

Radosław Tyrała*

POZARELIGIJNA DUCHOWOŚĆ (POLSKICH) NIEWIERZĄCYCH

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie, na podstawie badań własnych, sposobów przejawiania się duchowości w życiu codziennym polskich niewierzących. U części z nich manifestuje się ona przez interpretowane na własny sposób wierzenia w nieosobowe formy Boga. Znaczna część z nich opisuje swój wymiar duchowy za pomocą odniesień do własnej emocjonalności, wrażliwości interpersonalnej, wrażliwości estetycznej lub przejawiania uczuć wyższych. Zdecydowana większość niewierzących deklarujących duchowość uznaje ją za coś odmiennego od religijności, co nadaje jej zdecydowanie pozareligijny charakter. We wnioskach sformułowana zostaje istotna uwaga o charakterze metodologicznym. Postuluje się, żeby duchowość definiować w sposób inkluzywny i funkcjonalny. Dzięki temu w zakres tego pojęcia włączyć można „banalne” i codzienne konceptualizacje tego pojęcia.

Słowa kluczowe: duchowość pozareligijna, polscy niewierzący, codzienność, definicja funkcjonalna

Debaty dotyczące wzajemnych relacji między religijnością a duchowością należą obecnie do najbardziej aktualnych w dziedzinie socjologii religii. W starszej literaturze, zwłaszcza z zakresu teologii chrześcijańskiej, terminem tym określano różnego rodzaju pogłębione formy życia wewnętrznego, charakterystyczne zwłaszcza dla różnych reguł zakonnych (Mariański 2010: 201; Pasek 2010: 59). Jednak zmiany społeczne w dziedzinie religijności, zwłaszcza te stanowiące pokłosie rewolucji kontrkulturowej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, takie jak multiplikacja nowych ruchów religijnych czy też wyłonienie się ruchu New Age, sprawiają że pojęcie „duchowość” nabiera całkiem nowych znaczeń. Zaczyna się mówić o „nowej duchowości”, która – najogólniej rzecz ujmując – miałaby oznaczać motyw dążenia do transgresji, realizowanego za pomocą przeróżnych środków (Pasek 2001: 59). Z kolei dla Paula Heelasa czynnikiem kluczowym napędzającym ową „duchową rewolucję” jest czynnik „pogłębionej jaźni” (*higher self*), który utożsamia on z motywem samodoskonalenia (Heelas 2002: 427–428). Poza tym duchowość – dawniej jedna z odmian religijności – w tym nowym kontekście staje się fenomenem coraz bardziej względem niej autonomicznym. Pojawia się więc nie tylko kategoria duchowości pozakościelnej, ale i pozareligijnej czy też niereligijnej (Pasek 2010: 59).

* AGH Akademia Górniczo-Hutnicza; rtyrala@agh.edu.pl

Niektórzy, jak na przykład Janusz Mariański, zastanawiają się, czy duchowość nie jest tematem na tyle istotnym i na tyle wykraczającym poza aparat pojęciowy socjologii religii, że należałoby powołać do życia nową dyscyplinę – socjologię duchowości (2010: 195–242). Tym samym pojawia się problem wzajemnego rozgraniczenia tych dwóch zjawisk. Interesujące źródło danych na ten temat stanowią badania nad sposobami rozumienia tych dwóch pojęć. Pokazują one, że ich zakresy znaczeniowe różnią się, jednak nie są całkowicie rozłączne (Schlehofer, Omoto i Adelman 2008; Zinnbauer i in. 1997). Różnicą wybijającą się na pierwszy plan jest kwestia instytucjonalnego charakteru religijności i jego braku w przypadku duchowości. Ponadto, co istotne, respondenci w tych badaniach na ogół byli zdania, że religijność i duchowości albo stanowią względnie rozłączne zbiory z częścią wspólną (41,7%), albo też religijność stanowi podzbiór w obrębie szerszej znaczeniowo kategorii, którą jest duchowości (38,8%). Znacznie rzadziej wybierane były takie opcje jak: duchowość stanowi podzbiór w obrębie religijności (10,2%), religijność i duchowość to zjawiska całkowicie rozłączne (6,7%), religijność i duchowość to zjawiska tożsame (2,6%) (zob. Zinnbauer i in. 1997: 555).

Zdaniem Zbigniewa Paska (2010: 58) rozłączność tych dwóch kategorii może być niezwykle funkcjonalna z punktu widzenia osób niewierzących, bowiem:

Pozwala identyfikować się z zaawansowanym życiem wewnętrznym tym wszystkim, którzy dystansują się wobec religii. Pozwala im nie czuć się „gorszymi” w tym sensie, że bycie niereligijnym opisywane bywa często jako kategoria braku, niedoboru, jako coś, co dyskryminuje samą nazwą.

Funkcjonalność ta została zresztą dostrzeżona przez samych zainteresowanych. Od kilku lat zagadnienie duchowości niewierzących stanowi przedmiot, co prawda niszowych, jednak publicznych debat. Temat ten zapoczątkowany został pierwszą książką manifestem ruchu Nowego Ateizmu, którą był wydany w roku 2004 *The End of Faith* Sama Harrisa. Harris, choć niezwykle krytyczny wobec religii monoteistycznych, jednocześnie jest zdania, że duchowość i medytacja są jak najbardziej wskazane w życiu każdego, również niewierzących (2006: 214–221). W kwestii tej poróżnił się zresztą z innymi „jeźdźcami” ruchu, czyli Richardem Dawkinsem, Christopherem Hitchenssem i Danielem Dennettem. Wskazuje się, że na odmienne zdanie Harrisa w tej kwestii znaczny wpływ miały jego wcześniejsze podróże do Indii i Nepalu, gdzie terminował u tamtejszych nauczycieli hinduizmu i buddyzmu (Taira 2012: 390). Tematyka duchowości niewierzących okazała się być na tyle nośna, że niedługo potem zaczęła pojawiać się literatura o charakterze poradnikowym, gdzie nie tylko dowodzi się tego, że ateizm i duchowość są wzajemnie niesprzeczne, ale też podaje się konkretne recepty na pogodzenie tych dwóch elementów¹. Najbardziej znaną i zapoczątkowującą ten nurt książką jest wydana po angielsku w 2007 roku *The Little Book of Atheist Spirituality* André Comte-Sponville’a (2008).

