

УДК: 316.74:2

DOI 10.30970/VSO.2024.18.01

Поняття нової духовності в соціальному наративі

Я. Маріанський

Католицький Люблінський університет Івана Павла II,
вул. Захисників миру 11/7, 20-030 Люблін
Електронна пошта: janusz.marianski@kul.pl
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0620-8000>

Стаття досліджує поняття нової духовності в контексті сучасного соціального наративу, аналізуючи його значення та прояви у суспільстві, що змінюється. Автор зазначає, що термін «духовність» набув значної популярності в науковому дискурсі наприкінці XX століття, поряд із секуляризацією та глобалізацією, що свідчить про своєрідну «сакралізацію» сучасності. На противагу теоріям секуляризації, спостерігається зростання прагнення до духовності, що виходить за межі традиційних релігійних інституцій і часто розглядається як альтернатива релігії або форма протесту проти традиційних релігійних догм.

У статті досліджуються соціологічні інтерпретації нової духовності, пов'язані з критикою теорій секуляризації, індивідуалізацією та автономізацією індивідів щодо інституційних авторитетів. Автор підкреслює, що релігія трансформується, проявляючись у зацікавленості релігійними темами в мас-медіа, а не в церковній релігійності. Релігійний плюралізм сприяє формуванню нових духовних ідентичностей, розмиваючи межі між релігійним і нерелігійним. Це, своєю чергою, спонукає деяких до пошуку релігійної безпеки у фундаменталістських рухах.

Автор розглядає нову духовність як багатовимірне явище, що Ав порізному в різних суспільствах, обумовлене соціокультурним плюралізмом та індивідуалізмом. Він наголошує на необхідності ретельного соціологічного дослідження цього феномену, оскільки духовність стає важливою характеристикою сучасних європейських суспільств.

Водночас, автор представляє критичні погляди на нову духовність. Деякі дослідники вважають її модою, реакцією на кризу сучасності, або ж різновидом психологічного життя. Критикується розширення меж поняття «духовність», що охоплює широкий спектр явищ, від здоров'я до поп-культури, що призводить до розмивання змісту релігії та духовності. Висловлюються сумніви щодо доцільності виділення окремої соціологічної субдисципліни – соціології духовності.

В статті розглядається вплив езотеричної культури, зокрема ідеології Нью Ейдж, на формування нової духовності. Нью Ейдж характеризується скасуванням поділу на сфери релігії, науки та мистецтва, переміщенням священного від трансцендентності до іманентності, та акцентом на особистих духовних пошуках.

Автор підкреслює, що нова релігійність і духовність підпорядковуються законам ринку, стаючи споживчими товарами, що не вимагають жорстких зобов'язань. Зигмунт Бауман характеризує це як пошук сенсу без аскетизму та жертв, з акцентом на швидкодоступних та зручних формах духовності.

На завершення, стаття наголошує на парадоксальності сучасної релігійної реальності, де поряд із секуляризацією та атеїзмом спостерігається зростання інтересу до релігії та езотерики. Автор закликає до оновлення теоретичних та методологічних підходів у соціології релігії для дослідження цих трансформацій та переосмислення зв'язків між релігією та суспільством.

Ключові слова: нова духовність, секуляризація, глобалізація, релігія, соціологія релігії, індивідуалізація, релігійний плюралізм, десекуляризація, масова культура, Нью Ейдж, ринок релігії, духовні практики, інституціоналізація.

Наприкінці ХХ століття, поруч із секуляризацією та глобалізацією, ще одним терміном що надзвичайно часто з'являється у науковому дискурсі є духовність. Проголошується духовна революція, сутність якої знаходить прояв у переході від релігії до духовності і означає своєрідну сакралізацію сучасності (модерну) чи постсучасності (постмодерну). Дослідник історичного аспекту проблематики духовності Філіп Шелдрейк стверджує навіть, що духовність є терміном, який визначає нашу епоху. Багато дослідників також пишуть про «повернення до духовності», характерне для зламу століть. У соціології релігії говорять про появу нової субдисципліни під назвою «соціологія духовності», а британський соціолог релігії Кіран Фланаган підкреслює, що «духовність як аналітична категорія несподівано полонила душу соціології» [18].

Всупереч теоріям секуляризації, в умовах радикальних секуляризаційних процесів у Західній Європі несподівано, у небачених раніше вимірах з'являється (виникає) прагнення до духовності, яке іноді ще називають новою духовністю. Потужне прагнення духовного життя є важливим аспектом змін у сучасній європейській та світовій цивілізаціях. Якщо раніше духовність ідентифікувалася (ототожнювалася) з релігією або розглядалася, як один з її аспектів, то сьогодні вона розглядається як феномен (явище), що знаходить прояв за межами офіційних церковних структур, або навіть як альтернатива релігії чи форма протесту (спротиву) традиційним релігіям. У соціологічних інтерпретаціях нова духовність

з'явилася у зв'язку із критикою теорій секуляризації а також дослідження нових культурних тенденцій, що стосуються прогресу індивідуалізації та автономізації індивідів, особливо у відношенні до інституційних авторитетів [23].

У сучасній соціології дедалі більшого поширення набуває теза про те, що релігії залишаються, але змінюють свої форми. Анонсоване деякими із соціологів повернення релігій має різні форми, проявляється в різних сферах життя, у більшості, як зацікавленість релігійною тематикою (наприклад, на телебаченні, в Інтернеті, рекламі, музиці, в політиці), ніж як поширення певного стилю життя, пов'язаного із задоволенням екзистенційних та трансцендентних потреб, і вже напевне не у формі церковної релігійності. Релігійний плюралізм, який щораз більше усвідомлюється і проживається, сприяє формуванню нових релігійних (духовних) ідентичностей, які є своєрідним «перехрестям» між різними релігійними та світоглядними ідеями. Розвиток нових форм релігійності та духовності призводить до затирання меж між тим, що є релігійним а що ні. Плинність і розмитість цих меж спонукає інших до пошуку впевненості у фундаменталістських рухах, які пропонують реальну або уявну релігійну безпеку (нова конфігурація (структура) релігійності). Дедалі частіше, навіть у відношенні до Західної Європи, йде мова про десекуляризаційні процеси. Поряд із все ще переважаючою в багатьох країнах церковною релігійністю, яка часто є вибірковою, непослідовною і фрагментарною, з'являються різні форми поза церковної релігійності і нова духовність синкретичного характеру.

Ця нова тенденція до духовності має багато вимірів і форм та проявляється з різною силою у різноманітних суспільствах. Також сприяє цьому розвиток соціокультурного плюралізму та структурного індивідуалізму, у поєднанні із запереченням, або ж навіть повною відмовою від традиційних авторитетів та норм. Вона, безумовно, заслуговує на ретельне дослідження, в тому числі і з соціологічної перспективи. Духовність стала загальною рисою сучасних європейських суспільств [4]. З цієї причини вивчення духовності у сучасній соціології релігії набуває що разу більшого значення, як на теоретичному, так і на емпіричному рівнях.

Іноколи прихильники теорій секуляризації вважають нову духовність за своєрідну моду, побічний продукт кризи сучасності. «Втеча у духовність має стати реакцією людей на відчуження, банальність, одновимірність життя, на відчуття, що суспільство викликає у них «хворобу», і, врешті, на «психічну безпритульність», що спричинює депресію. Сум за стабільністю має бути відповіддю на проблеми орієнтації та на радикально волюнтаристську модифікацію позиції Лютера: «Тут я стою і завжди можу зробити інакше!», коротко кажучи на життя, позбавлене глибини та кризи сучасного світу» [34]. Вони розглядають нову духовність як тимчасове явище, що зникне разом із подоланням спричинених сучасністю різноманітних криз (розтане, як сніг навесні).

Дехто із соціологів висловлює сумніви, щодо того, чи нова духовність, у визначенні деяких соціологів, не є просто різновидом психологічного життя людини, і чи не намагається соціолог, який аналізує симптоми нової духовності, зайняти місце психолога. «Викликає сумніви також розширення меж категорії «духовність» що містить дедалі більше явищ: від здоров'я і сексу до спорту, споживання і туризму, мистецтва, естетики (поп)культури та політики. Схожі проблеми спричиняє врешті саме визначення релігії. Якщо прийняти його функціональну версію, то релігією можна вважати будь-яку ідеологію чи світогляд. Така практика є виправданою, якщо дивитися на релігії крізь призму функцій, які вони виконують. Однак це породжує питання стосовно якісної різниці між релігією та духовністю. Виникає небезпека багатозначності та незрозумілості понять. Це призводить до тривіалізації та баналізації релігії: весілля у стилі Лас Вегасу чи оздоблення оздоровчих готелів буддистською символікою поширюють релігійну безграмотність. Як наслідок, люди не лише вірять усьому, але й не знають у що вони вірять. Залишаються лише символи, відірвані від їхнього всесвіту значення. Духовність у такому розумінні, має більше ознак хобі, якому одні люди присвячуються (віддають час) , а інші - ні» [5].

