

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (78)

Bojaźń i drzenie: doświadczenie kryzysu duchowego w procesie stawania się duchowym nomadą

Tytułowy bohater filmu dokumentalnego pt. „Gunnar szuka Boga” (2010 r., reż. Gunnar H. Jensen), należący do norweskiej klasy średniej mężczyzna w średnim wieku, doświadcza pustki, której niczym nie jest w stanie wypełnić. Z jednej strony docenia dostatnie, uporządkowane życie, ale z drugiej strony zdaje sobie sprawę z tego, że czegoś mu brakuje. Doznaje kryzysu duchowego. By go przezwyciężyć i zaspokoić kryjący się za nim „głód duchowy”, Gunnar decyduje się na wyjazd do położonego na półwyspie Synaj klasztoru św. Katarzyny. Wierzy, że dzięki pobytowi pośród mnichów lepiej pozna siebie, odkryje sens swego istnienia, a po powrocie do domu będzie w stanie prowadzić wartościowsze życie. Opuszczając Norwegię, oddalając się od dobrze sobie znanego i przewidywalnego świata, staje się – chociażby tylko na chwilę – duchowym nomadą.

Nie byłoby tego tekstu, gdyby nie osoby podobne do Gunnara. Mowa tu o ludziach, którzy pozostawiają za sobą bliski im świat i wyruszają w drogę po to, by – używając ich języka – „odnaleźć siebie” czy też „rozwinąć się duchowo”. Pecha ich naprzód ten sam „głód”, który skłonił Gunnara do wyjazdu z kraju. I – podobnie jak on – zanim postawią pierwszy krok w nieznaną, doświadczenia wstrząsu burzącego ich psychiczną równowagę. W jaki sposób przejawia się ten kryzys? Jak wpływa na ich codzienne życie? Co mówi o kondycji współczesnego człowieka? W niniejszym tekście spróbuję odpowiedzieć na te pytania. Skorzystam przy tym z wyników badania inspirowanego teorią ugruntowaną, które zrealizowałem wśród duchowych nomadów.

Zapewne dla wielu z nas towarzyszące im rozterki okażą się bliskie. To nie przypadek. Rozważany tutaj nomadyzm stanowi część szerszego zjawiska nazywanego „nową duchowością”. Pojawia się w tym samym czasie, gdy następuje rozpad struktur i instytucji, które nadawały dotąd znaczenie ludzkiej egzystencji, umiejscawiały ją w określonym kontekście

temporalnym (sprawiając, że każdy z nas skądś pochodził i dokądś zmierzał), łączyły nasze jednostkowe czyny z działaniami całej zbiorowości. Ów nomadyzm i towarzyszący mu kryzys nie są zatem zjawiskami tylko duchowymi czy psychologicznymi. Są także częścią dramatu społecznego. Stąd, zanim opowiem o nomadach, zanim odtworzę doskwierające im bolączki, skupię się na okolicznościach, w jakich się to wszystko dzieje.

1. Rozpad „tradycyjnych” architektur sensu

W „Czasie wyrzeczenia” Chantal Delsol napisała, że żyjemy dzisiaj pośród ruin dawnego świata, a „prawdy”, które wcześniej organizowały nasze życie, straciły na znaczeniu. Dotychczasowe architektury sensu, zarówno te kształtowane w obrębie zinstytucjonalizowanych religii, jak i te składające się na świeckie „wielkie projekty”, tkwią w głębokim kryzysie lub rozpadają się, sprawiając, że otaczający nas świat staje się miejscem niepewnym i chaotycznym. Nie mając się na czym oprzeć, mocniej uświadamiamy sobie przypadkowość i kruchość ludzkiej egzystencji¹. Dostrzegł to Viktor Frankl, pisząc w latach 60. XX w., że w jego gabinecie coraz częściej pojawiają się pacjenci załęknieni, skarżący się na nudę i brak celu. Dla byłego więźnia Auschwitz takie wyznania musiały być zaskakujące. Byli to w końcu ludzie żyjący w społeczeństwie dostatnim i pełnym możliwości, a mimo to doskwierały im obawy przed przyszłością, przed brakiem spełnienia. Zastanawiając się nad tym, Frankl doszedł do wniosku, że współczesny człowiek znajduje się w rozpaczliwym położeniu: tradycyjne struktury i instytucje, które objaśniały świat, przekazywały wartości czy motywowały do wyznaczania sobie celów i ich osiągnięcia, straciły swą wiarygodność, a powrót do natury, do instynktu, pełniącego pod ich nieobecność rolę „życiowego kompasu”, staje się niemożliwy. Nie ma się zatem co dziwić, że towarzyszy temu poczucie „pustki egzystencjalnej”². Być może przypominamy w tym opisywanego przez Bedę Czcigodnego jednego z wodzów barbarzyńskich Anglosasów, który wygłaszając mowę na wiecu plemiennym w 627 r., przyrównał życie człowieka do obecności wróbla w chacie podczas zimy: „Na palenisku płonie ogień i ogrzewa izbę, na dworze szaleje burza. Nagle przez jedne drzwi wlatuje wróbel, przelatuje szybko izbę i wylatuje drugimi drzwiami. Przeciął tę niewielką, miłą mu przestrzeń i zniknął – z zimy powrócił do zimy. Także życie człowieka

¹ Ch. Delsol, *Czas wyrzeczenia*, Warszawa 2020.

