

ŁUKASZ KUTYŁO 
Uniwersytet Łódzki

WYSZEDŁEM Z DOMU NIEWOLI... O DRODZE DO DUCHOWEGO NOMADYZMU NA PRZYKŁADZIE MĘŻCZYZNY POSZUKUJĄCEGO „SWOJEGO MIEJSCA” W ŚWIECIE¹

Streszczenie

Przedmiotem uwagi w artykule uczyniono drogę do duchowego nomadyzmu, rozważaną na przykładzie mężczyzny, którym od dzieciństwa kierowała chęć „umiejscowienia się”, tj. odnalezienia swojego miejsca w świecie. Rozważania rozpoczynają się od zagadnień terminologicznych – od zdefiniowania charakterystycznej dla tego rodzaju nomadów duchowości i ponowoczesnego nomadyzmu w ogóle – oraz metodologicznych opisujących kontekst badania i sposób analizy materiału badawczego. Następnie odtworzono drogę prowadzącą do nomadyzmu: od wczesnych doświadczeń związanych z „pustością” otaczającego świata poprzez próby znalezienia własnego miejsca (kończące się utkwieniem w pułapce biograficznej) po wyjście z dotychczasowych struktur społecznych i dokonanie „subiektywnego zwrotu”. Podsumowując, zwrócono uwagę na psychospołeczny charakter badanego zjawiska będącego prawdopodobnie reakcją na typowy dla ponowoczesności rozpad architektury sensu.

Słowa kluczowe: duchowy nomadyzm, nowa duchowość, ponowoczesny nomadyzm

Dr, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny UŁ; e-mail: lukasz.kutylo@uni.lodz.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0499-1900>

¹ Na wstępie chciałbym podziękować prof. Markowi Czyżewskiemu i dr hab. Katarzynie Waniek za wsparcie przy pisaniu artykułu, a zwłaszcza za życzliwe uwagi, bez których ten artykuł by nie powstał.

WPROWADZENIE

Punktem wyjścia dla rozważań przedstawionych w artykule uczyniłem badanie, które prowadzę wśród duchowych nomadów². Przystępując do jego napisania, postawiłem sobie dwa cele. Po pierwsze, opierając się na przykładzie Adriana – jednego z moich rozmówców – chciałem opowiedzieć o drodze prowadzącej do duchowego nomadyzmu. Wybrałem właśnie jego, ponieważ historia Adriana była pod pewnymi względami modelowa, a on sam miał czas na przedyskutowanie rzeczy, których nie rozumiałem i których interpretacji nie byłem pewien. Adrian od najmłodszych lat pragnął „umiejscowić się w świecie”, jednak podejmowane przez niego próby kończyły się niepowodzeniem. Struktury, w których odnalazł siebie, rozpadły się, a miejsce, gdzie trafił z rozsądkiem, wywołało w nim silny konflikt wartości sprowadzający się do wyboru między byciem a niebyciem (tj. rezygnacją z siebie). Decydujące znaczenie miało dla niego doświadczenie otchłani i związane z nim cierpienie. Sprawilo to, że Adrian po raz kolejny wyruszył na wędrowkę: po to, żeby odkryć sens życia i lepiej poznać siebie. W jej wyniku z nomady-w-sobie stał się nomadą-dla-siebie.

Po drugie, uznałem, że powinienem zająć się czymś jeszcze, być może nawet czymś ważniejszym: próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie, jaki świat pragnie porzucić Adrian? Postawienie problemu w ten sposób skierowało moją uwagę na okoliczności, w jakich odbywała się jego wędrowka. Jak zobaczymy, z opowieści Adriana wyłoni się świat pozbawiony sensu, a jednocześnie kuszący „złudzeniami”.

Podjęta przeze mnie problematyka mieści się w obszarze zainteresowania socjologii duchowości oraz socjologii wartości. Artykuł rozpoczne od zagadnień teoretycznych i metodologicznych, a następnie spróbuję odtworzyć drogę Adriana do duchowego nomadyzmu. Warto tutaj dodać, że pragnąc lepiej zrozumieć i jego rozterki, i poszukiwania, inspirowałem się socjologią biograficzną.

DUCHOWY NOMADYZM JAKO PROBLEM BADAWCZY

Zarówno Adriana, jak i pozostałych uczestników badania, wiele łączy: doznając wewnętrznych rozterek, zdecydowali się porzucić swoje dotychczasowe życie i wyruszyli na wędrowkę – po to, by odnaleźć siebie i swoje miejsce w świecie. Migrowali za granicę, często do krajów Europy Zachodniej, gdzie podejmowali się prac niewymagających większych kwalifikacji, ale dających możliwość utrzy-

² W artykule, aby uniknąć powtórzeń, stosuję zamiennie sformułowania: „nomada” i „koczownik”.

mania się i zapewniających więcej czasu dla siebie. Zdarzało się, że w trakcie swoich wędrówek trafiali do miejsc ustronnych, na przykład do lasu, gdzie żyli z dala od miejskiego zgiełku czy spraw wielkiego świata. Nazywali siebie: „duchowymi poszukiwaczami”, „duchowymi wędrowcami” lub po prostu „osobami uduchowionymi”. Adrian – bohater tego artykułu – po pierwszym wywiadzie, jaki z nim przeprowadziłem, określił siebie mianem „wędrującego pustelnika”. Warto tutaj dodać, że miał na myśli pustelnika szczególnego rodzaju: żyjącego nie tyle na odludziu, ile raczej obok ludzi.

Szukając pojęcia pozwalającego połączyć moich rozmówców oraz ich różne historie w jedną kategorię – nawet tymczasową i kruchą – zwróciłem się jednak w inną stronę. Jeden z nich nazwał siebie „duchowym nomadą”. Uznałem, że to pojęcie dobrze odzwierciedla złożoność podjętej przez nich wędrówki odbywającej się zarówno w przestrzeni, jak i w świecie wewnętrznym. Zdecydowałem się go użyć – tym bardziej że spotkało się to z aprobatą uczestników badania. Korzystanie z tego terminu wymaga jednak pewnych wyjaśnień pozwalających lepiej zrozumieć, z jaką duchowością i jakim nomadyzmem mamy tutaj do czynienia.

Duchowy charakter zjawiska

Interesujące mnie zjawisko nazwałem duchowym dlatego, że taki sens nadałi swoim poszukiwaniom uczestnicy badania. Pomimo ich deklaracji użycie tego pojęcia może budzić kontrowersje, głównie z powodu bardziej ogólnych problemów z nim związanych. Duchowość jest bowiem zjawiskiem rozmytym i trudnym do zdefiniowania. Paweł M. Socha, zastanawiając się nad nią w kontekście przemiany, do jakiej prowadzi w życiu człowieka, uważa, że duchowość obejmuje: „[...] wszelkie działania zmierzające do pokonania (przekroczenia, transcendencji) granic własnej egzystencji i ich rezultaty” [Socha 2014: 13]. Uszczegóławiając definicję, dodaje, że podejmując się tych działań, korzystamy z wrodzonych i nabytych zasobów (w tym z predyspozycji umysłu, języka, uwewnętrznionych wzorów kultury) [Socha 2014: 13–14]. Na wspomniane przez Sochę cechy zjawiska zwraca także uwagę Zbigniew Pasek. Twierdzi bowiem, że duchowość to „[...] dokonywane różnymi sposobami dążenia człowieka do przekraczania własnej egzystencji” [Pasek 2008: 23]. Jest procesem realizowanym w imię wyższych wartości – zarówno religijnych, jak i niereligijnych – i wiąże się z transgresją doczesności materialnej i przemijającej. Nomadzi, ze swym pragnieniem poznania siebie i znalezienia własnego miejsca w świecie, takiego przekroczenia dokonują: rezygnują z bycia człowiekiem przetrwania na rzecz głębszego życia.