У цьому контексті Ян Домарадзький ставить питання, чи концепція нової духовності і постулат побудови нової, окремої соціологічної субдисципліни (соціології духовності) не продиктовані пізнавальним зацікавленням чи своєрідною модою, або ж загальноприйнятою в науці гонитвою за новизною [5, с. 130]. На думку критиків нової духовності, вона стає своєрідним товаром на ринку. Ринкова модель релігійності тісно пов'язана із плюралізацією релігійних пропозицій для індивідів та суспільних груп і передбачає можливості вибору серед цих пропозицій. Як товар на ринку світоглядів, духовність «деформується, розмивається, проникає у світську сферу та зливається з нею та врешті-решт засмоктується секуляризованим світом і безповоротно випаровується. Те, що ми радісно приймаємо як повернення релігійності, може виявитися насправді процесом секуляризації останніх релігійних символів» [34, с.61].

Релігійність і духовність зводяться до рівня ходового товару, на думку критиків, вона має своєрідний «перехідний статус». Через свою неоднозначність слово «духовність» з'являється в найрізноманітніших контекстах (наприклад, духовність спорту, духовність тіла, духовність сексуальності, духовність бізнесу, духовність у соціальній роботі, духовність життя, духовність у масовій культурі, духовність гір, кібер-духовність, духовність без Бога). Критики нової духовності говорять про її негативні аспекти, про так званий темний бік духовності або невизначений спіритуалізм. Така позиція є далекою від об'єктивно-критичного ставлення щодо оцінки різних проявів нової духовності.

Сучасна релігійна реальність сповнена справжніх парадоксів і навіть суперечностей. З одного боку, поширюється індиферентизм, секуляризація культури та атеїзм, пов'язані з сучасним раціоналізмом, а з іншого боку, спостерігається зростання рівня зацікавлення та релігійної активності, які впливають з ірраціональних передумов. Зростає значимість езотеричних ідей та практик, з'являються різноманітні езотеричні групи. Стають все більш актуальними таємні вчення та «рятівні» практики, що мають магичне підґрунтя, знання, які походять з минулих епох (так звана релігія надчуттєвого). Говорять навіть про прощання із секуляризованим світом, про нове «зачарування світу», про ренесанс духовного і містичного, про ресакралізацію, та релігійне відновлення.

1. Нова духовність у дослідженнях західних соціологів

Нову духовність не можна зарахувати (віднести) до часто реалізованої тематики досліджень соціологів релігії. Багато дослідників духовності не обтяжують себе визначенням цього явища, або ж навіть свідомо уникають цього, багато хто не пов'язує духовність із релігією, а швидше з Трансцендентністю в найширшому її розумінні. Теоретично співвідношення між релігійністю і духовністю можна представити таким чином: а) релігійність і духовність ототожнюються; б) духовність є складовою релігійності; в) релігійність є складовою духовності; г) релігійність і духовність відрізняються одна від одної, але частково перетинаються; д) релігійність та духовність повністю відрізняються [13]. Духовність переживає період розквіту і витісняє з суспільного життя такі явища, як релігія і побожність, вона явно виходить за рамки традиційних релігій і навіть релігії загалом.

Нова духовність пов'язана з певним досвідом особистого характеру (переживання, сприйняття), іноді надзвичайним, як щось пережите безпосередньо, без посередництва Церкви (не «з других рук»). Вона не знаходиться в рамках (межах) Церков, але передусім виявляє свою присутність у позацерковній сфері і набуває нових зовнішніх форм (не є невидимою), інших ніж у традиційних релігіях. Вони розмивають межу між сакральним і світським, трансцендентним та іманентним. Різні прояви духовності можна спостерігати як у «маленьких світах» окремих людей (наприклад, травматичні переживання пов'язані із смертю), так і у великих зібраннях, які називаються «events» подіями (наприклад, великі музичні концерти, спортивні змагання, зустрічі з Папою Римським), або ж трагічними подіями (наприклад, землетруси та інші катастрофи). Участь у великих релігійних заходах і святкуваннях (events) не завжди, а можливо, і взагалі не сприяє встановленню зв'язків з власною церквою чи релігійною громадою. Вони надають молоді можливості для вираження духовних переживань, відчуття спільноти, а іноді зумовлюють зміни у їхньому повсякденному житті [15].

Хуберт Кноблаух використовує термін «духовність» (Spiritualität), який протиставляє офіційній моделі релігії: (а) духовність залишається на відстані від інституціоналізованих релігійних догм та від великих релігійних організацій (своєрідний антиінституціоналізм); (б) вона є безпосереднім, особистим досвідом, а не вірою з «других рук», в якій людина є суб'єктом трансценденції (автономія, індивідуалізм); в) досвід трансценденції не належить лише експертам і віртуозам, а є доступним для всіх (своєрідне узагальнення харизми); г) духовність не замінює традиційні релігії, а формується поряд з ними і певною мірою їх доповнює. Вона є у певних випадках суб'єктивізацією релігії, для багатьох вона означає альтернативну у відношенні до релігії поняття [12].

Феномен духовності частково пов'язаний з рухом Нью Ейдж, який ініціював відхід від інституціоналізованої релігії до духовності, а також до сакралізації власного «я». З цієї перспективи духовність розглядається як щось особисте, інтимне і внутрішнє, те, що можна досвідчити і пережити, що знаходиться в опозиції до інституціоналізованої релігії, яка розглядається як щось поверхнєве, офіційне, зовнішнє, часто негативно пов'язане з ієрархічністю і патріархальністю. Духовність визначається дуже розпливчато, як все те, що виражається в індивідуальних формах, що не підпадає під церковні (богословські) терміни. Вона стосується тих, хто не називає себе релігійним, але визнає певну форму трансцендентності або відчуває духовність (Ich bin nicht religiös oder gläubig, aber spirituell). Зростає значення внутрішнього релігійного (духовного) досвіду індивідуального характеру [14].

Нові форми духовності спонтанного характеру походять не від інституцій, а від певної віри та пошуку сенсу власного існування. Вони також можуть бути навіяні згори різними типами нових культурних та ідеологічних течій. Їх характерною рисою є обмежене посиланням на Трансцендентність, або навіть відсутністю такого посилання, і вони часто мають ознаки синкретизму, заснованого на психологічних, терапевтичних, магічних або паранормальних течіях. Вони пов'язані з новими релігійними рухами, популярною культурою, поп-музикою і навіть з новою культурою вмирання і смерті або об'явлень Богородиці. Нові форми релігійності та духовності в сучасному світі означають, що в сучасній релігійності відбуваються великі трансформаційні процеси, які можна інтерпретувати як з точки зору деінституціоналізації (відходу від церковної релігійності), так і автономізації релігійного суб'єкта, або, зрештою, як певну форму десекуляризації. Традиційна соціологія релігії повинна змінити як понятійний апарат, так і методологію дослідження цих нових культурних (ідеологічних) течій у сучасному світі, якщо вона хоче їх діагностувати, інтерпретувати та пояснювати. Триваючі процеси релігійної трансформації, відкривають для нової соціології релігії не

лише нові напрямки (поля) для досліджень, але й шанс нового визначення зв'язків між релігією та суспільством. Духовність стає спільною рисою постмодерних суспільств і, можливо, навіть своєрідним соціокультурним мегатрендом [14].

Поширювана з 1970-х років XX сторіччя езотерична культура, яка серед іншого, пов'язана з ідеологією Нью Ейдж, вважається деякими релігієзнавцями та соціологами новою формою духовності і описується як прояв та причина трансформації універсального характеру. Найбільш істотним у цьому русі є скасування поділу на сфери релігії, науки, мистецтва та впровадження оновленої єдності життя, яка характеризує племінні та народні культури. Нью Ейдж переміщує *sacrum* від трансцендентності до іманентності. Провідною ідеєю, яка стає віссю нового світу, є повернення магічних елементів у сферу повсякденного життя із одночасним збереженням того, що відрізняє сучасну людину від первісних людей. Адепти New Age зацікавлені особистими духовними пошуками, переживання відмінних (розбіжних) станів свідомості у царині «надприродного і чудесного». Нью-Ейдж надає зовсім іншого ніж раніше змісту релігійним переживанням і потребам. Цілісність і єдність, трансформація свідомості та її розширення, існування іншої реальності, яка виходить за межі повсякденного життя - є одним із центральних слоганів цієї ідеології. Нью Ейдж сьогодні трансформується у так звану популярну духовність, котра є частиною масової культури [6].

