

BEATA GUZOWSKA

Uniwersytet Rzeszowski

Instytut Filozofii

e-mail: bguzowska@ur.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2430-2647

DOI: 10.34813/ptr3.2025.15

Płynność, autentyczność, słabość – paradygmaty ponowoczesnej religijności

Flowing, authenticity, weakness – paradigms of postmodern religiosity

Abstract. The characteristic features of postmodernism – such as anti-dogmatism, the subjectivisation of knowledge, the affirmation of individual autonomy, the emphasis on personal religious experiences and the aestheticisation of reality – also extend to the sphere of spirituality and religiosity. Questioning modern metaphysical and historical narratives requires the formulation of new guiding categories that will be able to capture the contemporary human condition. It seems that in the context of postmodern culture, categories such as fluidity and temporariness are increasingly seen as constitutive of contemporary forms of religiosity, gradually replacing the traditional attributes of stability, permanence and absoluteness.

Keywords: postmodernity, religion, changeability, authenticity, weakness, Bauman, Taylor, Vattimo.

I

Ponowoczesność stanowi okres, w którym jednostka konstruuje swoją tożsamość w sposób autonomiczny, czerpiąc z szerokiego spektrum dostępnych idei oraz systemów wartości, które uznaje za atrakcyjne. Generalnie postuluje się odrzucenie dogmatyzmu na rzecz swobodnego, własnego modelu

spełniania siebie. Człowiek konstruując własny model życia, powinien spełniać siebie, osiągać coś więcej niż tylko:

realizować przypisane sobie role, wypełniać obowiązki i osiągać określone cele [...] czyli budować piękną egzystencję, nadawać swemu życiu blasku, poszukiwać w nim harmonii. [...] nasza wolność i nieokreśloność (tj. niepoznawalność przy zastosowaniu pojęć) stanowi dla nas przesłankę, w imię której warto podejmować działania autokreatywne – tworzyć siebie niczym dzieło sztuki. (Hudzik, 1998, s. 88–89)

Projektując swoje życie w warunkach ponowoczesności, konieczne staje się wykształcenie w sobie zdolności do powściągnięcia skłonności do myślenia w kategoriach sztywnych struktur pojęciowych, które często zamykają nas na nowe doświadczenia, interpretacje i treści.

Charakterystyczny dla tego okresu jest również: antydogmatyzm, subiektywizacja wiedzy, afirmacja autonomii podmiotu, nacisk na indywidualne doświadczenie religijne oraz estetyzacja rzeczywistości – obejmujące również sferę duchowości i religijności. Wśród dominujących cech ponowoczesności należy także wymienić tymczasowość, płynność, nietrwałość oraz łatwość zmiany przekonań, teorii i ideologii. Zjawiska te wpisują się w szerszy kontekst konsumpcyjnego, często instrumentalnego modelu życia współczesnego człowieka.

Ponowoczesność zawiera także szeroki wachlarz praktycznych wskazań dotyczących sposobu życia, kreacji siebie i kształtowania relacji ze światem. W tym kontekście filozofia postmodernistyczna nierzadko jawi się jako propozycja określonej postawy egzystencjalnej, której podstawą jest radykalna otwartość na różnorodne style życia i sposoby zachowania – przy jednoczesnym braku roszczeń do obiektywnej wyższości któregośkolwiek z nich. Zgodnie z tą koncepcją, Jean-François Lyotard, jednym z fundamentów ponowoczesności „uczynił” nieufność wobec tzw. wielkich narracji, które przez wieki legitymizowały wiedzę, moralność i władzę. Ich rozpad otwiera przestrzeń dla heterogeniczności, różnicy oraz emancypacji marginalizowanych form życia i myślenia. Lyotard pisze, że nieufność wobec metanarracji jest spowodowana między innymi kryzysem filozofii metafizycznej, postępem nauk i ich fragmentyzacją, pluralizmem kulturowym. Podkreśla, iż:

Funkcja narracyjna traci swoje funktry: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielki cel. Rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych, także jednak denotujących, preskryptywnych, opisowych, itd., z których każdy niesie z sobą pragmatyczne wartości sui generis. Wszyscy żyjemy na skrzyżowaniu wielu z nich. (Lyotard, 1997, s. 20)

