

BEATA GUZOWSKA

Uniwersytet Rzeszowski

Kolegium Nauk Humanistycznych

Instytut Filozofii

e-mail: bguzowska@ur.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2430-2647

DOI: 10.34813/ptr3.2022.6

Kategoria „duchowości życia” w perspektywie religijnej i filozoficznej

The category of „Spirituality of Life”
in a religious and philosophical perspective

Abstract. The category of „Spirituality of Life” is a kind of „product” of modern change in religion and religiosity. The spirituality of life strives to be an alternative to human needs that are not met in traditional religions and concern the diversity of values, norms and paths of development.

Keywords: spirituality, religiosity, life, postmodernism.

I

Tradycyjny model rzeczywistości, w którym wyraźnie wyodrębnić można było sferę *sacrum* i *profanum*, w kulturze ponowoczesnej wyparty został przez pluralizm światopoglądowy. Zachodzące procesy modernizacji i sekularyzacji, mające swoje źródła w poprzedniej formacji kulturowej – nowoczesności, doprowadziły między innymi do marginalizacji roli religii, profanizacji teodycei objaśniającej stosunek człowieka do świata, dowartościowując jednocześnie kształtującą się kulturę indywidualizmu, gdzie „ja” staje się dobrem najwyższym. Obserwowane w nowoczesności oderwanie wielu kategorii od metafizycznych przesłanek związane było z potrzebą

poddania namysłowi ich obecnej przydatności. Jak zaznacza Durkheim, „(...) sacrum i profanum umysł człowieka zawsze i wszędzie pojmuję jako odrębne gatunki, jako dwa światy nie mające ze sobą nic wspólnego” (Durkheim, 1990, s. 33).

Obecnie zachodzące przemiany w sferze religii i religijności skutkują, jak pisze Taylor, realizacją wolności religijnej oraz ideału autentyczności, a także wyborem wiary bądź niewiary motywowanym preferencjami natury konsumpcyjnej. Ponadto zaznacza on, że we współczesnej „kulturze autentyczności” każdy człowiek ma „sвій sposób realizowania własnego społeczeństwa i ważne jest, by go odnalazł i żył z nim w zgodzie, a nie poddawał się modelowi narzuconemu mu z zewnątrz przez społeczeństwo, poprzednie pokolenie lub władze religijne czy polityczne” (2002, s. 65). Współczesne społeczeństwo

konsumentów, szczególnie zachodnioeuropejskie i amerykańskie, odchodząc od religijnych form instytucjonalnych „zateksniło” za religią, kościołem, świętami, ale bez udziału tradycyjnych form sacrum. (...) Instytucje nowej religii, religii konsumpcjonizmu chętnie wykorzystują elementy „starej” religii jak kościół czy święta, odpowiednio je oczywiście modyfikując. (Hostyński, 2015, s. 258)

Nowe formy religijności i duchowości wydają się coraz bardziej zwracać uwagę na intensywność wiary niż na jej treści, które to poddawane są selekcji. Owemu upowszechnianiu się postaw selektywnych wobec religii sprzyja niewątpliwie indywidualizm i pluralizm wartości. Tracąc swój transcendentny charakter, religijność coraz częściej przybiera wymiary społeczno-kulturowe, jawi się jako coś nieokreślonego, będącego w ciągłym stanie tworzenia, otwartego na różne możliwości. Wiele z nowych form religijności i duchowości związanych jest z różnego rodzaju „ofertami ezoterycznymi, będącymi jedynie swoistymi technikami osiągania wewnętrznej doskonałości czy szczęścia. Bezzasadne byłby dostrzeganie w takiej formie religijności zwrotu do wiary chrześcijańskiej” (Marianiński, 2008, s. 103).

Ponowoczesność, która kwestionuje tradycyjne wzory, wartości, modele życia, jawi się jednostkom jako otwarta, nieokreślona, wieloznaczna rzeczywistość. Postawy wobec religii także opierają się na subiektywnych, zindywidualizowanych wzorcach. Nowa religijność i nowa duchowość to formy niewymagające trwałego zaangażowania. Znajdują się one ciągłym stanie niedookreślenia, na co wpływa otwartość na różne opcje i możliwości. Marcel Gauchet podkreśla, iż obecny popyt na nowe formy duchowości, jak i religijności związany jest między innymi z poszukiwaniem w religiach odpowiedzi na egzystencjalne pytania, jak też z potrzebą tworzenia więzi intelektualnej z innymi oraz dążeniem do „prawdziwościowego dyskursu dotyczącego bólu życia i sposobów stawiania mu czoła. Wszystko to nie musi prowadzić do masowych konwersji, ale wytwarza bardzo silne zainteresowanie tym, co religijne” (Gauchet, Legros, 2013, s. 78). Gauchet jest przekonany, że w naszych zachodnioeuropejskich społeczeństwach będziemy świadkami powstawania różnych dyskursów, takich jak:

od krytycznej świadomości religijnej, nękaniej wątpliwościami i silnie odczuwającej granice tego, w co może wierzyć, aż po nowy humanizm usiłujący w idei człowieka zawrzeć duchowy wymóg wzniesienia się ponad samego siebie. Wyzwoliliśmy się od

wpływów religii, ale nasza idea człowieka musi uwzględniać fakt, że człowiek zawsze był i pozostaje podatny na to, co religijne. (s. 79)

Wyda się, że w obecnej rzeczywistości społeczno-kulturowej potrzeba religijności będzie coraz częściej zaspokajana przez różnorodne formy duchowości, zarówno te powiązane z religijnością, jak i z całkowicie pozareligijnymi obszarami życia. Z kolei André Comte-Sponville w książce *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, pisze, że życie człowieka może być wolne od religii, ale nie od duchowości, której brak mógłby doprowadzić do stanu barbarzyństwa. Duchowość, zdaniem Comte-Sponville’a to przede wszystkim wewnętrzne doświadczenie jednostki, przy czym:

Gdy dziś mówimy o duchowości, to najczęściej po to, żeby wskazać – w sumie całkiem ograniczoną, chociaż może otwartą na to, co nieograniczone – część naszego wewnętrznego życia, tę, która ma związek z absolutem, nieskończonością i wiecznością. To jakby najwyższy szczyt ducha, wyznaczający jego największą amplitudę. (2011, s. 144)

II

Po stronie nowej, nie końca dookreślonej kultury, wolnej od metafizycznych fundamentów, opowiadają się myśliciele postmodernistyczni. Podkreślają, że idealistyczna wersja metafizyki okazała się dysfunkcyjna wobec życia, nie można było w niej odnaleźć wskazówek do radzenia sobie z problemami natury egzystencjalnej. Wobec tego „właściwe” myślenie nakierowane jest na oscylację pomiędzy tradycyjnymi dystynkcjami pojęciowymi i przyjmowanie wieloznaczności oraz nierozstrzygalności w opisie rzeczywistości a tym,

co uwolnione z oków metafizycznych przesądzeń i uprawomocnień traci status transcendentnej rzeczywistości i ujawnia swe bycie gigantyczną symulacją, czyli swe bycie samoprzekształcającym się, pozbawionym „gruntu” i stałych reguł zbiorem systemów znakowo-obrazowo-językowych. Systemy te opisywane są przez postmodernistyczną filozofię jako konstytuujące się nie w relacji do czegoś, co by je wertykalnie transcendowało, lecz w nieprzerwanym obiegu wzajemnie do siebie odsyłających, wewnętrznych relacji. (Perkowska, 2003, s. 43)

Tak rozumiana postawa, akcentująca powstrzymywanie się od jednoznacznych rozstrzygnięć, dąży do odrzucenia hipotezy duchowej Instancji Nadrzędnej. Należy jednakże tutaj zaznaczyć, że wiele koncepcji postmodernistycznych w istocie rzeczy wspiera się na hipotezie metafizycznej, czy też odwołuje się do religijnej i teologicznej metaforyki związanej na przykład z teologią negatywną. Cechą charakterystyczną większości koncepcji postmodernistycznych jest uznanie braku istnienia samoistnej i nieredukowalnej sfery ducha, oznacza to jednak przyjęcie „określonego rozumienia istoty aksjologicznej pozytywności i negatywności, rozumienia pozwalającego postmodernistycznym myślicielom »apodyktycznie« ustalać granice między »dobrymi« (nowymi/odmiennymi) a »złymi« (starymi/metafizycznymi) sposobami myślenia/mówienia/pisania/działania” (Perkowska, 2003, s. 163).