Нова релігійність і духовність підпорядковуються законам ринку і конкуренції, вони функціонують як своєрідні споживчі товари, до яких не передбачено жорстких вимог. Зигмунт Бауман характеризує цей своєрідний ренесанс релігії та духовності таким чином: «Уважні, але обережні спостерігачі, вважають за доцільніше говорити про тенденцію до духовності (*spirituality*), а не до релігії. Люди сьогодні безперервно шукають сенсу, але не бажають платити за нього аскетизмом та іншими жертвами, які раніше були ціною змістовного життя. Досвідчені споживачі шукають смисли, які можна споживати на місці та без будь-яких прикрощів. Вони шукають душевного спокою, а не труднощів викликаних далекими чи абстрактними цілями - такими, які не можна вловити чи досвідчити, а тому вони мучитимуть їх своєю недосяжністю, не залежно від зусиль, які докладаються людиною. Духовність, яку вони шукають, має бути створена за формою і подобою товару: вільний вибір, вільна відмова від вибору, вільний вихід з однієї крамниці та вільний вхід в іншу. [...]».

Шукають вірувань створених на замовлення, таких що приносять втіху без супутніх обтяжливих правил та заборон, і духовну безпеку без необхідності заслужувати її через каяття та покуту» [1, с.316].

Ріккардо Маццео, який визнає себе агностиком, в інтерв'ю із Зигмунтом Бауманом наголошує, що не погоджується з думкою, що християнство проповідуючи абсолютні цінності, породжує тероризм. « Сам я агностик, але вважаю, що нашим цинічним часам не завадило б трішки трансцендентності, трохи релігійного змісту, які не обов'язково спричиняють фанатизм і навіть не є «релігією» в буквальному сенсі [1, с.131]. Віра в цінності, віра в можливість покращення людських відносин, віра в цінність братерства і солідарності визначається, як певна форма релігійності. Здається, що більш відповідною назвою була б нова духовність.

Американський соціолог Роберт Вутнов виділяє (виокремлює) дві форми духовності: духовність проживання і духовність пошуку. Духовність проживання (*spirituality of dwelling*) пов'язана з родинним домом, зі звичаями, з Богом, якому поклоняються в молитовних будинках, церквах, синагогах, мечетях. Ця духовність функціонує у певних просторах людського життя. На думку Вутнова, духовність продовжує власний розвиток в інституційному та суспільному контекстах. Вона може бути, але не обов'язково, санкціонованою церковною владою. Люди, що є представниками цього типу релігійності, часто визнають себе релігійними. Багато з них не перестають думати про віру в термінах релігійної участі, навіть якщо церковні інституції не можуть вимагати від своїх членів повної лояльності (абсолютизм і прескриптивізм зменшуються). Без спільних релігійних практик і поза церковною спільнотою важко підтримувати особисту релігійну ідентичність.

Духовність пошуку (*spirituality of seeking*) - це форма духовності, в якій люди самі домовляються про свої особисті стосунки із *sacrum* (самовираження, творчість). Віра не є елементом успадкування з покоління у покоління, а особистим досягненням. Кожна людина повинна виробити власний шлях до спасіння, беручи за основу власний досвід. Люди у пошуку говорять про прийняття власних рішень, вони відчувають себе уповноваженими до висловлювання власних поглядів стосовно *sacrum*. Такий тип взаємовідносин із *sacrum* можна визначити як опозицію до релігії з її організаційною структурою вірувань та релігійних практик. Багато сучасних людей відкидають організовану релігію на користь індивідуальної духовності. Духовність, що існує поза релігійним виміром, називають світською (нерелігійною) духовністю. Люди звільняються від впливу церковної влади, і основою їхньої віри стає особистий досвід (віра, випробувана людиною). У духовності пошуку межі між *sacrum* та *profanum* стають нечіткими (розмитими).

Вутнов не виступає прихильником альтернативи: релігійність чи духовність, також і ця друга альтернатива може використовувати і переймати елементи релігійних традицій, хоча і в обмеженій мірі і в інший спосіб, ніж люди, що є

представниками духовності проживання.

Людина, що шукає шлях духовного розвитку, може скористатися багатьма пропозиціями, в тому числі й тими, що приготовані релігійними інституціями. Все дозволено до певної міри. Люди, які стороняться від організованих релігій, не обов'язково повинні переходити до секуляризму; вони можуть прийняти форми еkleктичної духовності, яка гарантує автентичний шлях до свого «я» і *sacrum*. Духовність може виражатись у різний спосіб. Ми не можемо бути впевнені, у збільшенні життєздатності організованих релігій зі зростанням зацікавленості духовністю. Все більшої прихильності набуває думка, що людина може бути духовною, не будучи релігійною, що зовсім не означає, що більшість людей стануть духовними і нерелігійними.

Німецький соціолог Ульріх Бек пише про земну релігію любові. Любов з її найважливішими і найтемнішими цінностями стає найважливішою формою посттрадиційного і інтрасучасного змісту, вона зміщується на позицію пострелігії. Позбавлена традицій любов охоплює все в першій особі: істину, закон, мораль, спасіння, вірність, автентичність. У любові між двома особами виражається квазірелігійна чи пострелігійна рятівна віра. «Теза звучить наступно: архітектура гендерних ролей, сімейних ролей та професійних ролей, притаманних індустріальному суспільству, руйнується, а вивільняється натомість сучасний архаїзм і анархізм любові та всіх її складових. Власне ця боротьба за реалізацію і звільнення в сьогоденні з її трансформацією в ненависть, сумніви, байдужість і самотність залишає сліди в статистиці розлучень і повторних шлюбів, реконструйованих та накладених родин, боротьби за щастя до, під час шлюбу, поряд і після шлюбу» [2, с.198-199]. Нова любов є взірцем надії та дій після відходу держави, права та Церкви, вона розвиває власну логіку конфлікту та власні іманентні парадокси. Вона займає місце зникаючої традиційної релігії.

У цьому контексті варто згадати тезу про дифузну релігійність (*religione diffusa*) італійського соціолога Роберто Чіпріані. На його думку, релігійні переконання та аксіонормативні вибори, сформовані під впливом віри, розпорошені в суспільному житті, в моральних переконаннях і поведінці, в тому числі й у житті тих людей, які відійшли від релігії або залишаються далекими від неї як інституціоналізованої реальності (так звана дифузна релігійність). Дифузія релігії проявляється у багатьох релігійних і духовних типах і формах. Особливо в постмодерних суспільствах релігія має здатність розсіюватися і знаходити своє місце в різних історичних і географічних контекстах. Розпорошена релігійність характеризується амбівалентністю, яка чітко простежується в логіці мислення і дій молодшого покоління, яке одночасно заперечує і стверджує незмінність і важливість релігійного виміру особистого і суспільного життя. Різноманітні

пертурбації всередині релігії не нівелюють стійкості етичної релігійної пам'яті, що виявляються в певних сегментах суспільного життя, іноді навіть у політиці [24].

У сучасному світі змінюються форми віросповідання, і дифузійна релігійність часто є дуже віддаленою від інституціоналізованих форм релігії. Дифузійна релігійність демонструє деякі характерні риси нової духовності. Рух релігії або *sacrum* у світські сфери життя з яких, як здавалося, вони вже давно емігрували, намагається пояснити теорія дисперсії того, що релігійне [8, с.163-165]. Деякі дослідники іноді розширюють поняття релігійності настільки, що навіть ведуть мову про атеїстичну духовність і релігійний атеїзм.