Podobne stanowisko wyraża Gianni Vattimo, którego kategoria „myśli słabej” stanowi filozoficzną odpowiedź na ponowoczesne doświadczenie przesilenia kulturowego – utratę wiary w teleologiczny rozwój dziejów oraz dezintegrację uniwersalnych fundamentów poznawczych i moralnych. W obliczu kryzysu metanarracji i rozproszenia autorytetów epistemologicznych, „myśl słaba” proponuje odejście od silnych struktur metafizycznych na rzecz postawy hermeneutycznej, otwartej na pluralizm interpretacyjny oraz nieuchronną tymczasowość każdej prawdy. Vattimo podkreśla, że ponowoczesność, kwestionując prawomocność nowoczesnych narracji o charakterze metafizycznym i historycystycznym domaga się sformułowania nowych kategorii przewodnich, zdolnych do uchwycenia współczesnej kondycji człowieka. Jednocześnie zaznacza, że ponowoczesność nie jest całkowitym zerwaniem z nowoczesnością – przeciwnie, zawiera jej ślady, które jednak ulegają przekształceniu, reinterpretacji i osłabieniu.

W tym kontekście ponowoczesność można postrzegać jako kulturę, w której dominuje wolność od dogmatów, uznanie zmienności oraz tymczasowości. Jednostka nie jest tu definiowana przez przynależność do uniwersalnych kategorii, lecz przez zdolność do samodzielnego i krytycznego kreowania własnej egzystencji – w dialogu z innymi i wrażliwością na różnicę. Różnorodność nie jest traktowana jako problem do rozwiązania, lecz jako wartość sama w sobie – warunek konieczny dla rozwoju jednostki i wspólnoty. Wybór stylu życia przestaje być podporządkowany normom zewnętrznym (społecznym, religijnym, ideologicznym), a staje się autonomicznym aktem kształtowania siebie – zgodnie z indywidualnymi preferencjami, doświadczeniami i potrzebą autentyczności.

Wielość przemian zachodzących w kulturze ponowoczesnej znacząco wpływa także na obszar religii, religijności i duchowości, które coraz częściej przyjmują formy synkretyczne i indywidualistyczne, będąc w znacznym stopniu uwolnionymi od zdogmatyzowanych kształtów. Religia przestaje pełnić rolę nośnika absolutnej prawdy, a staje się jednym z wielu równorzędnych dyskursów. Współczesny pluralizm sprawił, że istnieje szeroki wachlarz wyboru form religii i duchowości, co z kolei sprawia, że to co uchodziło za oczywiste i naturalne zostaje poddane w wątpliwość. Współczesne oderwanie wielu kategorii od ich metafizycznych podstaw wiąże się z potrzebą przemyślenia ich aktualnej użyteczności. Ów proces, zrodzony ze sceptycyzmu wobec tradycyjnych założeń metafizycznych, niejednokrotnie prowadzi do ich reinterpretacji i odkrycia alternatywnych możliwości. Wydaje się, że w kontekście kultury ponowoczesnej to właśnie kategorie takie jak płynność, tymczasowość oraz zmienność coraz częściej ujmowane są jako konstytutywne dla współczesnych form religijności, zastępując tradycyjne atrybuty stabilności, trwałości i absolutności.

II

W realiach ponowoczesności, zdominowanej przez dynamikę ciągłego tworzenia i przemiany, szczególnego znaczenia nabiera postulat autokreacji jednostki oraz potrzeba permanentnego samopotwierdzania w przestrzeni społecznej i symbolicznej. W warunkach „płynnej nowoczesności” – jak zaznacza Zygmunt Bauman – każda tożsamość, w tym także religijna, staje się zadaniem, a nie dziedzictwem. Staje się refleksyjnym projektem, otwartym na modyfikacje, rekonstrukcje, podlegając mechanizmom wyboru, rekonfiguracji, a nawet radykalnym zerwaniom. Dla człowieka przednowoczesnego zarówno prawda, jak i rzeczywistość postrzegane były jako rezultat Boskiego planu, który mógł być jedynie kontemplowany, a nie kwestionowany czy kształtowany. W odróżnieniu od tego nowoczesność wprowadza model świata opartego na nieustannej zmianie, twórczości i potrzebie autokreacji jednostki, który jeszcze mocniej akcentowany jest w czasie obecnym. W takim kontekście coraz trudniej jest traktować otaczającą rzeczywistość jako niezmienną i „z góry daną” przez byt transcendentny – zamiast tego staje się ona konstruktem ludzkim, wymagającym ciągłej reinterpretacji i potwierdzania.