Kolejny kłopot wiąże się z tym, że rozważany przeze mnie nomadyzm wydaje się przejawem nowej duchowości, a ta jest zjawiskiem płynnym i amorficznym. Stąd wynikają zapewne problemy z jej zdefiniowaniem i uchwyceniem jej różnych – najczęściej krótkotrwałych – form instytucjonalnych. Janusz Mariański [2019, 2021] wymienia szereg pojęć, za pomocą których próbuje się ją opisać, m.in. duchowość alternatywna, holistyczna, New Age, nieteistyczna, ponowoczesna, synkretyczna itd. Wouter Hanegraaff uważa, że chociaż jej korzeni należy szukać w renesansowej tradycji ezoterycznej, która w XIX wieku uległa zeświecczeniu, to nowa duchowość na znaczeniu zyskała później, dopiero w latach 60. i 70. XX wieku. To wtedy w krajach zachodnich stała się zjawiskiem masowym i rozpoznawalnym [Hanegraaff 1999: 146]. Niemniej wspomniana płynność powoduje, że nowa duchowość podlega ciągłym zmianom. O jej ewolucji pisze Paul Heelas. Stwierdza, że o ile początkowo miała związek z ruchami, które Eileen Barker nazwała nowymi ruchami religijnymi [zob. Barker 2012], a w latach 80. ważną rolę w jej popularyzacji odegrały różne seminaria i warsztaty, o tyle dekadę później przeniknęła do głównego nurtu, w dużej mierze straciła kontrkulturowy charakter i stała się bardziej zindywidualizowanym zjawiskiem [Heelas 1996]. To „przeniknięcie” skłoniło Paula Heelasa i Lindę Woodhead do sformułowania dyskusyjnej tezy, zgodnie z którą jesteśmy świadkami duchowej rewolucji. Ich zdaniem nowa duchowość, manifestująca się we właściwej dla siebie przestrzeni nazwanej *holistic milieu*, upowszechnia się i wypiera tradycyjną religijność [Heelas i in. 2005]. Z tą tezą polemizowali David Voas i Steve Bruce [2007], którzy we wspomnianym zjawisku nie widzą niczego duchowego i traktują je jako świadectwo postępującej sekularyzacji.

Kontrowersje związane z nową duchowością wynikają w dużej mierze z tego, że wyraźnie różni się ona od duchowości tradycyjnej. Hanegraaff zauważa, że jest synkretyczna. Czerpie zarówno z tradycji religijnych – najczęściej zresztą wschodnich – jak i niereligijnych. Właściwy dla niej język ma hybrydowy charakter: obok sformułowań charakterystycznych dla języka religijnego czy mistycznego obecne są nawiązania do dyskursu naukowego czy terapeutycznego. Hanegraaff przekonuje także, że nowa duchowość jest zjawiskiem będącym w opozycji do dualizmu, redukcjonizmu, hierarchii i dogmatyzmu. Duży nacisk kładzie się tutaj na harmonię umysłu i ciała. W samym centrum znajduje się jaźń, co sprawia, że „praktykowanie” nowej duchowości jest skrajnie zindywidualizowane, wiąże się z tworzeniem własnego systemu znaczeń (tego, co Hanegraaff nazywa prywatnym symbolizmem) [Hanegraaff 1999: 153–157]. Irena Borowik, wyjaśniając ten zwrot ku własnemu wnętrzu, stwierdza, że właśnie tam szuka się bożego pierwiastka. Próby jego znalezienia wiążą się z samorozwojem,

odkrywaniem prawdy o sobie i świecie [Borowik 2016: 12]. Z kolei Thomas Luckmann [1990] zauważa, że dla nowej duchowości charakterystyczne jest zazwyczaj „płytsze” doświadczanie transcendencji – jakby w naszym świecie wewnętrznym istniały obecnie „mechanizmy cenzurujące” utrudniające głębsze doznania (tj. odmawiające im uprawomocnienia). Z drugiej strony, nowej duchowości towarzyszy zainteresowanie tym, co Zygmunt Freud nazywał uczuciem oceanicznym³ [Collins 1998].

Nomadyzm

Wyjaśnienia wymaga także termin nomadyzm, pierwotnie używany w odniesieniu do mobilnych społeczności łowiecko-zbierackich i pasterskich, a obecnie rozpatrywany głównie w kontekście przemian związanych z globalizacją: podważających tradycyjnie koczowniczy sposób życia⁴, a przy tym wprawiających w ruch ludzi funkcjonujących w zbiorowościach dotąd osiadłych. Dla naszych dalszych rozważań dużo ważniejszy jest oczywiście drugi z przywołanych procesów, związany z pojawieniem się sytuacji egzystencjalnej sprzyjającej nomadyzmowi.

Nawiązuje do niego Rosi Braidotti, w swoich poszukiwaniach inspirująca się nomadologią zapoczątkowaną i rozwijaną przez Gillesa Deleuze’a i Félixę Guattari’ego [zob. Deleuze, Guattari 2023]. Braidotti przyczyną pojawienia się wspomnianej sytuacji egzystencjalnej upatruje w transformacji świata zachodniego i pojawienia się społeczeństwa ponowoczesnego. To przejście pociąga za sobą nie tylko zmiany gospodarcze, ale także kulturowe, w tym: zanikanie tradycyjnych społeczno-symbolicznych systemów opartych na państwie, rodzinie i męskim autorytecie. Zastanawiając się nad nomadą jako figuracją towarzyszącą zmianom, Braidotti nie sprowadza jego istoty do przemieszczania się. Dodaje nawet, że najwspanialsze podróże można odbywać bez opuszczenia swojego

³ Pod pojęciem uczucia oceanicznego Freud rozumiał stan głębokiej regresji, w którym zanika poczucie jednostkowej odrębności, represji związanej z zasadą rzeczywistości, a pojawia się doświadczenie jedności ze światem. Freud był przekonany, że uczucie to jest zjawiskiem psychopatologicznym. Traktował je zarazem jako doświadczenie, za pomocą którego można wyjaśnić potrzeby duchowe oraz tęsknotę za Bogiem (towarzyszy bowiem mistycznym uniesieniom) [Freud 2013]. We współczesnym dyskursie psychoanalitycznym coraz częściej pojawiają się jednak głosy, żeby odrzucić pogląd o jednoznacznie regresywnym charakterze uczucia oceanicznego. Sugeruje się przy tym, że w pewnych okolicznościach jest to doświadczenie wzbogacające człowieka i niebędące przejawem patologicznego eskapizmu [zob. Cunningham 2009: 342].

⁴ Na tym pierwszym procesie skupiła się m.in. Ines Kohl, która przedmiotem swojej uwagi uczyniła saharyjskich Tuaregów. Zainteresowali ją ludzie określani mianem *ishumar*. Są to Tuaregowie, którzy z różnych powodów porzucili koczownicze życie i wyemigrowali do pobliskich krajów w poszukiwaniu pracy [zob. Kohl 2010]

miejsca. Esencją nomadyzmu staje się dla niej pewien sposób ustosunkowania do świata. Braidotti, aby uwydatnić cechy konstytuujące koczownika, odróżnia go więc od banity oraz migranta. O ile banita i migrant przywiązani są do miejsca, które opuścili z powodów społeczno-politycznych (banita) lub ekonomicznych (migrant), o tyle nomada przywiązany jest do bycia pomiędzy. Równie nieistotny okazuje się dla niego cel podróży. Krótsze bądź dłuższe pobyty w danym miejscu wynikają z zaistniałych okoliczności lub podjętych decyzji. Tożsamość nomady jest nietrwała, podlega ciągłym zmianom, pozostaje nieuchwytna. Nie jest jednak pozbawiona spójności – ta wynika z powtórzeń, cykliczności i rytmiczności „przemieszczania”. Właściwy mu sposób myślenia ma rizomatyczny charakter. Jest ukryty, lateralny, rozprzestrzenia się horyzontalnie na wzór kłacza i przekracza ustanowione granice. Dlatego też nomadyczna tożsamość pozostaje w opozycji do struktur hegemonicznych i dogmatycznych. Jest płynna, nie krzepnie w porządkujących formach deleuzowskiego wnętrza⁵ [Braidotti 2009].

