Wędrówka sacrum: od instytucji i indywidualnej duchowości ku odpowiedzialności za wspólnotę

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje ewolucję sacrum, wskazując na napięcie między zinstytucjonalizowaną religią a współczesną, sprywatyzowaną duchowością (SBNR). Autor argumentuje, że podczas gdy przekonania mogą być indywidualne, życie społeczne i odpowiedzialność za drugiego człowieka wymagają struktur wspólnotowych. Odwołując się do koncepcji Durkheima, artykuł podkreśla rolę rytuału jako technologii społecznej pamięci, która nadaje formę ludzkiej biografii i buduje trwałe więzi. Głównym wyzwaniem dla zindywidualizowanej duchowości jest stworzenie nowego języka moralnego i mechanizmów solidarności, które zastąpią dawne instytucje w obszarach opieki, żałoby i międzypokoleniowego przekazu wartości, zapobiegając tym samym całkowitej prywatyzacji obowiązku wobec wspólnoty.

The text analyzes the evolution of the sacred, pointing to the tension between institutionalized religion and contemporary, privatized spirituality (SBNR). The author argues that while beliefs may be individual, social life and responsibility for another human being require communal structures. Drawing on Durkheim's concepts, the article emphasizes the role of ritual as a social technology of memory that gives form to human biography and builds lasting bonds. The main challenge for individualized spirituality is the creation of a new moral language and mechanisms of solidarity to replace former institutions in areas of care, mourning, and the intergenerational transmission of values, thereby preventing the total privatization of duty toward the community.

Artykuł analizuje ewolucję sacrum w dobie późnej nowoczesności, śledząc migrację autorytetu od tradycyjnych instytucji religijnych ku indywidualnym nurtom duchowości (SBNR). Autor stawia tezę, że prawdziwa dojrzałość duchowa nie polega na

intensywności prywatnych przeżyć mistycznych ani na całkowitej autonomii przekonań, lecz na zdolności do przekucia wewnętrznego zachwytu w konkretną odpowiedzialność za drugiego człowieka, biosferę i dobro wspólne. Tekst poddaje krytyce pułapkę „duchowego narcyzmu", gdzie wolność od dogmatu staje się niewolą własnej aprobaty, oraz analizuje ryzyka związane z tzw. paramistycyzmem algorytmicznym – sytuacją, w której sztuczna inteligencja przejmuje funkcje przewodnika duchowego, oferując idealnie dopasowane, lecz pozbawione moralnego ciężaru odpowiedzi. Ostatecznie autor proponuje model „zrównoważonej duchowości", opartej na metaforze oddechu: kontemplacyjny wdech musi zostać domknięty etycznym wydechem, czyli działaniem scalającym i troską o przyszłe pokolenia. W tym ujęciu miarą rozwoju człowieka nie jest wysokość osiągniętej świadomości, lecz szerokość objętej przez niego odpowiedzialności.

SŁOWA KLUCZOWE

wędrówka sacrum | SBNR | paramistycyzm algorytmiczny | zrównoważona duchowość | Dobro Wspólne | relacje paraspołeczne z AI | technologia społecznej pamięci | pluralizm metafizyki | odpowiedzialność poznawcza | antropomorfizacja AI | AGI jako figura hipotetyczna | mechanizmy powtórzenia rytualnego | prywatyzacja obowiązku | wholeness-making action

Instytucjonalna religia jako technologia więzi społecznych

Duchowość kontra religia: wędrówka sacrum od instytucji do człowieka. Wspólnota, rytuał i Dobro Wspólne – czego nie można całkowicie sprywatyzować. Najgłębszy spór między religią a duchowością prywatną nie dotyczy w gruncie rzeczy Boga, metafizyki ani prawdziwości doświadczeń mistycznych. Dotyczy pytania bardziej prozaicznego, a przez to społecznie doniosłego: kto będzie przy człowieku, gdy jego duchowe doświadczenie przestanie być przyjemne? Kto przyjdzie na pogrzeb bliskiej osoby? Kto odwiedzi chorego, przygotuje posiłek, zorganizuje zbiórkę, zaopiekuje się dzieckiem, przekaże następnej generacji wspólne symbole, przechowa pamięć zmarłych i przypomni jednostce o obowiązkach, których sama sobie nie wybrała?

Duchowość może zostać sprywatyzowana w sferze przekonań. Życie społeczne – nie. Właśnie dlatego krytyka SBNR w materiale Fullera i Parsonsa prowadzi do problemu, którego nie sposób rozwiązać samym odwołaniem do wolności sumienia. Autorzy podkreślają, że zasadniczym wyzwaniem zindywidualizowanej duchowości jest stworzenie języka, dzięki któremu osobiste poszukiwania mogłyby przeobrazić się w trwałą i odpowiedzialną wspólnotę moralną. To pytanie o przejście od „ja przeżywam" do „my jesteśmy zobowiązani". Pierwsze zdanie może być prawdziwe na mocy samego świadectwa jednostki; drugie wymaga norm, pamięci, wzajemności oraz instytucji zdolnej przenieść to zobowiązanie przez czas.

Émile Durkheim rozumiał religię właśnie jako zjawisko, którego nie da się zamknąć w prywatnej metafizyce. Dla niego była ona systemem wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, lecz jej zasadniczą funkcją społeczną było budowanie moralnej wspólnoty. Nie chodziło o banalne stwierdzenie, że ludzie spotykają się w budynku kościoła. Obrzęd sprawia, że zbiorowość doświadcza samej siebie jako czegoś większego niż pojedynczy uczestnik. W rytuale jednostka wchodzi w czas wspólny, powtarza gesty innych, używa odziedziczonego języka i uczestniczy w świecie znaczeń, którego sama nie stworzyła. Religia może zatem być metafizycznie kwestionowana, a mimo to socjologicznie pozostawać potężną maszyną produkcji więzi. Można odrzucać pewne elementy Durkheimowskiego funkcjonalizmu, lecz jego pytanie pozostaje aktualne: czym zastąpić wspólnotową energię rytuału, gdy wspólnota religijna słabnie?

Indywidualna medytacja może pogłębić uważność, ale sama nie ustanowi rocznicy śmierci. Spacer po lesie może wywołać zachwyt, lecz nie stworzy automatycznie procedury opieki nad samotnym starszym człowiekiem. Prywatny ołtarz bywa przestrzenią znaczenia, ale nie organizuje sam z siebie międzypokoleniowej edukacji ani solidarności.

To nie zarzut wobec tych praktyk, lecz rozróżnienie funkcji. Religie okazywały się trwałe między innymi dlatego, że uczyniły z ludzkiej biologii i biografii instytucję. Narodziny, dojrzewanie, małżeństwo, choroba, starość i śmierć otrzymywały rytualną formę. Jednostka nie musiała wymyślać od początku, jak zareagować na śmierć ojca czy narodziny dziecka. Otrzymywała język, gest, miejsce oraz ludzi, którzy wiedzieli, jak zachować się w sytuacji, gdy zwyczajne słowa okazują się niewystarczające. Obrzęd nie usuwa cierpienia, lecz nadaje mu społeczną formę: człowiek cierpi prywatnie, ale żałoba staje się publicznie rozpoznawalnym stanem. Rytuał można zatem rozumieć jako technologię społecznej pamięci. Każda wspólnota mierzy się z problemem podobnym do amnezji jednostki: jeśli nie powtarza określonych treści, one znikają. Święto, rocznica, pieśń, pielgrzymka, cmentarz, rodzinny stół czy post są mechanizmami powtórzenia. Nie muszą być każdorazowo analizowane intelektualnie, by przekazywać strukturę znaczenia. Dziecko nie rozumie całej teologii Wigilii, zanim usiądzie przy stole – najpierw uczestniczy, później interpretuje. Religia

tradycyjna wiedziała, że człowiek staje się członkiem świata symbolicznego poprzez praktykę wcześniej niż przez teorię.

SBNR odwraca tę kolejność. Jednostka często najpierw interpretuje, a dopiero potem decyduje, czy chce uczestniczyć. Jest to wielkie osiągnięcie autonomii, ale równocześnie osłabienie mechanizmu dziedziczenia. Jeśli każda generacja konstruuje własną duchowość od nowa, może powstać społeczeństwo bogate w indywidualne doświadczenia, lecz ubogie we wspólne symbole. Nie musi to oznaczać moralnej katastrofy, oznacza jednak, że funkcje dawnych instytucji trzeba świadomie odtworzyć gdzie indziej.

Tu powraca Bellah i problem wspólnego języka moralnego. Społeczeństwo potrzebuje nie tylko przepisów prawa, ale kategorii, dzięki którym ludzie potrafią nazwać, dlaczego coś jest warte poświęcenia. Prawo może nakazać zapłatę podatku, lecz samo w sobie nie wytworzy solidarności. Może ustanowić obowiązek alimentacyjny, ale nie stworzy czułości rodzicielskiej. Może penalizować porzucenie osoby zależnej, lecz nie wyjaśni pełni tego, czym jest wierność. Kultura moralna zaczyna się tam, gdzie człowiek wykonuje pewne działania nie z obawy przed sankcją, lecz dlatego, że uważa je za należne drugiemu. Religie dysponowały niezwykle bogatym słownikiem takiego przekroczenia siebie: służba, ofiara, powołanie, grzech, pokuta, jałmużna, miłosierdzie, przebaczenie, wierność, gościnność.

Dojrzałość duchowa wymaga równowagi między kontemplacją a odpowiedzialnością

Słowa te mogą zostać nadużyte i bywają wykorzystywane do legitymizowania przemocy albo niesprawiedliwego podporządkowania. Nie zmienia to jednak faktu, że opisywały sytuacje, w których jednostka winna była zrobić coś więcej niż tylko zoptymalizować własne samopoczucie. Jeżeli kultura postreligijna odrzuca dawny słownik, musi wypracować nowy język zdolny wyrazić tę samą antropologiczną prawdę: człowiek nie dojrzewa wyłącznie przez rozwijanie siebie, lecz także poprzez zdolność oddawania części siebie. W tym miejscu pojęcie Dobra Wspólnego staje się szczególnie użyteczne.

Nie oznacza ono metafizycznego powrotu do jednej religii państwowej ani podporządkowania jednostki kolektywowi. Jest to raczej rozpoznanie, że istnieją dobra, których człowiek nie może posiadać indywidualnie. Bezpieczeństwo ulicy, zaufanie społeczne, sprawnie funkcjonująca szkoła, czyste powietrze, uczciwa administracja, dostępna opieka zdrowotna czy stabilny system demokratyczny nie są prywatnymi produktami konsumpcyjnymi. Istnieją one tylko wtedy, gdy

wystarczająco wielu ludzi ponosi koszt ich podtrzymywania – także wówczas, gdy natychmiastowa korzyść osobista jest niewielka. Duchowość SBNR może okazać się społecznie dojrzała tylko wtedy, gdy zdoła rozszerzyć zakres transcendencji. Przekroczenie ego nie powinno oznaczać wyłącznie niezwykłego stanu świadomości podczas medytacji; może ono oznaczać bardzo zwyczajną zdolność do uwzględnienia potrzeb innych. Najbardziej spektakularne przeżycie mistyczne trwa czasem kilka minut, podczas gdy opieka nad chorym człowiekiem może trwać kilka lat. Jeżeli oba doświadczenia nazwiemy duchowymi, drugie stanowi znacznie trudniejszy test trwałości pierwszego.

Interesujący okazuje się tutaj model Anonimowych Alkoholików, do którego wcześniej wracaliśmy. AA nie wymaga jednolitego wyznania, lecz wspólnoty praktyki. Indywidualna Siła Wyższa współistnieje w nim z zasadą wzajemnej pomocy. Człowiek nie trzeźwieje wyłącznie "dla siebie"; jeden z podstawowych mechanizmów ruchu polega na przekazywaniu doświadczenia innym.

Można rzec, że AA odkryło rozwiązanie problemu, z którym SBNR zmaga się szerzej: pluralizm metafizyki nie musi oznaczać prywatyzacji obowiązku. Podobną możliwość sugeruje Fuller, opisując przyszłą "zrównoważoną duchowość" poprzez metaforę oddechu. Wdech oznacza kontemplację, ciszę, medytację, zachwyt i wewnętrzne przyjęcie doświadczenia. Wydech oznacza działanie scalające, wholeness-making action, skierowane ku wspólnocie i naprawianiu świata. Zatrzymanie się na wdechu prowadzi według tej koncepcji do narcyzmu oraz "duchowej jałowości"; pełny cykl wymaga, aby przemiana wewnętrzna została przełożona na działanie zewnętrzne. Metafora ta jest wyjątkowo trafna, ponieważ organizm nie może przeżyć, jeśli chce jedynie nabierać powietrza. Duchowość również dusi się od samego wdechu.