² V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa 2016; V.E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, Warszawa 2018.

jest jak mgnienie oka. Nie wiemy, co było przed nim i co po nim nastąpi”³. W tych prostych słowach germański wódz zawarł niepokój co do własnego losu, absurdalnego i zawieszzonego w egzystencjalnej próżni. Jest to niepokój, który wybrzmiewa mocniej w czasach przełomu.

Szukając przyczyn rozpadu architektury sensu, musimy się jednak cofnąć w czasie. Proces ten ma swe początki u progu nowoczesności. Był to okres gwałtownych zmian, wyłaniania się nowych obszarów instytucjonalnych – tego, co w literaturze przedmiotu określa się mianem dyferencjacji funkcjonalnej⁴. Rosnąca złożoność życia społecznego rozbudziła obawy, że ta okrzepla przez wieki konstrukcja, jaką jest społeczeństwo, zaraz się rozsypie. Obawom tym wyszły naprzeciw Kościoły, w większym stopniu niż dotychczas biorące się za organizowanie życia społecznego, scalanie zbiorowości i regulowanie zachowania ludzi⁵. Nigdy wcześniej ani później ich oddziaływanie nie było tak duże. Reformacja i kontrreformacja sprawiły, że chrystianizacją zostali objęci także ci, których wiara była jedynie deklarowana i fasadowa, bardziej pogańska niż chrześcijańska. Ale jak to bywa, to właśnie w czasie triumfu pojawiły się pierwsze rysy prowadzące w przyszłości do poważniejszych pęknięć, które osłabiają architekturę sensu gwarantowaną w obrębie zinstytucjonalizowanej religijności. To wówczas nastąpił bowiem zwrot rozpoczynający to, co Thomas Luckmann nazwał „kurczeniem się transcendencji”. Kościoły stopniowo zaczęły „porzucać” świat nadprzyrodzony na rzecz doczesności. Zwrot ten przyczynił się do racjonalizacji religii, jej desakralizacji⁶. Jednym z przejawów tego zjawiska było pojawienie się protestanckiej „ascezy wewnątrzświatowej”, w przypadku której wyjaśnienia religijne przyjęły postać struktur motywujących człowieka do wysiłku czy poświęcania się, do prowadzenia chrześcijańskiego życia, ale bez wikłania się w tajemnice istniejące poza jego wzrokiem.

Ten zwrot sprawił ostatecznie, że Kościoły znalazły się na straconej pozycji. Kształtowany przez nie „oficjalny model religijności” coraz bardziej kolidował z dyskursami emancypujących się obszarów instytucjonalnych⁷. „Prawdy” religijne przestały być wiarygodne. Coraz śmieiej

³ K. Jaspers, *Człowiek*, w: K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990, 27.

⁴ N. Luhmann, *Systemy społeczne*, Kraków 2012.

⁵ Zob. S. Andreski, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, Warszawa 1992; M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa 2010.

⁶ T. Luckmann, „Shrinking Transcendence, Expanding Religion?”, *Sociological Analysis* 50 (1999), 127–138.

⁷ T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2011.

zastępowały je wyjaśnienia dostarczane przez dyskursy naukowe czy polityczne składające się na „nowe obietnice” – zsekularyzowane „wielkie projekty” mające odłączyć społeczeństwo i wyznaczać jego horyzonty⁸. Jak zauważył Peter Berger, proces ten osłabił religijność instytucjonalną, przyczynił się do separacji Kościoła od państwa, sprawił, że religijne interpretacje świata stały się jednymi z wielu⁹. Ponadto, skoro Kościoły przestały być depozytariuszami „prawdy”, to nie było powodu, aby utrzymywały dłużej swą monopolistyczną pozycję. Musiały odłączyć się z innymi podmiotami na „pluralistycznym rynku”, stając się mniej lub bardziej zbiurokratyzowanymi instytucjami, wrażliwymi na potrzeby „konsumentów”¹⁰.

Nie oznacza to jednak, że architektury sensu kształtowane w obrębie „wielkich projektów” utrzymały swą dominującą pozycję. Szereg wydarzeń – od kolonializmu po wojny światowe, Holokaust, Gułag czy katastrofę w Czarnobylu – spowodował, że wiara w „nowe obietnice” się załamała¹¹. Mocniej wybrzmiały głosy rozlegające się już w XIX w., gdy Friedrich Nietzsche jako jeden z pierwszych stwierdził, że następuje zmierzch wszelkich bożyszczy. Sam obawiał się, że skutkiem wyzwolenia z gorsetu „prawd” nie będzie wejście na drogę prowadzącą ku nadczłowiekowi, a raczej życie wygodne i bez aspiracji, właściwe „ostatnim ludziom”¹² (jak w „Nowym wspaniałym świecie” Aldousa Huxleya). Ale czy tak się stało? W końcu to w tych zamożnych społeczeństwach Zachodu pośród ruin dawnych architektur sensu – zarówno tych religijnych, jak i świeckich – dał o sobie znać egzystencjalny niepokój. Mimo „kurczenia się transcendencji” nastąpiła ekspansja nowych form religijności, pojawiło się zjawisko, które w literaturze przedmiotu określa się zwykle mianem „nowej duchowości”¹³. Pierwsze, jeszcze nieśmiałe i kruche przebliski tego fenomenu, mogliśmy

⁸ Ch. Delsol, *op. cit.*, 85–89.