Zdaniem Wojciecha Burszty za wspomnianą wcześniej sytuację egzystencjalną odpowiada pojawienie się globalnego i zarazem nomadycznego neoliberalnego kapitalizmu, przyczyniającego się do rozpadu dotychczasowych struktur i tożsamości. Baumanowskiemu, uprzywilejowanemu turyście kolekcjonującemu wrażenia Burszta przeciwstawia refleksyjnego nomadę⁶. Jak stwierdza, może być on niewidoczny w przestrzeni publicznej, o ile wędruje osobno, według tylko sobie znanej logiki i nie ma potrzeby mówienia o swoich doświadczeniach. Refleksyjny nomada nie jest radosny. Towarzyszy mu raczej smutek związany z rozproszeniem sensu, a sama podróż wiąże się z próbą oddalenia od nowoczesnego społeczeństwa i doznania – w sposób niezapośredniczony – mitycznej, przednowoczesnej autentyczności świata i siebie [Burszta 2015: 18–20]. Podobne

⁵ Deleuze i Guattari dokonują rozróżnienia na „wewnętrzne”, tj. świat aparatu państwowego wraz z właściwym mu sposobem organizacji i porządkowania przestrzeni („przestrzeń żłobiona”), i „zewnątrze”, pozostające z nim w dialektycznej relacji, a przy tym opierające się wchłonięciu przez ten aparat (stąd, „zewnątrze” wiąże się zwykle z „przestrzenią gładką” – morzem, pustynią czy stepem – utrudniającą „żłobienie”) [Deleuze, Guattari 2023: 431–522].

⁶ Bauman pisze o „turyście” jako o jednym z typowych dla ponowoczesności wzorów osobowych wypierających nowoczesny wzór „pielgrzyma”. W *Dwóch szkicach o moralności ponowoczesnej* opisuje go w sposób następujący: „Turysta opuszcza dom w poszukiwaniu wrażeń. Wrażenia i opowieści o wrażeniach – oto jedyny łup, z jakim wraca, i jedyny na jakim mu zależy” [Bauman 1994: 30]. I dalej: „Wybrawszy wędrowkę, może się turysta zdobyć na wyniosłość wobec świata, jaki zwiedza: jego to wola uczyniła ten świat światem, jaki się zwiedza, światem wartym zwiedzania – i świat ten musi spełnić oczekiwania turysty, musi się wysilić, aby godnym odwiedzin pozostać. Turysta płaci, turysta wymaga. Stawia warunki. Może w każdej chwili odwrócić się plecami, jeśli uzna, że warunki nie zostały spełnione, lub że spełnia się je opieszale lub niedbale” [30].

obserwacje poczyniła Chantal Delsol. Jej zdaniem towarzyszące rozpadowi architektur sensu zobojętnienie na systemy oraz instytucje pociąga za sobą odsunięcie na bok „jednostek najsilniejszych”, które utożsamia z „ludźmi autonomicznymi”, zdolnymi do podejmowania trudnych wyborów. W wyniku następujących zmian stają się oni nomadami, wędrującymi na społeczne peryferia w poszukiwaniu swych – mniej bądź bardziej trwałych – „małych samotni”⁷ [Delsol 2020].

Z kolei Sadie Plant, zainteresowana ponowoczesnymi manifestacjami nomadyczności, odnajduje je w wielu obszarach życia społecznego, również – co dla naszych rozważań ma szczególne znaczenie – w świecie duchowości [Plant 1993]. Jednym z jej przejawów okazuje się fenomen *New Age Travellers*, którego korzeni należałoby szukać w ruchu hipisowskim. Za tym pojęciem kryją się ludzie „żyjący w drodze”. Odrzucając materializm i konsumpcjonizm, sens swojego życia upatrują we wspólnocie i bliskości natury [Kuhling 2007; Frediani 2017]. Pod pewnymi względami przypominają badanych przeze mnie nomadów: jakby ci kontynuowali ich sposób życia, ale w bardziej zindywidualizowanej formie.

ROZWAŻANIA METODOLOGICZNE

Badanie wśród duchowych nomadów rozpocząłem w 2020 roku. Przyświecały mi określone cele, a wśród nich dwa, na których zamierzam się tutaj skupić. Po pierwsze, chciałem odtworzyć drogę prowadzącą do nomadyzmu. Pierwowzorem dla tego procesu – przynajmniej w tradycji judeochrześcijańskiej – wydaje się historia biblijnego Abrama, który po tym, jak Bóg przemówił do niego słowami *lech lecha* (z hebr. „wyjdź sobie”), porzucił Charan i udał się na pustynię, aby stać się bożym koczownikiem i przemienić się w Abrahama (tj. ojca narodów) [Śpiewak 2004; Wons 2020]. Po drugie, chciałem znaleźć odpowiedź na pytanie: jaki świat ponowocześni nomadzi zapragnęli opuścić?

⁷ Jak pisze Delsol: „Cechą charakterystyczną samotni jest właśnie to świadome wycofanie się ze spójnego świata kulturowego, ocenianego jako zbyt duszny z powodu nadmiaru racjonalności. Życie w samotni rządzi się zasadą umiaru, wstrzemięźliwości a nawet ascezy. Łatwo zauważyć, że anarchista roku ’68, który wyruszył do Katmandu albo w góry Causses ze swoim oprzyrządowaniem do wywoływania sztucznych rajów, ustąpił miejsca ekologicznemu ascecie, który gdzieś na zabitej dechami wsi uprawia swój ogródek i żyje w wyrzeczeniu i prostej ludzkiej życzliwości. Kryzys gospodarczy i finansowy [z roku 2008 – przyp. aut.] dodatkowo nasilił odruch odrzucenia przerosłów i pragnienie życia prostszego, zorientowanego na jakąś formę duchowości raczej niż na zdezaktualizowane radości komfortu. Taka pełna przepychu prostota, gdzie piękno intencji kompensuje z nawiązką skromność środków, cechuje włóczęgów szukających schronienia w lasach, jak również licznych dzisiejszych krytyków nadużyty kapitalizmu [...]” [Delsol 2020: 333–334].

Rozpoczęte kilka lat temu badanie kontynuuję do dzisiaj. Dzieje się to z przerwami, głównie dlatego, że znalezienie osób, które by się do niego kwalifikowały, nie jest łatwe. Dotąd w badaniu wzięło udział 17 osób. Jedną z nich był Adrian, do którego dotarłem dzięki znajomym z czasów, gdy działałem w ruchu anarchistycznym. Przeprowadziłem z nim dwa wywiady *quasi*-biograficzne (a przy tym swobodne, słabo ustrukturyzowane), trwające odpowiednio: godzinę i 50 minut oraz godzinę i 7 minut. Poza tym odbyłem z Adrianem trzy dodatkowe, niezarejestrowane rozmowy, z których zrobiłem notatki. Ich celem było nie tylko dopytanie o niektóre, pojawiające się w jego opowieści sprawy, ale przede wszystkim upewnienie się, czy moje interpretacje są zasadne, czy analizując jego historię, zbyt szybko i pochopnie nie sięgnąłem po ograniczające schematy. W tym sensie, idąc za wskazówkami obecnymi w literaturze przedmiotu [zob. Charmaz 2017], potraktowałem Adriana nie tyle jako rozmówcę, ile raczej jako uczestnika badania. Zanim jednak przejdę do omówienia sposobu, za pomocą którego kategoryzowałem jego wypowiedzi, najpierw krótko przybliżę jego osobę.