¹ Teemu Taira (2012: 399), na podstawie analizy zawartości trzech głównych publikacji tego nurtu, dochodzi do wniosku, że z uwagi na stosunkowo rzadkie i mgliste odniesienia do samego ateizmu, zawarte w tych książkach, mamy tu do czynienia raczej z próbą odcinania kuponów od popularności książek manifestów głównych propagatorów ruchu Nowego Ateizmu.

DUCHOWOŚĆ NIEWIERZĄCYCH JAKO PRZEDMIOT ZAINTERESOWANIA SOCJOLOGII

Ponadto zagadnienie duchowości niewierzących staje się przedmiotem zainteresowania socjologów (Pasquale 2007: 52–54; Taira 2012: 397–398), w tym również moich (Tyrała 2009, 2012). Zagadnienie to stanowiło jeden z wątków, które poruszyłem w swoim badaniu *Niewierzący w Polsce współczesnej jako mniejszość kulturowa*. Przeprowadziłem je, gdyż interesowała mnie odpowiedź na pytanie, czy w związku ze swoim statusem mniejszościowym polscy niewierzący doświadczają jakichkolwiek form stygmatyzacji, dyskryminacji czy deprecjacji. Na tym jednak moje zainteresowania badawcze się nie kończyły. Równie ważne były dla mnie kwestie tożsamości, moralności i światopoglądu niewierzących oraz wyłaniania się ruchu społecznego reprezentującego ich interesy. Badanie miało więc na celu dostarczenie możliwie wszechstronnego portretu socjologicznego tej zbiorowości.

Pomóc mi w tym miało użycie różnych metod badawczych. W połowie roku 2008 przeprowadziłem przez Internet zwiad badawczy o charakterze jakościowym (otrzymując tą drogą 100 odpowiedzi), pod koniec 2008 przeprowadziłem ankietę internetową, zaś w drugiej połowie roku 2009 serię 28 wywiadów pogłębionych częściowo ustrukturyzowanych. Dzięki mobilizacji środowiska skupionego głównie wokół serwisu Racionalista.pl (ale nie tylko – na odzew odpowiedziały również takie serwisy, jak Apostazja.pl, Apostazja.info, Alternatywa.com czy Antyklerykalni.com) na moją ankietę odpowiedziało ponad 7500 osób. Wszelkie dane, które podaję w niniejszym tekście pochodzą właśnie z moich badań.

Duchowość stanowiła jeden z wielu wątków poruszanych w trakcie moich badań. Nie był to wątek główny – cele badawcze, które sobie stawiałem kazały mi raczej koncentrować się na innych kwestiach. W miarę prowadzenia badań okazał się on jednak wątkiem na tyle interesującym, zwłaszcza w kontekście badań nad osobami niewierzącymi, że poświęciłem mu znacznie więcej miejsca, niż pierwotnie planowałem.

O występowaniu elementów duchowości wśród przedstawicieli przebadanej przeze mnie próby można wnioskować na co najmniej dwa sposoby:

- W sposób pośredni, kiedy to wnioskuje się na temat duchowości na podstawie zadanych w ankiecie pytań – na przykład o wiarę w nieosobowe formy bóstwa, w duszę ludzką czy też skuteczność horoskopów lub amuletów – które wielu socjologów religii traktuje jako wskaźnikowe dla kategorii duchowości (Doktor 1999; Glendinning, Bruce 2006).
- W sposób bezpośredni, gdy temat duchowości pojawiał się w wywiadach – wywoływany był wtedy przez moich rozmówców. W takich przypadkach sami zaczynali ten wątek, niejednokrotnie podając własne interpretacje tej kategorii.

Należy jednak podkreślić, że na podstawie danych, które uzyskałem na ten temat nie sposób wyprowadzić definitywnych i rozstrzygających wniosków, głównie z uwagi na dwa, wspomniane już przeze mnie, powody. Po pierwsze, badanie miało charakter niereprezentatywny. Po drugie, kwestia duchowości niewierzących stanowiła raczej poboczny niż centralny wątek badawczy. Stąd też wszelkie uogólnienia i wnioski, które wyciągam na bazie analizy tego materiału traktować należy raczej w kategoriach przyczynku do badań nad duchowością niewierzących niż jako wyczerpujące studium na ten temat.

NIEWIERZĄCYCH (NIE)WIARA W BOGA NIEOSOBOWEGO JAKO WSKAŹNIK ICH UDUCHOWIENIA

W ankiecie znalazły się dwa pytania dotyczące (nie)wiary w różne formy Boga/bóstwa/transcendencji. W pierwszym z nich pytałem o Boga osobowego, czyli takiego, z którym mamy do czynienia w przypadku teizmu (w tym i katolicyzmu) oraz deizmu. W drugim zaś pytałem o (nie)wiarę w nieosobowe formy sił nadnaturalnych. Rozkład odpowiedzi na oba pytania przedstawiony został w tabeli 1.

Tabela 1

Wierzenia religijne (kategoria „wierzę” zawiera zsumowane kategorie „zdecydowanie wierzę” i „raczej wierzę”, zaś kategoria „nie wierzę” zawiera zsumowane kategorie „zdecydowanie nie wierzę” i „raczej nie wierzę”).