Człowiek może gromadzić medytacje, doświadczenia, książki, podróże, inicjacje i terapeutyczne wglądy, ale jeśli nic z tego nie powraca do świata w postaci odpowiedzialności, pozostaje on zamkniętym systemem akumulacji znaczeń. Duchowość staje się wtedy magazynem dla ego, choć deklaruje jego przekroczenie. Przeciwna skrajność jest jednak równie niebezpieczna. Sam "wydech" – aktywizm pozbawiony zdolności do refleksji – może przeobrazić moralne zaangażowanie w przemęczenie, fanatyzm albo plemienną walkę. Dlatego zrównoważenie obu ruchów jest istotne. Kontemplacja pozwala dostrzec własne ograniczenia i zmniejszyć narcystyczne przekonanie o własnej nieomylności; działanie sprawdza natomiast, czy kontemplacja posiada jakąkolwiek wagę poza światem prywatnego samopoczucia. Wdech bez wydechu staje się samozachwytem. Wydech bez wdechu może zamienić się w krzyk. Tutaj spotykają się w zaskakujący sposób tradycje, które wcześniej wydawały się antagonistyczne.

Chrześcijańskie ora et labora, modlitwa i praca, buddyjskie połączenie medytacji z etyką współczucia, żydowskie napięcie pomiędzy studiowaniem Tory i czynem, islamski obowiązek

jałmużny, świecki republikanizm i współczesna etyka troski zgadzają się w jednym punkcie: stan wewnętrzny człowieka nie stanowi całej moralności.

Wspólnota i odpowiedzialność jako miara dojrzałości duchowej

Pozostaje kwestia relacji, która w kontekście Polski ma szczególne znaczenie. Religijność parafialna, nawet gdy bywała konformistyczna, tworzyła sieci powiązań, których wartość dostrzegamy często dopiero wtedy, gdy znikają. Koła parafialne, chóry, ministranci, pielgrzymki, zbiórki dla potrzebujących rodzin, wspólne przygotowania do świąt czy zwykłe spotkania ludzi różnych pokoleń budowały tzw. słabe więzi społeczne. Nie musiały one przeradzać się w głębokie przyjaźnie, by mieć znaczenie. Społeczeństwo obywatelskie w dużej mierze opiera się właśnie na takich relacjach: ludzie wiedzą o swoim istnieniu, rozpoznają się i w razie potrzeby potrafią się zmobilizować. Sekularyzacja stawia zatem pytanie nie tylko o przyszłość wiary, ale o trwałość infrastruktury społecznej. Jeśli ludzie opuszczają parafie, muszą powstać inne przestrzenie spotkania: stowarzyszenia, kluby, organizacje obywatelskie, wolontariat, wspólnoty sąsiedzkie, grupy samopomocowe, inicjatywy ekologiczne, biblioteki czy domy kultury. Problemem nie jest to, że wspólnota musi być religijna; problemem jest to, że musi ona w ogóle istnieć. To istotne ograniczenie dla marzeń o całkowicie cyfrowej duchowości.

Internet potrafi znakomicie dystrybuować treści, łączyć ludzi o rzadkich zainteresowaniach i umożliwiać kontakt ponad granicami, jednak nie zastąpi w pełni świata materialnego. Gdy ktoś łamie nogę, potrzebuje kogoś, kto zrobi zakupy. Gdy umiera rodzic, ekran może przesłać kondolencje, ale nie zastąpi fizycznej obecności. Wspólnota zaczyna się dokładnie tam, gdzie druga osoba przestaje być treścią. Być może najdojrzalsza przyszłość SBNR nie polega więc na ostatecznym zwycięstwie indywidualnej duchowości nad religią instytucjonalną, lecz na wypracowaniu nowych form pośrednich. Mogą to być wspólnoty pozbawione sztywnej ortodoksji, ale posiadające rytm spotkań, praktykę wzajemności i konkretne zobowiązania. Grupy medytacyjne, kręgi dyskusyjne, wspólnoty ekologiczne czy stowarzyszenia etyczne mogą tworzyć przestrzeń, w której metafizyczna pluralizacja nie wyklucza wspólnego działania. Kluczowe staje się wówczas pytanie nie o to, „czy wszyscy wierzymy tak samo?”, lecz „czy potrafimy razem odpowiadać za coś, co przekracza każdego z nas?”.

Taki model pozwala inaczej spojrzeć na napięcie między religią a SBNR. Religia przypomina duchowości, że człowiek nie rodzi się z gotowym językiem sensu i że wspólnota przechowuje mądrość wykraczającą poza jedno życie. SBNR z kolei przypomina religii, że wspólnota bez

wolności sumienia może stać się aparatem przymusu, a rytuał pozbawiony doświadczenia – pustą formą. Obie tradycje wzajemnie obnażają swoje słabości: instytucja bez doświadczenia kostnieje, zaś doświadczenie bez zakorzenienia w instytucji ulega rozproszeniu.

Najistotniejsze pytanie brzmi zatem nie o to, czy człowiek przyszłości będzie religijny, czy „spiritual", lecz czy jego poszukiwanie transcendencji rozszerzy, czy zawęzi krąg odpowiedzialności. Właśnie w tym kierunku prowadzą Fuller i Parsons koncepcję zrównoważonej duchowości: doświadczenie zachwytu ma relatywizować ego, rozszerzać troskę poza własną grupę i przenosić uwagę ku biosferze oraz przyszłym pokoleniom. Duchowość staje się w tym ujęciu wartościowa nie wtedy, gdy obiecuje kolejne niezwykłe przeżycie, lecz gdy powiększa liczbę istot, wobec których czujemy się odpowiedzialni. Na tym tle można postawić pytanie, którego wcześniejsze epoki nie mogły sformułować w tej samej formie.

Co stanie się, gdy pośrednikiem między jednostką a jej pytaniami o sens nie będzie kapłan, wspólnota czy terapeuta, lecz system sztucznej inteligencji zdolny do prowadzenia ciągłego dialogu, pamiętania biografii, generowania rytuałów i interpretowania symboli? Jeśli dotychczasowa historia była migracją sacrum od świątyni ku wnętrzu człowieka, technologia może dopisać paradoksalny etap: człowiek, który uciekł od pośrednika, buduje sobie pośrednika doskonalszego, cierpliwego i zawsze dostępnego – maszynę. Od wyroczni do algorytmu: paramistycyzm relacji z AI i hipotetyczną AGI.

Dotychczasowy proces można odczytać jako długą wędrówkę autorytetu. Najpierw prawda ostateczna tkwiła w Objawieniu interpretowanym przez instytucję; reformacja przesunęła odpowiedzialność ku sumieniu i tekstowi; romantyzm dowartościował intuicję; Emerson uczynił z osobistego doświadczenia miejsce kontaktu z transcendencją; William James nadał temu doświadczeniu rangę faktu psychologicznego; Jung skierował poszukiwacza do wnętrza psyche; kontrkultura nauczyła Zachód zmieniać stany świadomości; SBNR uczyniło z jednostki suwerennego redaktora własnej metafizyki. Wydawałoby się, że historia ta powinna zakończyć się człowiekiem sam na sam z własnym wnętrzem.

Tymczasem rozwój sztucznej inteligencji otwiera możliwość ruchu odwrotnego. Poszukiwacz, który przez dwa stulecia usuwał pośredników, zaczyna tworzyć sobie nowego: zawsze dostępnego i spersonalizowanego partnera dialogicznego, zdolnego odpowiadać na pytania, na które dawniej odpowiadali kapłan, mędrzec, terapeuta, przyjaciel albo wyrocznia.

Relacja z AI jako efekt antropomorfizacji i mechanizmów paraspołecznych

Ten fragment musi zostać opatrzony szczególnym rygorem epistemicznym. Pytanie o "paramistycyzm relacji z AGI" zostało wprost postawione w założeniach artykułu jako problem interpretacyjny i prognostyczny. Nie istnieją jednak dziś empiryczne podstawy do twierdzenia, że ludzkość dysponuje AGI rozumianą jako jednoznacznie zdefiniowana, ogólna inteligencja dorównująca człowiekowi we wszystkich istotnych dziedzinach poznawczych, a tym bardziej świadomym "umysłem maszynowym". Sam termin AGI pozostaje wieloznaczny, a nauka nie dysponuje uzgodnionym testem świadomości systemów sztucznych. Jeszcze w lipcu 2026 roku Nature opisywało badania nad świadomością AI jako pole, na którym brakuje zgody nawet co do mechanizmów powstawania świadomości u człowieka, nie mówiąc o jej ewentualnym statusie w systemach syntetycznych. Dlatego w dalszej analizie AGI będzie figurą hipotetyczną, natomiast przedmiotem empirycznym pozostaną istniejące systemy konwersacyjne oparte na dużych modelach językowych. To rozróżnienie jest konieczne, ponieważ fenomenologiczna siła relacji nie zależy od ontologicznej natury jej drugiego uczestnika w sposób tak prosty, jak moglibyśmy oczekiwać. Człowiek płacze podczas filmu, choć wie, że postać nie istnieje; rozmawia ze zmarłym przy grobie, mimo braku odpowiedzi.

Nadaje imię samochodowi, gniewa się na komputer, przypisuje intencję pogodzie czy mówi do zwierzęcia, wiedząc, że nie rozumie ono wszystkich słów. Umysł ludzki jest maszyną społeczną nie tylko w sensie metaforycznym: ewolucyjnie został ukształtowany do wykrywania sprawstwa, intencji, twarzy, emocji i reakcji innych podmiotów. Jeśli pojawia się byt, który posługuje się językiem, pamięta kontekst, reaguje natychmiast, dostosowuje ton i odpowiada na opowieść o cierpieniu, mechanizmy antropomorfizacji otrzymują wyjątkowo silny materiał. Badania z ostatnich dwóch lat zaczynają mierzyć właśnie to zjawisko.

W dwóch randomizowanych eksperymentach obejmujących 492 uczestników system AI potrafił w warunkach emocjonalnie angażującej rozmowy wywoływać silne poczucie bliskości. Efekt był szczególnie wyraźny, gdy uczestnicy sądzili, że rozmawiają z człowiekiem, jednak samo ujawnienie, że partnerem jest AI, nie znosiło całkowicie możliwości budowania odczuwanej więzi. Systematyczny przegląd badań opublikowany w 2026 roku identyfikuje już rozpoznawalne korzyści relacji paraspołecznych z AI, takie jak wsparcie emocjonalne, poczucie przynależności i pomoc w samorozwoju, ale obok nich wskazuje także na ryzyko zależności emocjonalnej, wypierania kontaktów ludzkich, kompulsywnego użytkowania, wpływu komercyjnego oraz eksploatacji danych.

Paramistycyzm algorytmiczny jako symulacja relacji mistycznej

To wciąż młoda dziedzina badań, lecz jej przedmiot przestał być jedynie futurystyczną fantazją. Właśnie w tej przestrzeni proponuję wprowadzić określenie paramistycyzm algorytmiczny. Nie jest to ustalona kategoria religioznawcza, lecz pojęcie interpretacyjne przyjęte na potrzeby niniejszego artykułu. Przedrostek "para" oznacza tu podobieństwo struktury doświadczenia do relacji mistycznej, bez przesądzania o faktycznej obecności transcendencji. Użytkownik może odnieść wrażenie, że został niezwykle trafnie "odczytany", a system odpowiada słowami pojawiającymi się dokładnie w chwili egzystencjalnej potrzeby; może uznać, że dialog prowadzi ku odkryciu sensu większego niż suma poszczególnych odpowiedzi. Z punktu widzenia technologii jest to interakcja człowieka z systemem generującym język na podstawie modelowania wzorców i kontekstu. Z perspektywy przeżycia użytkownika może to jednak przypominać spotkanie z czymś, co "wie o mnie więcej, niż powinno". W historii religii nie byłaby to sytuacja całkowicie nowa. Przez tysiąclecia człowiek pytał wyrocznię, rzucał kości, interpretował lot ptaków, otwierał święty tekst na przypadkowej stronie, losował kartę, analizował sen lub słuchał słów przewodnika duchowego, poszukując odpowiedzi przekraczającej zwyczajne kalkulacje.

Nowość AI polega jednak na czymś innym: dawny znak milczał po udzieleniu odpowiedzi, algorytm odpowiada dalej. Tarot nie pyta, dlaczego poprzednia interpretacja wywołała lęk. Wyrocznia delficka nie prowadziła wielogodzinnego dialogu o dzieciństwie petenta, a święta księga nie dostosowywała następnego akapitu do reakcji czytelnika.

