczesnego wzoru osobowego oraz możliwości realizowania założeń związanych z istnieniem tego wzoru w systemie edukacji.

## ABSTRACT

The aim of the article is to analyze upbringing understood as the intentional process of shaping the personality of the pupil, which proceeds according to the current model of socially desirable characteristics of an adult. The analysis applied to the elements of the personality pattern developed by Anthony Giddens, which include: subjectivity, individualism, reflexivity and doubt. The analysis was limited to research on postmodern spirituality understood as the inner world of an individual, sensitive to phenomena and events existing in the reality they experience. Spirituality, understood as deepened pro-church religiosity and ethics of the broadly understood universal good, was a phenomenon observed and analyzed by sociologists in the social world at the end of the 20th and the beginning of the 21st century. Spirituality is both an intellectual current and a phenomenon of postmodern social pluralism and worldview syncretism. The article considers, first of all, the issues of upbringing for modernity, particularized within the course of the upbringing process, the educational model, constructing a postmodern personal pattern and the possibility of implementing the assumptions related to the existence of this pattern in the education system.

## Wprowadzenie

Problemy społeczne świata ponowoczesnego mają swoją specyfikę ze względu na to, że wymagają prowadzenia analiz przynajmniej na dwóch poziomach zjawisk, ogólnym i szczegółowym, które z jednej strony są ze sobą splecione wzajemną zależnością, ale z drugiej strony stanowią diametralnie odmienne płaszczyzny, które trudno ze sobą porównywać. Świat ponowoczesny jest to nazwa, konstrukcja teoretyczna określająca charakterystyczny styl życia ludzi, dominujący w kręgu kultury europejskiej i amerykańskiej na przełomie XX i XXI wieku. Jest to jednak na tyle ogólna nazwa, obejmująca zróżnicowane zjawiska społeczne, na ile zglobalizowane są procesy społeczne. Z jednej strony więc określenie ponowoczesności obejmuje to, co ogólne, a z drugiej to, co realizowane jest w różnych środowiskach

społecznych. Na bazie tego, co jednoczy ludzi należących do różnych kultur oraz tego, co ich różnicuje, powstają dwie rzeczywistości: humanitarna, obejmująca system aksjologiczny konstruowany na bazie wartości ogólnoludzkich tworzących „etykę uniwersalistyczną, w której wartością naczelną jest dobro wspólne ludzkości” (Mariański 2016: 247) oraz fundamentalna, traktowana jako ideologia skrajnie konserwatywna, która wysoko wartościuje spójny obraz świata wypracowany w mniejszych lub większych środowiskach społecznych odrzucających inne formy światopoglądowe niż te zakorzenione w tradycji kulturowej (Mariański 2015: 214; Robbins, Lucas 2007: 232). Społeczeństwa końca XX i początku XXI wieku są skutkiem przeplatających się idei humanitaryzmu i fundamentalizmu w tym sensie, że konstruowane są w nich wizje świata globalnego i jednocześnie glokalnego, które jako panujące ideologie podporządkowują sobie różne obszary zjawisk społecznych.

Do jednej z podstawowych ideologii świata ponowoczesnego przynależy projektowanie przyszłości w taki sposób, aby zachować wartość tradycji, a zarazem zmieniać ją tak, aby spełniała wymagania stawiane współczesności. Owo projektowanie przyszłości obejmuje różne poziomy zjawisk społecznych, ale najbardziej interesujące wydaje się konstruowanie modelu człowieka reprezentującego zarówno humanitarny, jak i fundamentalny wzór osobowy. Jest to najbardziej interesujące wtedy, gdy przyjęte zostanie założenie interakcjonizmu głoszącego, że zjawiska i fakty społeczne są skutkiem podejmowanych przez ludzi działań o charakterze wspólnotowym lub antagonistycznym. Wszelkie bowiem działania mają swoje podłoże społeczne, i to od nich, mimo że są skutkiem indywidualnie podejmowanych decyzji, zależy istnienie społeczeństw i kultur. Znacznie upraszczając teorie socjologiczne, można przyjąć, że wszystko zaczyna się od decyzji i działań podejmowanych przez jednostkę, ale skutkiem tych działań jest zarówno istnienie małych społeczności lokalnych, jak i wielkich społeczeństw biorących udział w procesach globalnych. Z tego punktu widzenia proces powstawania ideału traktowanego jako model wzoru osobowościowego człowieka ponowoczesnego jest problemem społecznym, gdyż prowadzi do projektowania nie tylko przebiegu procesu wychowania, ale też całego systemu edukacji zinstytucjonalizowanej. Jak pisze Anthony Giddens, „jednostka przystosowuje swoją przeszłość, analizując ją ze względu na to, czego

spodziewa się po (refleksyjnie zorganizowanej) przyszłości. Trajekto-  
ria tożsamości jest spójna i wynika z poznawczej świadomości róż-  
nych faz przebiegu życia. To właśnie przebieg życia, a nie wydarzenia  
w świecie zewnętrznym, staje się dominującą «figurą tła» w sensie  
*Gestalt*” (Giddens 2006: 105). Mimo więc nacisków i regulacji spo-  
łecznych zinstytucjonalizowanych systemem edukacji, o sposobie re-  
alizowania wzoru osobowego decyduje jednostka sama projektując  
swoją tożsamość.

Ze względu na przyjęte założenia omówienia wymaga przede  
wszystkim proces wychowania wiodący do ukształtowania osobo-  
wości zgodnej z ideałem, mimo iż jest on problemem społecznym  
ze względu na ścierające się ze sobą, ale i uzupełniające wzajemnie  
światopoglądy spluralizowanych społeczeństw ponowoczesnych.  
Problemem społecznym jest optyka wzoru osobowego, który z jednej  
strony jest na tyle ogólny, że nie obejmuje zróżnicowań społecznych  
i kulturowych spowodowanych przynależnością do różnych środo-  
wisk, ale z drugiej strony jest zorientowany na lokalnie obowiąz-  
ujące modele osobowości silnie wartościujące to, co legitymizowane  
tradycją. Nic dziwnego więc, że „chronicznym atrybutem «ponowo-  
czesnego» stylu życia wydaje się być niespójność, niekonsekwencja  
postępowania, fragmentaryzacja i epizodyczność rozmaitych sfer  
aktywności jednostek” (Bauman 1993: 7). Nie chodzi jednak tylko  
o tę aktywność, ale też o to, co ją poprzedza, czyli myślenie potocz-  
ne w kategoriach wartości, które jest równie niespójne, chaotyczne  
i niekonsekwentne, zdroworozsądkowe, spontaniczne oraz oparte na  
intuicyjnych przeświadczeniach (Sztompka 2002: 295). W procesie  
edukacji i wychowania jednostka projektuje swoją osobowość posłu-  
gując się takim myśleniem potocznym, które pozwala jej kształtować  
osobowość według własnych odczuć i kierować się przede wszystkim  
swoim własnym światem wewnętrznym niezależnie od tego, na jakim  
etapie rozwojowym się znajduje.