2. Нова духовність у дослідженнях польських соціологів

У контексті представлених вище концепцій нової духовності звернемося до деяких визначень, запропонованих польськими соціологами. Нова духовність, яку іноді називають постмодерною релігійністю або духовністю, є своєрідним соціальним і культурним феноменом притаманним постмодерним суспільствам, які характеризуються глобалізацією, етнічним, соціальним, культурним і релігійним плюралізмом. «Постмодернізм асоціюється з фрагментацією та експериментами, а також з інноваціями. Щодня ми спостерігаємо численні інноваційні експерименти не лише в мистецтві, політиці та літературі, але також у сфері духовності, яка за своєю природою є плинною, так само, як плинною є сучасна культура яку духовність оживляє і трансформує різними способами. Сучасна духовність - це досвід пошуку повноти життя - життя в мирі та справедливості, в гармонії з тілом, розумом і душею; життя, яке торкається межі духу посеред щоденної боротьби у світі, який стає все більш глобально пов'язаним, хоча й болісно розірваним. Цим голосом та виразом душі, яка шукає повноти життя, є саме індивідуальні та групові духовні пошуки» [32, с.313].

Нову духовність можна протиставити релігійності або ж навіть розглядати як її заперечення. Вона характеризується відсутністю поваги до церковної форми віри, тобто відходом (відмовою) від спільноти і зосередженням лише на індивідуальному вимірі. У ставленні до *sacrum* велика роль відводиться медитації, а в різного типу спіритичних практиках прагнеться більш повного, але лише індивідуального розуміння навколишньої реальності. Нова духовність представляє неповну картину релігійності, оскільки не береться до уваги аспект спільноти, а також відсутня згадка про соціальну роль, як публічне представлення переконань [33, с.102].

Марія Лібішовська-Жултковська вживає термін «індивідуальна духовність», який є ширшим поняттям, від релігійності. Він означає орієнтацію на позалюдські сили, на *sacrum*, але без конфесійного посередництва (розташування). Йдеться

Йдеться про поступовий процес відходу від моделі церковної (інституційної) релігійності до індивідуального вибору віри чи релігійної практики. Відмова від традиційних форм вияву віри та церковних обрядів не є рівнозначною відходу від сасгит. Сучасні люди не стільки відходять від Бога, скільки шукають Бога «самостійно», звертаючись до безлічі доступних їм інспірацій (навіювань) («Бог - так, Церква - ні»). Духовність, у такому розумінні, є проявом вибіркової релігійності, або нецерковної релігійності. У соціологічному дослідженні, проведеному серед варшавських студентів, духовність, у такому розумінні, проявилася у поставах тих студентів, які відійшли від Церкви, але Бог все ще був, хоч якось важливий у їхньому житті [17, с.169].

«Відносини з Богом тепер, - як однозначно наголошують вони, - мають безпосередній та індивідуальний характер. Церква, з якою вони втратили емоційний та ідентифікаційний зв'язок, не є для них більше спільнотою віри. Їхнє ставлення до релігії має автономний характер та є формою приватної віри, що дистанціюється від моделі церковної релігійності. Їхнє сприйняття віри знаходить менший зовнішній прояв і є радше життєвою цінністю та дороговказом життєвих виборів. Силу своєї віри вони черпають з переконань, сформованих у попередні періоди життя, з індивідуального переконання у правильності власного вибору духовних цінностей. Віра в Бога, при втраті довіри до Церкви, стає особистою, індивідуальною цінністю, що залишається за межами спільноти. Це духовні стосунки між людиною і Богом. Я назвав це відношення індивідуальною духовністю.

З антропологічної точки зору поняття духовності «вказує на творчі можливості людини, і перш за все на використання інтелекту, як атрибуту абстрактного мислення, тоді як вузьке розуміння обмежує роль духовності до символізації, тобто наданням сенсу тому, внутрішнім переживанням, хоча не сприймається емпірично як існуючий світ матеріальних форм. Надзвичайно важливим для вузького розуміння духовності є уявлення індивіда про існування світу, відмінного від того, що сприймається емпірично, який має ідеалістичну інтерпретацію і надає сенсу повсякденним прагненням реалізації наміченої життєвої мети» [21, с.23].

На думку Галини Меліцької-Павловської, у постмодерних суспільствах духовність проявляється в експериментальному, ідеологічному, ритуальному, інтелектуальному та наслідковому вимірах. Належачи до системи вірувань, вона набуває форм позацерковної, позаінституційної, індивідуалізованої, приватизованої, синкретичної та ентропічно-нормативної релігійності. Вона є обумовленим повсякденністю досвідом трансцендентності, розміщеним всередині свідомості власного існування індивіда. «Поняття духовності, в найбільш широкому розумінні, семантично пов'язане зі світом переживань індивіда, який

глибину почуттів чинить головною цінністю свого життєвого шляху. Таким чином, духовність семантично пов'язана з гуманізмом і правом кожної людини мати власні переконання, що мають іманентний зв'язок з її людською сутністю» [20, с.125].

У широкому розумінні духовність охоплює «творчі компетентності» людини, тобто здатність надавати значення емпірично пережитій дійсності і по-різному співвідноситься зі *sacrum*. З огляду на це, релігійність і духовність можуть як збігатися, так і суттєво відрізнятися в залежності від того, які змістовні значення люди вкладають у святе і освячене [19, с.55]. Духовність пов'язана із досвідом переживання повсякденності, вона є певною формою релігійності, але відмінною від традиційної ідентифікації з Церквою.

У бібліографічних матеріалах, зібраних у 2009 році в рамках конкурсу «Мoje життя - мій *sacrum*», Марія Срочинська виділяє декілька типів духовності в житті молодих Поляків:

(а) Передана духовність. Вона зосереджена навколо інституційної моделі католицької релігії (віра в особу Бога, віра в Божественне Провидіння). Цей тип духовності може бути перейнятим від батьків чи інших авторитетних осіб. У житті цих осіб (людей) немає внутрішніх криз, вони не бачать суперечностей у прийнятій ідентичності. Багато з них відкривають у своєму житті сліди Божественного втручання, яке підтримує зміст щоденного існування. Вона вказує на важливість соціального оточення, частих контактів з духовенством і віруючими людьми для розвитку їхньої релігійності.

(б) Дифузна або («блукаюча») духовність, що має певні «лапідарні» риси. Це дещо розгублені індивіди, оскільки їхній світогляд, сформований у дитинстві, не відповідає їхнім теперішнім (поточним) екзистенційним потребам. Цим людям бракує прийняття внутрішніх зобов'язань перед *sacrum*, їхнє життя орієнтоване на тимчасові та безпосередні цілі, а їхні дії пов'язані із задоволенням кожного бажання, яке вони відчувають.

(в) Мораторійна духовність. Люди з мораторійною духовністю ніби призупиняють прийняття остаточних рішень про сенс та мету життя. Вони шукають світоглядних, екзистенційних відповідей, як на раціональному, так і на емоційному рівні, бачать у житті багато альтернатив, беруть участь різній діяльності (наприклад: любов, стосунками з друзями, громадською роботою). Інтерпретація *sacrum* в їхній свідомості має ширший зв'язок (афіліцію) функціонального характеру.

г) Сконструйована духовність. Люди з конструйованим типом духовності характеризуються суб'єктивною автономією, послідовністю у сфері прийнятих зобов'язань, рішеннями, які дозволяють їм визначати сенс життя. Повсякденне життя для них є простором індивідуальних творінь, творчості, дій на користь інших людей, різного типу трансгресивності. Їхнє переживання *sacrum* може

сприйматися в іманентному чи трансцендентному вимірі, воно може приймати форму особистого Бога, Духа, Енергії чи Я-сумління [29].

«Релігійність і духовність перебувають між собою у діалектичних, сповнених напруги стосунках. У молодих людей на порозі дорослого життя симптоматичною є мораторійна духовність (*moratorium spirituality*) духовність, яка не дає їм впевненості щодо остаточних життєвих рішень. Важливою є також перейнята (*foreclosed spirituality*). Особи беруть на себе чіткі релігійні зобов'язання під впливом тиску авторитетів чи батьків, не відчуючи внутрішніх протиріч. Заслугує на увагу також тип сконструйованої духовності, який пов'язаний із суб'єктивною автономією та послідовністю на шляху реалізації *sacrum*, яке може набувати трансцендентного або іманентного характеру. Безсумнівно, якщо розуміти *sacrum* з перспективи релігії як загально поширені переконання, які дозволяють однозначно визначити сенс і мету індивідуального життя, то у випадку молоді слід говорити про повільну редукцію такого змісту. Якщо, натомість помістити *sacrum* у ширший контекст потреби у сенсі, єдності та ідентичності - тоді сьогодні він може відігравати більшу роль, ніж у попередніх поколіннях» [29].