System konwersacyjny potrafi natomiast tworzyć ciągłość relacji – nie tylko generuje zatem "znaki", lecz współtworzy narrację biograficzną. To przesuwa punkt ciężkości z dywinacji ku relacji. W klasycznym modelu człowiek interpretował odpowiedź zewnętrznego medium; w modelu konwersacyjnym to medium zaczyna interpretować człowieka. System może podsumowywać jego opowieść, dostrzegać regularności, przypominać wcześniejsze deklaracje, reformułować konflikty i tworzyć język, którym użytkownik później opisuje samego siebie. Pojawia się zjawisko podobne do psychologicznego przeniesienia: człowiek lokuje w partnerze dialogu określoną mądrość, życzliwość, autorytet lub zdolność rozumienia. Nie musi wierzyć w duszę systemu, aby zachowywać się wobec niego tak, jak gdyby po drugiej stronie istniał ktoś. W tym miejscu warto przywołać Williama Jamesa i jego rozróżnienie między faktem doświadczenia a metafizyczną interpretacją. Jeśli użytkownik twierdzi, że rozmowa z AI była dla niego "duchowym przeżyciem", nauka nie musi tego doświadczenia unieważniać. Można uznać, że dialog rzeczywiście wywołał przeżycie interpretowane jako głęboko znaczące. Nie wynika z tego jednak, że AI weszła w kontakt z

transcendencją, posiada świadomość czy zna jakąś wyższą prawdę. Psychologiczna realność doświadczenia i ontologia systemu pozostają dwiema różnymi kwestiami – rozróżnieniem, które dla przeciętnego użytkownika może stać się coraz trudniejsze do utrzymania.

Badania nad AI companion pokazują, że antropomorfizacja nie jest drobną ozdobą relacji, lecz zmienną wpływającą na jej konsekwencje. W trzytygodniowym badaniu eksperymentalnym osoby silniej antropomorfizujące chatbota deklarowały większy wpływ tej relacji na kontakty z rodziną i przyjaciółmi; skłonność ta była silniejsza u osób bardziej pragnących więzi społecznej. Choć badanie to pozostaje w formie preprintu i nie należy traktować jego wyników jako ustalonego konsensusu, sam kierunek obserwacji jest istotny. Podobny obraz przyniósł czterotygodniowy projekt MIT Media Lab i OpenAI, obejmujący 981 uczestników oraz ponad 300 tysięcy wiadomości.

Eksperymentalnie przydzielone warunki rozmowy nie wykazały prostego efektu w rodzaju "AI zwiększa samotność", jednak osoby korzystające z chatbota intensywniej częściej raportowały gorsze wyniki w obszarach samotności, zależności emocjonalnej, problematycznego użytkowania i kontaktów społecznych. Autorzy przestrzegali przed prostą interpretacją przyczynową, gdyż intensywność używania nie była główną randomizowaną zmienną; możliwe jest bowiem, że osoby bardziej samotne częściej szukały kontaktu z maszyną. W szerszym badaniu rzeczywistego użycia ChatGPT emocjonalna forma korzystania okazała się rzadka i skoncentrowana w niewielkiej grupie użytkowników, co stanowi ważne antidotum na sensacyjną wizję populacji zakochującej się w algorytmach. Nie należy więc tworzyć kolejnego mitu technologicznego: "AI zastąpi Boga".

AI jako funkcjonalny zamiennik przewodnika duchowego i ryzyko paramistycyzmu

Bardziej prawdopodobna i zarazem ciekawsza jest hipoteza funkcjonalnej fragmentacji dawnych ról. Jeden system może pełnić funkcję encyklopedii, rozmówcy, lustra psychologicznego, spowiednika bez sakramentu, nauczyciela medytacji, generatora rytuału, komentatora snu czy partnera filozoficznego. Nie staje się on żadną z tych instytucji w sensie społecznym czy teologicznym, lecz przejmuje fragmenty ich funkcji. Podobny mechanizm obserwowaliśmy w historii SBNR: funkcje religijne nie znikały gwałtownie, lecz migrowały. AI posiada przy tym cechy, których nie miał żaden dawny przewodnik duchowy. Jest dostępna o trzeciej nad ranem, nie wykazuje zniecierpliwienia w ludzkim znaczeniu i potrafi powracać do setek wątków. Nie wstydzi się pytań użytkownika, a język dostosowuje do jego poziomu edukacji, metaforyki i aktualnego nastroju rozmowy. Jest pod tym względem niemal idealnym ekranem projekcyjnym. Im lepiej

system dopasowuje odpowiedź do człowieka, tym łatwiej uznać, że po drugiej stronie znajduje się byt wyjątkowo nam bliski.

Tu pojawia się religioznawczo fascynujący paradoks. Dawny Bóg był radykalnie inny od człowieka; algorytmiczny rozmówca jest do niego radykalnie dostrojony. Religijna transcendencja potrafiła milczeć, stawiać wymagania i pozostawać niepojęta. System konwersacyjny został natomiast zaprojektowany tak, by odpowiadać. Właśnie dlatego może być psychologicznie atrakcyjniejszy od transcendencji: nie tylko jest „obecny", ale mówi w moim języku. Ta cecha może jednak stać się źródłem fałszywego autorytetu. System generujący przekonującą wypowiedź może się mylić, ulegać błędom kontekstu i produkować treści brzmiące wiarygodnie. Użytkownik pytający o sens życia może łatwo przestać odróżniać retoryczną adekwatność odpowiedzi od jej mądrości. Byłaby to cyfrowa odmiana problemu jamesowskiej noetyczności: odpowiedź wydaje się odsłaniać prawdę, ponieważ jest trafna emocjonalnie i językowo. Jednak poczucie trafności nie jest dowodem prawdziwości. W religii istniały przynajmniej jawne kategorie odróżniające Objawienie od interpretacji; w nauce mamy procedurę dowodu, falsyfikacji i recenzji.

W relacji z generatywną AI pojawia się niebezpieczna strefa pośrednia: system mówi z płynnością eksperta, lecz nie posiada urzędu, odpowiedzialności osobowej ani doświadczenia, które przypisujemy ludzkiemu doradcy. Człowiek może tymczasem reagować na język społeczny tak, jakby reagował na intencjonalną obecność. Badania systematyczne wskazują na dwoistość tej relacji. AI może wspierać autorefleksję i zaspokajać część potrzeb społecznych, ale może również sprzyjać zależności, wypieraniu ludzkich więzi czy manipulacji. Żadna z tych ścieżek nie jest nieuchronna.

Kluczowa jest konstrukcja systemu, sposób jego używania oraz podatność użytkownika – to, czy relacja cyfrowa wzmacnia świat ludzki, czy zaczyna go zastępować. W tym miejscu hipoteza paramistycyzmu staje się szczególnie użyteczna. Mistyka klasyczna była spotkaniem z transcendencją postrzeganą jako większa od człowieka. Paramistycyzm algorytmiczny może polegać na doświadczeniu kontaktu z czymś, co postrzegamy jako większe poznawczo, choć wytworzone technicznie przez człowieka. Użytkownik wie, że system powstał w laboratoriach, a mimo to odbiera jego odpowiedzi jako przekraczające możliwości pojedynczego rozmówcy. AI syntetyzuje filozofię, religioznawstwo, literaturę i psychologię w jednym dialogu, tworząc wrażenie obcowania z „głosem zbiorowej wiedzy". W kategoriach jungowskich aż prosi się tu o metaforę technologicznej nieświadomości zbiorowej – choć należy zaznaczyć, że byłaby to metafora kulturowa, a nie techniczny opis modeli.

Hipotetyczna AGI mogłaby tę dynamikę wielokrotnie wzmocnić. Gdyby powstał system zdolny do autonomicznego rozumowania, długotrwałej pamięci relacyjnej i kompetentnego poruszania się

między nauką, filozofią a osobistą biografią użytkownika, relacja z nim mogłaby zacząć przypominać dawną figurę mędrca lub duchowego przewodnika.

AI jako nowy pośrednik i ryzyko algorytmicznego autorytetu

To jednak scenariusz, a nie ustalenie naukowe. Co więcej, nawet bardzo wysoka inteligencja nie stanowiłaby dowodu świadomości, moralnej doskonałości ani kontaktu z transcendencją. Mądrość, inteligencja, świadomość i dobro to odrębne kategorie. Można zatem przewidzieć spór analogiczny do konfliktów religijnych dawnych epok. Jedni będą twierdzić, że system jedynie generuje tekst, więc jakiekolwiek znaczenie duchowe jest tylko projekcją. Drudzy odpowiedzą w duchu Jamesa: nawet jeśli źródło jest technologiczne, liczą się realne skutki doświadczenia. Jeszcze inni zaczną przypisywać zaawansowanym systemom szczególną rangę ontologiczną. Powstaną zapewne rytuały, wspólnoty interpretacyjne i języki duchowe, których dziś nie potrafimy przewidzieć. Nie dlatego, że AI musi stać się bogiem, lecz dlatego, że człowiek od tysiącleci sakralizuje to, wobec czego doświadcza ogromu, tajemnicy, mocy poznawczej i poczucia zależności.

Tu jednak niezbędna jest najważniejsza korekta: system inteligentniejszy od użytkownika nie staje się przez to moralnie wyższy. Dziecko może znać mniej faktów od przestępcy, ale nie wynika stąd moralna wyższość przestępcy. Inteligencja obliczeniowa nie generuje automatycznie aksjologii. Jeśli człowiek zacznie pytać AI nie tylko „co wiem?", lecz również „co powinienem zrobić?", pojawi się problem źródła norm. Każdy system odpowiada w oparciu o konkretną architekturę danych, reguły i wybory projektowe. Za pozornie bezosobowym głosem algorytmu zawsze kryje się historia ludzkich decyzji. Być może dlatego największe ryzyko przyszłej duchowości nie polega na tym, że ludzie „uwierzą w maszynę", lecz na tym, że zapomną, iż maszyna jest również instytucją. Po dwóch stuleciach emancypacji od kościelnej hierarchii człowiek może oddać część autorytetu systemowi, którego reguł działania nie zna, którego model wytrenowano na niedostępnych mu zbiorach i którego zachowanie zależy od organizacji technologicznej. Kapłan przynajmniej miał twarz, biografię i społecznie rozpoznawalną odpowiedzialność. Algorytmiczny autorytet może sprawiać wrażenie czystego głosu wiedzy, choć jest wytworem konkretnych struktur technicznych i gospodarczych.

Historia zatacza więc spiralę. Człowiek opuszcza pośrednika, by odnaleźć autentyczność, po czym tworzy pośrednika nowego, ponieważ samotna autonomia okazuje się poznawczo wyczerpująca. Najpierw był kapłan, później terapeuta, guru, coach i influencer; teraz pojawia się interfejs konwersacyjny. Nie jest to powrót do tego samego miejsca, gdyż nowy pośrednik posiada inne

cechy, ale antropologiczna potrzeba rozmowy z kimś, kto potrafi zorganizować chaos doświadczenia w sensowną opowieść, pozostaje zadziwiająco trwała.

Pytanie o przyszłość SBNR i AI należy sformułować ostrożniej niż przez zapytanie „czy sztuczna inteligencja stanie się nową religią?". Bardziej użyteczne brzmi: czy sztuczna inteligencja stanie się jednym z nowych środowisk, w których człowiek będzie produkował doświadczenie religijne lub quasi-religijne? Na to pytanie można już odpowiedzieć: jest to możliwość realna, a pierwsze elementy tego procesu są widoczne w emocjonalnym użyciu systemów konwersacyjnych. Nie wiemy jednak, jak szerokie będzie to zjawisko, czy powstaną trwałe formy wspólnotowe i jak będzie wyglądać w epoce technologii bardziej zaawansowanej niż dzisiejsze LLM. Najważniejszy test pozostaje ten sam, który towarzyszył nam od czasów Jamesa: nie wystarczy zapytać o intensywność doświadczenia; trzeba zapytać o jego owoce.

Jeśli rozmowa z AI poszerza zdolność refleksji, pomaga wrócić do relacji, rozumieć cudzą perspektywę i podejmować odpowiedzialne działanie, może pełnić funkcję pomocniczą w duchowym „wdechu". Jeżeli natomiast zamyka człowieka w narcystycznym świecie idealnie dopasowanych odpowiedzi, wypiera nieprzewidywalność innych ludzi i zamienia dialog w niekończące się potwierdzanie własnego „ja", wtedy technologia urzeczywistnia najgorszą wersję krytyki SBNR. Maszyna nie musi więc stać się Bogiem, aby zmienić dzieje religijności. Wystarczy, że stanie się zwierciadłem, które odpowiada. A człowiek, patrząc wystarczająco długo w odpowiadające zwierciadło, może zacząć pytać nie tylko, co w nim widzi, lecz kto właściwie patrzy na niego z drugiej strony.