Historia Adriana

Adrian urodził się 1979 roku. W dzieciństwie mieszkał w niewielkim mieście liczącym obecnie kilkadziesiąt tysięcy mieszkańców. Miasto to stanowi część większej aglomeracji. Adrian wychował się w pełnej rodzinie, ma dwójkę starszego rodzeństwa: brata i siostrę. Dzieciństwo wspominał raczej dobrze, wskazywał przy tym na bliskie relacje łączące go z matką i chłodniejsze z ojcem. Z jego opowieści wynika, że sytuacja finansowa rodziny była zadowalająca, także w okresie transformacji ustrojowej. Mówiąc o sobie, wielokrotnie podkreślał, że od dziecka interesował się duchowością, a w porównaniu z rówieśnikami był bardziej wrażliwy i refleksyjnie nastawiony do życia. W okresie nastoletnim i wczesnej dorosłości angażował się na rzecz ochrony środowiska, działał w ruchu ekologicznym. Jednocześnie uczestniczył w tworzeniu „kultury alternatywnej” w swoim mieście. W tym czasie podjął też studia (z zakresu nauk społecznych), których z powodu swojego zaangażowania nie ukończył. Zbliżając się do trzydziestki, rozpoczął pracę w zaprzyjaźnionej fundacji zajmującej się zrównoważonym rozwojem. Zarządzał tam projektami. Po kilku latach praca przestała sprawiać mu przyjemność. Utraciwszy poczucie sensu, Adrian doświadczył „kryzysu”. Próbując sobie z nim poradzić, zdecydował się opuścić „swoje miejsce” (wyjechał do Wielkiej Brytanii). Przez ostatnich kilka lat przemieszczał się, żył w różnych krajach. Obecnie, przede wszystkim ze względu na swoją partnerkę, częściej pojawia się w Polsce. Pracuje zwykle dorywczo. Dla przykładu, tylko

w ostatnim roku był zatrudniony m.in. jako osoba zajmująca się rozwiązywaniem problemów w obszarze IT, pracownik recepcji w studiu jogi oraz dostawca jedzenia. W wywiadach podkreślał, że praca ma dla niego drugorzędne znaczenie.

Duchowość Adriana

Dużo ważniejsza jest dla Adriana duchowość. W obu wywiadach, które z nim przeprowadziłem, można wyróżnić dwie, równoległe narracje. Jedna, ważniejsza dla podjętych w tym artykule rozważań, dotyczyła historii życia. Za to druga koncentrowała się na duchowości. Mimo że miała ahistoryczny charakter, to w rzeczywistości odnosiła się do sytuacji obecnej, duchowości rozwijanej po wyjeździe z Polski i dokonaniu „zwrotu do wnętrza”. Opowiadając o niej, Adrian stwierdzał, że jest to: „duchowość od zawsze”, „duchowość we mnie”, „duchowość po swojemu”. W jej centrum znajduje się wewnętrzny świat Adriana, w którym są wszystkie odpowiedzi na dręczące go pytania i rozterki, trzeba się tylko w niego zagłębić. Same pytania pojawiają się w wyniku interakcji ze światem zewnętrznym, a poszukiwaniom sprzyjają określone doświadczenia. Droga do własnego wnętrza prowadzi m.in. poprzez doznania cielesne (np. praktykowanie jogi) oraz kontakt z naturą. Mówiąc o swojej duchowości, Adrian wskazał na jej „wolnościowy” charakter: pozostaje ona w opozycji do religijności zinstytucjonalizowanej, przywiązującej dużą wagę do reguł. Nie ma w niej Boga, jego miejsce zajmuje Wszechświat. Duchowość ta jest synkretyczna. Adrian komponuje ją z różnych elementów. W czasie, gdy miałem okazję z nim rozmawiać, fascynował się bioenergoterapią, *human designem*⁸, Kronikami Akaszy⁹, medycyną alternatywną oraz jungowską psychoanalizą (w jej bardziej spopularyzowanej wersji). Duchowości tej towarzyszy pewien styl życia, na który składa się m.in. wegetarianizm czy niechęć do konsumpcjonizmu.

⁸ *Human design* to pseudonaukowy system opracowany na początku lat 90. XX wieku. Stworzył go Alan R. Krakower, kilka lat po tym, jak miał doświadczenie mistyczne. Opracowując ten system, Krakower inspirował się kabałą, astrologią, a także chińskimi i hinduskimi wierzeniami. *Human design* określanymi jest mianem „nowej astrologii”. Najczęściej bywa stosowany jako narzędzie do samorozwoju (w tym odnalezienia własnej ścieżki życiowej) [zob. Ra Uru Hu 2011].

⁹ Kroniki Akaszy nawiązują do obecnej w różnych tradycjach religijnych idei o istnieniu uniwersalnej przedwiedzy (np. na gruncie islamu idea ta znajduje swoje odzwierciedlenie w instytucji „Matki Księgi”, *al-Umm al-Kitab*). Kroniki porównywane są do nieskończonego pola energetycznego, w którego obrębie zawarte są wszystkie tworzące Wszechświat informacje (dotyczące przeszłości, teraźniejszości i przyszłości). „Czytanie” Kronik ma pomóc w poznaniu swoich poprzednich wcieleń i umożliwić podejmowanie właściwych decyzji w obecnym życiu [zob. Drury 2011].

Analiza materiału badawczego

Przystępując do analizy materiału badawczego, zamierzałem poszukiwać prawidłowości w biografjach nomadów. Mimo że na takie natrafiłem – zwłaszcza w kontekście ich doświadczeń związanych z pracą i załamaniem się wewnętrznego porządku – z czasem zniechęciłem się do tego podejścia. Pojawił się opór, za którym kryło się poczucie, że historie uczestników badania próbuję „upchnąć” w sztywnych kategoriach (czasami na tyle ogólnych, że z oczu traciłem unikalny charakter ich opowieści). Odrzucając to podejście, zwróciłem się w stronę analizy pojedynczego przypadku ang. (*single case study*). Jak zauważył Marek Czyżewski, w socjologii istnieje bogata tradycja tego typu analiz, obejmująca badania realizowane m.in. na gruncie Szkoły Chicagowskiej, socjologii biograficznej czy etnometodologii. Pozwalają one wnikać głębiej, zatrzymać się na tym, co w trakcie poszukiwania prawidłowości zostałoby zignorowane i porzucone, a jednocześnie umożliwiają wydobyć z materiału badawczego struktur bardziej ogólnych, społecznych [Czyżewski 2023; zob. też Riemann, Schütze 2012: 394–396].

Pod pewnymi względami Adrian był modelowym przypadkiem. Stało się to dla mnie jasne, gdy w jego opowieści starałem się odnaleźć główny, charakterystyczny dla niej wątek. Okazało się, że jej tematyka koncentruje się wokół chęci „umiejscowienia się w świecie”. Był to wątek, który pojawiał się też u pozostałych uczestników badania (i który prawdopodobnie stanowi esencję duchowego nomadyzmu w ogóle). Opowieść Adriana dotyczyła historii życia od dzieciństwa do chwili, kiedy opuścił Polskę i stał się „wędrującym pustelnikiem”. Wyróżniłem w niej pięć etapów, w tym: kształtowania się kruchości egzystencjalnej; pierwszych dwóch prób umiejscowienia się w świecie (związanych odpowiednio z: zaangażowaniem społecznym i pracą w fundacji), otchłani i trzeciej próby umiejscowienia się w świecie, która skończyła się „zwrotem do wnętrza”. Mimo że wyodrębnienie tych etapów miało charakter zdroworozsądkowy [por. Czyżewski, Rokuszewska-Pawełek 2016: 378–379], to omówienie ich z Adrianem i uzyskanie jego akceptacji, dało im pewne dodatkowe uprawnoczenie. Warto tutaj dodać, że niektórym etapom – zwłaszcza pierwszej próbie umiejscowienia się i otchłani – Adrian poświęcił wyraźnie więcej czasu, aniżeli innym.

Próbując uporządkować uzyskany materiał badawczy, w pierwszej kolejności przedmiotem analizy uczyniłem struktury łatwiej dostępne i bardziej powierzchowne. Składały się na nie fragmenty, w których uczestnik badania opowiadał o swoich doświadczeniach, sposobach ustosunkowania się do nich (np. nadania im sensu) i o skutkach tego ustosunkowania (przyjmujących postać np. określo-

nych stanów emocjonalnych, decyzji itd.). Ponadto analizą objąłem też struktury, które nazwałem mianem orientacji życiowych. Składały się na nie bardziej ogólne komentarze dotyczące danego etapu życia, odzwierciedlające stosunek Adriana do świata i samego siebie. Zdarzało się, że orientacje życiowe wyrażane były *explicite* za pomocą określonej figuracji (tj. obrazu siebie ujętego za pomocą metafory). U Adriana takie figuracje pojawiały się spontanicznie – na przykład, gdy użył sformułowania „zbawiciel” na nazwanie siebie i swojego stosunku do świata na etapie społecznego zaangażowania – albo wynikały z rozmów, jakie ze sobą prowadziliśmy. Poza wspomnianymi strukturami, przedmiotem analizy uczyniłem także kontekst, w jakim się one pojawiały.