Współczesny człowiek funkcjonuje w rzeczywistości dynamicznej, płynnej i nacechowanej ambiwalencją. Bauman podkreśla, że stan ten stanowi odejście od nowoczesnego paradygmatu, który cechował się trwałością oraz jasno wyodrębnionymi kategoriami. W warunkach ponowoczesności świat traci swoje cechy stabilności i przewidywalności, a wszystkie jego aspekty podlegają procesom deregulacji i relatywizacji. W świecie „płynnej nowoczesności” religijność przejawia się przede wszystkim w obszarze prywatnym i zindywidualizowanym. Tę kwestię analizował także Thomas Luckmann, zaznaczał, że w sytuacji, gdy religijność indywidualna nie ma poparcia ze strony instytucji pierwotnych, zaczyna uzależniać się od poparcia innych autonomicznych instytucji i jednostek znajdujących się głównie w sferze prywatnej (zob. Luckmann, 1996, s.143; zob. 1967).

Podobnie Bauman niejednokrotnie podkreśla, że religia została w znacznej mierze sprowadzona do sfery prywatnej, w której człowiek sam sobie wytwarza przedmiot własnej religii – „Prywatnego Boga”. Opisując kategorię „Prywatnego Boga”, Bauman podkreśla, że jest to Bóg „konstruowany, a nie przekazany i otrzymany w spadku w kształcie gotowym; konstruowany samodzielnie, choć przy użyciu elementów wybranych z dostępnych ofert prefabrykatów, łączonych i składanych w całość wedle samodzielnie opracowanych projektów, za pomocą indywidualnych narzędzi, zasobów i umiejętności oraz wedle logiki jednostkowych preferencji i priorytetów. „Prywatny Bóg” stanowi, podobnie jak wszyscy bogowie, emanację, pochodną lub refleks niesamowystarczalności

– ale w przeciwieństwie do bogów instytucjonalnych niesamowystarczalności raczej osobniczej niż gatunkowej” (Bauman, 2012, s. 110–111). Współczesne doświadczenie niesamowystarczalności¹ generalnie uległo procesowi prywatyzacji – przestało odnosić się do kondycji ludzkości jako całości, a zaczęło charakteryzować jednostkę w sposób indywidualny. Poczucie braku oparcia czy stabilności nie jest już uniwersalnym doświadczeniem wspólnotowym, lecz przeżywane jest autonomicznie.

Jednostki żyjące w „płynnej nowoczesności”/ponowoczesności zmuszeni są do opanowania sztuki dokonywania wyborów, które permanentnie towarzyszą ich życiu. Sprzyja to rosnącemu zapotrzebowaniu na ekspertów, którzy mieliby ustrzec jednostkę przed niewłaściwymi wyborami, skutkującymi utratą szansy na lepsze życie, kłopotami tożsamościowymi czy też zachwianiem wiary we własne możliwości. Sytuację tę Bauman opisuje w słowach:

Ponowoczesna odmiana niepewności nie rodzi zapotrzebowania na wizje eschatologiczne, w jakich specjalizowała się religia; rodzi natomiast wciąż rosnący popyt na poradnictwo życiowe [...]. Ludzie nękani przez niepewność ponowoczesnego typu [...] szukają takich doradców, którzy przekonywać ich będą, że nie brak im niczego, co do pomyślnego życia potrzebne, i wskażą palcem, gdzie to, co trzeba, znaleźć. (Bauman, 2000, s. 307–308; zob. 2006)

W tym kontekście przemieszczeniu ulega idea transcendencji. Coraz częściej nie jest powiązana z Bogiem osobowym, lecz umiejscowiona jest w obszarach takich jak: relacje międzyludzkie, natura, emocje czy cielesność. Zamiast dążyć do poznania zbioru obiektywnych prawd religijnych, współczesna religijność i duchowość koncentruje się na intensyfikacji subiektywnych doznań – coraz głębszych i bardziej autentycznych niż dotąd dostępne.