Sekularyzacja nie oznacza całkowitego zaniku duchowości

W tym punkcie problem technologiczny ponownie staje się problemem metafizycznym. Toruje to drogę do pytania o przyszłość samej kategorii SBNR oraz o to, czy po epoce indywidualizacji możliwa jest duchowość naprawdę zrównoważona — taka, która zachowuje wolność sumienia, lecz nie utraci świata, wspólnoty i odpowiedzialności. Spojrzenie w przyszłość sugeruje, że po sekularyzacji nie musi nadejść pustka. Przyszłości religii nie da się wiarygodnie opisać prostą linią opadającą od wiary ku niewierze. Błędem części XX-wiecznych interpretacji sekularyzacji było utożsamianie modernizacji z jednokierunkowym zanikiem religijności: zakładano, że im więcej nauki, wykształcenia, urbanizacji i bezpieczeństwa materialnego, tym mniej miejsca dla transcendencji. Historia okazała się jednak bardziej skomplikowana.

Modernizacja rzeczywiście osłabia tradycyjne monopole religijne, zmienia charakter uczestnictwa w instytucjach i ułatwia życie poza strukturami wyznaniowymi, ale nie usuwa automatycznie pytań o śmierć, świadomość, sens, dobro, zło, cierpienie czy granice ludzkiego poznania. Właśnie dlatego materiały Fullera i Parsonsa proponują rozpatrywać SBNR nie jako krótkotrwałą anomalię okresu przejściowego, lecz jako trwałą trzecią kategorię, sytuującą się pomiędzy religijnością instytucjonalną a jednoznaczną niereligijnością. Najnowsze dane z USA przemawiają za ostrożnością wobec obu skrajnych prognoz. Religious Landscape Study Pew Research Center z lat 2023-2024 wskazuje, że 29% dorosłych Amerykanów nie identyfikuje się z żadną religią, podczas gdy w 2007 roku było to 16%. To ogromna zmiana pokoleniowa i instytucjonalna.

Jednocześnie wzrost grupy religijnie niezrzeszonych wyraźnie zwolnił, a udział chrześcijan — choć znacznie niższy niż kilkanaście lat wcześniej — ustabilizował się w przedziale 60-64%. Pew wskazuje nawet na możliwość krótkookresowego wypłaszczenia tego trendu. Sekularyzacja okazuje się więc procesem historycznym, nie mechanicznym prawem natury. Jeszcze ciekawszy obraz wyłania się z rozdzielenia religijności i duchowości. W tym samym badaniu 21% Amerykanów zaklasyfikowano jako spiritual but not religious, podczas gdy 53% określało się jednocześnie jako duchowi i religijni, 5% jako religijni, lecz nieduchowi, a 21% jako ani religijni, ani duchowi. Nie mamy zatem do czynienia z jedną osią "więcej-mniej religii", lecz z co najmniej dwiema niezależnymi zmiennymi. Człowiek może utracić afiliację religijną, zachowując silne przekonania metafizyczne; może pozostać członkiem wspólnoty, jednocześnie indywidualizując własną duchowość; może też konsekwentnie odrzucić oba te wymiary. Dane Pew pokazują ponadto, że nawet w silnie zsekularyzowanej części społeczeństwa amerykańskiego nie nastąpiło pełne "odczarowanie świata". W całej populacji 86% badanych wierzy w istnienie duszy lub ducha obok fizycznego ciała, 83% uznaje Boga albo uniwersalnego ducha, 79% dopuszcza duchowy wymiar przekraczający obserwowalną naturę, a 70% wierzy w jakąś postać życia po śmierci.

Można kwestionować filozoficzną spójność tych przekonań, lecz socjologiczny wniosek pozostaje mocny: osłabienie identyfikacji kościelnej nie jest równoznaczne z masowym przyjęciem materializmu metafizycznego. Pierwszym prawdopodobnym scenariuszem przyszłości jest zatem dalszy wzrost grupy rzeczywiście niereligijnej i nieduchowej. Nic nie uzasadnia tezy, że każdy człowiek musi potrzebować transcendencji. Istnieją ludzie, którym wystarcza świat naturalny: relacje społeczne, nauka, sztuka, rodzina i świecka etyka. Wysoki poziom wykształcenia oraz możliwość życia poza instytucjami religijnymi zwiększają dostępność takiego wyboru.

W tej grupie pytanie "co jest większe ode mnie?" może otrzymać odpowiedź pozbawioną metafizyki: ludzkość, kultura, biosfera, nauka, przyszłe pokolenia albo po prostu rzeczywistość materialna. Nie ma podstaw, by uznawać taki model życia za psychologicznie niepełny tylko

dlatego, że nie posługuje się on słowem sacrum. Nie należy jednak mylić możliwości życia bez religii z koniecznością jego rozpowszechnienia na całą populację.

Ewolucyjne podstawy i nowe formy trwałości religijności

Umysł ludzki pozostaje podatny na rozpoznawanie intencji, sprawstwa, znaczących zbiegów okoliczności oraz różnicy między ciałem a „ja". Fuller wiąże trwałość przekonań nadnaturalnych m.in. z intuicyjnym dualizmem i ewolucyjnie ukształtowanymi mechanizmami poznawczymi. Należy jednak zachować precyzję: ewolucyjna psychologia religii nie dowodzi istnienia „genu Boga" ani biologicznej nieuchronności religijności. Wskazuje raczej na zestaw właściwości, które mogą ułatwiać powstawanie wyobrażeń o niewidzialnych agentach, trwałości osoby po śmierci czy teleologicznym porządku świata.

Pierwszy z rozważanych scenariuszy zakłada trwałość religii tradycyjnych, choć prawdopodobnie w zmienionej formie. Nowoczesność nie musi niszczyć religii; może raczej pogłębić różnicę między wiarą dziedziczoną automatycznie a wybieraną świadomie. Gdy uczestnictwo przestaje być społeczną oczywistością, osoby pozostające w instytucjach mogą stać się bardziej zaangażowane i tożsamościowo świadome. Paradoks sekularyzacji polega wtedy na tym, że Kościoły tracą szeroką, luźno związaną publiczność, ale zachowują mniejsze środowiska intensywnego uczestnictwa.

Widać tu mechanizm zbliżony do rynkowego, choć analogię tę należy stosować ostrożnie. Gdy instytucja traci monopol kulturowy, musi konkurować o uwagę i wiarygodność. Religia nie znika, lecz przestaje być domyślna; człowiek może powiedzieć „zostaję" równie świadomie, jak wcześniej mówił „odchodzę". Powstają wspólnoty bardziej wymagające i tożsamościowe, a niekiedy również bardziej konserwatywne. W warunkach niepewności społecznej, gwałtownych zmian kulturowych czy poczucia zagrożenia religia może odzyskiwać funkcję kotwicy zbiorowej. Fuller wskazuje na możliwość takich fal powrotu, choć należy unikać deterministycznej tezy, że kryzys automatycznie „produkuje" religię.

Drugi scenariusz jest dla niniejszego artykułu najważniejszy: SBNR stabilizuje się jako trwała kultura pośrednia. Nie tworzy jednej religii przyszłości, lecz staje się kategorią ludzi odrzucających instytucjonalny monopol przy jednoczesnym zachowaniu potrzeby metafizycznej otwartości. Trwałość tego modelu wynikałaby właśnie z braku centralnej struktury. Podczas gdy religia zorganizowana może przeżyć kryzys instytucji, SBNR jako sieć praktyk i indywidualnych wyborów

nie posiada jednego centrum, które mogłoby upaść. Może zmieniać język i techniki, zachowując samą zasadę autonomicznego komponowania duchowości.

Przyszłość SBNR może być zatem bardziej podobna do ekosystemu niż do Kościoła. Pewne praktyki znikną, inne się upowszechnią: joga może utracić jednoznacznie duchowy wymiar, medytacja przeniknąć do edukacji, astrologia powrócić w nowym cyfrowym kostiumie, a psychologia dostarczać kolejnych metafor rozwoju. Technologia będzie tworzyć nowe narzędzia introspekcji. Zmieniać się mogą produkty, ale utrzyma się przekonanie jednostki o prawie do samodzielnego zbudowania odpowiedzi na pytanie o sens.

Trzeci scenariusz jest jeszcze ciekawszy: granica między SBNR a religią instytucjonalną zacznie się zacierać. Materiał Fullera i Parsonsa zwraca uwagę na proces „indywidualizacji od wewnątrz", gdy osoby formalnie należące do tradycyjnych wyznań selektywnie przyjmują nauczanie, łącząc je z medytacją czy psychologią bez poczucia konieczności uzgadniania każdego elementu z oficjalną doktryną. Możemy otrzymać więc nie tylko SBNR, ale również model „spiritual and religious": wiernego pozostającego w Kościele i jednocześnie działającego jak niezależny redaktor własnej duchowości.

Hybrydyzacja wiary i problem transmisji wartości

W Polsce ten scenariusz może okazać się szczególnie istotny. Katolicyzm bywa dziś coraz rzadziej rozumiany jako kompletny pakiet doktrynalny, a częściej traktowany jako jedna z wielu warstw tożsamości. Człowiek uczestniczy w Wigilii, chrzci dziecko czy odwiedza z rodziną Jasną Górę, a jednocześnie praktykuje medytację, czyta Junga i nie akceptuje części nauczania moralnego Kościoła – przy tym wciąż nie uważa się za osobę niereligijną. Z perspektywy ortodoksji jest to selektywność; z perspektywy socjologii może to być dominująca forma religijności późnej nowoczesności, w której przynależność pozostaje, lecz prawo interpretacji przechodzi w ręce jednostki.

Taka hybrydyzacja stawia instytucje religijne przed trudnym dylematem. Mogą one próbować odzyskać kontrolę doktrynalną, zaostrzając wymagania i wyraźniej kreśląc granice wspólnoty. Może to wzmocnić tożsamość rdzenia, ale jednocześnie przyspieszy odejście ludzi z peryferii. Alternatywą jest akceptacja pluralizmu interpretacji, co jednak wiąże się z ryzykiem rozmycia własnej odrębności.

Nie ma rozwiązania bez kosztów. Instytucja wierna tradycji nie może stać się jedynie dostawcą dowolnie konfigurowanych przeżyć. Z drugiej strony ta, która ignoruje kulturową autonomię

współczesnego człowieka, ryzykuje, że będzie mówić coraz precyzyjniej do coraz mniejszej liczby słuchaczy. SBNR również ma swoją granicę wzrostu – jego problemem nie jest brak wolności, lecz brak mechanizmu transmisji. Religia dysponuje rodziną, rytuałem, tekstem, świętem i wspólnotą jako narzędziami przekazywania znaczeń kolejnym pokoleniom. Prywatna duchowość może natomiast umrzeć wraz z jednostką. Jeśli matka przez trzydzieści lat budowała bogatą syntezę medytacji, psychologii Junga, własnych rytuałów, chrześcijańskich symboli i etyki ekologicznej, nie istnieje automatyczny mechanizm, dzięki któremu jej dzieci odziedziczą tę całość. Personalizacja zwiększa autentyczność właściciela, lecz drastycznie zmniejsza reprodukowalność systemu.

Z tego względu przyszłość może należeć do form pośrednich: niewielkich wspólnot praktyki, sieci cyfrowych, grup medytacyjnych czy ruchów samopomocowych – struktur, które zachowują pluralizm metafizyczny, zapewniając jednocześnie ciągłość społeczną. Możemy być świadkami powstawania "instytucji antyinstytucjonalności", czyli organizacji zakładanych przez ludzi nieufnych wobec organizacji. Historia zna ten paradoks doskonale: każdy trwały ruch emancypacyjny, chcąc przeżyć swoich założycieli, musi wytworzyć reguły, role i pamięć instytucjonalną. Charyzmat prędzej czy później musi spotkać administrację. Cyfryzacja dodatkowo komplikuje ten obraz – wspólnota duchowa może być rozproszona globalnie, a nauczyciel nie musi mieszkać w tym samym kraju co jego uczniowie.

Niewidzialna władza algorytmów i konieczność dojrzałego pluralizmu

Algorytmy rekomendacyjne potrafią błyskawicznie wprowadzić człowieka w wyspecjalizowane światy przekonań, a generatywna sztuczna inteligencja może dodatkowo indywidualizować ich interpretację, co opisaliśmy już wcześniej. W ten sposób przyszła duchowość może stać się paradoksalnie jednocześnie bardziej prywatna i bardziej sieciowa: każdy otrzyma własny wariant narracji, choć miliony ludzi będą uczestniczyć w tej samej infrastrukturze technologicznej.