Teoretyczne inspiracje

Próbując lepiej zrozumieć proces prowadzący do nomadyzmu, inspirowałem się m.in. socjologią biograficzną. Dla przykładu, rozważając oba rodzaje struktur, zastanawiałem się, jaką postać przyjmują one w okresach wewnętrznego uporządkowania (tj. mniej lub bardziej trwałego umiejscowienia się) oraz chaosu (otchłani). Innymi słowy, byłem ciekaw, kiedy te struktury mają – używając terminologii zaproponowanej przez Gerharda Riemanna i Fritza Schützego – charakter nomiczny, a kiedy anomijny [Schütze 1997: 16; zob. Riemann, Schütze 2012]. Poza tym ważną rolę w analizowanym procesie odgrywało cierpienie, związane z niemożnością umiejscowienia się, a droga Adriana wiodła przez swego rodzaju „kraj cienia”. W nazwaniu towarzyszących mu na tej drodze doświadczeń pomocna okazała się rozwijana na gruncie socjologii biograficznej koncepcja trajektorii cierpienia.

DROGA DO DUCHOWEGO NOMADYZMU. STUDIUM PRZYPADKU

W części metodologicznej krótko przedstawiłem historię Adriana oraz wyodrębnione na podstawie jego opowieści etapy życia. Poniżej powrócę do tej problematyki, tym razem skupiając się jednak na doświadczeniach, które odegrały istotną rolę na drodze do nomadyzmu.

Kształtowanie się kruchości egzystencjalnej

Jednym z pierwszych doświadczeń, o których Adrian wspominał w wywiadach, było doświadczenie „pustości”. Zmagał się z nim w dzieciństwie. Pojawiało się ono w określonych kontekstach: w szkole, a także, gdy wraz z siostrą brał

udział w nabożeństwach w kościele. Pod pojęciem „pustości” Adrian rozumiał niemożność doświadczenia sensu, którego obecności się tam spodziewał. Zauważalną cechą tych instytucji była ich „proceduralność” wynikająca jego zdaniem z niemożności nadania znaczenia działaniom podejmowanym w ich ramach, przejawiająca się w bezrefleksyjnym trzymaniu się zasad i rytuałów. Adrian wspominał o tym, mówiąc o Kościele:

[...] ja oczywiście miałem z tym [Kościołem – przyp. aut.] styk i kontakt. [...] mnie Kościół śmieszył. [...]. Dla mnie to było przedstawienie i szopka. Przez to nigdy nie otarłem się nawet o jakąś tam fascynację religijnością w taki tradycyjny sposób [...]. Bo dla mnie to było puste. To było przedstawienie.

Z podobnymi doświadczeniami miał do czynienia w szkole, gdzie dużo ważniejsze od myślenia okazywało się „klepanie regulek”, „uczenie się na pamięć” czy „nieposiadanie własnego zdania”. Z „pustością” Adrian zmagał się także w domu rodzinnym, ponownie w kontekście religijnym. Opisując rodziców, stwierdził z początku, że byli wierzący. Zaraz dodał jednak, że ich wiara miała powierzchowny charakter, wynikała bardziej z przyzwyczajenia aniżeli z głębszej refleksji.

Doświadczenie „pustości” doprowadziło do pęknięcia w uporządkowanym świecie Adriana. Towarzyszyło temu poczucie odmienności i osamotnienia. Opowiadając o tym, Adrian stwierdził:

[...] na pewno nie było ani jednej osoby, która... wokół mnie... która myślałaby podobnie. Byłem z tym sam.

Z czasem Adrianowi coraz bardziej dokuczało to, co Viktor E. Frankl [2018] nazywał frustracją egzystencjalną. Z jednej strony doskwierały mu pytania dotyczące sensu życia oraz tego wszystkiego, co było wokół, a z drugiej nie był w stanie znaleźć na nie odpowiedzi. To spowodowało, że w wieku nastoletnim Adrian rozwinął określoną orientację życiową: wspominając tamten okres, nazwał siebie „buntownikiem-poszukiwaczem”. W istocie, wyruszył wtedy na poszukiwania odpowiedzi. Zdał sobie sprawę, że istnieją „materiały”, które mogą mu pomóc. Znajdował je w bibliotekach, gdzie wypożyczał książki poświęcone religii, filozofii i psychologii. Poszukiwania podejmował sam, nie zastanawiając się jeszcze, czy w ogóle są ludzie podobni do niego.

Podsumowując ten etap w życiu Adriana, warto zauważyć, że towarzyszące mu doświadczenia składały się na to, co Schütze nazwał komponentem biograficznym stwarzającym predyspozycje do bycia zranionym [Schütze 1997: 25]. Wydaje się, że tego rodzaju egzystencjalna kruchość uwrażliwiła go na sytuacje, w których mógłby doznać „pustości”, odmienności czy osamotnienia.

Pierwsza próba umiejscowienia się

Poszukiwania sprawiły, że będąc jeszcze nastolatkiem, Adrian trafił w końcu na ludzi, którzy zadawali sobie podobne pytania i którym też towarzyszyło poczucie odmienności. Znalazł ich w środowisku punkowym, undergroundowym. Opisuując je, wskazał, że było tam wiele osób o „otwartych umysłach”. Kontynuując, dodał:

I były tam faktycznie osoby, które interesowały się duchowością albo po prostu zadawały sobie pytania: Co? Po co? Jak? Skąd? Co ja tutaj robię w związku z tym? Więc, tak naprawdę, ok. To było moje miejsce.

To doświadczenie, związane z obecnością innych, podobnych do niego ludzi, okazało się bardzo ważne. Zdał sobie wówczas sprawę, że jego poszukiwania mają duchowy charakter. To uświadomienie:

[...] pojawiło się w konfrontacji z osobami, które już w otwarty sposób deklarowały... [...] że eksperymentowały z duchowością, najczęściej wschodnią zresztą. Z medytacją, z buddyzmem, z hinduizmem. Więc to było skonfrontowanie się z postawą innych i wtedy zobaczenie: aha, to jest duchowość, nie?!

Mimo to sprawy duchowe zeszły na drugi plan. Adrian doznał w tym środowisku poczucia wspólnoty. Panujące w nim relacje były na tyle bliskie, że w tworzących je ludziach widział swego rodzaju „rodzinę”. Doświadczenia bycia pośród swoich oraz bycia na swoim miejscu popchnęły go do działania, do urzeczywistniania wartości, które okazały się dla niego bliskie:

Ekologia, kultura, koncerty... undergroundowe jakieś tam aktywności. No ja byłem takim macherem, specem od wszystkiego: od organizacji, szukania kasy, organizowania, sklepania. [...]. Organizowanie demonstracji... Więc to był taki mocno, bardzo mocno intensywny czas, włącznie z uruchomieniem takiego undergroundowego domu kultury, który działał tam przez jakiś czas.

Adrian, opisuując to zaangażowanie, z jednej strony podkreślał swoją sprawczość, a z drugiej wspominał o emocjach, które mu wtedy towarzyszyły. Twierdził, że był na „fazie”, na „wewnętrznym haju” i że musiał go cechować wysoki poziom „endorfin, serotoniny i wszystkiego innego”. Działając w tym środowisku, rozwinął orientację życiową, którą w sposób metaforyczny wyraził za pomocą figuracji „zbawiciela”:

[...] ja cały czas widziałem siebie jako zbawiciela. Bo teraz to widzę, że to było podszyte tym. Że nie wolno zostawić świata takim, jakim jest, tylko trzeba działać, nie?! Trzeba zmieniać, edukować, wywierać wpływ, presję. [...]. Że trzeba być zaangażowanym w świecie, w naprawianie świata.