Obecnie filozofia postmodernistyczna powinna, zdaniem Gianniego Vattimo, podjąć próbę wskazania wspólnych założeń tego, co religijne, a także odnaleźć się w następstwie odrzucenia metafizycznych narracji. Zarówno Vattimo, jak i Derrida postulują poddanie krytyce ducha nowoczesności oraz dogmatyczną wiarę w sensie religijnym, jak i politycznym, a wówczas „odsłoni się miejsce na pewne otwarcie, na coś całkiem nowego. Pojawia się zatem projekt religijności, która przeszła drogę rozmaitych kryzysów i otwiera się być może na przyjęcie jakiejś transcendencji, a w każdym razie nie wyklucza takiej możliwości” (Kowalska, 2001, s. 19). Postulowana zatem przez Derridę i Vattimo religijność, jako pewnego rodzaju nieokreślony przedmiot zawierzenia, staje się czymś innym.

Dla Vattimo poczucie kryzysu rodzi potrzebę powrotu religijności, z tym że oczyszczonej z tego wszystkiego, czym była dotąd, a zarazem posiadającej jakiś nowy, pozytywny sens, wiążąc się z teoretycznymi doświadczeniami. Współczesna rewitalizacja religijności w znacznym stopniu przejawia się poprzez powstanie nowych form religijności, duchowości, poszukiwanie praktyk i doktryn alternatywnych, „modą” na religie Wschodu, a także obawą przed zagubieniem sensu życia, lękiem przed niemożnością poradzenia sobie w obecnej rzeczywistości kulturowo-społecznej. Z drugiej strony należy także wskazać na źródło popularności nowych form religijności w potrzebie poszukiwania czy potwierdzania tożsamości lokalnych, etnicznych. Vattimo zaznacza jeszcze, że:

nowa witalność religii uzależniona jest właśnie od faktu, że filozofia i myśl krytyczna w ogóle, porzuciwszy nawet samo pojęcie założenia, nie jest (już) w stanie nadać egzystencji tego sensu, jakiego poszukuje się zatem w religii. (...) a zatem, czy można pojmować Boga jedynie jako nieruchomy fundament historii, od którego wszystko wychodzi i do którego wszystko musi powrócić – z nieuchronną trudnością we wskazaniu na jakikolwiek sens tego całego błędzenia. (1999, s. 101–102)

Zatem potrzeba poszukiwania źródeł sensu przyczynia się do rozwoju nowych form religijności i duchowości, wyrastających zarówno z religii, jak i z postmodernistycznej filozofii. Z jednej strony podważają rolę religijności zinstytucjonalizowanej, z drugiej zaś wskazują na fenomen ponownego „zaczarowania świata”. Vattimo pisze, że zbiorowa świadomość w owej rewitalizacji religii musi być nacechowana pozytywnością, która sytuuje się:

między sensem, na mocy którego dla samej treści odnalezionego doznania religijnego staje się determinujący fakt, że powraca ono w określonych warunkach historycznych naszej późnonowoczesnej egzystencji (...) i, w drugiej kolejności, sensem, w świetle którego sam fakt powrotu wskazuje jako na cechę konstytutywną samej religii (...). (s. 106)

Z kolei Jacques Derrida zaznacza, że współczesna rewitalizacja religii jest kolejnym nawrotem religijności w cyklu nieustannych powtarzalności, przy czym różni się od wcześniejszych globalnym zasięgiem i jego oryginalnymi postaciami, do których zalicza między innymi: tele-techno-media-naukę, postaci polityczno-ekonomiczne czy kapitalistyczne. Religia „jako taka” jest powiązana z rozumowaniem krytycznym i tele-technonaukowym, stanowiąc swoistego rodzaju rękojmię wiary, doświadczenie powiernicze zakładane przez „wszelką produkcję wspólnej wiedzy, poświadczającą

performatywnością obecną w każdej wydajności technonaukowej i we wszelkiej ekonomii kapitalistycznej, która jest od niej nieodłączna” (Derrida, 1999, s. 63). Jest także powiązana ze swoistego rodzaju „zawieszeniem” wyznaczników religii, takich jak dogmat, autorytet, kult, ortodoksja. Stanowi destrukcję tego, co rzymskie, państwowe, co powiązane jest z europejską politycznością czy też prawem.