Duchowość jest problemem społecznym, gdyż jest symbolem  
świata wewnętrznego, a proces wychowania polega na tym, aby in-  
ternalizacji uległy ideały świata społecznego, zewnętrznego w sto-  
sunku do jednostki. Nie rozstrzygają tego problemu różne definicje  
duchowości konstruowane przez przedstawicieli różnych dyscyplin  
naukowych. Na poziomie antropologicznym duchowość można  
rozumieć jako „wrodzoną – wpisaną w ludzką naturę zdolność do

autotranscendencji” (Chmielewski 2017–2018: 205). Zgodne jest to z przyjęciem założenia, że „człowiek wykazuje naturalną skłonność do bycia religijnym” (Sztajer 2013: 59), a jednym z podstawowych aspektów człowieczeństwa jest określenie *homo religiosus*. Ze względu na to „każdy człowiek, ponieważ jest osobą, posiada jakąś swoją duchowość, która pozostaje w ścisłej korelacji z kulturą, w jakiej on żyje. Ta kultura kształtuje jego potrzebę transcendowania, a zarazem on swoim transcendowaniem na nią wpływa” (Chmielewski 2017–2018: 205). Zgodnie z tymi założeniami, „religijność można potraktować jako naturalną skłonność o charakterze maturacyjnym, a więc jako skłonność pojawiającą się samorzutnie, w wyniku działania zdolności poznawczych posiadających swe źródło w biologicznej konstytucji człowieka i mających pewną historię ewolucyjną. Będąc naturalną skłonnością, nie jest jednak antropologiczną koniecznością” (Sztajer 2013: 69), gdyż przybiera różne formy zależne od środowiska społecznego i kultury. Religia „jest konstruowana społecznie, ale też religia nie może istnieć poza takim konstruowaniem. [...] nie ma bowiem żadnego statusu ontologicznego” (Schilbrack 2010: 1117). „Religia nie istnieje w oderwaniu od sposobu myślenia ludzi, mówienia i działania. Religia jako społeczna konstrukcja, rzeczywistość realna fenomenowi, istnieje poprzez tradycję, konwencję i argumentację” (Schilbrack 2010: 1118)<sup>1</sup>.

Dla psychologów, jak pisze Bartłomiej Dobroczyński, „realnością psychologiczną równie istotną jak fakt posiadania świadomości jest to, iż człowiek prowadzi życie duchowe, dokonuje transgresji i poszukuje transcendencji (niekoniecznie w metafizycznym rozumieniu), a religijność wpisana jest niejako w jego naturę” (Dobroczyński 2009: 12). Hedonizm i eudajmonizm są kluczem wiodącym do zrozumienia dobrostanu psychicznego, który jest skorelowany z religijnością (Boski 2009: 249–270) oraz transgresją osobowości (Kozielecki 1987). Duchowość „jest definiowana z perspektywy indywidualnej oraz osobistej i skoncentrowana na uczuciach, doświadczeniach i myślach” (Wnuk 2013: 112), jest to „spełnienie siebie w dążeniu do budowania sensu życia, szczęścia i poszukiwania rzeczy ostatecznych, przy zaangażowaniu własnych zasobów poznawczych,

<sup>1</sup> Wykorzystane w tekście cytaty z opracowań angielskojęzycznych podaję we własnym przekładzie.

emocjonalno-doświadczeniowo-motywacyjnych i behawioralnych, czemu czasami towarzyszą doznania szczytowe” (Skrzypińska 2015: 33–34).

Dla socjologów religii duchowość jest ponowoczesną formą religijności (Leszczyńska, Pasek 2008: 9–20), która posiada trzy podstawowe parametry: uczucia, wierzenia i wiarę w nadprzyrodzoność oraz społeczny wymiar praktyk i rytuałów religijnych oraz parareligijnych. Jak pisze Pierre Bréchon, dla jednostek „stopień partycypacji i zaangażowania w sprawach religijnych często ma konsekwencje dla całego ich życia” (Bréchon 2007: 465) niezależnie od innych wymiarów indywidualnej religijności opracowanych przez Rodneya Starka i Charlesa Y. Glocka (1998: 183–187) oraz niezależnie od tego, czy chodzi o religię zinstytucjonalizowaną czy pozainstytucjonalną. Jak pisze Aldous Huxley, „«wiara» oznacza przeświadczenie o prawdziwości sądów. [...] Wiara jest wstępnym warunkiem wszelkiej systematycznej wiedzy, wszelkiego celowego działania i wszelkiego przyzwoitego życia” (Huxley 1989: 196), a tak pojmowana ma konsekwencje społeczne przekładane na praktyki kultu. Duchowość jest pojmowana jako sprywatyzowana, zindywidualizowana i subiektywna religijność, ale pozakościelna, która „jest nacechowana głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpywalne źródło wiary i siły woli” (Mariański, Wargacki 2016: 16). W społeczeństwie ponowoczesnym zmienia się pojęcie *sacrum*, zmienia się religijność, ale religia nie znika, tylko staje się częścią doświadczeń oraz wyborów dokonywanych przez jednostkę. „Dzięki rynkowi i mediom religia staje się częścią kultury popularnej. [...] Na nowo formowane postaci religijności i duchowości zacierają granicę między tym, co religijne i niereligijne. Religia nie chroni się tylko w sferze prywatnej. Transformująca się religijność wyraża się w tym, co wewnętrzne i jest związane z przeżyciem, doznaniem” (Mariański, Wargacki 2016: 15).

W ujęciu socjologicznym można więc wymienić trzy poziomy zainteresowania duchowością. Pierwszy związany jest z zainteresowaniami strukturami społecznymi, które lokują duchowość w takich obszarach, jak ruch ekologiczny, medycyna naturalna, edukacja i kultura. Jak pisze Grace Davie, „duchowe dobra mogą być kupione i sprzedane tak, jak inne” (Davie 2007: 231) wytwory kultury. Drugi poziom obejmuje ideologie łączące życie ludzi z wartościami uznawanymi za najwyższe, a trzeci natomiast jest fenomenem

codzienności wskazującym ludziom jak żyć i rozwijać relacje międzyludzkie (Waaijman 2007: 65–66).

Włodzimierz Pawluczuk pisze, że przez duchowość „można rozumieć wierzenia i praktyki, które nie są związane z tradycyjnymi instytucjami religijnymi, ale są zorientowane na jakieś pozaludzkie moce” (Pawluczuk 2004: 90). Za cechy tak pojmowanej duchowości zostały uznane: przekonanie o immanentnym charakterze *sacrum*, bezosobowej sile nadprzyrodzonej, zaprzeczenie oddzielenia ducha od materii, panteizm i panenteizm, magia i okultyzm, zainteresowania odmiennymi stanami świadomości, „powroty do natury”, a nawet antycywilizacja (Pawluczuk 2004: 91).

Ponowoczesna duchowość nie jest jednolita i jest różnie określana, ale cechuje ją zainteresowanie doświadczeniami mirakularnymi oraz mistycznymi, przeżyciami o charakterze religijnym, czyli odczuciami obecności *sacrum* w życiu codziennym, a także transgresją osobowości, która nie tylko jest skutkiem projektowania przyszłości w celu zrealizowania wzoru osobowego, ale też osiągnięcia doskonałości moralnej w tym rozumieniu, aby ograniczyć maksymalnie czynienie zła (Mariański 2010: 219–242).