Okres aktywizmu trwał ponad dekadę. Z czasem pojawiły się jednak kłopoty. Coraz więcej ludzi „wykruszało się”: wyjeżdżali w międzyczasie na studia,

podejmowali pracę, zakładali rodziny. Adrian, będąc jedną z bardziej zaangażowanych osób, dalej próbował scalać środowisko, a tworząc stowarzyszenie, starał się zinstytucjonalizować realizowane przez nie działania. Jednak w sytuacji rozpadania się środowiska – pod wieloma względami przypominającego ponowoczesne plemię, w którym Adrian znalazł azyl przed „pustością” świata – zaangażowanie wiązało się z coraz większym wysiłkiem. Doprowadziło go to do stanu, który nazwał „wyczerpaniem”. Towarzyszyło mu poczucie zagubienia. Do jego uporządkowanego świata przeniknął chaos. Używając terminologii zaproponowanej przez Riemanna i Schützego należałoby stwierdzić, że w jego życiu gromadził się potencjał trajektoryjny [Riemann, Schütze 2012: 407]. Doznając tego wszystkiego, Adrian zdecydował się wyjechać na krótko za granicę. Chciał nabrać dystansu i przemyśleć, co dalej ze sobą zrobić.

Druga próba umiejscowienia się

Będąc za granicą, zmagając się z rozterkami związanymi z rozpadem bliskiego mu środowiska, doszedł do wniosku, że nadszedł czas, aby „wydorośleć”. Za tą decyzją kryły się dwie różne motywacje. Z jednej strony wpływ na nią miała chęć umiejscowienia się w społeczeństwie, osiągnięcia czegoś. Adrian, próbując wyjaśnić, co rozumiał przez pojęcie „wydoroślenia”, powiedział, że chodziło mu o:

[...] odpowiedzialność, systematyczność, karierę. [śmiech]. Chodziło też o to, żeby zarobić. O to, żeby odłożyć na mieszkanie, dom, cokolwiek. O to, żeby mieć podstawę do tego, żeby rozmnażać się... czyli być w stanie utrzymać swoich potomków potencjalnych, nie?! Więc to było raczej takie, że najpierw podstawa materialna, nie?! Po to, żeby móc wzrastać w świecie...

Jak widać, mówiąc o tym, użył zwrotów mających ekonomiczny wydźwięk („zarobić”, „odłożyć”, „utrzymać”, „podstawa materialna”) oraz sformułowań fizjologiczno-biologicznych („rozmnażanie”, „potomkowie”, „wzrastać”). Potrzeba tak rozumianego „wydoroślenia” okazała się tym bardziej paląca, że był wówczas w związku i myślał o założeniu rodziny.

Z drugiej strony, ustosunkowując się do rozterek, rozwijał motywacje negatywne wywołujące w nim presję i lęk przed byciem nieudacznikiem:

To było wewnętrzne, jak najbardziej [ta presja – przyp. aut.]. Że już czas się ogarnąć, nie?! [...]. Oczywiście, było to podszyte myślą, że jestem nieogarnięty. Że jestem niedojrzały. Więc muszę się ogarnąć po to, żeby nie być czasem nieudacznikiem, nie?!

Z perspektywy czasu Adrian krytycznie odniósł się do obu typów motywacji. Wysunął wniosek, że pierwsze były „złudzeniami”, którym się poddał. Za to drugi typ nazwał „wewnętrznym oszustwem”, opierającym się na założeniu,

że czegoś mu brakuje. Mimo że ich źródeł doszukiwał się w samym sobie, to jednak powstały one w wyniku interakcji z innymi (np. na skutek obserwacji „wykruszających się” znajomych).

Pracę w końcu znalazł – w fundacji zajmującej się zrównoważonym rozwojem. To była dla niego decyzja kompromisowa: nie rezygnował z bliskich sobie wartości, a zarazem otwierał się na możliwość „zrobienia kariery” i „zarabiania pieniędzy”. Znał prezesa fundacji – z okresu swojego społecznego zaangażowania – oraz wiele z zatrudnionych w niej osób. Sprostanie instytucjonalnym oczekiwaniom obecnym w pracy nie sprawiało mu wówczas problemów. Opowiadając o tym etapie, dodał, że sprawdził się jako osoba inicjująca działania, przygotowująca projekty od strony merytorycznej. Rozwinął w tym czasie orientację życiową, w której był „Adrianem poważnym”.

Otchłań

W ten jasny, uporządkowany świat, związany z pracą w fundacji i nowymi wyzwaniem, coraz bardziej wdzierała się jednak ciemność. Z czasem Adrian zaczął mieć kłopoty ze spełnianiem instytucjonalnych oczekiwań obowiązujących w miejscu pracy. Pojawił się rozdźwięk – doznawany przez niego jako „wewnętrzne rozdarcie” – między tym, jak wygląda jego życie, a jak miało ono wyglądać. Dotarło do niego, że ponownie doświadcza „pustości”, tj. braku sensu wykonywanych działań. Jego pracę zdominowały w tym czasie rutynowe czynności, a celem nadrzędnym stało się pozyskiwanie środków finansowych dla kolejnych projektów. Za tym wszystkim krył się silny konflikt wartości:

W tym przypadku był to kontakt z materią właśnie. Z takim mocnym zaangażowaniem się w pracę [...]. Ja czułem w danej chwili, że [ta praca – przyp. aut.] jest w jakiś sposób przeciwko mnie. Że [...] ja nie chcę tego robić. Ja nie zgadzam się na to, żeby robić coś wbrew sobie. Coś, co ja uznałem w danej chwili, że się nie pokrywa z moimi wartościami.

Poza tym Adrian zmagał się z poczuciem „rezygnacji z siebie”, któremu towarzyszyły inne odczucia, w tym: „bycia pochłanianym”, kiedy zdał sobie sprawę, że fundacja pozbawia go energii i radości życia, oraz „bezruchu”, którego symbolem stało się „biurko” i „przykręcenie” do niego (w rzeczywistości „bezruch” odnosił się zarówno do ograniczeń fizycznych, związanych z pracą stacjonarną, jak i intelektualnych, wynikających z koncentracji na sprawach fundacji).

W końcu potencjał trajektoryjny się zdynamiczował: dotychczasowa orientacja życiowa się załamała, a Adrian – przestraszony tym, co się z nim dzieje – wykształcił orientacje sytuacyjne. Na początku skupił się na próbie przywrócenia porządku. Podejmując się tego rodzaju działań, stał się „wewnętrznym oprawcą”.

Istotną rolę odegrały tutaj endogenne (tj. intrapsychiczne) mechanizmy dyscyplinujące. Adrian, wiedząc, że jego słabnące zaangażowanie przekłada się na pracę całej fundacji, odczuwał poczucie winy. Dlatego starał się przymusić siebie do wykonywania obowiązków. Poza tym nie chciał stracić społecznego wizerunku, jaki wypracował sobie dzięki „wydoroszeniu” i „robieniu czegoś wyjątkowego”.

W sytuacji gdy mechanizmy endogenne okazywały się niewystarczające, przywracanie porządku opierało się na mechanizmach egzogennych: presję na Adriana wywierali np. „znaczący inni”. Ze strony ówczesnej partnerki pojawiał się argument o konieczności posiadania stałej pracy i odpowiednich środków finansowych do tego, aby założyć rodzinę i mieć dzieci. Z kolei rodzice, próbując zmotywować go do pracy, podkreślali takie jej atuty, które wiązały się z bezpieczeństwem (w tym: jej stabilność, możliwość uzyskania w przyszłości emerytury).

Od czasu do czasu udawało mu się przywrócić porządek. Uzyskana równowaga była jednak chwiejna [zob. Riemann, Schütze 2012: 408]. Do głosu ponownie dochodziło poczucie braku sensu, a nie mogąc sobie z nim poradzić, Adrian rozwinął dwie inne orientacje sytuacyjne: „uciekinię” i „partyzanta”. Pierwsza polegała na wycofywaniu się. Adrian opisywał to jako: „unikanie wszelkiej aktywności towarzyskiej”, „izolowanie się”, „odgradzanie się”. Będąc „uciekinię”, odcinał się od świata, najczęściej spał, a wówczas cierpienie związane z poczuciem braku sensu na krótko znikało. Z kolei druga orientacja przejawiała się w buncie, w pasywnej agresji (np. w spóźnianiu się do pracy).