	Natężenie (nie)wiary	Respondenci (w %)
Bóg osobowy	wierzę	3,6
	nie wierzę	90,8
	trudno powiedzieć	5,6
Inna niż Bóg osobowy forma siły nadnaturalnej	wierzę	21,3
	nie wierzę	64,7
	trudno powiedzieć	13,9

Źródło: badania własne

Interpretacja faktu 3,6% pozytywnych wyborów wiary w Boga osobowego – biorąc pod uwagę z jakimi respondentami mamy do czynienia – nastęrcza pewne trudności. Należy jednak pamiętać, że próba ta była niejednorodna pod względem preferowanych samookreśleń. Założyłem więc, że czynnik ten mógł odgrywać pewną rolę w kwestii wierzeń (nie)religijnych, zwłaszcza tych dotyczących różnych form Boga. Okazuje się, że najbardziej zdecydowany brak wiary w Boga osobowego wykazują ateści i niewierzący, z kolei opcję wiary najczęściej wybierały kategorie niezdecydowanych, humanistów oraz tych, którzy w pytaniu o samookreślenie odpowiadali „trudno powiedzieć”². Podobny rozkład widoczny jest w wyborze opcji „trudno powiedzieć”. Choć w sumie respondenci udzielający tych dwóch odpowiedzi na to pytanie stanowią niecałe 10% próby, widać tu pewien rodzaj wewnątrzpopulacyjnego zróżnicowania zarówno w kwestii częstotliwości wyborów pozytywnych, jak i stopnia natężenia niewiary w Boga. Niewiele na ten temat można powiedzieć na podstawie analizy materiału z wywiadów, bowiem żaden z moich rozmówców nie zadeklarował wiary w Boga osobowego. Wspomniane 3,6% pozytywnych wyborów tej opcji można również interpretować w kategoriach błędu statystycznego lub żartu respondentów.

² Odwołuję się tu do pytania o samookreślenie, które zadałem w mojej ankiecie. Respondentom dano w nim do wyboru kilka samookreśleń własnej niewiary (ateista, agnostyk, niewierzący, humanista, racjonalista i inne), z prośbą o wskazanie tego, którego używają najczęściej w odniesieniu do samych siebie. Pytanie miało charakter półotwarty, była więc również możliwość wskazania samookreślenia innego niż te zawarte w kafeterii.

O wiele mocniej należy się jednak pochylić nad pytaniem o (nie)wiarę w nieosobowe formy sił nadnaturalnych. W tym przypadku 21,3% respondentów zadeklarowało wiarę, zaś dalszych 13,9% wybrało opcję „trudno powiedzieć”. Co trzeci respondent zatem wierzy albo zakłada możliwość istnienia tego rodzaju bytów. Podobnie jak w przypadku poprzedniego pytania, stosunkowo najrzadziej wiarę w tego rodzaju byty deklarują ateści i niewierzący. Wywiady okazały się w tym przypadku dość wiernym odzwierciedleniem danych uzyskanych w ankiecie – mniej więcej jedna trzecia respondentów oświadczyła, że bliskie są im wierzenia w, na różne sposoby interpretowane, nieosobowe siły nadnaturalne.

R12: Zdarza mi się używać terminu „Bóg”, ale w naturalistycznym tego słowa znaczeniu. Bóg jako niezmiennie, zimne, matematyczne reguły, które rządzą światem. Tu będę bliski temu, co mówił Einstein. Sam termin „Bóg” jest pozbawiony sensu, jest wyrażeniem pustym. Można tego terminu używać, również niewierzący, w znaczeniu matematycznej siły, rządzącej światem. Ale nie ma to żadnego związku z Bogiem w rozumieniu religijnym, osobowym, jako superinteligencji celowo działającej. Jeśli przyjąć, że świat jest matematyczny i nie ma w nim decyzji, bo wszystko ma swoje zasady i zawsze wychodzi ten sam wynik. Są ateści, którzy potrafią wierzyć w przeznaczenie. To by świadczyło o tym, że nasze życie nie ma sensu bo jest wszystko już zaplanowane.

R9: Nie wierzę w Boga takiego, jak podają religie, każda z nich. Jeżeli Bóg jakiś miałby być to, moim zdaniem, on przekracza wszystko na tyle, że nie sposób nic o nim powiedzieć. Gdybym chciał jakiegoś Boga mieć, to uważam, że byłby nie do zrozumienia dla mnie, więc właściwie można o nim nic nie powiedzieć i na to samo wyjdzie.

RT: To jest Bóg z Twoich marzeń?

R9: Miałem marzenia, że Bóg Hare Krishna jest takim. Jest takie podejście, że z Bogiem można mieć różne związki emocjonalne i podobało mi się, że Bóg może być przyjacielem. Gdybym chciał marzyć o jakimś Bogu, to chciałbym, żeby był takim przyjacielem, który mnie zrozumie, ale może to być powrót do przyjaciela z dzieciństwa po prostu. Tego niewidzialnego.

RT: Czyli co, raczej nie wierzysz, nie wierzysz czy zdecydowanie nie wierzysz obecnie?

R9: Powiedzmy, że w skali od 1–7 to na 6.

RT: W jakiegokolwiek wymyślone jak dotąd formy?

R9: Na pewno.

R5: Uważam, że może za jakieś 500 czy 1000 lat ta mentalność ludzi się tak zmieni, że przestaną na świecie funkcjonować religie, jak judaizm, chrześcijaństwo, muzułmanizm, że zacznie dochodzić do głosu coś takiego, jak New Age czy buddyzm i tak dalej, gdzie ludzie nie wierzą w jakiegoś Boga, tylko zaczynają wierzyć w siłę, energię, która tkwi wszędzie wokół nas, w nas, że sami jesteśmy w stanie produkować wszystko, co nas otacza.