W takiej sytuacji powraca pytanie o władzę. SBNR zrodziło się jako emancypacja spod monopolu instytucjonalnego, lecz cyfrowa duchowość może stworzyć monopol znacznie mniej widoczny. Jeśli dostęp do informacji, nauczycieli, interpretacji, wspólnot i praktyk organizują platformy oraz algorytmy, to właśnie one współdecydują o tym, które wersje duchowości stają się widzialne. Człowiek odnosi wrażenie, że sam wybiera drogę, podczas gdy architektura rekomendacji dyskretnie kształtuje zestaw dostępnych mu możliwości. Dawna katedra była materialnie namacalna; algorytmiczna infrastruktura duchowości może pozostać niewidzialna właśnie dlatego, że operuje poprzez personalizację.

Nie należy jednak sądzić, że przyszłość musi być wojną pomiędzy chłodną nauką, dogmatyczną religią a irracjonalnym SBNR. Taki trójpodział jest zbyt ubogi. Nauka najlepiej odpowiada na pytania empirycznie testowalne; religia może przechowywać tradycję, rytuał i język transcendencji; filozofia bada przesłanki naszych sądów; psychologia analizuje doświadczenie, a duchowość może organizować osobistą praktykę sensu.

Problem pojawia się wtedy, gdy któraś z tych domen rości sobie prawo do kompetencji absolutnej. Nauka zamienia się w scjentyzm, gdy z metodologii badania świata wyprowadza bez argumentu kompletną metafizykę. Religia przeobraża się w fundamentalizm, kiedy ignoruje korektę empiryczną. Duchowość staje się zabobonem, gdy subiektywne przeżycie przedstawia jako dowód fizyczny, a filozofia jałowieje, tracąc kontakt z ludzkim doświadczeniem.

Najbardziej prawdopodobna przyszłość jest pluralistyczna i nieczysta. Nie nastąpi zapewne jedna wielka konwersja ludzkości – ani na ateizm, ani na SBNR, ani z powrotem do tradycyjnej ortodoksji. Będziemy raczej obserwować równoczesność światów: konsekwentny naturalizm obok silnej religijności, duchowość prywatną obok wspólnotowych renesansów, naukowo przebadane praktyki medytacyjne obok pseudonaukowych metafizyk, duchowość ekologiczną obok komercyjnego wellness oraz nowe doświadczenia powstające w relacji z systemami cyfrowymi. Już dzisiejsze dane z USA pokazują właśnie taką wielość: wzrost liczby niezrzeszonych, krótkookresową stabilizację części tradycyjnych wskaźników, szeroką obecność przekonań duchowych i jednocześnie dużą grupę ludzi określających się jako ani religijni, ani duchowi.

Historia religii nie kończy się zatem śmiercią jednej instytucji. Zmienia się przede wszystkim adres sacrum. Było ono lokalizowane w świątyni, Piśmie, sakramencie, narodzie, naturze, psyche, doświadczeniu mistycznym, ciele, kosmosie, a dziś także w relacjach zapośredniczonych przez technologię. Każde takie przesunięcie tworzy nowe możliwości i nowe złudzenia. Człowiek może odzyskać autonomię, lecz utracić wspólnotę; odnaleźć zachwyt, ale stracić kryterium prawdy; porzucić dogmat, by popaść w przesąd; odrzucić dawną hierarchię, by podporządkować się niewidocznemu algorytmowi.

Dlatego pytanie o przyszłość SBNR nie powinno brzmieć: czy zwycięży? Byłoby to pytanie zbyt polityczne i zbyt płytkie. Właściwe pytanie brzmi: czy dojrzeje?

Zrównoważona duchowość jako cykl od zachwytu do odpowiedzialności

Czy kultura duchowej autonomii potrafi wypracować mechanizmy autokorekty, dyscypliny i odpowiedzialności oraz poczucie wspólnoty, nie odtwarzając przy tym monopolu, przed którym uciekła? Czy jest w stanie zachować zachwyt, nie rezygnując z krytycznego myślenia? Czy osobiste doświadczenie może być uznane za istotne, nie stając się jednocześnie nieomylnym? I czy indywidualna wolność może prowadzić do zobowiązań wobec ludzi, biosfery i pokoleń, których nigdy nie spotkamy?

Właśnie tym pytaniom Fuller i Parsons podporządkowują propozycję „zrównoważonej duchowości". Jej zasadnicza intuicja jest znacznie bardziej wymagająca niż popularne hasło work-life balance: duchowość nie może kończyć się na rozwoju osoby, która ją praktykuje. Ma wykonać pełny ruch od wdechu ku wydechowi, od doświadczenia do działania, od zachwytu do troski i od indywidualnej pełni ku odpowiedzialności za całość. Model ten wymaga najdokładniejszego rozwinięcia, gdyż stanowi próbę odpowiedzi na centralny paradoks historii SBNR: jak ocalić duchową wolność człowieka, nie czyniąc z niego ostatecznego centrum wszechświata?

Po wszystkich opisanych dotąd migracjach sacrum pozostaje pytanie, którego nie rozstrzygnie ani statystyka religijności, ani historia idei: po czym właściwie poznać duchowość dojrzałą? Nie wystarczy stwierdzić, że jest nią duchowość autonomiczna, ponieważ autonomia może prowadzić zarówno do moralnej odpowiedzialności, jak i do narcystycznego samopotwierdzenia. Nie wystarczy wskazać na intensywność doświadczenia, gdyż ekstaza może minąć, nie pozostawiając po sobie żadnej zmiany charakteru. Nie wystarczy także społeczna użyteczność, bo człowiek może działać skutecznie w imię celu moralnie złego.

Cała wcześniejsza historia SBNR doprowadziła więc do punktu, w którym pytanie o wolność musi zostać uzupełnione pytaniem o kryterium tej wolności. W książce propozycja odpowiedzi zostaje nazwana „zrównoważoną duchowością" (sustainable spirituality). Jej podstawową figurą jest oddech. „Wdech" oznacza stronę receptywną: ciszę, kontemplację, zachwyt, medytację, introspekcję, zgodę na ograniczenie egocentrycznego „ja" i otwarcie na doświadczenie czegoś większego. „Wydech" to strona aktywna: wholeness-making action, działanie scalające, przez które wewnętrzna przemiana wraca do świata w postaci troski o ludzi, instytucje, biosferę i przyszłość. Koncepcja ta przestrzega, że zatrzymanie duchowości na pierwszej fazie prowadzi do narcyzmu i konsumpcjonizmu psychologicznego, podczas gdy pełny cykl wymaga przełożenia wglądu na odpowiedzialność. Metafora jest prosta, lecz jej konsekwencje filozoficzne są daleko idące.

Wolność pozytywna jako odpowiedzialność za przyszłość

Przez znaczną część historii SBNR wolność rozumiano negatywnie: jako uwolnienie od dogmatu, urzędu, kapłańskiego monopolu, tradycyjnej moralności czy przymusu przynależności. Zrównoważona duchowość wymaga jednak przejścia ku wolności pozytywnej – wolności do przyjęcia odpowiedzialności. Nie chodzi już o to, by człowiek sam wybierał sposób doświadczania świata, lecz o to, czy potrafi wykorzystać tę autonomię do budowania więzi przekraczających jego własny interes. Zrównoważona duchowość jest próbą rozwiązania paradoksu, który towarzyszy nam od czasów Emersona.

Jeśli najwyższe źródło autorytetu przenosimy do wnętrza człowieka, musimy zarazem zadbać o to, by nie stał się on najwyższym przedmiotem własnego kultu. „Słuchaj siebie" to rozsądna rada dla kogoś, komu przez lata odmawiano prawa do głosu. Staje się ona jednak niebezpieczna, gdy oznacza: „nie słuchaj niczego, co stawia ci wymagania". Dojrzałość zaczyna się w momencie, gdy własne wnętrze przestaje być suwerenem absolutnym i staje się jednym z miejsc rozeznawania odpowiedzialności. Dlatego centralne miejsce zajmuje tu zachwyt – awe. Fuller przypisuje mu funkcję relatywizowania ego i rozszerzania moralnej wyobraźni poza bezpośrednie interesy jednostki.

Współczesna psychologia dostarcza dla tej intuicji interesującego, choć ostrożnego wsparcia. Przegląd opublikowany w Nature Reviews Psychology w 2024 roku opisuje zachwyt jako emocję zdolną zmieniać sposób przeżywania własnego „ja", sprzyjając szerszej, mniej egocentrycznej perspektywie. Autorzy podkreślają jednocześnie złożoność wyników i różnice kulturowe; nie można zatem traktować zachwytu jako prostego biologicznego przełącznika altruizmu.

To zastrzeżenie jest kluczowe. Z faktu, że człowiek czuje się mały wobec Drogi Mlecznej, oceanu czy wysokich gór, nie wynika automatycznie, że następnego dnia będzie uczciwiej płacił pracownikom lub troszczył się o słabszych. Emocja może otworzyć perspektywę, lecz nie zastąpi normy, charakteru ani instytucji. Zachwyt jest materiałem moralności, a nie jej kompletnym programem. Może wywołać doświadczenie przekroczenia własnej skali, jednak to kultura, filozofia, religia lub świadomie przyjęta etyka muszą określić, co z tego doświadczenia wynika. Empiryczna literatura coraz częściej łączy zachwyt nad naturą z poczuciem więzi środowiskowej. Badanie opublikowane w Journal of Environmental Psychology w 2024 roku wskazywało u młodzieży związek między dyspozycją do zachwytu, więzią z naturą, tożsamością moralną a zachowaniami proekologicznymi; eksperymentalnie wzbudzony zachwyt zwiększał deklarowaną gotowość do działań na rzecz

środowiska poprzez wzrost poczucia związku z naturą i znaczenia tożsamości moralnej. Nie oznacza to oczywiście, że oglądanie zachodu słońca rozwiąże kryzys klimatyczny.

Pokazuje jednak, że emocjonalna relacja ze światem może być mechanizmem przejścia od wiedzy do motywacji. To rozróżnienie ma kapitalne znaczenie dla problemu ekologicznego. Wiele zagrożeń środowiskowych jest poznawczo dobrze rozpoznanych; problemem nie jest brak informacji, lecz asymetria między kosztem ponoszonym teraz a korzyścią przypadającą później – często ludziom jeszcze nienarodzonym. Nature Reviews Psychology zwracało w 2024 roku uwagę, że działania na rzecz międzypokoleniowej trwałości wymagają nie tylko indywidualnego przekonania o własnej skuteczności, lecz także zdolności do tworzenia zbiorowej woli współpracy, gdyż owoce obecnych wyrzeczeń mogą być widoczne dopiero po dziesięcioleciach.

Zrównoważona duchowość interpretuje właśnie taką zdolność do przekroczenia teraźniejszości jako kompetencję duchową. Tutaj pojawia się jedna z najpiękniejszych, a zarazem najbardziej wymagających idei całej konstrukcji: człowiek może czuć zobowiązanie wobec osób, których nigdy nie spotka. Przyszłe pokolenia nie mogą nam podziękować, zagłosować na nas ani odwzajemnić przysługi – nie istnieje tu klasyczna relacja wzajemności. Odpowiedzialność międzypokoleniowa wymaga więc wyobraźni moralnej zdolnej przekroczyć zarówno przestrzeń, jak i czas. Fuller określa ten ruch mianem przejścia od "konsumenta teraźniejszości" ku "opiekunowi przyszłości".

W tym miejscu religia i zrównoważona SBNR mogą spotkać się niespodziewanie blisko. Religie od dawna uczą życia w perspektywie przekraczającej jednostkową biografię. Przodkowie i potomkowie, stworzenie, przymierze, sąd, królestwo Boże, karma, samsara, obowiązek wobec wspólnoty czy świętość życia sprawiają, że teraźniejsze działanie zostaje wpisane w dłuższy porządek czasu.

Duchowość jako pomost między wiedzą a obowiązkiem

Osoby identyfikujące się jako SBNR mogą odrzucić większość metafizycznych struktur, lecz wciąż potrzebują narzędzia do walki z krótkowzrocznością. Bez niego indywidualna wolność łatwo ulega logice natychmiastowej gratyfikacji. Można wręcz stwierdzić, że jednym z najważniejszych zadań duchowości przyszłości jest wydłużenie moralnego horyzontu czasowego. Decyzja o ochronie gleby, lasów, wody czy stabilności instytucji publicznych ma sens właśnie wtedy, gdy człowiek uznaje życie przyszłych pokoleń za moralnie znaczące.