Sytuacja, w której się znalazł, coraz bardziej przypominała „błędne koło”. Z jednej orientacji „przeskakiwał” w drugą. Mocniej doskwierał mu brak sensu, a zarazem poczucie, które opisali Riemann i Schütze, związane z bezsilnością, z przeświadczeniem, że fatum przejęło władzę nad życiem. Jednym z trudniejszych doświadczeń na tym etapie było poczucie opuszczenia przez innych. Adrian uświadomił sobie, że znalazł się w pułapce, a wtedy – jak to ujął – z jego własnych „podziemi” wyłoniła się sylwetka „upiora”. Była to figuracja symbolizująca anty-orientację: zgodę na to, co jest, na trwanie w danym miejscu (pomimo cierpienia i doświadczenia „pustości”), na nie-życie¹⁰.

¹⁰ Upiór oznacza kogoś „pomiędzy”, nie-żywego (ale też nie-martwego). Użyta przez Adriana figuracja wydaje się mieć związek z tym, co Byung-Chul Han nazwał załamaniem się typowych dla współczesnego społeczeństwa (tj. społeczeństwa osiągnięć) schematów możliwości. Skutkuje to m.in. depresją czy wypaleniem. Załamaniu towarzyszy cierpienie, a zmagający się z nim ludzie: „[...] wykształcają symptomy, które mieli także tak zwani muzułmani w obozach koncentracyjnych – opadli z sił, wycieńczeni więźniowie, którzy, tak jak ludzie z ostrą depresją współcześnie, stali się zupełnie apatyczni, niezdolni nawet do rozróżnienia pomiędzy fizycznym zimnem a rozkazami strażników” [Han 2022: 41].

Riemann i Schütze wskazywali na możliwość racjonalizacji trajektorii i opisywali sposoby pogodzenia się z nią. Podobne stanowisko zajęli Marek Czyżewski z Alicją Rokuszewską-Pawełek, zastanawiając się nad przypadkiem, gdy opuszczenie sytuacji trajektoryjnej okazuje się trudne albo niemożliwe [Czyżewski, Rokuszewska-Pawełek 2016: 395]. Adrian, borykając się z wyłaniającą się anty-orientacją, z poczuciem, że znalazł się we własnym „grobowcu”, zdecydował się na wyjazd do Wielkiej Brytanii.

Trzecia próba umiejscowienia się w świecie

Adrian przyznał, że nie widział wtedy innej możliwości. Po rozstaniu z partnerką pragnął nabrać dystansu do tego, co zadziało się w jego życiu¹¹. Jego plany były mgliste, zakładał, że za granicą znajdzie pracę i swoje „miejsce w świecie”. Poza tym chciał się uwolnić od presji doświadczanej ze strony „znaczących innych”. Stąd, swój wyjazd opisywał jako: „złapanie oddechu od rodziny”, „odizolowanie się” czy jako znalezienie „azylu”, gdzie „nikt z butami nie będzie w moje życie wchodził”.

Chęć przywrócenia wewnętrznego porządku wiązała się z potrzebą pobycia trochę samemu i wyciszenia się:

Była wtedy głęboka potrzeba wyciszenia, na zasadzie: zrób to sam, po prostu. No ja tego bardzo wtedy potrzebowałem.

Będąc za granicą, Adrian podjął się pracy, która polegała na chodzeniu po mieście i zbieraniu śmieci:

Pracując, dużo chodziłem, dużo czasu spędzałem na zewnątrz, na powietrzu [...]. Tak można powiedzieć, że to była medytacja w ruchu. Ja jeszcze dostawałem za to kasę, więc... super!

¹¹ Adrian poproszony o to, aby coś więcej opowiedział o rozstaniu, stwierdził: „Ja szybko zakończyłem ten związek. Bo wiedziałem, że on mi nie służy. Że ten związek nie jest dla mnie. Że ten związek był raczej po to, aby siebie zacząć lokować w roli ojca, partnera, męża. A to nie była moja potrzeba, przynajmniej nie w tym momencie. Więc ja wiedziałem, że [...] sam siebie wpuściłem w te maliny. I żeby dziewczyna się nie angażowała jakoś mocniej, żeby jej nie mieszać, to stwierdziłem, że będzie lepiej, jak my to zakończymy szybko, nie?! Więc to było szybkie wyjście, szybkie wycofanie się ze związku, [...], bardzo szybkie zakończenie go”. W innym miejscu Adrian wskazał na istniejące między nim a partnerką różnice w podejściu do życia, uzasadniając decyzję o rozstaniu: „Była opcja i miałem propozycję, aby zostać kierownikiem nowego projektu, za co ja podziękowałem... No i ówczesna partnerka... właśnie z wyrzutem takim: «ale czemu?!». Wiesz, to było granie w taką nutę: chciej więcej, łap więcej. Bo dom. Bo dzieci, których oczywiście nie mieliśmy, nie?! [...]. Poczulem dystans. No ok. No dobra. Ona miała prawo postrzegać mnie w taki sposób, jako tego samca, który ogarnia. Który dba o materię. Ok. Tylko to też dla mnie było pytanie, czy ja chcę się widzieć w takiej roli w związku, nie?! Czy do tego jest mi potrzebny związek?!”.

Ta doświadczenie „medytacji w ruchu” okazało się bardzo ważne: dzięki niemu Adrian doznał tego, co nazwał „oświeceniem”:

[...] miałem bardzo dużo czasu na przemyślenia i na zadawanie sobie pytań. I dopadło mnie oświecenie... Przeszedł wgląd, że wszystko, czego poszukuję... czego poszukiwałem... jest we mnie, nie na zewnątrz.

Temu „oświeceniu” towarzyszyły określone doznania cielesne – Adrian nazwał je „odpuszczeniem” („jakbym zrzucił z siebie worek z kamieniami”) – a także pewne, bardziej ogólne przemyślenia, przyczyniające się do przewartościowania wcześniejszego etapu życia. Doszedł bowiem do wniosku, że „wyszedł z Domu Niewoli”, znalazł się w punkcie A, a żadnego punktu B, do którego miałby zmierzać, nie ma. Okazało się, że przestrzenią do eksploracji i działania jest jego wnętrze. To tutaj znajdują się wszystkie odpowiedzi na dręczące go pytania, także te dotyczące cierpienia i niemożności odnalezienia się w świecie. Tu tutaj jest „miejsce”, którego szukał. Biograficzna przemiana, jaka w nim zaszła, spowodowała, że Adrian skierował się w stronę duchowości i rozwinął orientację „wędrującego pustelnika”. Wraz z tym zwrotem rozpoczął pracę, ale innego rodzaju: nad poznaniem siebie, nad zejściem w głąb, gdzie ma się znajdować jego esencja (tj. „źródło” łączące go z Wszechświatem). Odtąd przemieszczał się dalej, jednak bez potrzeby zakorzenienia się gdzieś na dłużej. W niestabilnej, otaczającej go rzeczywistości stabilność znalazł w sobie.

PODSUMOWANIE

Przedmiotem uwagi w artykule uczyniłem drogę prowadzącą do duchowego nomadyzmu. W przypadku Adriana przypominała ona wysiłek Syzyfa: za każdym razem, kiedy wydawało się, że znalazł „swoje miejsce” – przestrzeń, w której mógłby urzeczywistnić siebie i bliskie sobie wartości – działo się coś, co odsłaniało absurdalność jego położenia. Rozpadały się struktury, w których się zadomowił, albo doświadczał przykrej „proceduralności” miejsca, w jakim się zatrzymał. Pragnąc się zakorzenić, podążał więc dalej. A że w każdym z tych miejsc wykształcał odmienne orientacje życiowe (czasami bardzo się od siebie różniące), to można stwierdzić, że jego tożsamość okazała się płynna. Był człowiekiem poszukującym, nomadą-w-sobie (niewiele różniącym się od ludzi żyjących w ponowoczesnym świecie w ogóle). Dopiero to, co nazwał „oświeceniem”, spowodowało, że porzucił chęć zakorzenienia się. Odnalazł bowiem miejsce – tyle że w swoim wnętrzu. Nie przestał się przemieszczać, jednak od-

tąd przestrzeń stanowiła tylko tło dla jego wewnętrznych poszukiwań. Stał się nomadą-dla-siebie.