Багато дослідників пов'язують експансію (поширення) сучасних форм духовності з розвитком суспільства споживання, що сприяє комерціалізації духовності. Місце трансцендентного Бога займає турбота про збереження свідомості «Я», про розвиток власної особистості. На думку Малгожати Хила, постмодерністській духовності сприяють такі риси сучасних, високорозвинених суспільств: (а) Зосередження на автономії та індивідуалізмі, що гарантує можливість вибору вірувань, відповідних із власними цінностями індивіда (підкреслюючи важливість незалежності та суб'єктивного досвіду); (б) Доступ до миттєвої винагороди, без необхідності чекати на покращення настрою та самозадоволення, завдяки станам релаксації, через участь у практиках, які приносять задоволення; (в) Відсутність вимог, постійна можливість зміни вірувань, можливість вибору привабливих практик, відмова від непривабливих елементів; (г) Можливість вирізнитись серед інших, через доступ до таємних знань (наприклад окультних практик); д) побудова короткострокових стосунків, започаткованих ситуативно (відсутність тривалих зобов'язань перед групою одновірців); е) безпосереднє зміцнення власного «я», «самоспасіння», «самодуховність»; ж) Співіснування духовності з такими модами і напрямками, як, наприклад, екологічний спосіб життя, йога, китайська медицина; з) Ілюзорний відступ від матеріалізму, виправдання власного споживацтва через вказання на блага духовного характеру [13, с.210-211].

З неповного на даний момент огляду різноманітних соціологічних концепцій духовності випливає, що нова духовність має виразно плюралістичний характер.

Вона містить в собі не лише езотеричні пошуки (від астрології до окультизму), але й певні елементи азійських та дохристиянських релігій. Світогляд людей, які шукають нові форми духовності, значною мірою синкретичний, без фіксованих обов'язків чи норм. Перш за все, люди бажають отримати допомогу в конкретних - переважно складних - життєвих ситуаціях, розширити свою свідомість, вийти за межі нудної та позбавленої сенсу повсякденності. Багато з них намагаються знайти в нових формах духовності важливий сенс власного життя. Існують різноманітні центри медитації та пропозиції чудесних зцілень, майстер-класи з особистого та духовного розвитку, фільми про духовність, музика для релаксації та медитації.

Трансформація релігійної свідомості, згідно із твердженням соціологів, часто призводить у сучасному світі до послаблення релігійності, але не до занепаду релігії; часто це є проявом адаптації релігії до мінливого соціокультурного контексту. В умовах постмодерного суспільства релігія стає справою особистих уподобань (прагнень) та виборів, навіть перебування у церковній (православній) релігійності є також індивідуальним вибором. Нова духовність, яка охоплює всі аспекти життя і є проявом постмодерної культури, має насамперед індивідуалістичний характер і виходить далеко за межі структур інституціоналізованої релігії. Нова духовність характеризується глибоким відчуттям зв'язку зі світом і є невичерпним джерелом віри та сили волі. Вона спрямована - принаймні опосередковано - на трансформацію самої релігії та суспільства. Свідченням цього є результати соціологічних досліджень нової релігійності та духовності.

Станіслав А. Варгацький веде мову про плинну духовність, яка виходить далеко за межі релігійного контексту. Слідом за американськими соціологами релігії, автор описує її як таку, що має індивідуалістичний характер, сприймається як щось, що можна швидше пережити, ніж пізнати, є легкодоступною та неієрархічною, поважає природу та протиставляється інституціоналізованим релігіям. Він також називає її постмодерністською духовністю, оскільки вона з'являється в контексті постмодерністської культури. «Плинна духовність - це духовність *par excellence*, оскільки, як і сучасна культура, скерована у напрямку культурної еклектики і синкретизму, черпаючи вірування, міфи і символи з різних традицій. У той же час, їй залишається притаманним епістемологічний індивідуалізм, згідно з яким індивіди підкреслюють своє право інтерпретувати вчення, тим самим пристосовуючи їх до свого особистого духовного шляху» [32, с. 104].

У широкому значенні під духовністю розуміють «переконавання, постави та дії людини, в яких реалізуються її прагнення до трансгресії, тобто виходу за межі власного тимчасового стану і поточної життєвої ситуації, що осмислюється в різний спосіб. Цей процес відбувається в ім'я цінностей, які сприймаються

деякими людьми як позитивні, добрі [...]. Це можуть бути як релігійні цінності, так і етичні, естетичні чи інші, не пов'язані з релігійною сферою. Ми вважаємо, що найважливішим є рівень заангажованості індивіда у ці цінності, віра, а також здійснювані в межах цього дії, що мають вплив на форму та якість повсякденного життя. Інші - нерелігійні та позарелігійні - світоглядні системи виконують и функції схожі із тими, які досі виконували традиційні релігії, тобто надають сенс, пояснюють світ, а іноді також заспокоюють потреби в приналежності, спільноті та прийнятті» [28, с. 8].

У такому розумінні духовність можна вважати постійною, універсальною характеристикою людини, яка може бути реалізована різними способами, в тому числі й нерелігійними (позарелігійними). У наш час ці тенденції лише посилилися. Нерелігійну духовність часто визначають, як нову духовність. Метою духовного життя в такому розумінні є не релігійне спасіння, а «реалізація цінностей і вихід за межі власних фізичних і психологічних обмежень, розвиток особистості, спрямований на цінності, які людина розцінює як позитивні і обирає їх для себе. Вона також самостійно адаптує засоби і технології, що ведуть до самотрансформації і реалізації цих цінностей, і які пристосовані до неї, до її природи, так би мовити, до її міри» [28, с. 8].

Поняття духовності у цьому випадку є ширшим, ніж поняття релігійності. Духовність людини може реалізовуватися різними способами і містить існуючі як в межах релігії, так і поза нею - зусилля людини, спрямовані на розвиток і зміну свого теперішнього стану (ситуації чи свідомості), як в індивідуальному, так і в суспільному вимірі. Людина може реалізувати своє духовне життя, як в межах релігії, так і поза нею, без елементів *sacrum*, але в прагненні вийти за межі себе та оцінити власні зусилля. «Строката (мультикультурна) мова нової духовності намагається різними способами показати «мужність буття» (П. Тілліх) особистості, яка не хоче задовольнятися існуючим. Її пошук нового характеризується множинністю реалізацій і напрямків роботи із дотриманням кількох спільних принципів - важливою роллю свідомості, як основної сфери або поля, на якому ведеться нова гра за спасіння. Далі, це тісний зв'язок між вірою в розвиток свідомості та різноманітними практиками тіла і тілесності. Інші риси нової духовності є варіативними: орієнталізм, психологізація дискурсу, безособові уявлення *sacrum* (якщо *sacrum* взагалі з'являється) або нове ставлення до природи» [23, с.217-218].

Духовність, у розумінні Збігнева Паска, розкривається як постійна характеристика культуротворчого ставлення людини і має універсальний, надрелігійний характер. Вона визначає прагнення людини до розвитку і зміни свого стану як на індивідуальному, так і на суспільному рівні, і розміщується в різних сферах

культури з якою знаходиться у тісному зв'язку (“немає культури без духовності”). Духовність у широкому розумінні охоплює ідеї та діяння, що відбуваються як у межах релігії, так і за її межами. Якщо вважати духовність постійним елементом культури, то нова духовність є важливим напрямком (течією) сучасної культури [28, с. 19].

3. Нова духовність - спроба синтезу

Розглянуті вибірково різноманітні концепції духовності та нової духовності, свідчать про їх велике розмаїття, їх не можливо звести до спільного знаменника і вони, безперечно, не вичерпують можливостей пояснення аналізованого феномену. Термін “нова духовність” містить багато неточних значень, з переважанням позитивних конотацій та оцінок. Загалом неможливо сформулювати однозначне визначення чи навіть дати точний перелік значень терміну “духовність”. Втім, вона здається є проявом ширшої тенденції чи навіть соціокультурного мегатренду, постійною складовою постмодерного світу. Її не можна розглядати як відхилення від якоїсь “нормальності” або чимось, що може зазнати дискваліфікації з релігійної чи моральної точки зору [31].

З наведених вище різноманітних підходів до нової духовності можна виокремити декілька провідних ідей, її характерних рис та проявів. Це не є просто, оскільки нова духовність виражається у різних формах і значеннях, і майже для кожного дослідника означає щось інше. Духовність охоплює дуже різноманітні значення: прийняття самого себе, пошук сенсу життя, здатність присвячувати себе людям і цінностям, інтенсивне переживання краси, визнання сакральності природи, зв'язок з людьми, природою і космосом, медитативний досвід, психічна енергія, зв'язок з божеством тощо. Проте можна спробувати сформулювати декілька характерних для нової духовності рис, які повторюються в багатьох визначеннях цього явища.