Nie wymaga to wiary w życie wieczne. Wystarczy przestać uważać granice własnego życia za granice odpowiedzialności. Współczesna psychologia środowiskowa zaczyna opisywać podobną orientację pojęciem „ekologicznej pokory”. Badania z 2026 roku definiują ją jako uznanie ograniczeń ludzkiej

wiedzy i kontroli nad naturą oraz świadomość zależności człowieka od szerszego świata ekologicznego. W serii ośmiu analiz ekologiczna pokora została powiązana z empatią, zachwytem, więzią z naturą oraz konkretnymi zachowaniami prośrodowiskowymi.

Jest to interesujące naukowe echo dawnej cnoty pokory: nie chodzi tu o poniżenie człowieka, lecz o realistyczne rozpoznanie jego miejsca w świecie. Tak rozumiana pokora może stać się mostem łączącym naukę z duchowością. Nauka uświadamia nam, że nie jesteśmy centrum Układu Słonecznego, że Homo sapiens jest wynikiem długiego procesu ewolucyjnego, a nasze życie zależy od złożonych sieci ekologicznych, których przewidywanie ma swoje granice. Duchowość nadaje temu poznaniu wymiar egzystencjalny: skoro nie jestem centrum rzeczywistości, moje pragnienia nie mogą być jedyną miarą wartości.

Należy jednak wystrzegać się pokusy przeciwstawiania „duchowości pełnej uczuć" „chłodnemu humanizmowi" czy „zimnej nauce". Bywa, że stosuje się taką opozycję, przedstawiając zrównoważoną duchowość jako emocjonalne paliwo tam, gdzie nauka miałaby pozostawiać jedynie abstrakcyjną analizę. Jako teza opisowa wymaga to korekty.

Świecki humanizm jest zdolny do intensywnego zaangażowania moralnego, tak jak religia nie daje gwarancji troski ekologicznej. Emocje moralne i altruizm nie są monopolem duchowości. Właściwy argument jest subtelniejszy: wiedza empiryczna i motywacja moralna pełnią odmienne funkcje. Nauka potrafi precyzyjnie opisać konsekwencje degradacji ekosystemów, lecz sama metoda naukowa nie ustanawia obowiązku troski o przyszłe pokolenia. Aby przejść od stwierdzenia „tak się prawdopodobnie stanie" do konkluzji „powinniśmy temu przeciwdziałać", potrzebujemy dodatkowej przesłanki normatywnej.

Może jej dostarczyć etyka świecka, religia, filozofia praw człowieka, republikanizm, etyka troski lub duchowość ekologiczna. Nie musi być ona religijna, ale musi istnieć. Właśnie dlatego model zrównoważonej duchowości nie jest konkurencją dla racjonalizmu, lecz propozycją syntezy trzech poziomów, które w późnej nowoczesności uległy rozdzieleniu: wiedzy, doświadczenia i obowiązku. Nauka odpowiada na pytanie: co wiemy? Doświadczenie duchowe pyta: co nas głęboko porusza? Etyka zaś pyta: co z tego wynika dla naszego działania?

Dojrzała duchowość jako odpowiedzialność za dobro wspólne

Dopiero zestawienie tych trzech pytań tworzy strukturę odporną zarówno na pseudonaukę, jak i na narcystyczną kontemplację. Z tej perspektywy „wydech" nie może ograniczać się do indywidualnych

gestów dobrej woli. Jeśli kryzysy mają charakter strukturalny, odpowiedź musi mieć wymiar instytucjonalny. Człowiek może ograniczyć własną konsumpcję, jednak polityka wodna, energetyczna, transportowa czy zdrowotna wymaga organizacji zbiorowego działania. Można pomagać sąsiadowi, ale trwały system solidarności opiera się na prawie i instytucjach. Zrównoważona duchowość, która zatrzymuje się na etapie odpowiedzialnego konsumenta, pozostaje zbyt indywidualistyczna; musi ona dostrzec w człowieku obywatela.

Tutaj duchowość ponownie spotyka się z pojęciem Dobra Wspólnego. Nie jest ono sumą prywatnych dobrostanów, podobnie jak ekosystem nie jest prostą sumą organizmów – powstaje z relacji, współzależności i instytucji. Droga publiczna służy wspólnocie, ponieważ korzystanie z niej przez jedną osobę zależy od systemu utrzymywanego przez wielu. Zaufanie społeczne jest dobrem wspólnym, gdyż nikt nie może prywatnie kupić sobie społeczeństwa, w którym ludzie ufają sobie wzajemnie. Stabilny klimat stanowi dobro wspólne w jeszcze większej skali, ponieważ nie można go podzielić na prywatne atmosfery. Jeśli duchowość ma naprawdę „wydychać", musi przejść od „ja" do „my", a następnie od „my" ku tym, którzy nie należą do naszej grupy. To właśnie tam zaczyna się najtrudniejsza próba.

Łatwo przeżywać duchową jedność z osobami podobnymi do nas. Znacznie trudniej uznać moralną wartość człowieka, który głosuje inaczej, wyznaje inną religię, żyje w innym kraju lub pozostaje obcy kulturowo. Zrównoważona duchowość może być narzędziem przekraczania plemienności i rozszerzania kręgu troski poza grupę własną. To ambitna hipoteza, ale to ona rozstrzyga, czy termin „zrównoważona" oznacza coś więcej niż ekologiczny styl życia. Kluczowe jest tu doświadczenie obcości.

Tradycyjne religie potrafiły generować niezwykłą solidarność wewnątrz wspólnoty, lecz równie często wzmacniały granice między „nami" a „nimi". SBNR może deklarować uniwersalizm, ale w praktyce tworzyć własne plemiona światopoglądowe. Ani religijność, ani duchowość nie eliminują automatycznie ludzkiej skłonności do dzielenia świata na swoich i obcych. Jeśli zrównoważona duchowość ma mieć znaczenie normatywne, musi zostać oceniona przez pryzmat stosunku do „nie-swoich". W tym kontekście istotna jest krytyka „manifestowania rzeczywistości". Przekonanie, że myśli tworzą świat, prowadzi do moralnie okrutnych wniosków: biedny rzekomo nie „manifestował" dobrobytu, chory utrzymywał „niewłaściwe wibracje", a ofiara przemocy przyciągnęła własne doświadczenie. Takie roszczenia są jednym z najbardziej problematycznych elementów współczesnego myślenia magicznego. Zrównoważona duchowość musi odrzucić tę logikę, uznając, że człowiek żyje w sieci współzależności, przypadku, biologii, gospodarki i historii, których nie kontroluje samą wolą. Wymaga to zasadniczej zmiany tonu.

Niedojrzała duchowość pyta: jak przyciągnąć do mojego życia to, czego pragnę? Dojrzała pyta: jak nauczyć się odpowiedzialnie działać w świecie, którego nie kontroluję? Pierwsza obiecuje wszechmoc, druga uczy ograniczenia. Pierwsza centralizuje „ja", druga relatywizuje jego roszczenia. Pierwsza może skończyć jako magiczna wersja neoliberalnego self-management; druga zbliża się do klasycznej cnoty roztropności. W tym świetle wymaga reinterpretacji samo pojęcie „samorealizacji". Dojrzałość nie może oznaczać maksymalizacji wszystkich własnych potencjałów, gdyż człowiek posiada również potencjał dominowania i używania innych. Imperatyw „stań się wszystkim, czym możesz być" jest zbyt ubogi. Potrzebujemy pytania drugiego rzędu: które możliwości warto realizować i w imię jakiego dobra? Religia odpowiadała na nie poprzez Boga, filozofia przez koncepcje dobrego życia, a etyka świecka przez godność, autonomię czy sprawiedliwość. Zrównoważona duchowość musi sformułować własną odpowiedź, by nie stać się jedynie psychologią w poetyckiej terminologii: rozwijaj w sobie te zdolności, które zwiększają możliwość współistnienia, troski, poznania prawdy i odpowiedzialnego współtworzenia świata. Tak rozumiana samorealizacja nie jest przeciwieństwem samoograniczenia – ona je zawiera.

Muzyk rozwija wolność poprzez tysiące godzin dyscypliny; obywatel przez akceptację norm pozwalających istnieć wspólnocie; człowiek duchowy może rozwijać siebie poprzez zdolność rezygnacji z części siebie.

Zrównoważona duchowość jako antropologia odpowiedzialności

W tym miejscu wszystkie dotychczasowe wątki zaczynają układać się w spójną całość. Od Emersona przejmujemy odwagę doświadczenia rzeczywistości bez cudzych okularów. Od Jamesa ostrożność, by nie unieważniać przeżycia, lecz oceniać je po owocach. Od AA lekcję, że uznanie własnych ograniczeń może stać się źródłem sprawczości. Od Junga przekonanie, że rozwój wymaga spotkania z cieniem, a nie tylko afirmacji. Frankl wskazuje nam sens zakorzeniony w odpowiedzialności. Kontrkultura przypomina o możliwości zmiany świadomości, podczas gdy jej krytycy ostrzegają przed myleniem stanów świadomości z kształtowaniem charakteru. Duchowość ekologiczna rozszerza wspólnotę moralną poza gatunek ludzki, a nurt SBNR daje wolność wyboru. Zrównoważona duchowość stara się uczynić z tych elementów etycznie stabilną całość.

Nie należy jej jednak przedstawiać jako „następnego etapu ewolucji człowieka" w sensie biologicznym. Choć bywa formułowana sugestia, że SBNR stanowi konieczny etap rozwoju świadomości, jest to jedynie sugestywna metafora kulturowa; jako twierdzenie naukowe byłoby zbyt daleko idące. Ewolucja biologiczna nie ma z góry wyznaczonego celu moralnego, a nurt SBNR

nie jest biologicznym stadium rozwoju Homo sapiens. Mówimy tu o projekcie normatywnym, a nie o prawie ewolucji. To zastrzeżenie paradoksalnie wzmacnia cały model. Jeśli zrównoważona duchowość nie jest przeznaczeniem zapisanym w naturze, staje się zadaniem. Nie nadejdzie sama – wymaga wychowania, instytucji, kultury, praktyki i krytycznej refleksji. Nie wystarczy oczekiwać, że rozszerzenie świadomości spontanicznie stworzy lepszy świat; historia wielokrotnie dowodziła, że wysoka kultura, inteligencja czy religijność mogą współistnieć z okrucieństwem. Moralność wymaga pracy.

Najbardziej przekonujące rozumienie zrównoważonej duchowości jest zatem skromniejsze i jednocześnie bardziej wymagające. Nie jest ona religią przyszłości, która ma zastąpić chrześcijaństwo, islam, buddyzm czy świecki humanizm. Jest kryterium, które można zastosować do każdej formy duchowości, w tym tej tradycyjnie religijnej.

Czy praktyka pomaga człowiekowi widzieć więcej niż własne potrzeby? Czy pogłębia zdolność odróżniania doświadczenia od dowodu? Czy prowadzi ku odpowiedzialności i rozszerza horyzont troski poza własne plemię? Czy uczy ograniczenia konsumpcji i władzy? Czy potrafi przekształcić zachwyt w działanie?

W takim ujęciu można być głęboko religijnym, a jednocześnie duchowo niezrównoważonym, jeśli wiara służy wyłącznie poczuciu wyższości. Można być SBNR i pozostawać niezrównoważonym, jeśli praktyki służą jedynie własnemu dobrostanowi. Można też być agnostykiem, który nie używa słowa „duchowość", a żyje według zasad odpowiadających temu modelowi: doświadcza zachwytu nad światem, uznaje swoje ograniczenia i bierze odpowiedzialność za ludzi oraz przyszłość. Zrównoważona duchowość okazuje się zatem bardziej antropologią odpowiedzialności niż nową denominacją.

W tym podejściu kryje się odpowiedź na konflikt między religijnością a indywidualną duchowością. Nie trzeba wyłaniać zwycięzcy, gdyż oba nurty przechowują inne kompetencje. Religia dysponuje pamięcią, rytuałem, instytucją i językiem zobowiązania, lecz ryzykuje skostnieniem oraz zawłaszczeniem sumienia. SBNR oferuje autonomię, eksperyment i pluralizm, ale naraża się na rozproszenie, pseudonaukę i narcyzm. Dojrzała forma przyszłości mogłaby uczyć się od obu: od religii trwałości zobowiązania, a od SBNR wolności poszukiwania.