Swoistego rodzaju symptomem współczesnych czasów może być, jak określa Derrida, przymierze religii z tele-technonauką. Z jednej strony jest ona

mondializacją; produkuje, zaślubia, eksploatuje kapitał i wiedzę tele-medytacji (...). Lecz, z drugiej strony, reaguje ona natychmiast, jednocześnie, wypowiada wojnę temu, co udziela jej tej nowej władzy tylko po to, aby wyrzucić ją ze wszystkich jej własnych miejsc, tak naprawdę z miejsca samego, z umiejscowienia [*l'avoir-lieu*] jej prawdy. (s. 67–68)

Obecnie może pojawić, zdaniem Derridy, autodestrukcyjna afirmacja religii, która w ramach różnorodnych projektów pacyfistycznych czy ekumenicznych, wzywa do pojednania, powszechnej fraternizacji wyznawców tradycji religii Abrahamicznych. Dążenie do pojednania ludzi z Bogiem, będące swoistego rodzaju uwieńczeniem pojednania *sacrum* i *profanum*, powinności i bytu, wiary i rozumu, nadaje według Derridy ponowoczesnym postaciom religii charakter instrumentalno-racjonalno-techniczny.

Odnosząc się do zachodnioeuropejskiego określenia religii, Derrida zwraca uwagę na jej dwa zasadnicze źródła: z jednej strony wierzenie, wiara, powierniczość; z drugiej zaś to, co nieposzkodowane, przy czym każdy z tych aksjomatów zakłada i odzwierciedla drugi. Dowolny z wymienionych aksjomatów wskazuje na pewną wartość, która musi pozostać fundamentalna dla aktu wiary, każdy z nich daje też możliwość ukonstytuowania się jakiegoś zinstytucjonalizowanego aparatu wierzeń, określonych i powiązanych z jakimś społecznie uprawnionym autorytetem. Derrida podkreśla, że zawsze będzie istniał rozdźwięk między możliwością a określoną historyczną koniecznością danej religii. Dlatego też

będzie można krytykować, odrzucać, zwalczać taką czy inną formę sakralności lub wierzenia, a nawet autorytetu religijnego w imię najbardziej źródłowej możliwości. Możliwość ta może być powszechna (...) lub już partykularna, na przykład jako wiara w pewne źródłowe zdarzenie objawienia, obietnicy lub wezwania (...). (Derrida, 1999, s. 85)

Z kolei Richard Rorty, mówiąc o religii w perspektywie społeczno-kulturowej, postuluje między innymi wyraźne rozgraniczenie przekonań światopoglądowych od sfery polityki. Postulat ten wiąże się z przekonaniem, iż teoretyczne dążenie do prywatnej doskonałości nie jest kompatybilne ze zobowiązaniami, jakie posiadamy wobec innych, bowiem:

słownik autokreacji i słownik sprawiedliwości są niewspółmierne. Pierwszy z nich jest nieprzystosowany do publicznych dyskusji, drugi zaś ma spełniać rolę medium w konwersacji, której celem jest osiągnięcie porozumienia w sprawie zmniejszenia ludzkiego cierpienia. (2001, s. 68)

Z drugiej strony należy podkreślić, iż przekonanie o tym, że nie istnieje natura ludzka požądająca religijności nie stoi w opozycji do prywatnego pragnienia wiary,

a współczucie dla cierpiących, ból oraz dążenie do kreacji solidarnej wspólnoty ludzkiej, nie jest sprzeczne z osobistym przywiązaniem do takich czy innych przekonań religijnych. Pojmowanie religii przez R. Rorty'ego jako inspiracji do wielkiej przygody bądź bazy do poszukiwania pewności i bezpieczeństwa, może stanowić efektywne zaplecze do kreowania religii, z tym że niekoniecznie musi zgadzać się z ogólnym, pragmatycznym podejściem do życia. Generalnie Rorty nie pisze o tezach teologicznych jako fałszywych, poddaje natomiast głębokiej krytyce prawa religii do funkcjonowania w sferze politycznej/publicznej. Mówiąc o jej „nieprzystosowaniu” w społeczeństwie demokratycznym, zaznacza, że żadne debaty dotyczące sfery publicznej nie powinny kończyć się odwołaniem do metafizycznie ujmowanego świata. Jak pisze Rorty, „głównym powodem, dla którego religia powinna zostać sprywatyzowana jest to, że w dyskusjach politycznych z tymi, którzy znajdują poza daną wspólnotą religijną, ucina ona wszelką rozmowę” (Rorty, 1999, s. 171).