⁹ P. Berger, *Święty baldachim*, Warszawa 1997.

¹⁰ P. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, w: P. Berger (red.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999.

¹¹ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997; Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.

¹² F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, Warszawa 1999.

¹³ J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość*, Kraków 2013; J. Mariański, „Nowa duchowość jako mega-trend kulturowy – mit czy rzeczywistość?”, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* nr 13 (2015), 22–45; Z. Pasek, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013.

zobaczyć w czasach *belle époque*¹⁴. Upowszechnienie się tych nowych form nastąpiło jednak później, bo dopiero w latach 60. i 70. XX w., gdy Herbert Marcuse ogłosił kres kultury prometejskiej, opierającej się na zniewoleniu Człowieka oraz podboju Natury¹⁵. Wpierw przyjmowały one postać ruchów religijnych, by z czasem przekształcić się w luźne, jeszcze słabiej zinstytucjonalizowane struktury, funkcjonujące w obrębie tego, co Paul Heelas i Linda Woodhead nazwali *holistic milieu*¹⁶. Towarzyszył im rozkwit „uduchowionych” dyskursów, nie wykraczających jednak poza transcendencje życia codziennego. Pośród zgliszczy dawnego porządku wyłoniły się więc „małe projekty” nazwane przez Delsol „mądrościami”. Mają synkretyczny charakter: tworzone są bowiem z różnych elementów, również z pozostałości „tradycyjnych” architektur sensu. Nie roszczą sobie pretensji do „prawdy”. Zamiast tego próbują odpowiedzieć na pytanie: „jak żyć?” (gdy nie ma żadnych stabilnych punktów oparcia). Przypominają w tym antyczne mądrości cyników i stoików¹⁷.

To właśnie na peryferiach tego świata, w którym „tradycyjne” architektury sensu osłabły i straciły swe wcześniejsze znaczenie, pojawili się „duchowi nomadzi”. Opuścili dom, porzucili wygodne życie, aby przezwy- ciężyć dręczącą ich pustkę i zaspokoić „głód duchowy”.

Metoda

Dotychczas posługiwałem się pojęciem „duchowy nomada”, jak gdyby był to termin obecny w dyskursie naukowym. Tak jednak nie jest. Postanowi-łem posiłkować się nim, kiedy poczyniłem pierwsze obserwacje skłaniające mnie ostatecznie do tego, abym się tym zjawiskiem zajął. Najogólniej rzecz ujmując, pod pojęciem „duchowego nomady” rozumiem osobę pragnącą zaspokoić swe potrzeby duchowe i opuszczającą w tym celu struktury społeczne, w których dotąd żyła. Zastanawiając się nad postacią, która mogłaby posłużyć mi tutaj za przykład, przyszedł mi na myśl biblijny Abraham. Żyjąc w Charanie, jeszcze jako Abram, słyszy głos Stwórcy, przemawiającego do niego słowami *לֶךְ-לְךָ* (dosłownie z hebr. „wyjdz

¹⁴ Y. Lambert, „Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?”, *Sociology of Religion* 60 (1999), 303–333.

¹⁵ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998.

¹⁶ P. Heelas, L. Woodhead i in., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005; P. Heelas, *The Holistic Milieu and Spirituality: Reflections on Voas and Bruce*, w: P.C. Jupp, K. Flanagan (red.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot 2007.

¹⁷ Ch. Delsol, *op. cit.*, 306–308.

sobie”). Możemy sobie wyobrazić, że zanim podążył za tym wezwaniem, zanim się mu poddał, towarzyszyły mu rozterki i wahania. Miał jednak odwagę, aby porzucić Charan, wyruszyć w nieznanne i stać się Abrahamem („ojcem wielu narodów”)¹⁸. To doświadczenie będzie z czasem powtarzane również przez innych, np. przez wczesnochrześcijańskich mnichów udających się na pustynię.

Z rozmysłem unikałem tego, by przytoczona przeze mnie definicja została zamknięta w zbyt wąskich i sztywnych ramach. Miała stanowić jedynie punkt wyjścia do wyznaczenia pola badawczego. Interesujący mnie ludzie byli takimi duchowymi nomadami: wyemigrowali z Polski, a za ich decyzją kryły się potrzeby duchowe (tj. pragnienie, by wieść „autentyczne życie” czy „rozвивać się duchowo”). Co więcej, droga, na którą weszli, wiodła poza strukturami tradycyjnych, zinstytucjonalizowanych religii, a ich poszukiwania miały zindywidualizowany charakter. Opierając się na wynikach badaniach, dodałbym, że byli podobni do tytułowego bohatera opowiadania Hermana Hessego pt. „Siddhartha”. Kontynuowali – w łagodniejszej, mniej radykalnej formie – tradycję zapoczątkowaną przez wcześniejszych „koczowników” (np. Henriego D. Thoreau, Lwa Tołstoja czy Jacka Kerouac’a). Poszukiwali miejsc, które za anarchistą Hakimem Beyem nazwałem „tymczasowymi strefami autonomicznymi”¹⁹. To właśnie tam, poza presją wynikającą z zajmującej pracy bądź oczekiwań bliskich, dysponując odpowiednim czasem, mogli pogłębiać swe życie duchowe.