а) Нова духовність, яка стає своєрідним соціокультурним мегатрендом, що має витоки в різних релігійних і духовних традиціях, як у західній езотеричній традиції, так і в східній духовності, духовності, що відноситься до дохристиянських релігій, а також в певних елементах християнської духовності. Її витоки можна знайти як у молодіжній контркультурі кінця 20-го століття, так і в Нью-Ейдж, а також у багатьох інших джерелах, зокрема певних характеристиках постмодерністської культури та постмодерністських суспільств.

б) Суттєвою ознакою того, що ми називаємо новою духовністю, є орієнтація на досвід, переживання, сприйняття. Припускаючи, що інституціоналізовані релігії (Церкви) організовували і монополізували релігійну харизму, то сьогодні вона набуває дедалі більшого поширення. Вона більше не призначена лише для експертів чи віртуозів релігійності, а доступна широким соціальним колам.

Досвід трансцендентності проявляється як в екстремальних актах (раптові навернення, говоріння різними мовами, пророцтва, зіцлення тощо), так і в звичайних переживаннях, сконструйованих у найрізноманітніших конфігураціях та поєднаннях. Він досить часто знаходиться на значній відстані від усталених Церков, їхніх доктрин та традицій. У нашому культурному колі нова духовність з'являється ніби поряд з релігією в семантичному і структурному сенсі. Нові форми духовного досвіду є носіями ресакралізації та респіритуалізації і завдяки своїй суб'єктивістській спрямованості знаходяться у відповідності із індивідуалістичними тенденціями постмодерну. Для багатьох сучасних людей духовність у повсякденному житті є важливою, але вони не відчують потреби приналежності до формальних релігійних груп. Альтернативні форми духовності є сильно індивідуалізованими.

в) Духовність і нова духовність пов'язані з процесами індивідуалізації, і через свою суб'єктивність вони дуже часто знаходяться в опозиції (дистанціюються) від інституціоналізованих релігій, які характеризуються жорсткими структурами та організацією, догмами і суворими нормами, інституціоналізованими ритуалами (структурний патріархалізм). Акцентування виміру суб'єктивності є важливою рисою, що відрізняє нову духовність від релігійності навіть, якщо це не виключає певних форм єдності (комунітаризму) в новій духовності. Суб'єктивація означає акцентування ідеї розвитку і саморозвитку, особистого і внутрішнього самовдосконалення. «Духовність - це форма неінституційної релігійності, зорієнтована на пошук контакту з *sacrum*, незалежно від уявлень про нього. Індивідуалізоване розуміння віри призводить до приватизації *sacrum*» [21, с. 378-379]. Однак це не є ознакою того, що прихильники нової духовності «живуть поза світом соціального примусу та соціальних зобов'язань» [11].

г) Якщо навіть духовність не може бути визначена без певного звернення до трансцендентності, то її конкретні форми не обов'язково повинні знаходити теїстичний чи релігійний вираз. Багато форм нової духовності можна визначити як пострелігійну духовність, або ж навіть як духовність без Бога. У цьому випадку вже можна говорити про остаточну секуляризацію релігійної свідомості. Нову духовність іноді протиставляють (тому що релігійне) релігійному. Духовність не є догматизованою, інституціоналізованою, нормативною, пов'язаною із церковними інституціями; вона є атитюдом з вибору, в якому індивідуальний досвід набуває рівня останньої інстанції. Тому вона є інклюзивною, а не ексклюзивною.

д) Нову духовність найчастіше визначають в опозиції (протиставленні) до релігії, а іноді навіть до *sacrum*. Вона зазвичай споріднена із певною формою «малої трансцендентності», виходом за межі біологічного стану людини, з пошуком цінностей, які надають сенс життю, психологічне благополуччя, позитивний стиль життя. Відсутність приналежності (афіліції) до релігії не означає відсутність

приналежності до будь-якої трансцендентності, вона може бути частиною життя будь-якої людини, як релігійної, так і нерелігійної чи навіть атеїста. «Спасіння» не очікується від християнських церков чи навіть ширше - від релігій; воно, так би мовити є справа самої людини та її вчинків. Трансцендентні чи божественні джерела духовності і сенсу, етичної відповідальності приймаються самим суб'єктом(індивідом), що означає розширення свідомості «Я» сучасної людини. Багато людей схильні вважати, що вони самі можуть спасти себе і навіть спасти інших. Вони називають себе не «релігійними», а швидше «духовними», іноді «езотеричними», «метафізичними», «філософськими», «культурними».

е) Нову духовність не можна ототожнювати включно з новими релігійними рухами чи Нью Ейдж, вона стала своєрідним трендом чи мегатрендом сучасного світу. Вона є надзвичайно мінливою та індивідуалізованою, у ній цінується суб'єктивний досвід, особисті відчуття та духовні пошуки. Оскарження опозиції *sacrum-profanum*, чинить, що *sacrum* проникає в ті сфери людського життя, у яких раніше було відсутнє. Нова духовність матеріалізується у нових релігійних рухах та русі New Age. Вона не завжди може бути чітко відокремлена від будь-яких зв'язків з релігійними традиціями, але найчастіше її аналізують з позиції протилежності релігії або ж, як її своєрідний сурогат.

є) Нова духовність пов'язана з цінностями, які означають духовний розвиток, внутрішнє вдосконалення, етичний чи естетичний вимір людського «я», відчуття щастя та реалізації в житті. Важливим є те, що є добром для людини, що передбачає пошук змісту та інтерпретацією життя. Відкритість до цінностей означає збагачення людського життя. Адже цінності - принаймні опосередковано - визначають, те до чого ми прагнемо і як нам слід чинити. Нова духовність вказує на реальні пропозиції нового способу життя та пізнання (нова свідомість), що веде до земного (матеріального) щастя і психологічного благополуччя. Певною мірою тут реалізується імператив автентичності, самовираження і перфекціонізму.

ж) Релігійна віра перетворюється на віру у власне «я», у суб'єктивність, відбувається зсув від спільноти до індивіда, орієнтація на іманентні цінності та цілі. Духовність має тісніший зв'язок з внутрішнім світом особистості, релігійність має більше зовнішніх взаємозв'язків. Для контакту з *sacrum* у широкому розумінні приналежність до групи чи спільноти не обов'язковим атрибутом. Якщо навіть зв'язок між новою духовністю і релігійною вірою майже непомітний, то іноді здається, що в деяких її формах все ще присутній «дух мертвих релігійних вірувань» (вислів Макса Вебера).

з) Нова духовність часто пов'язана з пошуком та наданням значення, як повсякденному досвіду людини, так і усьому її існуванню (екзистенції). Іноді її називають нерелігійною духовністю, оскільки вона стосується тем, позбавлених релігійного виміру, але які слугують людині інструментом для трансцендування, тобто надання змісту повсякденному життю [35, с. 81-83]. Сенс життя є витвором

і майже винятково справою особи та того, що вона зробить зі своїм життям.

Ми далекі від прийнятного (задовільного) визначення того, чим є нова духовність. Багато дефініцій цього явища схожі на робочі версії. Деякі соціальні дослідники взагалі не турбуються визначенням предмету своїх наукових пошуків, а іноді навіть свідомо цього уникають. Багато хто не асоціює нову духовність з релігією, або, щонайбільше, з різними формами трансценденції. Януш Маріянський та Станіслав А. Варгацький, як наслідок аналізу нової духовності як соціокультурного мегатренду, запропонували наступне її визначення:

«Нова духовність є одним з мегатрендів початку 21 століття, це переживання *sacrum*, іноді безіменного, зрозумілого в категоріях чогось особистого, інтимного, чогось, що стосується сили, яка перебуває всередині людини. Ця духовність підкреслює роль відчуттів і духовних вправ, розглядає людське тіло як наповнене внутрішнім, духовним змістом (сенсом) і як прояв творчої сили Духа; вона шанобливо ставиться до природи і пропагує здорове харчування; надає вагомого значення людським зв'язкам, заснованим на вірності і любові; етиці, що знаходить вираз в повазі до моральних цінностей, які вона визнає; вона чутлива до мистецтва а також акцентується на гендерній рівності. Ця духовність є холістичною, демократичною, легкодоступною та неієрархічною; вона протистоїть інституціоналізованій релігії, тобто є позацерковною» [18, с. 138].