## Wychowanie do ideału jako problem społeczny

Wychowanie, rozumiane jako proces wiodący do ukształtowania osobowości zgodnej z powszechnie obowiązującym ideałem opartym na wysokim wartościowaniu cech pożądanых społecznie (Szczepeński 1970; 2000: 69–77), jest rozłożone w czasie, co wcale nie oznacza, że obejmuje tylko i wyłącznie pokolenia wstępujące. Wychowanie bowiem podporządkowane jest socjalizacji, która nie ma ram czasowych w tym sensie, że obejmuje całe życie człowieka (Berger, Luckmann 1983). Zdefiniowanie wychowania jako intencjonalnego procesu kształtowania osobowości pokolenia wstępującego zawęża proces do granicy określanej jako dorosłość w tym sensie, że pełnią praw do zaimplementowania własnej indywidualności posiadają ludzie, którzy ukończyli poszczególne szczeble edukacji zinstytucjonalizowanej. Z założenia ich osobowość jest ukształtowana, a więc dokonane przez nich zostało osiągnięcie ideału wychowawczego projektowane przez pokolenia zstępujące. Wcale to nie oznacza braku zmian zachodzących w osobowości ludzi dorosłych,

spowodowanych tempem rozwoju lub regresu rzeczywistości realnie doświadczanego świata społecznego. Doświadczenia wyniesione z przynależenia do różnych środowisk społecznych, odgrywania różnych ról społecznych, zajmowania różnych pozycji oraz przypisanego do nich prestiżu, zmieniają wzór osobowy, ale nie jest to „intencjonalne kształtowanie osobowości” potwierdzone działaniem instytucji edukacyjnych, lecz skutek spontanicznych, mniej lub bardziej przemyślanych decyzji, podejmowanych indywidualnie przez jednostkę (Mielicka-Pawłowska 2020: 133–134).

Zgodnie z dokonany<sup>m</sup> zawężeniem pojęcia, wychowanie jest terminem wskazującym istnienie procesu skierowanego na młodsze pokolenia podlegające systemowi edukacji zinstytucjonalizowanej. Nie wchodząc w ideologię kierującą doбором treści zawartych w programach nauczania, problemem wychowawczym jest to, co określone zostało np. przez Anthony’ego Giddensa (2006) jako cechy późnonowoczesnego „Ja”, wzoru osobowego człowieka ponowoczesnego. Z wszystkich wymienionych i omówionych przez Giddensa cech, cztery uznać można za globalne i jednocześnie fundamentalne dla współczesności. Należą do nich: podmiotowość, indywidualizm, refleksyjność i wątplenie. Inne elementy wzoru osobowego człowieka ponowoczesnego uznać można za podporządkowane tym czterem.

Podmiotowość, jako cecha osobowości, wyraża powszechnie panujące przekonanie o wartości istnienia każdego człowieka niezależnie od tego, do jakiego należy środowiska społecznego. Z jednej strony jest to wartość humanitaryzmu zawarta w przekonaniu, że każdemu człowiekowi należy się godność rozumiana jako aksjomat jego podmiotowości, a z drugiej strony jest to wartość fundamentalizmu oparta na reprezentacji grupy przynależności i zarazem tożsamości kulturowej i społecznej. Wartość godności i reprezentacji wymaga nie tylko wzmocnień personalistycznych, ale też aksjologicznych gwarancji prawa do wolności i samostanowienia.

Indywidualizm jest cechą osobowości najbardziej dynamiczną z tego powodu, że odwołuje się do szeroko pojmowanej wolności wyboru nacechowanej brakiem nacisków społecznych. O ile podmiotowość przypisanie społeczne czyni wartością, to indywidualizm znosi wszelkie społeczne formy przypisania i aksjomatem czyni odpowiedzialność za wszystkie aspekty drogi życiowej jednostki. Ponadto indywidualizm doprowadza do podziału świata na dwie, oddzielne



formy rzeczywistości doświadczanej przez jednostkę. Jedną jest jej subiektywne przekonanie o tym, jak jest, a drugie społeczne, obiektywne z punktu widzenia doświadczeń innych ludzi, przekonanie o tym, jak powinno być. Podział na świat wewnętrzny, konstruowany na bazie własnych doświadczeń jednostki, oraz świat zewnętrzny, konstruowany na bazie kontaktów społecznych, jest dominującym elementem wzoru osobowego reprezentowanego w czasach współczesnych. Wartość ma przede wszystkim to, co indywidualnie pozwala tworzyć obraz rzeczywistości. Wspólnotowość zaś doświadczeń zapośredniczonych bazuje zarówno na realnych, empirycznie generalizowanych przekonaniach, jak i wirtualnych konstrukcjach znaczeniowych projektowanych poprzez aktywność multimedialną. Jak pisze Klaus-Jürgen Tillmann, „wszystkie czynniki środowiskowe w mniejszym lub większym stopniu mają charakter społeczny” (Tillmann 2005: 7). Tak więc wartość indywidualności jako cechy społecznie pożądanego wzoru osobowego łączy w sobie wybory dokonywane subiektywnie, niezależnie od tego, czy odnoszą się one do doświadczeń zdobywanych realnie czy wirtualnie. Skutkiem jest selektywność treści, która tym bardziej podnosi wartość indywidualizmu, im bardziej zwarta jest struktura osobowości.

Refleksyjność, następny element wzoru osobowego człowieka ponowoczesnego, prowadzi do uczynienia wartością nadrzędną myślenie, niezależnie od tego, czy wywoływane jest doświadczeniem własnym jednostki, czy jej wiedzą na temat doświadczeń innych ludzi. Refleksyjność wymaga wiedzy i nie jest ważne jej źródło, ale gotowość do odrzucenia wszelkich aksjomatów tylko dlatego, że są uznawane za twierdzenia niewymagające dowodzenia. Wszelkie prawdy przekazywane młodemu pokoleniu jako obowiązujące schematy myślenia wywołują postawę buntu właśnie dlatego, że są uznawane za prawdy. Niezależnie od tego, jakie są źródła owych prawd, ekonomiczne, religijne, społeczne czy naukowe oparte na autorytetach – refleksyjność je podważa. W konsekwencji człowiek ponowoczesny nie przyjmuje za prawdę tego, co jest mu przekazywane jako aksjomat i dąży do tego, aby poprzez własny zakres wiedzy określić to, co uznaje za prawdę zgodnie z własną wiedzą i własnym zakresem doświadczeń.

Wątpienie, następna cecha wzoru osobowego człowieka ponowoczesnego, wprawdzie ma bezpośredni związek z refleksyjnością, ale przejawia się nieco inaczej. Chodzi tu bowiem o swoistego rodzaju

nihilizm, który odrzuca wszelkie ideologie, wszelkie systemy porządku społecznego oraz wszelkie instytucje legitymizujące ten porządek, po to, aby konstruować świat oparty na innych zasadach ładu społecznego. Wątpienie nie prowadzi do nihilizmu rozumianego jako entropia. Nie chodzi bowiem o chaos rozumiany jako brak wszelkich zasad warunkujących istnienie rzeczywistości społecznej, kulturowej, globalnej i planetarnej (ekologicznej), ale o to, aby odkryć tajemnice rządzące światem i każdym poziomem rzeczywistości. Dążenie do poznania tych tajemnic oraz skonstruowania nowego porządku – kosmosu – wprowadza wątpienie w zastane prawdy jako wartość nadrzędną ponowoczesności.