Gauchet zaś jeszcze mocniej podkreśla, że porządek polityczny nie jest z góry dookreślony przez religię. Należy przyjąć, że w takim ujęciu religia nie jest pierwotna i nie ma charakteru publicznego, zaś:

porządek polityczny nie jest uprzedni i nadrzędny w stosunku do woli obywateli, których przekonania mają zasadniczo charakter prywatny. Tym bardziej nie jest podporządkowany celem religijnym: powinno się go rozumieć w sposób wręcz przeciwny: jako coś, co umożliwia współistnienie wielu prawomocnych celów. (2013, s. 83)

Marcel Gauchet pisze, iż w obecnych przemianach religii i religijności chodzi o takie przemodelowanie świata, które pozwoli na całkowitą przemianę i na nowo ustanowienie raz jeszcze tego, co przybierało kształt religijnej Inności. W mającej miejsce w ostatnich latach prywatyzacji religii upatruje jej bezpośredni związek z rozziwem między państwem a społeczeństwem obywatelskim.

Indywidualizacja przekonań religijnych będących wyrazem procesów kreowania swojej religijności o charakterze intymnym, prywatnym, nie dążącym do instytucjonalnej dominacji w sferze publicznej, może zakładać dialog z postmodernizmem.

III

Analizując wielokierunkowość ponowoczesnych przemian w obszarze religijności, poszukiwanie nowych form duchowości i religii, należy zgodzić się z Charlesem Taylorem, który pisze, że „nowoczesna, świecka kultura stanowi mieszanekę zarówno autentycznych odczytań Ewangelii, stylów życia zgodnych z prawdą Wcielenia, jak i form zamknięcia się na Boga i negacji Dobrej Nowiny” (2003, s. 21). Akcentując ideę autentyczności, zazwyczaj podkreśla się, iż ma ona swe źródło w nas samych, a nie jak dotąd przyjmowano, na przykład w Bogu bądź idei Dobra. Autentyczność to przede wszystkim twórczość, odkrywanie i konstruowanie, to oryginalność powiązana nierzadko ze sprzeciwem wobec zastanych zasad moralnych, wezwanie do samodzielnego znalezienia sposobu na życie. Generalnie można powiedzieć, że autentyczność wskazuje nam drogę do ukształtowania pełniejszego i bardziej różnorodnego modelu życia.

Kategoria duchowości wskazuje z jednej strony na wewnętrzną formę przeżyć, z drugiej zaś na jej wartość nadrzędną w stosunku do doświadczenia empirycznego. Owa wewnętrzna forma przeżyć, pewnego rodzaju wewnętrzne doświadczenie przyjmowane jako jedyny autorytet, stanowi niewątpliwie cechę wyróżniającą nową duchowość. Tak rozumiane doświadczenie opisuje na przykład Georges Bataille, zaznaczając, że doświadczenie wewnętrzne, nie znajdując zasady ani w postawach moralnych, ani w nauce czy postawie estetycznej, za cel przyjmuje samo siebie.

Zwrot w „kierunku życia” stanowi podstawę nowej duchowości, która jest nstawiona przede wszystkim na doskonalenie duchowe jednostek, samorealizację, podnoszenie jakości życia (zob. Heelas, 2002, s. 78–96), można ją raczej doznawać, niż poznać. Kategoria „duchowości życia” odwołuje się do wewnętrznego doświadczenia człowieka, zakładając, że sacrum można poznać za pomocą intuicji, odczucia, doznania, świadomości. Nie odwołuje się ona do żadnej religii, jest także

mniej podatna na odczarowanie, niż doktrynalne i teistyczne chrześcijaństwo, ponieważ zastępuje ona wiarę w całkowicie transcendentnego osobowego Boga, przekonaniem, że sacrum jest głęboko ukryte we »wnętrzu« każdej pojedynczej osoby i rozumiane jako »wyższa moc», »energia», »siła życiowa», »witalność», »pasja». (Wargacki, 2016, s. 44)

Zdaniem Taylora do podstawowych wyzwań, jakie stawia przed człowiekiem współczesność, zaliczyć należy potrzebę wypracowania takiego modelu życia, aby afirmować horyzonty dobra, ramy duchowe, realizować swoje poczucie transcendencji, doświadczenie religijne. Wskazuje on na możliwości poszukiwania transcendencji między innymi w świecie wartości. Píše o tym między innymi w *Źródłach podmiotowości*:

Pragnienie czegoś jest zatem przypadkiem tego rodzaju. Jest to przykry niepokój spowodowany brakiem jakiegoś dobra. Jednakże nie wszystkie rzeczy, które są dla nas dobre, wywołują w nas ów przykry niepokój, gdy nie ma ich w naszym zasięgu. (...) Jeżeli jakieś dobro ma nas pobudzić do działania, to wpraw musi wywołać w nas przykry niepokój. (Taylor, 2001, s. 317)