Питання нової духовності із самого початку викликало у соціологічних колах багато суперечок і дискусій, як щодо концепції нової духовності, так і щодо методології її дослідження. «Ринок духовності», який усе більш виразно формується не можна ігнорувати в соціологічних дослідженнях. Проте варто критично зауважити, що поняття нової духовності містить в собі надто різноманітний зміст і є своєрідним «мішком» або «контейнером», в який вкидається майже все, що не має зв'язку із релігійною традицією. Духовність, позбавлена конкретних інституційних форм, не є легкою для соціологічного дослідження, вона ефемерна (тимчасова), як морські хвилі. Тим не менше, людина та її духовний досвід повинні знаходитись у центрі зацікавлення соціологів [3].

Список літератури:

1. Bauman, Z. (2012). *O edukacji*. Rozmowy z Riccardo Mazzeo. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
2. Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2013). *Ziemska religia miłości*. In *Całkiem zwyczajny chaos miłości* (T. Dominiak, Trans.) (pp. 198-199). Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
3. Chrost, S. (2013). „Transcendencja immanentna” – nowa religijność? Kilka uwag o duchowości studentów. In H. Mielicka-Pawłowska (Ed.), *Religijne wymiary życia społecznego* (pp. 370-375). Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce.

4. Davie, G. (2010). *Sociologia religii* (R. Babińska, Trans.). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
5. Domaradzki, J. (2010). Uniwersalizacja herezji – uniwersalizacja konwersji. Między sekularyzacją i desekularyzacją religii. In M. Libiszowska-Żółtkowska & S. Grotowska (Eds.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (p. 129). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
6. Gabriel, K. (2015). Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach. In M. Lutz-Bachmann (Ed.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs* (pp. 211-236). Campus Verlag, Frankfurt am Main.
7. Halawa, M., & Wróbel, P. (Eds.). (2008). *Bauman o popkulturze*. Wypisy. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
8. Höhn, H.-J. (2013). Religiöse Dispersionen insidehalb und außerhalb der Kirche. In M. Striet (Ed.), *Nicht außerhalb der Welt, Theologie und Soziologie* (pp. 163-165). Verlag Herder, Freiburg im Breisgau.
9. Hyla, M. (2013). Duchowość ponowoczesna jako produkt konsumpcyjny. In Z. Pasek, K. Skowronek, & R. Tyrała (Eds.), *Pozareligijne wymiary duchowości* (pp. 210-211). Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.
10. Kasperek, A. (2015). Nowa duchowość a moralność. In J. Mariański (Ed.), *Leksykon socjologii moralności, Podstawy – teorie – badania – perspektywy* (p. 495). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
11. Kasperek, A. (2022). Ezoteryzm jako problem socjologiczny. *Sociologia ezoteryzmu – socjologia religii – socjologia duchowości. Wspólne i różne pola badawcze, wzajemne relacje. Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, 2, 53-62.
12. Knoblauch, H. (2005). Einleitung. *Soziologie der Spiritualität. Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 2, 123-131.
13. Knoblauch, H. (2007). Religiöse Märkte und die populäre Religion. In G. Nollmann & H. Stasser (Eds.), *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche* (pp. 61-77). Klartext Verlag, Essen.
14. Knoblauch, H. (2008). Spiritualität und die Subjektivierung der Religion. In W. Gräb & L. Charbonnier (Eds.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive* (pp. 45-57). LIT Verlag, Berlin.
15. Knoblauch, H. (2010). Vom New Age zur populären Spiritualität. In D. Lüddekens & R. Walthert (Eds.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen* (pp. 149-174). Trascript Verlag, Bielefeld.
16. Knoblauch, H., & Graff, A. (2009). Populäre Spiritualität oder: Wo ist Hape Kerkeling? In Bertelsmann Stiftung (Ed.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und*

Kommentare zum Religionsmonitor 2008 (pp. 725-746). Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.

17. Libiszowska-Żółtkowska, M. (2010). Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów. In M. Libiszowska-Żółtkowska & S. Grotowska (Eds.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (p. 169). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.

18. Mariański, J., & Wargacki, S. (2011). Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy. *Przegląd Religioznawczy*, 4, 127-149.

19. Mielicka, H. (2010). Religijny wymiar duchowości. In M. Libiszowska-Żółtkowska & S. Grotowska (Eds.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (p. 55). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków;

20. Mielicka-Pawłowska, H. (2012). Duchowość zrytualizowana. In E. Stachowska (Ed.), *Kościół i wspólnoty chrześcijańskie w przestrzeni społecznej w Polsce i na świecie. Dziedzictwo tradycji i współczesne wyzwania* (p. 125). Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa.

21. Mielicka-Pawłowska, H. (2013). Duchowe wymiary codzienności. In Z. Pask, K. Skowronek, & R. Tyrała (Eds.), *Pozareligijne wymiary duchowości* (p. 23). Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.

22. Mielicka-Pawłowska, H. (2013). Religijność zorientowana ekologicznie. In H. Mielicka-Pawłowska (Ed.), *Religijne wymiary życia społecznego* (pp. 378-379). Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce.

23. Pasek, Z. (2013). Nowa duchowość. Konteksty kulturowe. Wydawnictwo Aureus, Kraków.

24. Prüfer, P. (2015). Koncepcja maturacjonizmu linearno-cyklicznego jako antidotum na zagrożenia i kryzysy wiary. In E. Juško, R. B. Sieroń, & S. Sorys (Eds.), *Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku. Zagrożenia i szanse* (pp. 8-24). Wydawnictwo REGIS, Łapczyca.

25. Prüfer, P., & Cipriani, R. (2021). *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*. Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”, Toruń.

26. Sierocki, R. (2021). Oblicza religii, religijności i duchowości w świetle wyników badań w raportach terenowych. *Studia Humanistyczne AGH*, 3, 51-68.

27. Skowronek, K., & Pasek, Z. (2013). Nowa duchowość w kulturze popularnej. *Studia tekstologiczne*. Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.

28. Skowronek, K., & Pasek, Z. (2013). Wstęp. Czy istnieje duchowość bez sacrum? Kilka słów o duchowości niereligijnej. In Z. Pasek, K. Skowronek, & R. Tyrała (Eds.), *Pozareligijne wymiary duchowości* (p. 8). Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.

29. Sroczyńska, M. (2012). Młodzieżowe „świętości” w oczach socjologa – wiara

religijna. In J. Baniak (Ed.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne* (pp. 209-233). Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

30. Sroczyńska, M. (2021). *Sacrum a młodzież*. Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.

31. Szymczak, W., & Szulich-Kałuża, J. (2022). Religious or Spiritual? Empirical Manifestations of Contemporary Changes in Poles' Self-Declarations and Media Representations. *Verbum Vitae*, 4, 822.

32. Wargacki, S. A. (2009). Duchowość jako współczesny fenomen społeczny i kulturowy. In M. Filipiak (Ed.), *Wprowadzenie do socjologii kultury* (p. 313). Wydawnictwo UMCS, Lublin.

33. Zaręba, S. H., & Gawlak, M. (2023). Doświadczenie religijne jako subiektywne przeżywanie sacrum w teoretycznych i empirycznych odsłonach. *Zeszyty Naukowe KUL*, 1, 49-68.

34. Zulehner, P. M. (2006). Przyszłość Kościoła, przyszłość duchowości. *Więź*, 12, 61;

35. Zwierzdzyński, M. K. (2010). Religia – duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń. In M. Libiszowska-Żółtkowska & S. Grotowska (Eds.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (pp. 81-83). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.

References:

1. Bauman, Z. (2012). *O edukacji. Rozmowy z Riccardo Mazzeo*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.

2. Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2013). Ziemska religia miłości. In *Całkiem zwyczajny chaos miłości* (T. Dominiak, Trans.) (pp. 198-199). Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.

3. Chrost, S. (2013). „Transcendencja immanentna” – nowa religijność? Kilka uwag o duchowości studentów. In H. Mielicka-Pawłowska (Ed.), *Religijne wymiary życia społecznego* (pp. 370-375). Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce.

4. Davie, G. (2010). *Socjologia religii* (R. Babińska, Trans.). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.

5. Domaradzki, J. (2010). Uniwersalizacja herezji – uniwersalizacja konwersji. Między sekularyzacją i desekularyzacją religii. In M. Libiszowska-Żółtkowska & S. Grotowska (Eds.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (p. 129). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.

6. Gabriel, K. (2015). Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach. In M. Lutz-Bachmann (Ed.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs* (pp. 211-236). Campus Verlag, Frankfurt am Main.

7. Halawa, M., & Wróbel, P. (Eds.). (2008). Bauman o popkulturze. Wypisy. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.