### Konstruowanie ponowoczesnego wzoru osobowego

Wymienione cechy ideału opartego na wysokim wartościowaniu cech osobowości pożądanых społecznie pozwalają zakładać, że człowieka współczesnego interesuje przede wszystkim konstruowany przez niego świat wewnętrzny. Jest to w sumie daleko posunięta teza, która nie może być prawdziwa ze względu na to, że dominującym społecznie poziomem rzeczywistości jest to, co nadaje porządek światu zewnętrznemu. Każde doświadczenie osadzone jest bowiem w empirii, czyli podstawowym dla niej naturalnym, z punktu widzenia poznawania rzeczywistości, działaniu zmysłów potwierdzających materialność świata zewnętrznego. Granice poznawania są zarazem granicami doświadczenia przez jednostki tego, co istnieje jako obiekt zewnętrzny w stosunku do jej organizmu. Nie wszystko jednak co przynależy do kultury może być doświadczone empirycznie. Jak pisze Martin Smith, „nadzwyczajne przekonania wymagają nadzwyczajnych dowodów na ich istnienie, a jednak dowody powszechnie znane i oczywiste co do istnienia Boga wydają się być bardzo niepewne i zawodne” (Smith 2014: 136). Z drugiej jednak strony poznanie świata zewnętrznego dla jednostki, symbolicznego i zawodnego empirycznie, dokonuje się przez pryzmat posiadanej przez nią wiedzy nie tylko własnej, ale przede wszystkim zdobytej w procesie edukacji, socjalizacji i enkulturacji. Intencjonalność wychowania jest projektowaniem poznania tego, co ważne społecznie i kulturowo. Nie cały więc świat materialny jest dla jednostki ważny, ale naznaczony znaczeniem jest świat wyuczony, co oznacza, że jego poznanie jest

kierowane treściami narzuconymi w procesie socjalizacji i enkultu-racji. Świat zewnętrzny nie jest więc prawdziwy sam w sobie, jako istniejący niezależnie od ludzi, ale jest to świat oczywisty, ewidentny w tym sensie, że ma potwierdzenie społeczne. Jest to zarazem świat wyuczony zgodnie z kategoriami językowymi oraz kognitywnymi i jako taki określony przez siatkę pojęciową, którą myśli się o nim jako istniejącym na zewnątrz jednostki. Dodatkowo jest to świat symboliczny, gdyż nadawane mu znaczenia kierują doświadczeniami jednostek mimo problematyczności poznania empirycznego.

Świat wewnętrzny jest konstruowany podobnie, ale znaczenie mają tu stany emocjonalne, które zabarwiają doświadczenia subiektywnością przeżyć oraz symboliką treści nadawanej indywidualnie różnym zjawiskom i wydarzeniom społecznym. Wprawdzie stany emocjonalne są opracowane społecznie i stanowią niezbędny element tożsamości społecznej i kulturowej, jednak głębia przeżyć wewnętrznych jest niewyczerpywalna symbolicznie. Podmiotowość, indywidualizm, refleksyjność i wątplenie czynią z nich pole poszukiwań wiodących do wysokiego wartościowania tego, co jest poza regulacjami społecznymi oraz tego, co przynależy do ideału wychowawczego i omija kulturowe wzory osobowości. Problemem ponowoczesności staje się to, jak skanalizować głębię przeżyć wewnętrznych, aby stała się ona częścią nie tylko procesu wychowania, ale też osobowości ponowoczesnej motywującej do działań podejmowanych na rzecz całego społeczeństwa rozumianego i lokalnie, i globalnie. Problemem jest też takie projektowanie systemu edukacji, aby kształtowanie osobowości uczniów nie zostało ograniczone do ideału omijającego subiektywność przeżyć wewnętrznych, ale do rozwijania stanów emocjonalnych pożytecznych społecznie. Celem jest ukształtowanie człowieka dorosłego, który nie podejmuje działań prospołecznych tylko dlatego, że tak należy, że ma taki obowiązek, ale dlatego, że odczuwa wewnętrzną potrzebę podejmowania działań zmieniających rzeczywistość doświadczaną na co dzień. Nie chodzi tu o postawy egoistyczne, co może sugerować wartość przypisywana podmiotowości, indywidualności, refleksyjności i wątpleniu, ale o wewnętrznie motywowaną gotowość do działań podejmowanych ze względów altruistycznych.

## Wychowanie do duchowości

Ideał wychowawczy zorientowany na wysokie wartościowanie świata wewnętrznego jednostki prowadzi do zastanowienia się nad tym, co określane jest terminem: duchowość ponowoczesna. Pojęcie duchowości jest płynne znaczeniowo (por. wyżej) i mimo rozwijających się badań na ten temat nadal jest to termin wymagający zdefiniowania. W naukach społecznych i humanistycznych rozwój zainteresowań duchowością bezpośrednio związany jest z procesem zmian dokonujących się w latach 70., 80. i 90. XX wieku w kręgu kultury europejskiej i amerykańskiej. Szczególnie istotne zmiany nastąpiły wraz z rozwojem środków masowego przekazu, a przede wszystkim internetu. Rozwój technik i technologii, skurczenie się świata ze względu na łatwość przemieszczania się, zniwelowanie różnic czasowych oraz masowa dostępność do informacji pochodzących z różnych części świata – są to jedne z najważniejszych przyczyn zmian rzeczywistości społecznej i kulturowej. Brak granic bowiem wykazał istnienie zjawisk globalnych, takich jak regulacje rynku światowego oparte na zasadach ekonomicznych, wysokie wartościowanie demokracji jako ustroju politycznego, zlikwidowanie peryferii kulturowych i marginalizacji społeczeństw pozaeuropejskich oraz rozwoju zainteresowań prawami człowieka rozumianymi generalnie jako uniwersalna wartość człowieczeństwa. Na bazie tych zmian pod koniec XX wieku doszło do przemieszania się społeczeństw i kultur, a to doprowadziło zarówno do przyjęcia aksjomatu o podobieństwie społeczeństw i kultur, jak i różnicach, które trudno pokonać ze względu na siłę obowiązywania ideologii lokalnych. Na przełomie XX i XXI wieku problemy związane ze zmianami postaw wobec rzeczywistości stały się na tyle istotne, że doprowadziły do zaistnienia swoistej „rewolucji mentalnej” określanej umownie duchowością ponowoczesną lub nową duchowością. Nie w każdym obszarze zjawisk mentalnych owa rewolucja się dokonuje, ale problemy związane z nadmierną eksploatacją zasobów środowiska przyrodniczego oraz zanieczyszczeniem zagrażającym istnieniu człowieka i życia na Ziemi odcisnęły swoje piętno na postawach ludzi i całych społeczeństw, doprowadzając do zmiany światopoglądu.