W ponowoczesnej kulturze poszukiwanie intensywnych doznań, wrażeń staje się jednym z kluczowych elementów ludzkiej aktywności. „Przeżycia totalne”, jak określa Bauman, zostały oddzielone od kontekstu religijnego i przekształcone w świecką strategię samorealizacji. W przeciwieństwie do doświadczeń religijnych, mających przybliżać człowieka do spotkania z transcendencją i przekroczenia siebie w relacji z Absolutem, współczesne strategie skoncentrowane są na rozwoju intelektualnym i cielesnym jednostki. Promują one ideę nieograniczonego potencjału ludzkiego, zakładając, że

¹ W książce *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Bauman odnosząc się do zjawiska niesamowystarczalności, pisze: „Wina za kapryśność losu i niespełnienie oczekiwań spada na mnie osobiście; to ja, ja osobiście, ja jako jednostka, jestem niesamowystarczalny. Moje osobiste niepowodzenia w niczym nie podważają przeświadczenia o nieskończoności ludzkiej potencji; przeciwnie, dowodzą pośrednio potęgę ludzkich, gatunkowych dokonań” (Bauman, 2000, s. 304–305).

pełnia egzystencji może być osiągnięta poprzez intensyfikację doświadczeń wewnętrznych i cielesnych, niezależnie od wymiaru metafizycznego, a także:

głoszą lub chyłkiem przemycają tezę, że wszystkiego doświadczyć można, że wszystko jest w ludzkiej mocy; że w przeciwieństwie do twierdzeń »religii zorganizowanej« człowiek jest samowystarczalny, a raczej ze stać się nim może, i powinien, przy pomocy innych ludzi [...]. (Bauman, 2000, s. 314)

III

W filozoficznej refleksji nad przemianami religii i religijności we współczesnym świecie często podkreśla się ich ściśle powiązanie z dominującym indywidualizmem oraz z pragmatycznym podejściem do wiary. W ponowoczesnej rzeczywistości jednostki coraz częściej kształtują swoją religijność w sposób autonomiczny, odpowiadając na indywidualne potrzeby emocjonalne i egzystencjalne. Religia przestaje być zinstytucjonalizowanym systemem przekonań, a staje się przestrzenią osobistych przeżyć i doświadczeń, co wpisuje się w szerszy kontekst kultury „poszukiwania”. Religijność traci swój tradycyjny charakter, przybiera charakter eksploracyjny. Jest swoistego rodzaju wyrazem dążenia do wewnętrznej harmonii, integracji umysłu, ciała i jaźni, coraz częściej przenika różne obszary kultury popularnej, psychologii, ekologii czy sztuki.

Jak podkreśla Charles Taylor, religia nie zniknęła z życia współczesnych społeczeństw, lecz zmienił się sposób jej obecności. W warunkach pluralizmu światopoglądowego i postępującej sekularyzacji religia przestaje być oczywistością, a staje się jednym z wielu możliwych projektów tożsamości, wybieranym swobodnie i bez społecznej stygmatyzacji; staje się także jedną z wielu dostępnych opcji interpretowania świata i nadawania sensu ludzkiemu życiu. Bowiem „każdy ma swój sposób realizowania własnego człowieczeństwa 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” (Taylor, 2002, s. 65; zob. 2001; Guzowska, 2019, s. 149–150).

Jedną z kluczowych zmian, na które zwraca uwagę Taylor, jest przemiana warunków wiary. W przeszłości religia stanowiła integralny element życia wspólnotowego, akceptowany niemal bezrefleksyjnie, natomiast obecnie przynależność religijna jest w większym stopniu aktem świadomego wyboru. Współczesna religijność koncentruje się przede wszystkim na osobistym przeżyciu, intuicji i bezpośrednim kontakcie z sacrum, pozwala samodzielnie

kształtować własną ścieżkę duchową, nierzadko poza tradycyjnymi instytucjami religijnymi. Coraz częściej religijność i duchowość przybiera formę indywidualnego poszukiwania, które niekoniecznie opiera się na strukturach tradycyjnych instytucji religijnych.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera pojęcie autentyczności, które Taylor uznaje za jedną z kluczowych wartości współczesnej kultury. Autentyczność², w jego ujęciu, to przede wszystkim życie w zgodzie z sobą samym, ze swoją „biografią”. Zakłada ona możliwość autonomicznego wyboru drogi życiowej, czy odpowiedzialność wobec innych ludzi oraz świata. Autentyczność jest dla Taylora:

[wartością] której problemy sensu egzystencji oraz miejsca człowieka w całości bytów nadal jawią się jako istotne i to istotne indywidualnie, jako – wobec zaniku wiary w uniwersalny horyzont metafizyczny – zadanie dla jednostki. Dzięki wsparciu na Ideale Autentyczności, prywatyzacja języka refleksji nie czyni problematyki duchowej mniej poważną i zobowiązującą; [...]. (Bielik-Robson, 2000, s. 283)