RT: Bliskie jest Panu tego typu myślenie?

R5: Tak, będąc ateista mógłbym... [...] Ja myślę, że jest coś boskiego. Nie ma jednoosobowego Boga, który karze i tak dalej. Może teraz to, co mówię oznacza, że nie jestem ateistą, ale wierzę, że jest coś boskiego w każdym z nas. Jest jakiś Bóg, tylko tym Bogiem jesteśmy my wszyscy, cały świat jest Bogiem. Uważam, że jest jakaś energia, która nas łączy, jest związek przyczynowo-skutkowy, który istnieje. Coś jest, że coś się rodzi, żyje, umiera. Widzimy to życie wszędzie, widzimy, że woda płynie, widzimy, że rozkwitają kwiaty, jest jakaś energia po prostu. To jest niemożliwe, że świat jest bez jakiegokolwiek inwencji. Tylko uważam, że jest jakaś energia, która nas łączy i ta energia jest związkiem przyczynowo-skutkowym. Im lepiej postępujemy, tym lepiej to życie wygląda

w następnym świecie. Ja nie mówię, że będzie taki świat, jak teraz widzimy – Ziemia, planeta, wszechświat, może jakiś zupełnie inny świat. Tylko, że jeszcze po prostu nie potrafimy sobie tego wyobrazić, może jeszcze nie weszliśmy na taki poziom. No wie Pan, dwa tysiące lat temu ludzie sobie nie wyobrażali, że będą takie urządzenia, więc nie uważajmy, że już wiemy wszystko. Za dwa tysiące lat wszystko może tak wyewoluować, nie tylko technologia, nauka, ale ludzkie umysły. Ludzka świadomość może w ten sposób ewoluować, że będziemy świadkami rzeczy, których nie potrafimy sobie nawet wyobrazić, nazwać.

R16: Być może jest coś. Wątpię, żeby był to Bóg katolicki czy Bóg jakiegokolwiek innej religii, z tego względu, że ten Bóg został stworzony przez ludzka wyobraźnię na przestrzeni wieków. Czy jest coś ponad nami? Być może jest, ale póki co nie jestem w stanie tego określić, dlatego nie będę mówił, że nie. Bardziej prawdopodobna jest dla mnie wersja, że nie ma osobowego Boga. Jest być może jakaś siła, która trzyma to wszystko w jakimś porządku, bo jednak jest na tym świecie jakiś porządek.

Sądzę, że wiara w takie nieosobowe formy Boga, również w przypadku ateistów, może być konsekwencją sposobu, w jaki definiują oni ateizm. Niektórzy z nich – samozadeklarowani ateści, definiują to stanowisko – co również okazało się w toku przeprowadzania wywiadów – jako niewiarę w Boga osobowego, charakterystycznego dla religii teistycznych. To może otwierać drogę do uzgodnienia ateizmu z wiarą w formy nie-teistyczne, czyli nieosobowe. Tego typu podejście bardzo dobrze obrazuje poniższa wypowiedź jednego z moich respondentów.

RT: Czy wierzy Pan w jakąkolwiek nieosobową formę bóstwa, transcendencji?

R24: Ja ateizm odbieram jako niewiarę w Boga rozumianego jako jedyny, sprawiedliwy Stwórca i jako ten, który pchnął, że tak powiem, iskierkę istnienia. Absolutnie w niego nie wierzę. Ale ja wierzę w istnienie, ogólnie rzecz biorąc, sił nadprzyrodzonych. Ja zdaję sobie sprawę z tego, że to nie jest do końca racjonalne, tyle tylko tutaj jest problem. Bo o ile ja jestem w stanie twierdzić, że Bóg jest całkowicie nieracjonalny, o tyle jestem w stanie twierdzić, że siła nadprzyrodzona wcale nieracjonalna być nie musi. Bo to jest chociażby kwestia istnienia energii głupiej. Ja nie mówię, że istnieją duchy, ja nie mówię, że istnieją jakieś anioły, demony, siły dobre czy złe. Tylko chodzi ogólnie o to, że ja jestem przekonany, że coś, gdzieś, jakiegoś istnieje. Ale na pewno nie w formie myślącej. Tyle tylko, że jakieś takie... Ogólnie rzecz biorąc jestem przekonany, że coś oprócz świata materialnego też istnieje. Niekoniecznie to musi się nazywać świat niematerialny. Tylko coś niematerialnego. No chociażby to, że człowiek umiera i ładunek energii się nie kończy. On się nie może skończyć, on musi sobie gdzieś odparowywać. On nie pozostaje w ciele, żeby się rozkładał i potem zasilął Ziemię. Gdzieś sobie odparowuje.

RT: Czyli tylko taka bezosobowa energia? Taka fizykalnie rozumiana czy też widzi Pan tu też jakiś pierwiastek nadprzyrodzony?

R24: Powiem szczerze, że na pewno jakiś pierwiastek nadprzyrodzony też. Bo kwestia przebadania tego fizycznie jest w tej chwili całkowicie nieosiągalna. Bo my jesteśmy w stanie rozumowo ogarnąć, że mamy zasadę zachowania energii, jesteśmy w stanie powiedzieć, że ta energia nie znika, tylko ona gdzieś się ulatnia i w dalszym ciągu funkcjonuje. Ale nie jesteśmy w stanie powiedzieć nic więcej. Także tutaj, dopóki nie jest to sektor przebadany w sposób dokładny... Tak samo istnienie jakichś innych istot pozaziemskich czy kwestia telepatii... No jest dowiedzione, że człowiek wykorzystuje do 5 procent możliwości mózgu. Więc jeżeliby wykorzystywał 20 procent, to też by mogło zupełnie inaczej wyglądać. Oczywiście nie jestem za jakimiś spiskowymi teoriami dziejów i nie

oglądam filmów science fiction, przyjmując je za jakąś prawdę czy teorię naukową. Nie zmienia to faktu, że ja wychodzę z założenia takiego, że nie jest to rzecz poznana, ale jak najbardziej wierzę w istnienie tego, bo właśnie w sposób racjonalny nie da się uzasadnić, co się może dziać. Więc to jest to – kwestia energii. Kwestia telepatii teoretycznie fizycznie też jest możliwa.