Jednym z objawów zmian postaw wobec rzeczywistości jest wysokie wartościowanie stanów emocjonalnych, subiektywnych z samej

swojej natury, wobec różnych poziomów i aspektów rzeczywistości. Termin „duchowość” ma konotacje religijne bardzo dobrze znane w wielu religiach światowych, zarówno monoteistycznych, jak i politeistycznych. Teologicznie rzecz biorąc, duchowość określana jest jako pogłębiona religijność, która doprowadza do głębi odczucia obecności Boga lub różnie pojmowanych sił nadprzyrodzonych w otaczającej człowieka rzeczywistości zewnętrznej. Chodzi tu zarówno o Boga osobowego, jak i bezosobową siłę nadprzyrodzoną, która przepelnia materialność świata głębią tajemniczości niepoznawalnej empirycznie oraz przeciwstawianej racjonalności sądów zakładających istnienie prawdy. Doświadczenia religijne, które bazują na przeżyciach zakładających istnienie w świecie zewnętrznym jakiegoś rodzaju siły nadprzyrodzonej, mają charakter wewnętrznych stanów emocjonalnych pozwalających w świecie zewnętrznym szukać tego, co transcendentne w rozumieniu religijnym i transgresyjne osobowościowo. Połączenie tych doświadczeń i przekonań o istnieniu nadprzyrodzoności z cechami wzoru osobowego człowieka ponowoczesnego powoduje przenikanie się podmiotowości, indywidualizmu, refleksyjności i wątpienia z duchowością bazującą na wewnętrznych stanach emocjonalnych jednostki wskazujących istnienie nadprzyrodzoności. Duchowość jest skutkiem takowych przemieszczeń i w XXI wieku staje się formą religijności bazującej na odczuciach i przeżyciach bardziej niż na religiach zinstytucjonalizowanych. Z tego powodu pojawiają się dwie formy postaw wobec *sacrum*. Jedna jest związana z rozwojem tendencji humanitarnych, które prowadzą do formowania się religijności pozakościelnej, ale bazującej na etyce i formułowanych w jej ramach zasadach panhumanitaryzmu. W skali makrostrukturalnej, globalnej etyki, chodzi o „uniwersalizację moralności, w której centrum moralnej świadomości jest osoba ludzka i przysługująca jej niezbywalna godność” (Mariański 2016: 249). Druga zaś forma postawy wobec *sacrum* jest fundamentalna w tym sensie, że zasady moralności religijnej głoszone przez formalnie działające Kościoły oczyszcza z tendencji sekularyzacyjnych i rozszerza zarazem pojęcie *sacrum*, wysoko wartościując sakralizację codzienności opartą na konsekwencyjnym wymiarze wiary (Tibi 1997). Tak więc z jednej strony duchowość staje się nową religijnością pozakościelną, ale z drugiej strony jest to forma religijności prokościelnej, doprowadzającej do „ponownego zaczarowania świata”. Jak pisze

Peter L. Berger, „religijność przenika tylko do specyficznych enklaw życia społecznego, które można skutecznie oddzielić od zsekularyzowanych sektorów nowoczesnego społeczeństwa. [...] Religia jawi się jako publiczna retoryka i wartość prywatna. Innymi słowy, gdy religia jest sprawą powszechną, to nie posiada «realności», natomiast gdy jest «realna», brak jej powszechności” (Berger 2005: 181). Duchowość pozwala rozbudowywać religijność prywatną tak, aby wypełniła codzienność tajemniczością, zaś „tajemnica jest podstawowym wzorem myśli religijnej” (Wójtowicz 2019: 49). *Sacrum* „w rzeczywistym rozpoznaniu, w swej historii, doświadczeniu, społecznej organizacji warunkowane jest granicą możliwego poznania, doświadczenia, kategoryzacji. [...] *Sacrum* ustanawia graniczność, własność bytu, jeśli jest, i jego podmiotu, jeśli jest z nim w jakiejś relacji, niezbędnym dystansie” (Wójtowicz 2019: 49). Granica oddziela codzienność (*profanum*) od *sacrum* i w ten sposób wprowadza dystans spowodowany odczuwaniem objawienia numinotycznego. Jednak religia prywatna ustanawia „święty kosmos” rozumiany jako porządek wyobrażonych indywidualnie przejawów nadprzyrodzoności. Ponowoczesny „święty kosmos nie jest zapośredniczony ani przez wyspecjalizowane obszary instytucji religijnych, ani przez inne instytucje publiczne. To właśnie bezpośrednia dostępność świętego kosmosu, a bardziej precyzyjnie, zbioru tematów religijnych powoduje, że religia dzisiaj jest zasadniczo zjawiskiem z zakresu «sfery prywatnej»” (Luckmann 1996: 140).

Mimo diametralnych w konsekwencji form religijności, sprzeczności między humanitarnym a fundamentalnym światopoglądem, istnieją między nimi podobieństwa, gdyż to, co różni mentalność ponowoczesną, jest raczej spowodowane akceptacją lub brakiem akceptacji działających instytucji religijnych. Z punktu widzenia społeczeństw ponowoczesnych i omówionych wyżej cech przypisanych do wzoru osobowego, ideałem wychowawczym jest rozwinięcie sfery odczuć, przeżyć i doświadczeń wewnętrznych, a nie legitymizowanie działań podejmowanych przez różnego rodzaju instytucje, w tym Kościół. Zastanowienia wymaga więc problem określenia elementów wzoru osobowego, który staje się ideałem wychowawczym rozwijającym zabarwiony emocjonalnością świat wewnętrzny jednostek. Duchowość jako nazwa określająca ponowoczesny ideał wychowawczy staje się synonimem pożądaných społecznie cech, które obejmują różne aspekty życia społecznego. Przede wszystkim więc duchowość

rozwijają podmiotowość w tym sensie, że pozwala godności przypisać wartość opartą na empatii i odrzuceniu wszelkiego „piętna” społecznego przypisywanego ludziom, którzy są marginalizowani społecznie i instytucjonalnie. Indywidualizm wysoko ceni odmienność, niezależnie od tego, jakie są jej przyczyny. Powiększa to zakres tolerancji, ale też pozwala docenić wartość odmienności ze względu na poszerzającą się pulę doświadczeń pozwalających rozszerzyć granice stereotypów społecznych i kulturowych. Refleksyjność wprowadza pytania o sens istnienia i jego cel, ale rozszerza zakres udzielanych odpowiedzi na kosmos rozumiany jako porządek istniejący we wszechświecie. Człowiek jest częścią tego wszechświata, więc sens i cel jego istnienia nie mogą zostać ograniczone do antroposfery. Wątpienie pozwala spojrzeć na duchowość jako fenomen kognitywny. Wynika to z założenia przyjmowanego przez człowieka współczesnego, że wiele jeszcze zjawisk nie zostało odkrytych, poznanych wystarczająco, aby przyjąć, że w świecie nie ma już tajemnic, a człowiek nad wszystkim panuje i ma kontrolę pozwalającą mu zapobiegać wszelkiego rodzaju kataklizmom. Wątpić, to znaczy szukać tajemnic, ale i uznać, że wiele z nich pozostaje ukrytych przed człowiekiem. Jak pisze Zbigniew A. Kaźmierak, „współczesnemu człowiekowi *sacrum* może się objawiać już tylko jako znak tego, co jest transcendentne wobec świata, co wykracza poza śmierć, gdyż znaczenia domaga się już tylko sfera niedostępna naukowemu poznaniu. W nadprzyrodzonym przejawia się fragment rzeczywistości innej od tej, którą znamy z codziennego doświadczenia. Ona zaś, nie spełniając wymogu intersubiektywności z uwagi na zmysłową niedostępność, może być jedynie uobecniona w umyśle jako wyobrażeniowe przedstawienie wykraczającego poza codzienność porządku religijnego” (Kaźmierak 2003: 74–75).