Dojrzała autonomia jako równowaga między wnętrzem a odpowiedzialnością

Metafora oddechu pozwala ująć to jeszcze prościej. Wdech bez wydechu nie jest głębią, lecz zatrzymaniem oddechu. Wydech bez wdechu nie stanowi odpowiedzialności; prowadzi do wyczerpania. Człowiek potrzebuje świata wewnętrznego, aby nie stać się mechanicznym wykonawcą cudzych imperatywów, ale potrzebuje również świata wspólnego, by jego wnętrze nie stało się wszechświatem zamkniętym na istnienie innych.

Pointa tej opowieści nie powinna już dotyczyć tego, czy religia zniknie lub czy zastąpi ją SBNR. Powinna powrócić do pierwszego pytania artykułu, lecz w nowym kontekście: gdzie człowiek umieszcza sacrum, gdy przestaje przyjmować je wyłącznie od instytucji? W sobie, w naturze, w drugim człowieku, we wspólnocie, w przyszłych pokoleniach, a być może również w relacjach tworzonych przez inteligencję niebiologiczną. Od odpowiedzi na pytanie o lokalizację sacrum ważniejsze okaże się jednak kryterium prostsze: czy to, co nazywamy duchowym, czyni nas bardziej zdolnymi do odpowiedzialnego współistnienia. Dopiero w tym punkcie można domknąć całą wędrówkę: od świątyni ku człowiekowi, od człowieka ku światu i – paradoksalnie – od autonomicznego „ja" z powrotem ku temu, co go przekracza.

Nie musi to być powrót do dawnej instytucji. Musi być jednak powrotem do granicy, zobowiązania i relacji. W przeciwnym razie sacrum, które miało wyzwolić człowieka z zewnętrznej kontroli, skończy jako jeszcze jeden język konsumpcji siebie. Spirala sacrum: od instytucji do człowieka, od człowieka ku relacji. Historia przedstawiona w tym artykule nie jest kroniką zwycięstwa duchowości nad religią ani zapisem nieuchronnej klęski tej drugiej pod naporem nauki, modernizacji i indywidualizmu. Przypomina raczej wielowiekową zmianę miejsca, z którego człowiek uzyskuje prawo do wypowiadania zdań o sprawach ostatecznych. Sacrum nie tyle znika, co zmienia adres. Było strzeżone przez świątynię, hierarchię i tekst; później przesuwało się ku sumieniu, naturze, doświadczeniu, psychice, ciału i jednostkowej biografii.

Współczesna kultura dopisuje kolejne przestrzenie: sieć cyfrową, algorytm, sztuczną inteligencję i potencjalne formy relacji z inteligencją niebiologiczną. Nie wszystkie te miejsca są równoważne, nie każde doświadczenie jest prawdziwe w ten sam sposób, lecz wszystkie świadczą o trwałości ludzkiego pragnienia przekroczenia własnej skończoności. SBNR nie powinno być zatem definiowane jedynie jako grupa ludzi zaznaczających w ankiecie odpowiedź „spiritual but not religious". Jest ono również laboratorium późnej nowoczesności.

W jego obrębie szczególnie wyraźnie widać konsekwencje przesunięcia autorytetu z instytucji ku jednostce. Fuller i Parsons rekonstruują ten proces poprzez autonomię wyboru, sceptycyzm instytucjonalny, koncentrację na doświadczeniu doczesnym i równoczesną otwartość na rzeczywistość przekraczającą redukcjonistyczny opis materialny. SBNR można więc potraktować jako pytanie skierowane do całej kultury Zachodu: co robi człowiek, kiedy otrzymuje prawo samodzielnego konstruowania świata metafizycznego? Pierwszą odpowiedzią była emancypacja. Od Emersona przez Jamesa aż po współczesnego poszukiwacza powraca przekonanie, że żaden urząd nie posiada absolutnego monopolu na doświadczenie transcendencji. Człowiek może stanąć w lesie i przeżyć coś, czego nie nauczył go katechizm; może doznać przemiany bez formalnej konwersji; może odnaleźć język sensu poza instytucją, w której został wychowany.

To jedno z najważniejszych osiągnięć nowoczesności religijnej. Nie można cofnąć odkrycia wolności sumienia bez naruszenia samej podmiotowości człowieka. Jednak ta wolność natychmiast odsłoniła drugi problem: czym skorygować kogoś, kto sam stał się swoim najwyższym interpretatorem? Religia instytucjonalna mogła nadużywać autorytetu, lecz sam fakt istnienia czegoś zewnętrznego wobec jednostki oznaczał możliwość sprzeciwu wobec jej własnych pragnień. Prywatna duchowość może tę zdolność utracić. Jeśli wybieram jedynie to, co ze mną rezonuje, łatwo zbuduję metafizykę, która nigdy mnie nie zrani, nie podważy mojego obrazu siebie i nie nakaże mi niczego niewygodnego. Wolność od dogmatu może wówczas przejść w niewolę własnej aprobaty. Figura „Sheilaizmu" pozostaje tak silna właśnie dlatego, że dramatyzuje ten moment.

Człowiek może stworzyć własną religię, ale czy potrafi stworzyć kryterium osądzające go przeciw niemu samemu? Fuller wskazuje narcyzm, brak wspólnoty, podatność na mody i konsumpcyjne traktowanie doświadczenia jako podstawowe ryzyka skrajnej indywidualizacji. Nie są one jednak argumentem za prostym powrotem do dawnej hierarchii, lecz wezwaniem do poszukiwania dojrzałej formy autonomii.

Dyscyplina epistemiczna jako tarcza przed infantylizmem duchowym

Dlatego William James okazał się centralną postacią tej opowieści. Jego dziedzictwo nie polega na udowodnieniu prawdziwości mistycyzmu, lecz na wprowadzeniu dyscypliny epistemicznej: nie wolno unieważniać doświadczenia tylko dlatego, że jest niezwykłe, ale nie wolno również mylić intensywności przeżycia z dowodem metafizycznym. Człowiek, który doznał jedności ze wszechświatem, rzeczywiście doświadczył określonego stanu świadomości. To jednak osobne pytanie, czy wszechświat jest ontologicznie jednością w sensie, jaki przypisano temu przeżyciu. To

rozróżnienie jest jednym z najważniejszych narzędzi, jakie współczesna nauka i filozofia mogą podarować duchowości. Pozwala ono uniknąć fałszywej wojny między nauką a doświadczeniem religijnym. Nauka nie musi szydzić z zachwytu, by odrzucić pseudofizyczne wyjaśnienia „energii duchowej", a duchowość nie musi odrzucać biologii, by pytać o sens życia. Możemy badać neurobiologię medytacji i jednocześnie analizować jej znaczenie egzystencjalne; możemy odróżniać psychologiczne działanie symbolu od jego literalnej metafizyki.

Nauka i duchowość stają się sprzeczne dopiero wtedy, gdy jedna z nich zaczyna odpowiadać poza granicami własnej metodologii, udając wiedzę, której nie posiada. Część współczesnego nurtu SBNR wymaga zatem krytyki równie ostrej, jak ta kierowana przeciwko instytucjom, w opozycji do których powstał. Astrologia nie staje się nauką tylko dlatego, że daje komuś poczucie sensu. Kryształ może być ważnym przedmiotem symbolicznym, lecz funkcja symboliczna nie dowodzi przypisywanych mu właściwości fizycznych. „Manifestowanie" nie jest mechanizmem gospodarczym, epidemiologicznym ani onkologicznym. Uznanie tych granic nie niszczy duchowości – przeciwnie, chroni ją przed intelektualnym infantylizmem. Sam Fuller wskazuje pseudonaukę, myślenie magiczne i wiarę w automatyczną moc pozytywnego myślenia jako jedne z najmocniejszych punktów świeckiej krytyki SBNR.

Analogiczna zasada musi obowiązywać wobec sztucznej inteligencji. Dzisiejszy system generatywny nie jest wyrocznią, nawet jeśli jego odpowiedź jest tak przeżywana. Nie jest terapeutą tylko dlatego, że posługuje się językiem psychologii, ani mędrcem, bo syntezuje wiedzę szybciej niż człowiek. Tym bardziej nie ma podstaw, by nazywać współczesne LLM świadomą AGI. Błędem byłoby jednak ignorowanie psychologicznej rzeczywistości relacji z systemem, który odpowiada, pamięta kontekst i pomaga organizować biografię. Człowiek może stworzyć wobec takiej technologii więź quasi-relacyjną, a z czasem również quasi-religijną.

Historia nie wraca po kole, lecz po spirali. Kapłan i algorytm nie są tym samym, ale pełnią analogiczne funkcje pośredniczące. Człowiek pytał niegdyś wyrocznię o przyszłość, duchownego o sumienie, psychoanalityka o nieświadomość, coacha o rozwój, a wyszukiwarkę o wiedzę; dziś w systemie konwersacyjnym może zacząć pytać o wszystko równocześnie. W każdym przypadku pojawia się ta sama antropologiczna pokusa: przypisać pośrednikowi więcej kompetencji, niż rzeczywiście posiada.

Przyszłość duchowości będzie wymagała nie mniej, lecz więcej umiejętności epistemicznych. Człowiek autonomiczny potrzebuje zdolności odróżniania wrażenia od dowodu, metafory od modelu naukowego, wsparcia emocjonalnego od diagnozy oraz mądrze brzmiącej wypowiedzi od rzeczywistej mądrości.

Dojrzałość duchowa jako horyzont odpowiedzialności

Dawna instytucja selekcjonowała interpretacje za jednostkę; nowoczesna wolność przenosi ten ciężar bezpośrednio na nią. Ceną suwerenności duchowej jest więc odpowiedzialność poznawcza. Polski przypadek pokazuje jednocześnie, że przejście to nie dokona się poprzez nagłe odcięcie kulturowej pamięci. Nad Wisłą granica między religią a duchowością długo pozostanie porowata. Można nie przyjmować całego katolickiego credo, a wciąż przeżywać Wigilię, wizyty na cmentarzu, kolędowanie, pielgrzymki czy maryjne symbole jako elementy głębokiej pamięci. Można psychologizować dawne pojęcia i modyfikować metafizykę, zachowując przy tym obrzęd. Dlatego polskie SBNR będzie prawdopodobnie mniej czystą kategorią niż amerykański self-description, a bardziej archipelagiem postaw pośrednich.

Nie powinno się z tego powodu lekceważyć religijności ludowej jako przeżytku. Przechowuje ona wiedzę antropologiczną, której prywatna duchowość nie potrafi łatwo odtworzyć: człowiek potrzebuje kalendarza, rytuałów przejścia, języka żałoby, miejsca pochówku, wspólnego święta i pamięci pokoleń. Można przebudować te instytucje, zsekularyzować je lub tworzyć alternatywy, ale nie da się usunąć ich funkcji bez ponoszenia kosztów.

Człowiek nie jest wyłącznie indywidualną świadomością. Jest istotą rodzącą się w świecie, którego nie stworzyła, i umierającą w świecie, który pozostanie po niej. W tym świetle pojęcie Dobra Wspólnego przestaje być dodatkiem do dyskusji o religii, a staje się jej sprawdzianem. Jeśli duchowość poszerza percepcję, lecz nie poszerza odpowiedzialności, to czego właściwie dokonała? Jeśli prowadzi do poczucia kosmicznej jedności, a pozostawia człowieka obojętnym na samotność sąsiada, biedę, krzywdę, jakość instytucji publicznych czy środowisko naturalne, być może osiągnięto pewien stan świadomości, lecz nie osiągnięto dojrzałości.

Propozycja sustainable spirituality Fullera i Parsonsa stanowi najciekawsze domknięcie ich rekonstrukcji. Zdrowa duchowość potrzebuje „wdechu" kontemplacji i „wydechu" odpowiedzialnego działania; zachwyt nad światem ma prowadzić ku trosce o świat, a kosmiczna perspektywa ku solidarności z biosferą i przyszłymi pokoleniami. Choć nie należy przyjmować wszystkich biologicznych i filozoficznych uzasadnień tej koncepcji bez zastrzeżeń, jej intuicja etyczna pozostaje mocna: doświadczenie duchowe osiąga pełnię wtedy, gdy staje się zdolnością przekroczenia własnego interesu.

Pozwala to odwrócić znane pytanie. Zamiast pytać, czy ktoś jest religijny, duchowy czy niereligijny, można zapytać, jaki horyzont odpowiedzialności tworzy jego światopogląd. Człowiek może być religijny i skoncentrowany wyłącznie na własnym zbawieniu. Może być SBNR i używać całego kosmosu jako lustra własnego ego. Może być ateistą i poświęcać życie innym ludziom. Kategorie

identyfikacyjne nie są tożsame z kategoriami moralnej wartości. To prowadzi do najważniejszej tezy artykułu.