Przystępując do badania, prędko uświadomiłem sobie, że będę poruszał się po omacku. Zjawiska składające się na „nową duchowość” mają bowiem płynny, efemeryczny charakter, są słabo zinstytucjonalizowane, a przez to – jak zauważyła Linda Woodhead²⁰ – stanowią wyzwanie dla badań socjologicznych. Biorąc to pod uwagę, za zasadne uznałem skorzystanie z metodologii teorii ugruntowanej, pozwalającej na lepsze poznanie interesującego mnie nomadyzmu. Wybór ten wydawał się tym bardziej właściwy, że pojawiły się pionierskie badania z zakresu socjologii duchowości, w których metodologia ta znalazła zastosowanie²¹.

¹⁸ K. Gebert, *54 commentaries to the Torah*, Kraków 2005; P. Śpiewak, *Midrasze. Księga nad księgami*, Kraków 2004; Krzysztof Wons SDS, *Koczownik Boga. Abraham*, Kraków 2020.

¹⁹ H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna*, Kraków 2009.

²⁰ L. Woodhead, „Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion”, *Nordic Journal of Religion and Society* 22(2), 103–121.

²¹ Zob. K. Konecki, *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*, Warszawa 2010; J.M. Smith, C.L. Halligan,

Przedmiotem badania uczyniłem proces stawania się duchowym nomadą. Przygotowując się do niego, sformułowałem kilka pytań, od których chciałem rozpocząć swe poszukiwania. Były wśród nich i takie, które dotyczyły okresu poprzedzającego punkt kulminacyjny, tj. decyzję o wyjeździe z Polski. Ciekawiło mnie, co ostatecznie spowodowało, że duchowi nomadzi opuścili kraj? Co działo się w ich życiu zanim dokonali takiego wyboru? Wnioski z badania, mające pomóc mi w znalezieniu odpowiedzi na te pytania, stały się inspiracją dla tego tekstu. Okazało się bowiem, że zanim duchowi nomadzi podjęli decyzję o wyjeździe zmagali się ze stanem, który nazwałem „kryzysem duchowym”. Stawiali mu czoła wiele miesięcy, a czasami nawet lat, zanim wyemigrowali z Polski. To właśnie na tym kryzysie chciałyby skupić naszą uwagę.

Ale zanim do tego przejdę, napiszę krótko, jak przeprowadziłem badanie. Próbując odtworzyć proces stawania się duchowym nomadą, chcąc lepiej zrozumieć składające się na niego doświadczenia, oparłem się na wywiadach swobodnych: słabo ustrukturyzowanych, mających quasi-biograficzny charakter. Uznałem, że to podejście uchroni mnie przed pragnieniem zbyt prędkiej konceptualizacji problemu i ubrania go w upraszczające schematy. Ogółem, w latach 2020–2022 przeprowadziłem 15 wywiadów (w tym: 9 z mężczyznami oraz 6 z kobietami). Poza jedną osobą, mającą 27 lat, wiek moich rozmówców mieścił się w przedziale między 30 a 50 rokiem życia. Większość z nich miała wykształcenie wyższe, a w przeszłości każdy z nich studiował. Wyjeżdżając z Polski, kierowali się do Europy Zachodniej. Ich „kariery migracyjne” zwykle były jednak złożone. W przypadku czterech osób ograniczały się do jednego kraju (Wielkiej Brytanii), u innych związane były z pobytem w dwóch lub więcej (np. w Hiszpanii, Holandii, Irlandii, Islandii, Norwegii). Trzech rozmówców, po czasie spędzonym za granicą, powróciło do Polski. Większość wywiadów przeprowadziłem w sposób pośredni – za pomocą dostępnych komunikatorów internetowych. Dobierając rozmówców do badania, stosowałem metodę „kuli śnieżnej”.

Doświadczenie kryzysu na drodze duchowego nomady

Nie ma duchowego nomady bez kryzysu wstrząsającego nim i motywującego go do opuszczenia struktur społecznych, w których zdążył się zadowolić. A jednak wyznaczenie klarownej granicy między stanem kryzysu a wcześniejszym, zdawałoby się „normalnym” życiem, nie jest łatwe.

„Making Meaning without a Maker: Secular Consciousness through Narrative and Cultural Practice”, *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 82 (2021), 85–100.