## Duchowość jako ideał wychowawczy

Ze względu na wymienione wyżej elementy wzoru osobowościowego duchowość ponowoczesna, instytucjonalna i pozainstytucjonalna, przynależą do ideologii humanitarnej. Jest to związane z wysokim wartościowaniem emocjonalnie zabarwionego świata wewnętrznego, który nie tylko rozwijany jest przez jednostkę, ale przenika jej kontakty z innymi ludźmi i staje się dominującą wartością wspólnotową. Każda w wyżej wymienionych cech przypisanych



do ideału wychowawczego odsyła do innych płaszczyzn zjawisk niż doświadczenie wewnętrzne, a raczej wskazuje trendy istniejące w ponowoczesności, które zmieniają mentalność i zarazem wprowadzają pluralizm światopoglądowy i paradygmatyczne tendencje zmian projektujących przyszłość.

Podmiotowość wprowadza w zakres duchowości ponowoczesnej etykę, której działy ulegają rozwinięciu w tym sensie, że obejmują współczesną etykę normatywną, opisową (moralność) i metaetykę w sposób przekraczający wcześniej formułowane teorie filozoficzne. Jak pisze Andrzej Kojder, „w dobie obecnej etycy debatują o tym, jak żyć bez stresów, jak czerpać zadowolenie z najrozmaitszych – dobrych i złych – doświadczeń życiowych, jak układać współzycie między ludźmi, by było ono wolne od wojen, terroru, głodu, wyzysku i przesądów” (Kojder 2006: 140). Etyka normatywna rozszerza zakres *summum bonum* nie tylko na wszystkich ludzi niezależnie od dzielących ich różnic, ale obejmuje wszystkie istoty żyjące na Ziemi, nadając ich istnieniu wartość godności przekraczającej cechy gatunku. Zgodnie z tymi założeniami, godność posiadają też zwierzęta traktowane jako reprezentanci gatunków istniejących na Ziemi i tak, jak każdemu człowiekowi przynależna jest godność adresowana osobowo, tak i każdą istotę żyjącą należy traktować z szacunkiem. *Summum bonum*, czyli zasada głosząca, że najwyższym dobrem jest poszanowanie innych i ochrona ich godności, staje się jedną z centralnych idei duchowości. Maria Gołaszewska pisze, że duchowość można rozumieć jako „postawę egzystencjalną, ufundowaną na intuicyjnym poznaniu i pełnej akceptacji *summum bonum* poprzez doświadczenie wewnętrzne” (Gołaszewska 1995: 207–213).

Etyka opisowa rozszerza moralność tak bardzo, że nie tylko wprowadza akceptację wielu systemów pozwalających kategoryzować dobro i zło, ale też uznaje, że normy, oceny i wartości uznawane przez ludzi za moralne, obowiązują mimo tego, że są zindywidualizowane sposobem ich określania. Nie ma więc jednego systemu moralnego, ale ponowoczesność charakteryzuje się permissywywizmem wiodących do pluralizmu odczuć wewnętrznych opartych na głosie sumienia reagującym na sytuacje problematyczne moralnie. Metaetyka zajmuje się logiczną analizą języka etyki, a więc opisem znaczenia takich terminów, jak dobro czy zło. Terminy te są różnie definiowane, a także różnie rozpoznawane, co powoduje, że pełnią między



innymi funkcje ekspresyjne i imperatywne. Są one też sposobami uzasadniania ocen etycznych. Metaetyka ponowoczesna jest oparta na moralności odczuwanej intuicyjnie, co pozwala zakładać, że każdy człowiek posiada jakąś wewnętrzną zdolność odróżniania dobra i zła moralnego (Kojder 2006: 18). Orientacja metaetyczna zakłada też, że „sądy etyczne są tylko wyrazem osobistych, subiektywnych doznań, preferencji i ocen, które nie są i nie mogą być poparte żadnymi logicznymi i empirycznymi racjami. Sądy te nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ [...] nie stwierdzają niczego obiektywnie istniejącego, o niczym nie komunikują. Są jedynie sprawozdaniem z przeżywanych stanów emocjonalnych” (Kojder 2006: 18). Ponadto sądom moralnym nadawane są dodatkowe znaczenia, które dobro odnoszą do wyobrażeń *sacrum* niezależnie od tego, czy to, co uświęcone, jest zgodne z nauką Kościoła katolickiego, czy też wykracza poza doktryny tej religii.

Duchowość rozumiana jako rozwój podmiotowości ukierunkowanej na wysokie wartościowanie godności, rozumianej jako wartość fundamentalna (Mariański 2017), i traktowanie z szacunkiem każdej istoty żyjącej (ludzkiej i pozaludzkiej), jest systemem synkretycznym religijności prokościelnej i pozakościelnej. O ile bowiem najwyższą wartością jest prawo do życia, to *sacrum* zabarwia tę wartość odniesieniami do nadprzyrodzoności. Jednocześnie postawa szacunku wobec wartości witalnych staje się deontologicznie rozumianym zakazem czynienia zła określanego jako krzywda przybierająca formę antywartości. Godność i szacunek wykluczają cierpienie, a sprawiedliwe traktowanie każdej żyjącej istoty zakłada akceptację dominującej zasady równości wszystkich wobec siebie nawzajem. Zasada ta obejmuje zarówno makroskalę (tzw. hipoteza Gai; zob. *Gaia Hypothesis*), jak i mikroskalę (ochrona zagrożonych gatunków oraz odtworzenie gatunków zanikających).

Indywidualizm rozwija duchowość ze względu na odniesienia stanów emocjonalnych do uniesienia mistycznego niezależnie od tego, czy chodzi o poczucie jedności z Bogiem rozumianym personalnie, czy wyobrazeniowo, jako mocy nadprzyrodzonej decydującej o istnieniu porządku wszechświata. Doświadczenie religijne oznacza głębokie przeżywanie prawd wiary selektywnie traktowanych z punktu widzenia doktryny religii zinstytucjonalizowanej. Fenomenem tego doświadczenia jest łączenie wartości przypisywanej *sacrum*

z uznawaniem za wartość absolutną idei dobra, miłości, piękna i celowości istnienia każdego aspektu rzeczywistości. Jak pisze Ferdinand Fellmann, analizując różne koncepcje zawarte w pracach filozofów kultury, „świat przeżywany dzieli z życiem właściwość bycia takim, jaki jest. Prawo oczywistości życia, polegające na tym, że życie ma toczyć się dalej, uzasadnia daremność wszelkich wysiłków zmieniania świata przeżywanego. Świat przeżywany jest kwintesencją nierzeczywistości, w jakiej musimy żyć” (Fellmann 1993: 59). Duchowość, jako forma religijności ponowoczesnej, jako przeciwstawiana życiu nierzeczywistość, nie odróżnia wyżej wymienionych wartości, ale spaja je w jeden system przeżyć metafizycznych. Traktowane są one jako przejawy wrażliwości mirakularnej i jako religijność, mimo tego, że mogą nie mieć i nie mają odniesień do religii zinstytucjonalizowanej. Indywidualizm każde odczucie cudowności, nadprzyrodzoności, niezwykłości zaistniałej w życiu codziennym pozwala traktować jako doświadczenie mistyczne i dowód na ingerencję *sacrum* w świat doświadczany przez jednostkę (Mielicka-Pawłowska 2017: 185–192).