8. Höhn, H.-J. (2013). Religiöse Dispersionen insidehalb und außerhalb der Kirche. In M. Striet (Ed.), Nicht außerhalb der Welt, Theologie und Soziologie (pp. 163-165). Verlag Herder, Freiburg im Breisgau.

9. Hyla, M. (2013). Duchowość ponowoczesna jako produkt konsumpcyjny. In Z. Pasek, K. Skowronek, & R. Tyrała (Eds.), Pozareligijne wymiary duchowości (pp. 210-211). Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.

10. Kasperek, A. (2015). Nowa duchowość a moralność. In J. Mariański (Ed.), Leksykon socjologii moralności, Podstawy – teorie – badania – perspektywy (p. 495). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.

11. Kasperek, A. (2022). Ezoteryzm jako problem socjologiczny. Socjologia ezoteryzmu – socjologia religii – socjologia duchowości. Wspólne i różne pola badawcze, wzajemne relacje. Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne, 2, 53-62.

12. Knoblauch, H. (2005). Einleitung. Soziologie der Spiritualität. Zeitschrift für Religionswissenschaft, 2, 123-131.

13. Knoblauch, H. (2007). Religiöse Märkte und die populäre Religion. In G. Nollmann & H. Stasser (Eds.), Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche (pp. 61-77). Klartext Verlag, Essen.

14. Knoblauch, H. (2008). Spiritualität und die Subjektivierung der Religion. In W. Gräb & L. Charbonnier (Eds.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (pp. 45-57). LIT Verlag, Berlin.

15. Knoblauch, H. (2010). Vom New Age zur populären Spiritualität. In D. Lüddeckens & R. Walthert (Eds.), Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (pp. 149-174). Trascript Verlag, Bielefeld.

16. Knoblauch, H., & Graff, A. (2009). Populäre Spiritualität oder: Wo ist Hape Kerkeling? In Bertelsmann Stiftung (Ed.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008 (pp. 725-746). Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.

17. Libiszowska-Żółtkowska, M. (2010). Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów. In M. Libiszowska-Żółtkowska & S. Grotowska (Eds.), Religijność i duchowość – dawne i nowe formy (p. 169). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.

18. Mariański, J., & Wargacki, S. (2011). Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy. Przegląd Religioznawczy, 4, 127-149.

19. Mielicka, H. (2010). Religijny wymiar duchowości. In M. Libiszowska-

Żółtkowska & S. Grotowska (Eds.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (p. 55). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków;

20. Mielicka-Pawłowska, H. (2012). *Duchowość zrytualizowana*. In E. Stachowska (Ed.), *Kościół i wspólnoty chrześcijańskie w przestrzeni społecznej w Polsce i na świecie. Dziedzictwo tradycji i współczesne wyzwania* (p. 125). Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa.

21. Mielicka-Pawłowska, H. (2013). *Duchowe wymiary codzienności*. In Z. Pask, K. Skowronek, & R. Tyrała (Eds.), *Pozareligijne wymiary duchowości* (p. 23). Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.

22. Mielicka-Pawłowska, H. (2013). *Religijność zorientowana ekologicznie*. In H. Mielicka-Pawłowska (Ed.), *Religijne wymiary życia społecznego* (pp. 378-379). Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce.

23. Pasek, Z. (2013). *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*. Wydawnictwo Aureus, Kraków.

24. Prüfer, P. (2015). *Koncepcja maturacjonizmu linearno-cyklicznego jako antidotum na zagrożenia i kryzysy wiary*. In E. Juśko, R. B. Sieroń, & S. Sorys (Eds.), *Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku. Zagrożenia i szanse* (pp. 8-24). Wydawnictwo REGIS, Łapczyca.

25. Prüfer, P., & Cipriani, R. (2021). *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*. Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”, Toruń.

26. Sierocki, R. (2021). *Oblicza religii, religijności i duchowości w świetle wyników badań w raportach terenowych*. *Studia Humanistyczne AGH*, 3, 51-68.

27. Skowronek, K., & Pasek, Z. (2013). *Nowa duchowość w kulturze popularnej*. *Studia tekstologiczne*. Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.

28. Skowronek, K., & Pasek, Z. (2013). *Wstęp. Czy istnieje duchowość bez sacrum? Kilka słów o duchowości niereligijnej*. In Z. Pasek, K. Skowronek, & R. Tyrała (Eds.), *Pozareligijne wymiary duchowości* (p. 8). Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.

29. Sroczyńska, M. (2012). *Młodzieżowe „świętości” w oczach socjologa – wiara religijna*. In J. Baniak (Ed.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne* (pp. 209-233). Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

30. Sroczyńska, M. (2021). *Sacrum a młodzież*. Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner, Kraków.

31. Szymczak, W., & Szulich-Kałuża, J. (2022). *Religious or Spiritual? Empirical Manifestations of Contemporary Changes in Poles' Self-Declarations and Media Representations*. *Verbum Vitae*, 4, 822.

32. Wargacki, S. A. (2009). *Duchowość jako współczesny fenomen społeczny*

i kulturowy. In M. Filipiak (Ed.), *Wprowadzenie do socjologii kultury* (p. 313). Wydawnictwo UMCS, Lublin.

33. Zaręba, S. H., & Gawlak, M. (2023). Doświadczenie religijne jako subiektywne przeżywanie sacrum w teoretycznych i empirycznych odsłonach. *Zeszyty Naukowe KUL*, 1, 49-68.

34. Zulehner, P. M. (2006). Przyszłość Kościoła, przyszłość duchowości. *Więź*, 12, 61;

35. Zwierzdzyński, M. K. (2010). Religia – duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń. In M. Libiszowska-Żółtkowska & S. Grotowska (Eds.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (pp. 81-83). Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.

The concept of a new spirituality in the social narrative

J. Mariński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,

ul. Obrońców pokoju 11/7 20-030 Lublin

E-mail: janusz.marianski@kul.pl

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0620-8000>

The article explores the concept of new spirituality in the context of the contemporary social narrative, analyzing its meaning and manifestations in a changing society. The author notes that the term “spirituality” gained considerable popularity in scientific discourse in the late twentieth century, along with secularization and globalization, which indicates a kind of “sacralization” of modernity. In contrast to theories of secularization, there is a growing desire for spirituality that goes beyond traditional religious institutions and is often seen as an alternative to religion or a form of protest against traditional religious dogma.

The article explores sociological interpretations of the new spirituality related to the criticism of theories of secularization, individualization and autonomy of individuals in relation to institutional authorities. The author emphasizes that religion is transforming, manifesting itself in the interest in religious topics in the media, rather than in church religiosity. Religious pluralism contributes to the formation of new spiritual identities, blurring the boundaries between the religious and the non-religious. This, in turn, encourages some to seek religious security in fundamentalist movements.

Mariński sees the new spirituality as a multidimensional phenomenon that manifests itself in different ways in different societies, driven by socio-cultural pluralism and individualism. He emphasizes the need for a thorough sociological study

of this phenomenon, as spirituality is becoming an important characteristic of modern European societies.

At the same time, the author presents critical views on the new spirituality. Some researchers consider it a fashion, a reaction to the crisis of our time, or a kind of psychological life. The author criticizes the expansion of the concept of “spirituality” to cover a wide range of phenomena, from health to pop culture, which leads to a blurring of the meaning of religion and spirituality. Doubts are expressed as to the expediency of allocating a separate sociological subdiscipline - the sociology of spirituality.

The article examines the influence of esoteric culture, in particular the New Age ideology, on the formation of a new spirituality. The New Age is characterized by the abolition of the division into the spheres of religion, science and art, the movement of the sacred from transcendence to immanence, and an emphasis on personal spiritual search.

The author emphasizes that the new religiosity and spirituality are subject to the laws of the market, becoming consumer goods that do not require strict obligations. Sigmund Bauman characterizes this as a search for meaning without asceticism and sacrifice, with an emphasis on quickly accessible and convenient forms of spirituality.

In conclusion, the article emphasizes the paradoxical nature of contemporary religious reality, where, along with secularization and atheism, there is a growing interest in religion and esotericism. The author calls for the renewal of theoretical and methodological approaches in the sociology of religion to study these transformations and rethink the relationship between religion and society.

Key words: new spirituality, secularization, globalization, religion, sociology of religion, individualization, religious pluralism, desecularization, mass culture, New Age, market of religion, spiritual practices, institutionalization.

Стаття надійшла до редколегії 12.08.2024

Прийнята до друку 17.09.2024