Z wypowiedzi moich rozmówców wynika, że kryzys duchowy zazwyczaj towarzyszył im na długo przed tym zanim podjęli decyzję o wyjeździe z Polski, a składające się na niego „symptomy” sączyły się niczym jad, powoli wyczerpując ciało i zatruwając umysł. Dobrze to oddaje wypowiedź jednej z mojej rozmówczyń:

To nie było tak, że coś z dnia dzień się wydarzyło... W sumie, to nie miałam jakichś większych powodów do narzekania [...]. Miałam bardzo dobrą pracę. Dużo się w niej działało. Hmm... Doceniano mnie, miałam awansować... [...]. Wiesz, na początku to mi się to bardzo podobało [...]. Bo dużo zarabiałam, było mnie na wiele rzeczy stać. Nawet na takie, do których... no, do których nigdy wcześniej nie miałam dostępu... Więc, to było fajne. Natomiast, gdzieś w środku coś się we mnie kotłowało. Może nie tak od raz, tak jakoś bardzo... To się pogłębiało jednak. [R2/K]

Inny rozmówca, próbując opisać postępujący kryzys, sięgnął po metaforę. Porównał narzucające w nim rozterki do ciężaru, który coraz bardziej mu doskwierał:

Ja wiem... To trwało długo, na pewno długo. Ja bym ci mógł tak mniej więcej powiedzieć, kiedy czułem to na maksa. Bo to pamiętam... Ale kiedy to się zaczęło, to nie potrafię chyba powiedzieć. To się tak wlokło, zwyczajnie. Może nawet [przez] lata. Powiedziałbym tak: to było trochę tak, że każdego roku, każdego miesiąca, zwiększał się jakiś ciężar w mojej duszy. Jakbym niósł w niej kamienie, a ich coraz bardziej przybywało... W końcu zacząłem to czuć wyraźniej. Te wszystkie rozterki... Wiedziałem, że się coś ze mną dzieje. [R13/M]

Z wypowiedzi badanych wynika, że przyczyną kryzysu była zwykle sprzeczność między ich codziennym życiem – z pozoru satysfakcjonującym, pełnym osiągnięć zawodowych i możliwości materialnych – a głębszymi potrzebami duchowymi, którym często nie dawali dojsć do głosu. Wypierając je i skupiając się – jak cytowana wcześniej rozmówczyni – na „dobrej pracy” czy „zarobkach”, doświadczały wewnętrznej pustki, która z czasem w coraz większym stopniu ich opanowywała. Miejscem, w którym ta sprzeczność mocniej dawała o sobie znać, była zazwyczaj praca. Na

przykład, jeden z rozmówców [R4/M], zatrudniony w przeszłości w roli przedstawiciela handlowego, stwierdził, że został sprowadzony przez szefa do „maszynki przynoszącej pieniądze”. Choć początkowo praca sprawiała mu przyjemność, powodowała nawet, że zarządzał się panującą w niej „gorączkową” atmosferą, to z czasem jego zaangażowanie malało. Miał przeświadczenie, że marnuje siły i czas na nieistotne sprawy.

Wraz z pogłębianiem się rozdźwięku między codziennością a niezaspokojonymi potrzebami duchowymi przejawy kryzysu stawały się wyraźniejsze. Wielu z moich rozmówców stwierdzało, że dostrzegali u siebie: brak spełnienia; poczucie, że ich życie nie ma sensu, pozbawione jest celu; znudzenie („to, co dotychczas dawało mi radość, stało mi się obojętne” [R4/M]; „wszystko w moim życiu było szare, bezbarwne” [R11/K]). Niektórzy wskazywali, że był to okres, w którym czuli się „puści w środku”. Jedna z rozmówczyń w takich słowach opisała ten stan:

Męczył mnie brak celu w życiu... tego, że nie wiem, co ze sobą zrobić. To znaczy, były momenty lepsze i gorsze. Ale często wpadałam wtedy w panikę... Bo koleżanki to już mają mężów, mają dzieci, a ja jeszcze nic. No dobra, miałam niby dobrą pracę. Ale ja już chyba wtedy wiedziałam... Tak, zdawałam już sobie sprawę, że ta praca nie jest dla mnie. Nie chciałam być, jak te starsze babki, które nic tylko narzekają i mówią, jak im się już do tej pracy chodzić nie chce [...]. „Cholera”, pomyślałam, „Muszę coś zrobić z tym życiem, bo tak dalej się nie da” [R2/K].

Z kolei inna rozmówczyni była przekonana, że jej życie ma jakiś sens – sama nie potrafiła go jednak znaleźć. Jak stwierdziła:

Nie wiem, czy byłam przekonana, że moje życie nie ma sensu... tak w ogóle. Tego bym chyba nie powiedziała [...]. Mnie dręczyło coś innego. Że ja tego sensu nie mogę odnaleźć... No to chodziłam od psychologa do psychologa. Myślałam, że mi to coś pomoże [...]. Czekałam aż ktoś weźmie mnie w garść i powie, co jest we mnie wyjątkowego... [śmiech] jakie mam talenty, i tak dalej... i że po tym ruszę do przodu. I że będę szczęśliwa. [R7/K]

Ale brak sensu nie był jedynym objawem, jaki towarzyszył przyszłym nomadom. Doskwierało im również poczucie, które znacznie trudniej było

ubrać w słowa. Jeden z rozmówców nazwał je mianem „ugrzężnięcia”. Towarzyszyło mu wrażenie, że on sam – choć bardzo chciał coś zmienić w swym życiu – stał w miejscu, a wszystko wokół pędziło bez opamiętania. Zdawało mu się, że nie pasuje dłużej do świata. Że „umarł za życia” [R9/M]. W podobnym tonie wypowiadali się inni badani. Próbując opisać własne doświadczenia, podkreślali często, że „życie przepływało im przez palce”. Tkwili w „pułapce”: chcieli nadać sens swemu istnieniu, pragnęli poczuć żar, wypełniający serce i wzniecający pasję, ale zarazem nie mogli znaleźć niczego, co rozpaliliby w nich tą pierwszą „iskrę” i popchnęło do przodu.