Refleksyjność, jako duchowość ponowoczesna, pytania o sens i cel istnienia przenosi z religijnego zbawienia na pozareligijne odpowiedzi wskazujące istnienie porządku we wszechświecie. Szczególnie jest to widoczne w ideologii ruchów ekologicznych i w działaniach podejmowanych na rzecz ochrony środowiska przyrodniczego. Panujące współcześnie założenie, że to człowiek dominuje i ustanowiony przez niego porządek jest jedynym obowiązującym we wszechświecie, podlega refleksji pogłębionej poczuciem odpowiedzialności za zniszczenia dokonywane w przyrodzie. Płytką ekologią jest nurtem ideologicznym głoszącym konieczność naprawienia zniszczeń dokonanych przez człowieka, ale nie po to, aby nastąpił powrót do natury, lecz po to, aby zwiększyć użyteczność zasobów naturalnych (Hoły-Łuczaj 2018: 27–28). Natomiast głęboka ekologia jest antyantropologiczna w tym sensie, że marginalizuje potrzeby człowieka, a wysoko wartościuje całą przyrodę ożywioną i nieożywioną (Bombik 2005: 381–406). Zgodnie z założeniami ekologii głębokiej, nie da się już odwrócić zniszczeń, ale można zmienić optykę i zrezygnować z antropocentryzmu, aby zapewnić istnienie Ziemi i życia na niej.

Odmianą duchowości refleksyjnej jest zwrócenie uwagi na prawa natury, czyli poszukiwanie porządku wszechświata w sakralizowanych „siłach kosmicznych”, „energiach kosmicznych” czy neopogańskich

ruchach rozwijających kult Matki Ziemi (Górka 2010: 27–48). Zainteresowania takim sposobem interpretowania ładu kosmicznego określone zostały jako ezoteryczne i wywołały uwagę wielu środowisk oraz poszczególnych osób wierzeniami łączącymi neopogańskie kultury religijne z działaniami podejmowanymi na rzecz ochrony środowiska przyrodniczego. Trzeba podkreślić jednak, że ten rodzaj duchowości nie ma nic wspólnego z wiarą w przeznaczenie, magią, hiromancją, kabałą itp. Ma natomiast związek z wegetarianizmem, medycyną naturalną, podziwianiem piękna przyrody oraz traktowaniem zwierząt domowych jak członków rodziny. Ma też bezpośredni związek z panteizmem, panenteizmem i ruchem franciszkańskim.

Duchowość oparta na wątpleniu w moc obowiązywania jakiegokolwiek zasady traktowanej jako prawda niepodważalna pociąga za sobą zainteresowania innymi aspektami zjawisk społecznych. Zakwestionowanie uznanego powszechnie porządku przejawia się poszukiwaniem takiego rodzaju rzeczywistości, która jest z różnych powodów zakryta przed człowiekiem, ale możliwa do osiągnięcia poprzez celowo podejmowane działania. Fenomen kognitywny takiego rodzaju duchowości obejmuje nie tylko percepcję zjawisk społecznych, ale rozpoznanie przyczyn takiego, a nie innego ich zaistnienia. Dążenie do tego, aby w kulturze obowiązywała zasada transparentności, jest związane z założeniem o istnieniu prawd ukrytych niezależnie od tego, kto i dlaczego je ukrywa. To, w co się nie wątpi, przynależy do przekonań, a te pozwalają na konstruowanie porządku świata wewnętrznego, który może być i jest przekazywany innym ludziom, ale również może być i jest przed nimi ukrywany.

## Zakończenie

Proces wychowania w społeczeństwie ponowoczesnym jest problematyczny z różnych powodów. Po pierwsze, nie jest to proces liniowy, podporządkowany etapom rozwojowym dziecka, ale jest wieloliniowym wychowaniem do idei zawartych w różnych systemach ideologicznych, które tworzą odrębne światopoglądy, ale też przenikające się alternatywy orientacji na wartości uznawane za imperatywy życia społecznego. Nie można tych systemów hierarchizować i nadawać im większego lub mniejszego znaczenia wyznaczającego przebieg procesu wychowania. Można natomiast wprowadzić kryterium

światów i ich zasięgu społecznego, które pozwoli jakoś uporządkować wzory osobowe i modele osobowości istniejące w ponowoczesności. Najmniejszy zasięg społeczny, gdyż ograniczony do jednostki, ma wzór osobowy człowieka o rozwiniętej wrażliwości na dobro, piękno miłość, życzliwość, równość i inne wartości rozszerzające idee panmoralności. Mimo że jest to wzór osobowy jednostki, podmiotu i indywidualium nieporównywalnego z innymi, to wychowanie do takiego ideału ma szerszy zasięg, społeczny, gdyż projektuje świat wewnętrzny na innych ludzi i sposób ich traktowania. Świat zewnętrzny, świat innych ludzi, tworzy inny system wychowania do ideałów. Mimo że jest to świat projektowania dorosłości, to jest to też zewnętrzny system kontaktów społecznych regulowanych normatywnie ideą *summum bonum*. Idea ta jest względna z różnych punktów widzenia, ale współcześnie ma znaczenie wyłonienie się co najmniej dwóch paradygmatycznych systemów społecznych opartych na medialnych możliwościach komunikacyjnych. Podział na świat realny („w realu”), świat doświadczany poprzez kategorie czasu i przestrzeni, oraz świat wirtualny (online), który zawiesza czas i przestrzeń, rozdziela też rzeczywistość, projektując tożsamość realną i wirtualną. Istnienie społeczności realnych i wirtualnych mnoży tożsamości, a tym samym podważa zarówno świat wewnętrzny jednostki, jak i jej tożsamość społeczną wybieraną mniej lub bardziej spontanicznie w rzeczywistości wirtualnej. Z tych punktów widzenia problemem wychowawczym jest ograniczenie tożsamości alternatywnych, realnych i wirtualnych, a w konsekwencji doprowadzenie do ukształtowania u wychowanka trwałej struktury osobowości, która połączy realność świata wewnętrznego z wirtualnością świata społecznego.

Innym problemem wychowawczym jest rozbudowanie u wychowanków refleksyjności prowadzącej do poszukiwań nowych porządków w świecie zewnętrznym obejmującym antroposferę i biosferę. Ze względu na problemy świata ponowoczesnego, związane z ochroną środowiska przyrodniczego, konieczne jest ukształtowanie „nowego człowieka” w tym sensie, że nie może on już być w centrum świata, ale powinien zająć miejsce podporządkowane biocentrycznie pojmowanej ideologii chroniącej wszystko, co jest zgodne z jego własną naturą, z naturą innych gatunków i obiektów świata zewnętrznego. Chodzi więc o wychowanie przełamujące przekonanie o dominacji człowieka

we wszechświecie i wypracowanie nie nadczłowieka, ale raczej podczłowieka podporządkowanego prawom rządzącym naturą.