Brak wiary w Boga osobowego stanowi więc, z bardzo nielicznymi wyjątkami, warunek konieczny bycia niewierzącym (zwłaszcza w przypadku podgrup ateistów i niewierzących, ale i agnostyków). Niekoniecznie pociąga on jednak za sobą brak wiary w nieosobowe formy bóstwa lub też w zjawiska nadprzyrodzone. Wiara w tego rodzaju byty i zjawiska okazuje się – w świetle powyższej wypowiedzi – uzgadniana nawet ze światopoglądem racjonalistycznym, w myśl zasady, że nie jest racjonalne orzekanie o (nie)istnieniu czegokolwiek przy braku dowodów istnienia tego czegoś.

Szczególnie wart podkreślenia jest również fakt, że polscy niewierzący najpierw odrzucają to, co jest im kulturowo bliższe. W tym przypadku są to teistyczne formy religii. W tym kontekście pomocne może się okazać pojęcie „irreligii”, w ujęciach definicyjnych, które nadali mu Colin Campbell i Nicolas Jay Demerath III. Drugi z nich definiował irreligię jako „niewiarę w elementarną doktrynę religijną, z którą jednostka jest związana kulturowo” (1984: 365). Nie ma tu zatem ani słowa o niewierze idealnotypologicznej, „czystej” (którą zresztą sam Campbell irreligii przeciwstawia), za to jasno wyrażona jest sugestia, że irreligia jest pochodną religii, której jest odrzuceniem. Potwierdza to Campbell, pisząc: „Właśnie irreligia w zachodniej Europie i Ameryce jest specyficzna w tym sensie, że jest irreligią chrześcijańską, a nie absolutną bądź totalną” (1984: 358). Możliwych rodzajów irreligii potencjalnie byłoby więc tyle, ile jest religii, na które stanowią one reakcje. Niewiara w takim ujęciu przestaje się jawić jako monolit, jednopostaciowy typ idealny, ukazuje zaś wielość swych możliwych, zawsze uzależnionych od kontekstu, form. Pojęcie niewiary (jako irreligii) nabiera więc charakteru relacyjnego i kontekstualnego. Między innymi dzięki temu staje się ona kategorią otwartą również na elementy duchowości.

EMICZNE SPOSOBY POJMOWANIA DUCHOWOŚCI PRZEZ NIEWIERZĄCYCH

Bardzo dobrej ilustracji łączenia niewiary z duchowością dostarcza jedna z moich respondentek ze zwiadu badawczego. Mówi kobieta, lat 26:

Uduchowiony ateizm. Twierdząc że jestem ateistką, gdyż nie mam poczucia żadnej transcendencji. Co więcej stoję na stanowisku, że religia została stworzona przez ludzi dla ludzi, więc nie ma mowy w moim przypadku o wierze, że Boga nie ma, bo jego po prostu nie ma. Uważam, że prawdą jest to, co jest doświadczane empirycznie i ponadindywidualnie – Bóg w taki sposób poznany nie został. Jest słowem pustym, należącym do zbioru pustego jak np. miłość w paski albo kwadratowe koło.

Co do uduchowienia – zaznaczyłam to, bo ludzie mi często mówią, że życie bez religii i Boga jest puste. Ja jestem skłonna twierdzić, że wierzę w reinkarnację, wierzę w duchy, duszę czy świadomość. Dla wielu ludzi takie sprawy jak miłość do bliźniego, uczciwość, odpowiedzialność

itp. są możliwe tylko w kontekście wyznawania jakiejś religii i wiary – a ja to spokojnie wcielam w życie, nie będąc uwikłaną w sprawy bosko-religijne. Światem, moim zdaniem, rządzi pewna energia – ale nie boska, lecz logiczna, fizyczna. Świat funkcjonuje jak funkcjonuje nie dlatego, że ktoś go stworzył i poukładał, lecz dlatego, że np. cząsteczki oddziałują na siebie w taki, a nie inny sposób. Są pewne prawa, ale nie boskie, tylko logiczne i matematyczne.

Uduchowiony dlatego, że brak Boga nie wprowadza w moje życie i w moje struktury poznawcze żadnego chaosu ani pustki emocjonalnej.

Dużo światła na kwestię duchowości niewierzących rzucają przeprowadzone przeze mnie wywiady. W relacjach części moich rozmówców pojawia się, zasygnalizowana już słowami Paska, kwestia skojarzenia ateizmu z brakiem czy też „suchością”. Wskazują oni na funkcjonowanie takiego stereotypu, jednocześnie sugerując, że właśnie z uwagi na pokłady duchowości, którymi dysponują, stereotyp ten jest nieprawdziwy. Duchowość, w ich przypadku, w pewnym sensie rekompensuje im brak religijności, który przez osoby wierzące, ale nie przez nich samych, interpretowany jest w kategoriach braku zubożającego ich w sposób istotny. W takim właśnie duchu można interpretować wypowiedź jednej moich rozmówczyń.