Jeden z rozmówców porównał ten stan do znalezienia się w mrocznym dole albo studni. Ujął to tak:

Nie powiem, ja ledwo co... No źle funkcjonowałem [...]. Jest mi to bardzo trudno opowiedzieć... Nie wiem, może mi brakuje polskich słów [...]. Ja to bym to porównał... Że to było tak, jakbyś wpadł do jakiegoś głębokiego dołu... studni. I słyszysz, że tam na górze ludzie sobie żyją. Że jest ładnie. Słyszysz ptaki... A w tym dole jest ciemno, jest nieprzyjemnie [...]. Chcesz się wydostać, ale nic z tego... Łapiesz się tych ścian... No, ale nie dajesz rady. Opadasz na dno [...]. I tak cały czas. [R10/M]

Z kolei, inna rozmówczyni stwierdziła, że w tym stanie była jak dzikie zwierzę w klatce tęskniące za życiem poza nią:

Jest w Polsce takie powiedzenie: rzucić wszystko i wyjechać w Bieszczady. Mało kto tak jednak robi, prawda?! To ja tak właśnie myślałam. Że wyjadę stąd, rzucę robotę... Gdzieś indziej musi być lepiej... Jak w tych Bieszczadach. Tyle, że ja nie umiałam [...] postawić pierwszego kroku... wtedy tak nie umiałam [...]. Miotalam się jak dzikie zwierzę w klatce. Niby źle mi nie było, ale jak sobie pomyślałam, że za tą klatką jest inaczej... To było mi źle. [R6/K]

Wreszcie, poza poczuciem braku sensu i przeświadczeniem o „ugrzężnięciu”, moi rozmówcy zwracali uwagę na szereg dolegliwości psychofizycznych towarzyszących kryzysowi. Na pierwszy plan w ich wypowiedziach wysuwało się zmęczenie, czasami nazywane „wyczerpaniem”, „znużeniem” albo „wypruciem z energii”. Jak stwierdziła jedna z badanych:

Ja to się czułam cały dzień zmęczona. Od samego rana [...]. Nawet rano było chyba gorzej niż wieczorem. Na nic nie miałam siły. Najchętniej to bym cały dzień przeleżała w łóżku. [R2/K]

Po czym sama, nieco siebie usprawiedliwiając, dodała, że ten stan wydaje się jej zrozumiały z dzisiejszej perspektywy. W końcu, gdy nie wiadomo, dokąd się zmierza, albo po co robi się rzeczy, które w coraz większym stopniu wydają się błahe i bez znaczenia, to siły prędko opadają. Brak celu, któremu można byłoby się poświęcić, sprawia, że człowiek popada w „letarg”²².

Przyszłym nomadom dokuczało nie tylko jednak zmęczenie. Wspominali o bezsenności, o nieprzespanych nocach albo o takich, w trakcie których budzili się z lękiem. W ciemności zaś mocniej wybrzmiewały rozterki, głośniejszy naprzykrzały się im myśli, od których chcieli uciec. Dobrze to oddaje fragment wypowiedzi jednej z badanych:

Było tak, [...], że budziłam się w środku noc. Gdzieś tak koło godziny drugiej, trzeciej [...]. Bardzo trudno było mi zasnąć z powrotem... W głowie miałam mnóstwo myśli. Można powiedzieć, że te moje lęki, [...], że nie wiem, co zrobić z życiem, [...], to one w nocy stawały się silniejsze... dużo silniejsze. W nocy to mi się wydawało, że nie ma dla mnie ratunku. Rano to nieco mijało. Na pewno nie było to tak przerażające jak w nocy. [R15/K]

Poza zmęczeniem i kłopotami ze snem, badani zwracali uwagę na inne dolegliwości, w tym przede wszystkim na doskwierające im napięcie mięśni – jakby ich organizm stale szykował się do walki. Niektórzy z nich dopiero po pewnym czasie zdali sobie z niego sprawę, gdy sami zaczęli pracować nad ciałem. Byli też rozmówcy, którzy stwierdzali, że dokuczały im problemy z sercem albo częściej się przeziębiali. Jeden z badanych doszedł do wniosku, że ów kryzys wywołał u niego chorobę autoimmunologiczną. Zanim stał się nomadą, zmagał się z częstymi jej nawrotami, a przynoszące mu ulgę okresy remisji były krótkie i rzadkie.

²² Wsłuchując się w słowa badanych, uświadomiłem sobie, że ten stan jest bardziej nieznośny od kary nałożonej przez bogów na mitycznego Syzyfa. Trud herosa krył w sobie pewien sens: był aktem odkupienia, a zarazem działaniem przybliżającym – z każdą próbą wtoczenia głazu na szczyt – zmierzchu świata. Można więc rzec, że los Syzyfa się wypełniał. Za to zmęczenie moich rozmówców wynikało z czegoś odwrotnego, ze znalezienia się w „egzystencjalnej próżni”.