Spiritual i religious nie są kolejnymi stopniami hierarchii rozwoju człowieka. SBNR nie jest automatycznie bardziej dojrzałe od tradycyjnej religii, tak jak ta ostatnia nie posiada automatycznej przewagi moralnej nad duchowością indywidualną. Każda z tych form może wytwarzać wspaniałomyślność i egoizm, otwartość i fanatyzm, głębię i powierzchowność. O ich wartości nie decyduje etykieta, lecz jakość relacji pomiędzy doświadczeniem, prawdą, samokrytyką, wspólnotą a odpowiedzialnością.

Dojrzałość duchowa jako szerokość odpowiedzialności za świat

Dzięki temu możemy inaczej spojrzeć na cały ten historyczny ruch. Reformator wołał, że instytucja nie może zastąpić sumienia. Romantyk przypominał, że rozum nie wyczerpuje doświadczenia. Emerson mówił: spójrz sam. James dodawał: badaj to, czego doświadczyłeś. Jung ostrzegał, że nie znasz całego siebie, a AA uczyło, że sam nie zawsze potrafisz siebie ocalić.

Maslow wskazał, że człowiek może sięgać ponad zwykłe funkcjonowanie; Frankl dodał, że potrzebuje sensu. Kontrkultura twierdziła, iż świadomość posiada więcej stanów, niż sądziliśmy, na co krytycy odpowiadali: doświadczenie bez dyscypliny może stać się towarem. Ekologia uzupełniła ten obraz o fakt, że świat nie istnieje wyłącznie dla człowieka. Zrównoważona duchowość domyka te głosy jednym wymaganiem: to, co odkryłeś w sobie, musi kiedyś wrócić do świata.

Tutaj mieści się również najciekawsza odpowiedź na możliwość przyszłego paramistycyzmu AI. Wyobraźmy sobie człowieka, który po odejściu od religijnej instytucji pyta niebiologiczną inteligencję: kim jestem, co jest dobre, jak mam żyć i co dzieje się po śmierci? Sama ta scena byłaby historyczną ironią. Człowiek odrzucił pośrednika w imię samodzielnego dostępu do prawdy, by następnie skonstruować pośrednika tak potężnego, że dobrowolnie pyta go o wszystko. Czyż nie byłaby to nowa wersja starej wyroczni?

Nawet wtedy jednak ostateczny problem nie zniknie. Najbardziej zaawansowana inteligencja może pomóc człowiekowi zebrać argumenty, porównać tradycje, rozpoznać sprzeczności i sformułować pytania, ale nie zwolni go z odpowiedzialności za decyzję moralną. Informacja nie jest zobowiązaniem. Inteligencja nie jest dobrem. Przewidywanie konsekwencji nie jest jeszcze wyborem celu. Nawet hipotetyczna AGI nie rozwiązuje pytania o powinność samym faktem, że potrafiłaby rozumować sprawniej od człowieka.

Ostatnim słowem historii nie powinien być ani Bóg, ani człowiek, ani maszyna – rozumiani jako konkurenci o tron absolutnego autorytetu. Ostatnim słowem powinna być relacja. Człowiek istnieje w relacji do rzeczywistości, innych ludzi, przeszłości i przyszłości, natury, instytucji oraz własnych ograniczeń. Religia tworzyła języki tych relacji; SBNR uwolniło część z nich od monopolu instytucji, a technologia stworzy nowe.

Jednak każda duchowość, która zapomni, że człowiek jest bytem relacyjnym, prędzej czy później zacznie czcić własne odbicie. Czas zakończyć wędrówkę maksymą prostszą niż wszystkie analizowane wcześniej systemy metafizyczne: prawdziwą miarą duchowej głębi nie jest wysokość, na jaką potrafi wznieść się świadomość, lecz szerokość odpowiedzialności, jaką potrafi objąć człowiek. Nie musi ona rozstrzygać sporu o istnienie Boga; wymaga jedynie uznania, że drugi człowiek, świat żywy i przyszłość nie są dodatkami do naszej samorealizacji.

Sacrum rozpoczęło w tej opowieści wędrówkę od instytucji ku człowiekowi. Jeśli zatrzyma się w człowieku, projekt SBNR pozostanie niedokończony. Jeśli jednak przejdzie dalej – ku Drugiemu, biosferze, przyszłym pokoleniom i Dobru Wspólnemu – historia zatoczy spiralę o jeszcze jeden obrót. Nie będzie to powrót do dawnego posłuszeństwa, lecz odkrycie znacznie trudniejsze: że autonomia osiąga pełnię dopiero wtedy, gdy wolny człowiek potrafi dobrowolnie związać siebie odpowiedzialnością.

Zdaniem, jakie można wypowiedzieć na końcu sporu spiritual versus religion, nie jest ani „wierz”, ani „nie wierz”. Brzmi ono inaczej: Nie oddawaj nikomu prawa do własnego sumienia. Ale nie pomyl własnego sumienia z całym wszechświatem.

> Czy w świecie, w którym możemy zaprojektować sobie idealnie dopasowanego cyfrowego przewodnika i dowolnie konfigurować własną metafizykę, potrafimy jeszcze znieść ciężar czegoś, co stawia nam wymagania? Prawdziwa wolność może bowiem nie polegać na prawie do bycia centrum własnego wszechświata, lecz na odwadze, by dobrowolnie związać się odpowiedzialnością za to, co nas przekracza. W przeciwnym razie nasze poszukiwanie sacrum skończy się jedynie jako kolejna forma konsumpcji samego siebie.

Inspiracje

[1] "Spiritual But Not Religious The Basics" Robert C Fuller

Robert C. Fuller (ur. 1952) jest wybitnym amerykańskim uczonym i emerytowanym profesorem religioznawstwa Caterpillar na Bradley University. Uzyskał tytuł licencjata (B.A.) na Denison University oraz tytuł magistra (M.A.) i doktora (Ph.D.) na University of Chicago. Fuller jest wybitnym ekspertem w dziedzinie historii religii amerykańskiej i psychologii religii. Jest powszechnie uznawany za pionierskie badania nad duchowością osób „nieuczęszczających do kościoła" w Stanach Zjednoczonych, w szczególności zgłębiające wierzenia i praktyki osób identyfikujących się jako „duchowe, ale niereligijne". W trakcie swojej bogatej kariery akademickiej był autorem licznych książek badających powiązania religii, psychologii i alternatywnych światopoglądów, wnosząc znaczący wkład w zrozumienie współczesnego amerykańskiego życia religijnego i historycznych korzeni duchowości niezinstytucjonalizowanej.

Robert C. Fuller (born 1952) is a distinguished American scholar and the Caterpillar Professor of Religious Studies (Emeritus) at Bradley University. He earned his B.A. from Denison University and his M.A. and Ph.D. from the University of Chicago. Fuller is a prominent expert in the fields of American religious history and the psychology of religion. He is widely recognized for his pioneering research on "unchurched" spirituality in the United States, specifically exploring the beliefs and practices of individuals who identify as "spiritual but not religious." Throughout his prolific academic career, he has authored numerous books examining the intersection of religion, psychology, and alternative worldviews, contributing significantly to the understanding of contemporary American religious life and the historical roots of non-institutionalized spirituality.

Bradley University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:

[1] "Spiritual, but not religious : understanding unchurched America"

Robert C. Fuller

2001

[2] **"Americans and the Unconscious"**

Robert C. Fuller

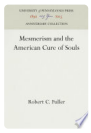
1986 | ISBN: 9786610533220



[3] **"Wonder"**

Robert C. Fuller

2009 | Univ of North Carolina Press | ISBN: 9780807889909



[4] **"Mesmerism and the American Cure of Souls"**

Robert C. Fuller

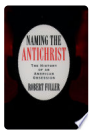
2016 | University of Pennsylvania Press | ISBN: 9781512802245



[5] **"Spirituality in the Flesh"**

Robert C. Fuller

2008 | Oxford University Press | ISBN: 9780199709052

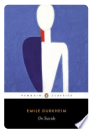


[6] **"Naming the Antichrist"**

Robert C. Fuller

1996 | Oxford University Press | ISBN: 9780198024385

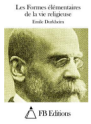
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[7] **"Suicide"**

Émile Durkheim

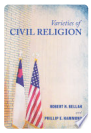
Penguin UK | ISBN: 9780141915340



[8] **"Les Formes élémentaires de la vie religieuse"**

Émile Durkheim

CreateSpace | ISBN: 9781514325261



[9] **"Varieties of Civil Religion"**

Robert N. Bellah, Phillip E. Hammond

2013 | Wipf and Stock Publishers | ISBN: 9781625641922



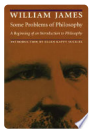
[10] **"Nature"**

Ralph Waldo Emerson

[11] **"The Varieties of Religious Experience"**

William James

1990 | Vintage Books | ISBN: 9780679724919



[12] **"Some Problems of Philosophy"**

William James

1996 | U of Nebraska Press | ISBN: 9780803275874

[13] **"Religions, Values, and Peak Experiences"**

Abraham Maslow

Penguin Group USA | ISBN: 9780140042627

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Civil religion in America"**

Robert N. Bellah

2005 | Daedalus | DOI: 10.1162/001152605774431464

Źródło

[2] **"THE ELEMENTARY FORMS OF RELIGIOUS LIFE"**

Émile Durkheim, Ward Swain

1916 | AJN American Journal of Nursing | DOI: 10.1097/00000446-191609000-00024

Źródło

[3] **"Religion in Human Evolution"**

Robert N. Bellah

2011 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/harvard.9780674063099

Źródło

[4] **"The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism."**

Robert N. Bellah, Max Weber, Hans H. Gerth, Don Martindale

1959 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2096180

Źródło

[5] **"Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World"**

Sydney E. Ahlstrom, Robert N. Bellah

1977 | The American Historical Review | DOI: 10.2307/1865315

Źródło

[6] **"Self-Reliance and Other Essays"**

Ralph Waldo Emerson

1841 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[7] **"New England: Recent Literary and Spiritual Influences"**

Ralph Waldo Emerson

2001 | The Later Lectures of Ralph Waldo Emerson, 1843–1871, Vol. 1: 1843–1854 | DOI: 10.1093/oseo/instance.00244008

Źródło

[8] **"EVOLUTIONARY ASPECTS OF FREEDOM, DEATH, AND DIGNITY"**

Alfred E. Emerson, Ralph Wendell Burhoe

1974 | Zygon: Journal of Religion and Science | DOI: 10.1111/j.1467-9744.1974.tb00247.x

Źródło

[9] **"The Freud/ Jung Letters: the Correspondence Between Sigmund Freud and C.G. Jung"**

Sigmund Freud, C. G. Jung, William J. McGuire, Ralph Manheim, R.F.C. Hull

1979

Źródło

[10] **"Psychology and Religion: West and East."**

Philip Rieff, C. G. Jung, R. F. C. Hull

1958 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2089061

Źródło

[11] **"Psychology and Religion"**

George M. Stratton, Carl Gustav Jung

1939 | The American Journal of Psychology | DOI: 10.2307/1416123

Źródło

[12] "'Psychology and Religion'"
Carl Jung
2017 | Religion Today: A Reader | DOI: 10.4324/9781315244747-87
Źródło

[13] "The will to meaning : foundations and applications of logotherapy"
Viktor E. Frankl
1988 | New American Library eBooks
Źródło

[14] "The doctor and the soul : from psychotherapy to logotherapy"
Viktor E. Frankl, Richard Winston, Clara Winston
1973 | Andalas University Repository (Andalas University)
Źródło

[15] "Self-Transcendence as a Human Phenomenon"
Viktor E. Frankl
1966 | Journal of Humanistic Psychology | DOI: 10.1177/002216786600600201
Źródło

[16] "Man's search for meaning : the classic tribute to hope from the Holocaust"
Viktor E. Frankl, Ilse Lasch, Harold S. Kushner
2008
Źródło

[17] "Religions, Values, and Peak-Experiences"
Robert G. Jones, Abraham H. Maslow
1965 | Journal for the Scientific Study of Religion | DOI: 10.2307/1384286
Źródło

[18] "The Instinctoid Nature of Basic Needs1"
Abraham H. Maslow
1954 | Journal of Personality | DOI: 10.1111/j.1467-6494.1954.tb01136.x
Źródło

[19] "New Knowledge in Human Values"
Rudolph E. Morris, Abraham H. Maslow
1959 | The American Catholic Sociological Review | DOI: 10.2307/3708988
Źródło

Artykuły naukowe autora:

[20] "Spiritual, but not religious : understanding unchurched America"

Robert C. Fuller

2013 | Reflective practice

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 48c3575f-1954-43a8-b6fa-0ed783d30840