R13: Dużo moich przekonań ma dla mnie wartość estetyczną. Że to jest ładny sposób opowiedzenia jakiejś historii. To jest ładniejsze, bardziej poetyckie niż taki suchy, fizyczny, biologiczny opis czegoś. Jest to ładne zwyczajnie. [...] Myślę, że jest w człowieku taka potrzeba opowiadania, potrzeba nazywania. Trudno się tu posługiwać, mi przynajmniej i myślę że wielu ludziom, tylko takim suchym, racjonalnym językiem. To jest właśnie takie zimne.

RT: Czegoś tu brak?

R13: Tak. Jakiejś poezji. Trochę nieludzkie się to wydaje. Człowiek jest człowiekiem z całym tym bagażem swojej irracjonalności, emocji, różnych świrów swoich osobistych. Jak się go tego pozbawi, to będzie cyborg.

Wypowiedzi moich rozmówców na ten temat miały na ogół defensywny wydźwięk. Ich relacje na temat własnego pojmowania duchowości miały na celu pokazanie, że brak religijności oraz deklarowany racjonalizm, nie czynią z nich „robotów” czy „cyborgów”³. Duchowość staje się tu więc kategorią nadającą ich życiu swego rodzaju pełnię i wyrazistość.

RT: Użył Pan takiego sformułowania duchowość, a duchowość ateisty, czy coś takiego...

R6: No oczywiście, myślę, że tak, jak najbardziej...

RT: Też można tak powiedzieć. Jak by Pan określił swoją duchowość?

³ Swego czasu, w podobnym duchu o znaturalizowanym światopoglądzie racjonalistycznym wyrażał się Jacques Monod. W następujących słowach pisał o idei poznania obiektywnego, która legła u podstaw nauki: „Ta surowa i zimna idea, która nie proponuje żadnego wyjaśnienia, a narzuca ascetyczną rezygnację z wszelkiej innej strawy duchowej, nie mogła ukończyć wrodzonego niepokoju egzystencjalnego, przeciwnie, podsyciała go. Jednym ruchem chciała ona unicestwić setki tysięcy lat tradycji zrosniętej z ludzką naturą, odrzucała stare animistyczne przymierze człowieka z przyrodą, pozostawiając na miejscu tych drogocennych więzi jedynie pełne niepokoju poszukiwania w zimnym, samotnym wszechświecie. Jak ta idea, która zdawała się mieć za sobą jedynie purytańską arogancję, mogła zostać przyjęta? Nie zaakceptowano jej. Do tej pory nie uznano jej. Jeżeli mimo wszystko narzuciła się sama, to wyłącznie ze względu na swoje ogromne możliwości przetrwania” (1979: 107).

R6: Tak, ja jestem przeciwko temu, że racjonalista to jest jak maszyna, racjonalista ma cały worek różnych uczuć, emocji, to ja wiem sam po sobie.

RT: To jest taki stereotyp, ateista – to jaka duchowość?

R6: Tak, żyje Pan, no może nie żyje Pan tak długo, ale dostatecznie długo, żeby wiedzieć, że nie ma czarno-białych sytuacji, nie może być człowiek tylko czymś, dziś mam taki humor, jutro będę miał inny, piszę artykuł, posługuję się rozumem, stłucze mi się szklanka moja ulubiona, będę kłął i na emocjach będę żył, wie Pan, ja jestem zbiorem różnych rzeczy, tak jak każdy człowiek, więc duchowość to jest dla mnie to wszystko, co wytwarzam swoimi myślami, ja też tęsknię, ja też pragnę, emocje mam, to wszystko zbiera się na duchowość, ale to nie jest nic związane z siłami nadprzyrodzonymi, to wszystko wytwarza człowiek, duchowość też zależy od pewnej wrażliwości, prymitywni mają mniejszą, bardziej wrażliwi, uczuciowi mają większą, wie Pan, no tak to rozróżniam, duchowość jest w każdym człowieku, to jest taki absurd mówienie, że tego nie ma, jak z tym zabij matkę, bo nie wierzysz, przecież człowiek, by nawet nie wiedział, jak wierzy.

R26: Najpierw jest racjonalizm, później jest ateizm. Każdy człowiek może powiedzieć, że jest racjonalistą. Ale też każdy człowiek też posiada emocje. U mnie też jest jakiś pierwiastek duchowy. Ja również, tak, przyznaję, że go posiadam. Bo są pewne rzeczy niematerialne. Chodzi o miłość, przyjaźń, nostalgię, wzruszenia, o postrzeganie muzyki, sztuki. To wszystko związane jest z duchem, a nie z materią. Ale myśl jest niematerialna, ale znowu to są neurony. Kwestia świadomości. Gdzie się rodzą myśli? A czy może czujesz ośrodek swojego myślenia, czujesz gdzie on się znajduje? Czy czujesz swoją świadomość? Czujesz skąd wybiegają twoje myśli? No bo chyba nie czujesz, że myślisz łokciem. Czujesz, że twoje myśli wybiegają z głowy?

R20: No to nie jest tak różowo. Ja mam szczęście o tyle, że spotykam naprawdę fajnych ludzi w życiu, którzy się może ze mną w tej kwestii nie zgadzają, ale którzy nie zrobią na mnie „a kysz, apage ducha nieczysty, bo ty pusta jesteś w środku i masz tylko materialną skorupkę na sobie! Jak w ciebie puknąć do dzwon, w którym nic nie ma”. To, że nie wierzę w Boga, nie znaczy, że nie mam życia duchowego.

RT: Ma Pani?

R20: Tak, tylko nie w tym sensie, że przeżywam spotkania modlitewne i doświadczam jakiegoś mistycznego kontaktu z bytem wyższym, tak. Moje przeżycia duchowe to jest piękna muzyka, zdjęcie zrobione gdzieś wspaniale, takie estetyczne przeżycia często. Na filmach się też wzruszam, też płaczę, albo się wkurzam, jak jest coś nieciekawego. Nie jestem maszynką, która w środku nic nie ma.