Doświadczając kryzysu, moi rozmówcy pragnęli ubrać go w odpowiednie słowa, pozwalające im zrozumieć, co się z nimi dzieje. Sięgali po pojęcia, dzięki którym mogli usprawiedliwić swoje „złe samopoczucie” – zarówno przed sobą, jak i przed innymi. Najczęściej używali nazw medycznych, przekonując samych siebie, że mają „załamanie nerwowe”, chorują na „depresję” lub „nerwicę”. Choć w niektórych przypadkach – tam, gdzie rozmówcy konsultowali się z psychoterapeutami, psychologami lub psychiatrami – diagnoza była zgodna z ich przewidywaniami, to towarzyszyło im zarazem poczucie, że ten kryzys jest jednak „czymś więcej”. Że nie powinno się go sprowadzać do „choroby” lub „zaburzenia”. Byli też badani, którzy nazywali ten stan „wypaleniem zawodowym”. Czynili tak zwłaszcza ci, u których brak sensu i poczucie „ugrzęźnięcia” wiązały się z wykonywaną przez nich pracą. Wreszcie, wśród badanych znaleźli się również i tacy, którzy od początku uważali, że mają do czynienia z kryzysem duchowym.

Pomimo doskwierających im bólów, przyszli nomadzi starali się zmierzyć z tym stanem. Przysłuchując się ich historiom, porównując je ze sobą, wyodrębniłem dwie strategie, które stosowali. Pierwsza z nich jedynie pogłębiała kryzys i opierała się na próbie emocjonalnego odcięcia się od rozterek i dolegliwości, „zapomnienia o nich” (choćaby na chwilę). Strategię tę nazwałem negatywną, sprawiała bowiem, że dezintegracja życia wewnętrznego tylko się pogłębiała. Przejawiało się to w: nadużywaniu substancji psychoaktywnych, „pracoholizmie” czy przymusie korzystania z mediów społecznościowych. Jeden z rozmówców zauważył, że balansował wówczas pomiędzy dwoma biegunami:

To była taka „dwubiegunówka”. [śmiech] Bo albo czułem się fatalnie i nie wiedziałem, co ze sobą począć [...], albo robiłem te różne, głupie – jakby nie patrzeć – rzeczy, żeby się nie czuć źle. Tak, „depresja” mi po nich mijała [...]. Tyle, że to było takie otępienie siebie... Tak jakbyś przy bólu zęba stosował proszki, a nie go leczył. [R13/M]

Ale istniała też strategia pozytywna, będąca pierwszym krokiem na drodze do opuszczenia „Domu Niewoli”. Przejawiała się w rosnącym zainteresowaniu sztuką i duchowością, w przeznaczaniu większej ilości czasu na kontakt z naturą albo poznawanie innych ludzi. Strategia ta pozwalała spojrzeć im z dystansu na dotychczasowe życie i umożliwiała jego

przewartościowanie. Trzymając się jej zmieniali siebie, czynili postępy, aby stać się w końcu duchowymi nomadami.

Uwagi końcowe

Pogłębiający się kryzys przybliżał moich rozmówców do punktu kulminacyjnego, w którym musieli wybrać między niedającą im spełnienia codziennością a niepewną przyszłością, istniejącą poza strukturami społecznymi, w których tkwili. Zdecydowali się je opuścić i stać się duchowymi nomadami. Czym jednak był ów kryzys? To stan, w którym niemożności nadania sensu własnemu życiu, wyznaczenia sobie celów towarzyszyły: wyczerpanie emocjonalne i poczucie „uwięzienia”. Kryzys ten przypominał opisywaną przez Frankla nerwicę noogenną, powodowaną przez frustrację egzystencjalną, za którą kryją się nierozwiązane problemy metafizyczne²³, bądź rozpatrywaną przez Kazimierza Dąbrowskiego dezintegrację pozytywną, stanowiącą niezbędny etap na drodze własnego rozwoju²⁴. Co ciekawe, składające się na niego „dolegliwości” wykazywały też podobieństwo do tego, co w literaturze wczesnochrześcijańskiej nazywano mianem acedii (z gr. „brak troski”)²⁵. Obserwacjami na temat tego, występującego pośród mnichów, stanu podzielili się m.in. Ewagriusz z Pontu i Jan Klimak. Pierwszy z nich uważał, że acedia jest „[...] osłabieniem duszy, a osłabienie duszy nie ma w sobie nic zgodnego z naturą ani ze swej istoty nie staje przeciwko pokusom”²⁶. Z kolei Jan Klimak, pisząc o niej w „Drabinie Raju”, przekonywał, że oznacza poddanie się mnicha, utratę przez niego wiary i wynikającą z tego bezsilność. Jak twierdził: „Acedia jest niemocą duszy, ociężałością umysłu, wątlnością ascezy, nienawiścią do dotrzymywania mnisiego przeznaczenia, cenieniem tego, co światowe, oszczercą Boga jakoby nielitościwego i wuzutego z miłości do ludzi, leniwym w śpiewaniu psalmów, bezsilnym w modlitwie, nie nagiętym do posługi, uchylającym się od pracy rąk, niezdatnym do posłuszeństwa”²⁷. Demon acedii miał pojawiać się głównie w południe i powodować wówczas „[...] dreszcze, ból

²³ V.E. Frankl, *op. cit.*, 2016; 2018.