Ponowoczesność charakteryzuje równoległe występowanie trzech światów: indywidualnego, społeczno-kulturowego oraz globalnego. Proces wychowania powinien obejmować ideał wychowawczy odnoszący się do każdego z nich osobno oraz razem jako przenikających się porządków. Można jednak postawić bardzo zasadne pytanie z punktu widzenia tematu opracowania: jak do tego się ma duchowość? Otóż, przenika ona wszystkie poziomy, gdyż punktem wyjścia jest dla niej rozwijanie w procesie wychowania takiej osobowości wychowanka, która nie będzie obojętna na wszystkie wymiary rzeczywistości, niezależnie od tego, do jakich wartości odnoszone są jej doświadczenia wewnętrzne. Empatia, wrażliwość na cierpienie i krzywdę wyrządzaną innym ludziom, ale też zwierzętom i roślinom – wszystko to pozwala nie tylko pogłębić religijność, ale moralność religijną chroniącą *sacrum* uczynić ideą humanitaryzmu. Altruizm, jako zasada indywidualizmu przenoszona na dobro powszechne, nie tylko pozwala poskromić tendencje egoistyczne, ale podejmować działania przewyżczające istnienie wszystkiego, co jest uznane za zło. Wrażliwość na piękno doświadczane jako przeżycie zjednoczenia z *sacrum* pozwala rozwinąć ideę nadprzyrodzoneści tak bardzo, że wartość Transcendencji staje się niepodważalną zasadą istnienia. To wszystko jest duchowością, niezależnie od tego, jakie definicje temu pojęciu zostaną przypisane.

## Bibliografia

- Bauman Z. (1993). *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne”, nr 2(129), s. 7–31.
- Berger P.L., Luckmann T. (1983). *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Berger P.L. (2005). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bombik M. (2005). *Podstawy i metodologia tzw. ekologii głębokiej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, t. 3, s. 381–406.
- Boski P. (2009). *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Bréchon P. (2007). *Cross-National Comparisons of Individual Religiosity*, [w:] *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, red. J.A. Beckford, N.J. Demerath III, London: Sage Publications, s. 463–489.
- Chmielewski M. (2017–2018). *Współczesna polska teologia duchowości*, „Duchowość w Polsce”, t. 19–20, s. 191–217.
- Davie G. (2007). *The Sociology of Religion*, London: Sage Publications.
- Dobroczyński B. (2009). *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Fellmann F. (1993). *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 48–102.
- Giddens A. (2006). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gołaszewska M. (1995). *Poetyka duchowości*, [w:] *Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci*, red. M. Gołaszewska, Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 207–213.
- Górka A. (2010). *Na tropach duchowości. Ekologia głęboka i przewartościowanie dychotomii kultura – natura*, „Ex Nihilo”, nr 2(4), s. 27–48.
- Gaia Hypothesis*, <https://courses.seas.harvard.edu/climate/eli/Courses/EPS281r/Sources/Gaia/Gaia-hypothesis-wikipedia.pdf> [dostęp: 20.10.2020].
- Hoły-Łuczaj M. (2018). *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Warszawa–Rzeszów: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania.
- Huxley A. (1989). *Filozofia wieczysta*, przeł. J. Prokopiuk, K. Środa, Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok.
- Każmierak Z.A. (2003). *Sacrum – fenomen wykreowany. Przestrzeń inteligibilna oraz inne czynniki ewokujące doświadczenie Nadprzyrodzonego*, [w:] *Nadprzyrodzone*, red. E. Przybył, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 73–82.
- Kojder A. (2006). *Etyka. Przedmiot i stanowiska*, wydanie on-line, [https://andrzejkojder.weebly.com/uploads/4/7/2/7/47279911/etyka\\_przedmiot\\_i\\_stanowiska.pdf](https://andrzejkojder.weebly.com/uploads/4/7/2/7/47279911/etyka_przedmiot_i_stanowiska.pdf) [dostęp: 10.11.2020].
- Kozielecki J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*, Warszawa: PWN.
- Leszczyńska K., Pasek Z. (2008). *Nowa duchowość w badaniach społecznych*, [w:] *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 9–20.
- Luckmann T. (1996). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- Mariański J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański J. (2015). *Fundamentalizm religijny i moralny*, [w:] *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. J. Mariański, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 213–216.
- Mariański J. (2016). *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański J. (2017). *Godność ludzka – wartość ocalona? Studium socjopedagogiczne*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Mariański J., Wargacki S.A. (2016). *Płynne „sacrum” w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne”, t. 17, nr 4, s. 7–27.
- Mielicka-Pawłowska H. (2017). *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mielicka-Pawłowska H. (2020). *Enkulturation*, Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego.
- Pawluczuk W. (2004). *Duchowość*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa: Verbinum, s. 90–92.
- Robbins T., Lucas P.Ch. (2007). *From “Cults” to New Religious Movements: Coherence, Definition, and Conceptual Framing in the Study of New Religious Movements*, [w:] *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, red. J.A. Beckford, N.J. Demerath III, London: Sage Publications, s. 227–247.
- Schilbrack K. (2010). *Religions: Are There Any?*, „Journal of the American Academy of Religion”, t. 78, nr 4, s. 1112–1138.
- Skrzypińska K. (2015). *Duchowa tożsamość, czyli poszukiwanie siebie ponad przestrzeń i czasem – ujęcie według modelu Potrójnej Natury Duchowości (PND)*, [w:] *Religia. Religijność. Duchowość. W poszukiwaniu nowych perspektyw. Księga jubileuszowa dla Pawła M. Sochy od przyjaciół i uczniów*, red. H. Grzymała-Moszczyńska, D. Motak, Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 33–44.
- Smith M. (2014). *The Epistemology of Religion*, „Analysis”, t. 74, nr 1, s. 135–147.
- Stark R., Glock Ch.Y. (1998). *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 182–187.
- Szczepański J. (1970). *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa: PWN.
- Szczepański J. (2000). *Wpływ kultury na życie społeczne*, [w:] *Socjologia wychowania. Wybór tekstów*, red. H. Mielicka, Kielce: Wydawnictwo Stachurski, s. 69–77.
- Sztajer S. (2013). *Pojęcie „homo religiosus” i jego filozoficzne interpretacje*, „Przeгляд Religioznawczy”, nr 3(249), s. 59–69.
- Sztompka P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Znak.

- Tibi B. (2007). *Fundamentalizm religijny*, przeł. J. Danecki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tillmann K.-J. (2005). *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, przeł. G. Bluszcz, B. Miracki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waaijman K. (2007). *Spirituality – a Multifaceted Phenomenon: Interdisciplinary Explorations*, „Studies in Spirituality”, t. 17, s. 1–113.
- Wnuk M. (2013). *Religijność a duchowość – podobieństwa i różnice*, „Przegląd Religioznawczy, nr 2(248), s. 109–117.
- Wójtowicz A. (2019). „*Doctrina sacra*”, ezoteryzm – oszwajanie tajemnicy, [w:] *Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu*, red. A. Wójtowicz, W. Klimski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 37–110.

## ADRES DO KORESPONDENCJI

Dr hab. Halina Mielicka-Pawłowska, prof. UJK  
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach  
Instytut Pedagogiki  
adres e-mail: [halina.mielicka-pawlowska@ujk.edu.pl](mailto:halina.mielicka-pawlowska@ujk.edu.pl)