Jak widać, duchowość, wraz z jej składowymi, pojmowana jest przez moich rozmówców na dość różne sposoby. Niektóre wątki się jednak powtarzają. Na ogół utożsamiana jest z emocjonalnością, wrażliwością okazywaną innym ludziom, wrażliwością estetyczną, uczuciami wyższymi. Są to więc bez wyjątku sposoby konceptualizowania duchowości jako zjawiska rozłącznego względem religijności lub też mającego z nim niewielką część wspólną. Moi rozmówcy dość zdecydowanie oponują przed próbami zawłaszczania duchowości przez religię.

R13: Religijność jest węższą kategorią niż duchowość. Religijność jest jednym ze sposobów wyrażania czy realizacji swojej duchowości. Duchowość, tak jak ja sobie myślę, dotyczy różnych potrzeb, które nie sprowadzają się do potrzeb biologicznych, nie sprowadzają się do potrzeb

emocjonalnych. Człowiek – to brzmi dumnie – ale ja mam też inne potrzeby: zastanawianie się nad sensem, nad swoimi motywacjami, nad śmiertelnością. Dla mnie to jest taki obszar różnych pytań, niezwiązanych z konkretnymi działaniami, tylko z czymś ogólniejszym, dotyczącym całości życia. Sfera wartości, które się wyznaje.

RT: To też jest sfera tej szeroko pojętej duchowości?

R13: Tak. Czasem sfera zachwytu – światem, sztuką.

RT: Czyli ateista nie jest takim pustym, wypranym...

R13: Ja myślę, że to jest bardzo ideologiczne podejście. Bo tak naprawdę każdy człowiek ma sferę duchową, nawet jeśli o tym tak nie myśli i nawet jeśli nie zna tego pojęcia. No rany boskie, człowiek z prymitywnego plemienia z centrum Afryki, którego być może jeszcze nie znaleźliśmy też ma swoją sferę duchową, chociaż pewnie tak tego nie nazywa. Też ma potrzeby nadania sensu swojemu światu, zrozumienia tego.

RT: Czyli religijność, na przykład katolicyzm, to jedynie jeden z historycznych przejawów ekspresji tej duchowości?

R13: Tak.

WNIOSKI

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na samą treść zaprezentowanych emicjnych konceptualizacji duchowości moich rozmówców. Choć pojawiają się tam ujęcia duchowości jako „zastanawiania się nad sensem”, jak choćby w powyżej zacytowanej wypowiedzi, dominowały jednak wśród nich następujące:

- emocjonalność;
- wrażliwość interpersonalna;
- wrażliwość estetyczna;
- uczucia wyższe (miłość, przyjaźń).

Są to więc bez wyjątku sposoby konceptualizowania duchowości jako czegoś codziennego, „banalnego” i „minimalnego”. Można się w związku z tym zastanowić, czy tym samym zasługują one na miano „faktycznej” duchowości, która na ogół kojarzona jest z czymś o niecodziennym, transgresyjnym, a nawet transcendentnym charakterze. Powyżej zarysowana koncepcja duchowości – rozciągając jak tylko się da granice semantyczne tego pojęcia ku jej minimalnemu, dolnemu progowi – staje się przez to inkluzywna do granic możliwości. Może nazbyt inkluzywna?

Z jednej strony nie widzę powodu, aby nie dawać wiary moim rozmówcom, że tak właśnie pojmują swój wymiar duchowy. Tym bardziej, że mamy tu do czynienia z fenomenem o tak dużym stopniu zindywidualizowania. Z drugiej strony utożsamianie wyrażania własnych emocji z uduchowieniem wydaje się na pierwszy rzut oka zabiegiem nie do końca przekonującym.

Sądzę, że istnieje pewien metodologiczny zabieg umożliwiający interpretację omawianych przez moich rozmówców zjawisk w kategoriach duchowości. Sytuacja wydaje się bowiem

analogiczna do tej, która ma miejsce w przypadku starego i wciąż nierozstrzygniętego sporu o definiowanie religii (Dobbelaere 2003; Kehrer 1997: 19–32). Podobnie jak tam, tak i tutaj mamy do czynienia z opozycją między substancjalnymi i funkcjonalnymi definicjami religii. Zwolennicy tych pierwszych kryterium definicyjne religii widzą w jej treściach, zaś zwolennicy tych drugich – w jej funkcjach. Obie te strategie mają swoje wady i zalety (których omawianie wykraczałoby poza ramy tematyczne niniejszego tekstu). W kontekście omawianej tu problematyki istotne jest, że gdyby założyć – przez analogię – że duchowość należy definiować w kategoriach substancjalnych, zakreślając je stosunkowo wąsko – jedynie jako odniesienia do transcendencji – powyższe sposoby konceptualizowania duchowości nie będą pod tak rozumianą duchowość podpadać. Gdyby jednak założyć, że definiujemy duchowość przez jej funkcje, sytuacja przedstawia się całkiem inaczej. W wypowiedziach moich rozmówców duchowość pełni funkcję swego rodzaju „protezy”. Ich wypowiedzi na jej temat miały na ogół defensywny wydźwięk. Miały na celu pokazanie, że brak religijności oraz deklarowany racjonalizm, nie czynią z nich „robotów” czy „cyborgów”. Duchowość staje się tu więc kategorią nadającą ich życiu swego rodzaju pełnię i wyrazistość, w pewnym sensie wypełnia „brak”, jaki pozostał po religijności. Brak nawet niekoniecznie odczuwany, ale dostrzegany w reakcjach innych ludzi. W tym miejscu pomocną kategorią teoretyczną okazać się może wspomniany już Heelasowski czynnik „pogłębionej jaźni”. Za duchowość, w takim ujęciu, można będzie uznać wszystko to, co spełnia funkcje pogłębiania jaźni, przy czym metody tego pogłębiania będą miały mocno zindywidualizowany charakter. Jeśli zdaniem moich rozmówców, wrażliwość estetyczna lub też celebrowanie sfery własnej emocjonalności pogłębia ich jaźń, badacz musi je uznać za manifestacje ich duchowości. Nawet jeśli będą to manifestacje duchowości „minimalnego progu”.