Taylor przestrzega przed redukowaniem autentyczności do subiektywizmu czy oderwanego od wartości indywidualizmu. W jego filozofii autentyczność musi być zakorzeniona w relacjach międzyludzkich, powinna obejmować poszukiwanie głębi duchowej oraz otwartość na to, co przekracza jednostkę – a więc na transcendencję. Autentyczność to przede wszystkim proces twórczy, obejmujący odkrywanie i konstruowanie własnej tożsamości. W jej istocie leży dążenie do oryginalności, często połączone z krytycznym dystansem wobec zastanych norm moralnych oraz z potrzebą samodzielnego poszukiwania sensu i sposobu na życie. Autentyczność stanowi wezwanie do świadomego kształtowania indywidualnej drogi, która nie jest narzucona z zewnątrz, lecz wynika z wewnętrznego przekonania jednostki.

Można uznać, że autentyczność wyznacza kierunek ku pełniejszemu i bardziej zróżnicowanemu modelowi egzystencji, odpowiadającemu na potrzeby współczesnego człowieka. Ludzkie życie jawi się tu jako nieustanna konfrontacja między zewnętrzną rzeczywistością społeczną a osobistą wizją życia dobrego, formułowaną przez każdą jednostkę na nowo.

² Taylor odnosząc się do kategorii autentyczności niejednokrotnie zaznaczał jej dwuznaczność. Pisał, iż „Autentyczność zakłada, z jednej strony, 1) kreację oraz konstrukcję, tak samo jak element odkrycia, 2) oryginalność [...] 3) opozycję wobec norm społecznych, a potencjalnie – nawet norm moralnych. Z drugiej jednak strony prawdą jest, że autentyczność nie jest możliwa bez 1) bez otwarcia na horyzont tego, co istotne (w innym razie bowiem autokreacja traci oparcie w hierarchii wartości, która jedynie może ją ocalić od bezwartościowości), jak i bez 2) samookreślenia się w dialogu z innymi. Napięcia między tymi roszczeniami usunąć nie sposób” (1991, s. 66).

IV

Ponowoczesna rewitalizacja religii doskonale wpisuje się w szeroki zakres przemian kulturowo-społecznych. Jednakże obecne odrodzenie religii znacząco różni się od wcześniejszych ze względu na globalny zasięg, jak i nowe form wyrazu, które silnie związane są z takimi obszarami jak technologia, media, nauka, polityka czy ekonomia. Dotychczasowe wyznaczniki religii, jak dogmat, autorytet, kult czy ortodoksja tracą swoje prymarne miejsce na rzecz, bardziej zindywidualizowanego, przeżyciowego i elastycznego podejścia do sacrum.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na koncepcję Gianniego Vattima, który interpretuje powrót religii nie jako restaurację dogmatyzmu czy instytucjonalnej religii, lecz jako jej reinterpretację w duchu słabości i wolności. Vattimo odrzucając tradycyjne (silne) formy religii, proponuje religijność opartą na kategoriach takich jak ślad czy osłabienie.

[Ów powrót] jest jednym z podstawowych aspektów (lub jedynym podstawowym aspektem) doświadczenia religijnego. Chcemy zatem pójść za tym śladem śladu, przyjąć za podstawowy w odnowionej refleksji o religii sam fakt jej powrotu, ponownej obecności, jej skierowanego do nas wezwania, wezwania głosem, który już z pewnością słyszeliśmy. (Vattimo, 1999, s. 100)

[Obecność religii] w naszym ludzkim doświadczeniu, nie jest faktem czysto przypadkowym, faktem, który moglibyśmy odsunąć na bok, by skoncentrować się po prostu na treściach, które w ten właśnie sposób powracają. Wprost przeciwnie, mamy podstawy do tego, by przypuszczać, że powracanie jest jednym z podstawowych aspektów (lub jedynym podstawowym aspektem) doświadczenia religijnego. (Vattimo, 1999, s. 100)

Z kolei zachodzące procesy sekularyzacji, Vattimo postrzega jako immanentny element chrześcijaństwa. Zaznacza, że sekularyzacja nie stanowi negacji religii, lecz jest jej etapem, w wyniku którego chrześcijaństwo samo siebie osłabia, poprzez rezygnację z autorytatywności na rzecz dialogu, miłości i wolności. Jak pisze, „znaczenie chrześcijaństwa jako zbawczego (odkupiającego) przesłania zawiera się przede wszystkim w rezygnacji z kategorycznego roszczenia do «rzeczywistości»” (Vattimo, 2013, s. 242).