²⁴ K. Dąbrowski, *Fazy i poziomy rozwoju psychicznego i trzy kształtujące go czynniki*, w: K. Dąbrowski (red.), *Zdrowie psychiczne*, Warszawa 1981; zob. też B. Borgen, „Transformative Existential Experiences and the Mental Growth Stages Illustrated by Case Reports”, *Archive for Psychology of Religion* 38 (2016), 89–128.

²⁵ Zob. K. Leśniewski, „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”. *Hezychastyzna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.

²⁶ Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne* (tom I), Kraków 2007, 426.

²⁷ Jan Klimak, *Drabina raj*, Kęty 2019, 190.

głowy i skręcanie kiszek”²⁸. Innymi słowy, opisywana we wczesnochrześcijańskiej literaturze *acedia* miała wynikać z niezdolności do nadania życiu głębszego znaczenia oraz z kompulsywnego wikłania się w doczesność, najwinnie postrzeganą jako coś, co jest w stanie wypełnić „pustkę po Bogu”.

A jednak próba znalezienia źródeł tego kryzysu w trwałym bądź przemijającym braku zdolności do nadania sensu życiu wydała mi się niezadowalająca. Co prawda w psychologii mówi się o „duchowej inteligencji”, która miałaby odzwierciedlać m.in. naszą umiejętność do spajania pojedynczych doświadczeń i budowania na ich podstawie głębszego znaczenia²⁹. Taki punkt widzenia trąci jednak redukcjonizmem, pomija zadziwiającą zbieżność istniejącą między kryzysem doznawanym przez przyszłych nomadów a kryzysem w świecie, w którym doszło do rozpadu architektur sensu. Stąd, przyjąłem inne stanowisko. Założyłem, że traktując sens jedynie jako wytwór naszych odczuć i przemyśleń, popadamy w złudzenie. Przecież jest on także dziełem zbiorowych oczekiwań, zawierającym w sobie społecznie podzielane wartości i motywacje podtrzymujące nas w ich osiąganiu. W sytuacji, gdy struktury i instytucje odpowiedzialne za jego kształtowanie poddają się lub same tkwią w impasie, pojawiają się okoliczności sprzyjające kryzysowi duchowemu. Być może rozważani przeze mnie nomadzi odczuwają go prędzej i mocniej. Nie oznacza to jednak, że są jedynymi, którzy się z nim zmagają...

Zapewne dlatego Anzelm Grün uznał, że obecnie istnieją warunki dla jakiejś współczesnej formy *acedii*³⁰. Zastanawiając się nad tym, próbując zrozumieć stan ducha człowieka żyjącego pośród zgliszczy dawnego świata, sięgnąłem jednak po inne pojęcie, goszczące na kartach literatury rosyjskiej od XIX wieku. To wtedy, w dziełach Aleksandra Puszkina czy Iwana Turgeniewa, pojawiły się opisy „ludzi zbędnych”: zazwyczaj młodych i wywodzących się z ziemiaństwa, którzy pomimo swych zdolności musieli mierzyć się z poczuciem braku sensu oraz niemocą. Żyjąc wygodnie i nie mając przed sobą żadnych wyzwań, nierzadko oddawali się pijaństwu i roztrwaniali rodowe majątki. Stawali się – o ironio! – „więźniami” swej

²⁸ Jan Klimak, *Drabina raju*, 191.

²⁹ Zob. R.A. Emmons, *The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality*, New York–London 1999; K. Skrzypińska, „Does Spiritual Intelligence (SI) Exist? A Theoretical Investigation of a Tool Useful for Finding the Meaning of Life”, *Journal of Religion and Health* 60 (2020), 500–516; F. Vaughan, „What is spiritual intelligence?”, *Journal of Humanistic Psychology*, nr 42(2002), 16–33; D. Zohar, I. Marshall, *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence*, London–Berlin–New York 2000.

³⁰ A. Grün OSB, *W połowie drogi*, Kraków 2008.

pozycji społecznej. Lidia Mecheta zwróciła nawet uwagę na podobieństwa między ich bolączkami a cierpieniem, jakie towarzyszyło mnichom zmagającym się z acedią³¹. Zatrzymajmy się tu i zadajmy sobie pytanie: a co, jeśli ten stan ducha jest powszechny w dzisiejszym świecie? Czy nie należałoby założyć, że wielu z nas mierzy się z syndromem „człowieka zbędnego”, przyjmującego postać duchowego kryzysu? Jeśli tak, to moi rozmówcy znaleźli się w forpoczcie stawiających mu czoło. Chcąc pojąć kondycję współczesnego człowieka, miejmy więc na uwadze tych, którzy pragnąc innego, głębszego życia, opuścili struktury, które nie były w stanie zapewnić im dłużej sensu.

Lecz czy to wyjście z „Domu Niewoli” przyniosło im spełnienie? Czy znaleźli to, czego szukali? Próbując odpowiedzieć na te pytania, musieliśmy zacząć inną opowieść...

Łukasz Kutyló

³¹ L. Macheta, *Demon południa i zafalszowanie egzystencji. O acedii starożytnego mnicha i zbędności inteligenta rosyjskiego XIX wieku*, Kraków 2003.