Warto wskazać również na różnice w podejściu moich rozmówców do zjawisk religijności i duchowości. Waloryzowane są one przez moich badanych w skrajnie odmienny sposób. Religijność oceniana jest jako coś negatywnego, duchowość zaś – przeciwnie – jako coś pozytywnego. Konsekwencją deklarowania się jako osoba niewierząca jest dystans wobec tej pierwszej, ale już nie wobec tej drugiej. W tym sensie duchowość staje się swego rodzaju pomostem, łączącym zbiorowości niewierzących i wierzących. I jedni, i drudzy bowiem skłonni są uznawać siebie za istoty w jakiś sposób uduchowione, przy czym z pewnością niejednokrotnie będą się różnić w kwestii szczegółowych konkretyzacji tegoż „uduchowienia”. Różnice takie istnieją jednak zarówno na styku obu tych kategorii, jak i w ich obrębie. Zgadzam się z Januszem Mariańskim, gdy twierdzi on, że „[k]ształtująca się we współczesnych społeczeństwach nowa duchowość do pewnego stopnia zaciera granice między ludźmi religijnymi i niereligijnymi według dawniejszych kryteriów i ocen” (2010: 240).

Odnosząc się do przytaczanych wcześniej badań Briana Zinnbauera na temat sposobów pojmowania zakresów pojęć „duchowość” i „religijność”, należy wskazać, że niewierzący deklarujący swoją duchowość – przynajmniej ci, którzy zostali przeze mnie przebadani – zdecydowanie optują za stanowiskami częściowej lub całkowitej rozłączności duchowości i religijności lub też zawierania się religijności w duchowości. Zdecydowanie odrzucają zaś stanowiska zawierania się duchowości w religijności oraz utożsamienia duchowości i religijności. W tym sensie więc jest to duchowość o zdecydowanie pozareligijnym charakterze.

BIBLIOGRAFIA

- Campbell, Colin. 1984. *Propozycja konceptualizacji pojęcia „irreligia” i „irreligijność”*, w: Franciszek Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków: WAM, s. 353–361.
- Comte-Sponville, André. 2008. *The Little Book of Atheist Spirituality*, New York: Penguin Books.
- Demerath III, N.J.. 1984. *Program i prolegomena socjologii irreligii*, w: Franciszek Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków: WAM, s. 362–373.
- Dobbelaere, Karel. 2003. *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: Władysław Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: ZW NOMOS, s. 139–153.
- Doktór, Tadeusz. 1999. *The “New Age” Worldview of Polish Students*, „Social Compass” 46(2): 215–224.
- Glendinning, Tony i Steve Bruce. 2006. *New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality?*, „The British Journal of Sociology” 57(3): 399–414.
- Harris, Sam. 2006. *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*, The Free Press.
- Heelas, Paul. 2002. *The Spiritual Revolution: from “Religion” to “Spirituality”*, w: Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, David Smith (red.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London, New York: Routledge, s. 412–436.
- Kehrer, Günther. 1997. *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków: ZW NOMOS.
- Mariański, Janusz. 2010. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Monod, Jacques. 1979. *Przypadek i konieczność. Esej o filozofii biologii współczesnej*, Warszawa: Głos.
- Pasek, Zbigniew. 2010. *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*, w: Maria Libiszowska-Żółtkowska i Stella Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków: ZW NOMOS, s. 56–65.
- Pasquale, Frank. 2007. *The “Nonreligious” in the American Northwest*, w: Barry A. Kosmin i Ariela Keysar (red.), *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*, Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society & Culture, s. 41–58.
- Schlehofer, Michèle M., Allen M. Omoto i Janice R. Adelman. 2008. *How Do “Religion” and “Spirituality” Differ? Lay Definitions Among Older Adults*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 47(3): 411–425.
- Taira, Teemu. 2012. *Atheist Spirituality. A Follow on from New Atheism?*, w: Tore Ahlback (red.), *Post-Secular Religious Practices*, Turku: Donner Institute for Religious and Cultural History, s. 388–404.
- Tyrała, Radosław. 2009. *W co wierzą polscy niewierzący*, „Więź” 5–6: 5–16.
- Tyrała, Radosław. 2012. *Odcienie niewiary – okiem socjologa*, w: Jowita Guja (red.), *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, Kraków: LIBRON, s. 221–240.
- Zinnbauer, Brian J. i in.. 1997. *Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 36(4): 549–564.

THE NON-RELIGIOUS SPIRITUALITY OF POLISH NONBELIEVERS

The aim of this article is to present, based on own research, ways of manifestation of spirituality in everyday life of the Polish nonbelievers. In case some of them, it manifests through their private interpretations of beliefs in impersonal God. A large part of them describes their spiritual dimension referring to their emotionality, interpersonal sensitivity, aesthetic sensitivity or higher feelings. The vast majority of nonbelievers declaring spirituality recognize it as something distinct from religiosity, which gives it definitely non-religious character. As a conclusion one formulates an important methodological remark. One postulates to define spirituality in inclusive and functional way. Thus allow to incorporate into the body of this concept above mentioned – “banal” and everyday – conceptualizations of this term.

Key words: non-religious spirituality, Polish nonbelievers, everyday life, functional definition