Duchowość życia dąży do bycia alternatywą dla ludzkich potrzeb niezaspokajanych w obrębie religii tradycyjnych, a dotyczących różnorodności wartości, norm, dróg rozwoju, mających pozwolić jednostce na dalszy rozwój i „pełnię” życia w otaczającej rzeczywistości. Kreowanie własnego życia jest czynnością samodzielną będącą wynikiem wielu wyborów i co za tym idzie odpowiedzialności za ich dokonywanie. Jest to propozycja życia, w której ciągle można „zaczynać na nowo” dzięki nowym i sprzyjającym okazjom, natomiast porażki czy niepowodzenia nie są nieodwracalne, da się „niwelować lub odrabiać z nawiązką wcześniejsze straty, nie trapić się destrukcyjnym aspektem kolejnych aktów »twórczej destrukcji« oraz tłumić gorzki smak porażki słodczą nowych perspektyw i jeszcze nie zdyskredytowanych pokus” (Bauman, 2009, s. 131–132).

Dotychczasowe możliwości poznawcze, technologiczne i naukowe wydają się niewystarczające w obliczu wielu kryzysów kulturowo-społecznych, zatem coraz częściej postulowane są działania nakierowane na dążenie do życia w harmonii z naturą i kosmosem, dążenie do autokreacji, solidarności z innymi, przemianę świa-

domości (zob. Guzowska, 2019, s. 165). Każda kultura posiada swoje własne formy manifestowania się duchowości, które w swej ekspresji tworzą silny związek kulturą, wpływając na jej przeobrażenia. Niewątpliwie „duchowość może być kreatywną, innowacyjną i dynamiczną siłą i jako taka nie jest ani stabilna, ani przewidywalna. Rozumiana jako »szyfr transcendencji« Karla Jaspersa może być »słyszana« i interpretowana zarówno dla osiągnięcia celów konstruktywnych, jak i destruktywnych. W przypadku tych drugich mówimy o tzw. ciemnej stronie duchowości” (Wargacki, 2016, s. 46).

Literatura

- Bauman, Z. (2009). *Sztuka życia*, przeł. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Comte-Sponville, A. (2011). *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przeł. E. Aduszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Derrida, J. (1999). Wiara i wiedza. W: J. Derrida J., Vattimo G., i in. (red.), *Religia*, przeł. A. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszek (s. 7–97). Kraków: Wydawnictwo KR.
- Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gauchet, M., Legros, M. (2013). Religie zapełniają pustkę społecznego dyskursu, przeł. M. Warchała. *Przegląd Polityczny*, 118, 76–79.
- Gauchet, M. (2013). Religia i demokracja, przeł. M. Warchała. *Przegląd Polityczny*, 118.
- Guzowska, B. (2019). *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Heelas, P. (2002). Work ethics, soft capitalism and the ‘turn to life’. W: P. de Gay, M. Pryke (eds.), *Cultural Economy. Cultural Analysis and Commercial Life* (s. 78–96). London: SAGE Publications Ltd.
- Hostyński, L. (2015). *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowalska, B. (2001). Oczekiwanie bez nadziei, rozmowa T. Gadacza z M. Kowalską, B. Skargą, K. Tarnowskim, ks. T. Węclawskim. *Znak*, 1(584), 10–24.
- Mariański, J. (2008). Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. W: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności* (s. 93–109). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Perkowska, H. (2003). *Postmodernizm a metafizyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Rorty, R. (2001). Religia jako kres konwersacji. *Znak*, 1(548), 56–64.
- Rorty, R. (1999). *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański. Warszawa: Wydawnictwo Fundacja Aletheia.
- Taylor, Ch. (2003). Katolicka nowoczesność. *Znak*, 12, 17–46.
- Taylor, Ch. (2002). *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Vattimo, G. (1999). Ślad śladu. W: J. Derrida, G. Vattimo i in., (red.), *Religia*, przeł. A. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszek. Kraków: Wydawnictwo KR.
- Wargacki, S. A. SVD (2016). Duchowość w kulturze ponowoczesnej, *Zeszyty Naukowe KUL* 59(4), 27–51. https://www.kul.pl/files/102/articles/2016_4/wargacki.pdf