Vattimo, w przeciwieństwie do wielu przedstawicieli postmodernizmu, nie neguje potrzeby religii we współczesnym świecie, podejmuje on próbę jej reinterpretacji w zgodzie z założeniami „słabego myślenia”. Jak twierdzi, obecnie religia powraca nie tyle w tradycyjnych formach transcendencji, dogmatyzmu czy instytucjonalnej potęgi, ale jako afirmacja immanencji, „myśli słabej”, etyki odpowiedzialności. Vattimo jednocześnie dostrzega ryzyko związane z takim przesunięciem kategorii, w wyniku czego ograniczenie

refleksji religijnej wyłącznie do wymiaru immanentnego może prowadzić do utraty jej głębszego sensu – tego, co przekracza jednostkę, otwiera ją na inność i wykracza poza czysto ludzką kondycję. Tym samym rodzi się pytanie: czy całkowita rezygnacja z transcendencji nie pozbawia religii jej fundamentalnego wymiaru duchowego?

V

We współczesnym świecie permanentnej zmienności, tymczasowości i akcentowania konieczności autokreacji, i samopotwierdzania „coraz trudniej postrzegać rzeczywistość świecką jako «daną» raz na zawsze mocą nadludzkiej woli; to, co przedtem było z góry uautentycznione raz na zawsze kształtem stworzonego świata, trzeba teraz autentyfikować dopiero wysiłkiem samokreacji” (Bauman, 2000, s. 217). Mające miejsce oderwanie wielu kategorii od metafizycznych przesłanek związane jest z potrzebą poddania namysłowi ich dzisiejszej przydatności. Owa próba podyktowana jest sceptycyzmem wobec metafizyki, prowadzi nierzadko do odkrycia jej nowych interpretacyjnych zastosowań.

Warto podkreślić, że mimo licznych przeobrażeń kultury współczesnej, religijność nie zanika, lecz ulega różnorodnym przemianom i przybiera nowe formy wyrazu. Znaczące wydają się słowa Marcela Gaucheta, który pisze, że:

[...] nasza idea człowieka musi uwzględniać fakt, że człowiek zawsze był i pozostanie podatny, na to, co religijne. Nawet w przypadku jednostki całkowicie zlaicyzowanej, ateisty czy agnostyka, trzeba nadać tej potrzebie religijności właściwy status. Wiemy, że ona uporczywie trwa, nawet jeśli nie manifestuje się już z konieczności za pośrednictwem zinstytucjonalizowanych religii. To ona odegra podstawową rolę w XXI wieku. (2013, s. 79)

Literatura

- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność* (tłum. T. Kunz). Wydawnictwo Literackie.
 Bauman, Z. (2000). *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Wydawnictwo Sic!
 Bauman, Z. (2012). *To nie jest dziennik* (tłum. M. Zawadzka). Wydawnictwo Literackie.
 Bielik-Robson, A. (2000). *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Wydawnictwo Universitas.
 Gauchet M., Legros M. (2013), Religie zapełniają pustkę społecznego dyskursu. *Przegląd Polityczny*, 118, 76–79.

- Guzowska, B. (2019). *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Hudzik, J. P. (1998). *Estetyka egzystencji. Szkice z pogranicza ponowoczesnej etyki i estetyki*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Luckmann T. (1996). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie* (tłum. L. Bluszcz). Wydawnictwo NOMOS.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion*. Macmillan.
- Lyotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* (tłum. M. Kowalska, J. Migasiński). Fundacja Aletheia.
- Taylor, Ch. (2002). *Oblicza religii dzisiaj* (tłum. A. Lipszyc). Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Ch. (1991). *Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (tłum. M. Gruszczyński i in.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Vattimo, G. (1999). Ślad śladu. W: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia* (tłum. E. Łukaszyk, 99–116). Wydawnictwo KR.
- Vattimo, G. (2013). *Wiek interpretacji* [The Age of Interpretation] (fragment, tłum. T. Olszewski). *Przestrzenie Teorii*, 20, 237–246.