Niemożność umiejscowienia się zdefiniowała sytuację egzystencjalną, która popchnęła go w stronę nomadyzmu. Zarazem odsłoniła przed nami świat, którego na co dzień doświadczał (i który ostatecznie chciał opuścić). Okazało się, że był to świat w dużej mierze składający się z obszarów odsensownionych. Wędrował po nim niczym po „pustkowiu”. W Kościele dostrzegł atrapę, kompulsywną powtarzalność religijnych praktyk, pozbawioną świętego żaru. To miejsce było dla niego więc niezrozumiałe. Zabrakło struktur pośredniczących – w postaci rodziny czy samego Kościoła – które byłyby w stanie podtrzymać w Adrianie sens religijnych działań. Podobne doświadczenia miał ze szkołą, gdzie niemożność odnalezienia sensu sprowadzała naukę do przykrego, powtarzalnego obowiązku.

Dużo ważniejsze okazały się doświadczenia z obszarem będącym bliżej rdzenia dzisiejszego życia społecznego. Rządziła nim logika właściwa dla modusu posiadania, kusząca „osiągnięciami” i „materialnym spełnieniem” [zob. Fromm 2021]. Adrian poddał się tej logice i podejmując pracę w fundacji, rozpoczął własny „taniec śmierci”. Uświadomił to sobie w sytuacji głębokiego konfliktu wartości: kiedy musiał wybierać między życiem w zgodzie ze sobą a rezygnacją z siebie (i nie-życiem). Decyzja nie była prosta, wiązała się z koniecznością porzucenia „złudzeń”. A nawet więcej: bo jeszcze, gdy zmagał się z rozterkami, których sama obecność kwestionowała wspomnianą logikę, do głosu doszły mechanizmy mające go uporządkować. Nawiązując do Michela Foucaulta, można stwierdzić, że Porządek odsłonił przed Adrianem swoje dyscyplinarne oblicze [Foucault 2020]. Doznając przymusu i nie będąc w stanie odzyskać na dłużej równowagi, Adrian ugrzązł w pułapce biograficznej. Opowiadając o „nocy życia”, zwrócił naszą uwagę na mechanizmy rządzące tym procesem. Załamaniu się orientacji życiowej towarzyszyło pojawienie się orientacji sytuacyjnych – mających przywrócić porządek albo przynajmniej ulżyć w cierpieniu – które z czasem tylko pogłębiały zagubienie i coraz bardziej go wyczerpywały. W końcu z jego „podziemi” wyłoniła się anty-orientacja: „upiór” będący ostrzeżeniem, kim się stanie, jeśli nie zacznie działać.

Na uwagę zasługują sposoby, za pomocą których Adrian próbował poradzić sobie z odsensownieniem doświadczanego przez siebie świata. W dwóch przypadkach szukał azylu, swego rodzaju *refugium*: w okresie nastoletnim, gdy skierował się w stronę środowiska undergroundowego, oraz dokonując „zwrotu do wnętrza”. Wspominam o tym nieprzypadkowo, na podobne zjawisko zwrócił uwagę zespół szwedzkich psychologów badających młodych ludzi zmagających się z poczuciem braku sensu [zob. Lundvall i in. 2020]. W przypadku Adriana

okazało się, że pierwszy azyl był nietrwały. Został mu więc „zwrot do wnętrza” poprzedzony duchową przemianą przyjmującą postać „oświecenia”. Jest on przejawem szerszego zjawiska – określanego mianem subiektywnego zwrotu – stanowiącego reakcję na modernizację i zamknięcie człowieka w weberowskiej „żelaznej klatce” [Taylor 2001; Woodhead 2007]. Jeśli nieco uważniej wsłuchamy się w Adriana, to zapewne uda nam się usłyszeć nieuświadomianą przez niego tęsknotę za przednowoczesnym światem: kiedy doznając „pustości”, pragnie „czegoś głębszego”, albo kiedy opowiada o byciu spełnionym w przypominającym wspólnotę środowisku punkowym. Niemniej jego zwrot okazał się ostatecznie problematyczny: bardziej przypomina ucieczkę i zamknięcie w wewnętrznej pustelni. Nie towarzyszyło temu bowiem znane z buddyzmu porzucenie przywiązania do ego [zob. Woroniecka 2021] ani „skok wiary”. Adrian nie stał się też arystokratą ducha, z którym nadzieje wiąжали tradycjoniści integralni, rozniecającym święty żar na zgłiszczach upadłej cywilizacji [zob. Evola 2003]. Jest bardziej „pomiędzy”: podąża drogą pogranicza – drogą duchowości przesiąkniętej dyskursem *quasi*-racjonalnym, *quasi*-naukowym – jakby coś go hamowało, powstrzymywało przed kolejnym krokiem. A może zwyczajnie kolejnego kroku dzisiaj już nie ma?!

BIBLIOGRAFIA

- Barker Eileen.** 2012. *Nowe ruchy religijne*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Bauman Zygmunt.** 1994. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Borowik Irena.** 2016. Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji. W: *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz (red.), 7–16. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Braidotti Rosi.** 2009. *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Burszta Wojciech J.** 2015. „Poszukiwanie sensu w globalnej logorei”. *Roczniki Kulturoznawcze* 6(1): 5–32. <https://doi.org/10.18290/rkult.2015.6.1-1>.
- Charmaz Kathy.** 2017. “The power of constructivist grounded theory for critical inquiry”. *Qualitative Inquiry* 23(1): 34–45.
- Collins Pat.** 1998. “New Age spirituality”. *The Furrow* 49(2): 91–97.
- Cunningham Malcom.** 2009. Wedanta i psychoanaliza. W: *Psychoanaliza i religia w XXI wieku*. D.M. Black (red.), 336–359. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Czyżewski Marek.** 2023. Single case as an object of analysis. In defense of a species threatened with extinction. In: *Analysing Discourse, Analysing Poland. The case of political interview*. Ł. Kumiega, M. Nowicka-Franczak (red.), 25–55. Göttingen: V&R/Brill.

- Czyżewski Marek, Alicja Rokuszewska-Pawełek.** 2016. Analiza autobiografii Rudolfa Hössa. W: *Biografia i wojna. Metoda biograficzna w badaniu procesów społecznych. Wybór tekstów*. R. Dopierała, K. Waniek (red.), 373–445. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Deleuze Gilles, Félix Guattari.** 2023. Traktat o nomadologii: Maszyna wojenna. W: *Tysiąc Plateau*. G. Deleuze, F. Guattari, 431–522. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury „Bęc Zmiana”.
- Delsol Chantal.** 2020. *Czas wyrzeczenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Drury Nevill.** 2011. *Stealing fire from heaven: The rise of modern Western magic*. Oxford: Oxford University Press.
- Evola Julius.** 2003. *Ride the tiger. A survival manual for the aristocrats of the soul*. Rochester: Inner Traditions.
- Foucault Michel.** 2020. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Warszawa: Wydawnictwo Alatheia.
- Frankl Viktor E.** 2018. *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*. Warszawa: Wydawnictwo „Czarna owca”.
- Frediani Marcelo.** 2017. “On the road: New Travellers and their radical need for space”. *Espaces et sociétés* 171(4): 73–89. <https://doi.org/10.3917/esp.171.0073>.
- Fredm Zygmut.** 2013. *Kultura jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo „Alatheia”.
- Froom Erich.** 2021. *Mieć czy być?*. Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis”.
- Han Byung-Chul.** 2022. *Spoleczeństwo zmęczenia i inne eseje*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hanegraaff Wouter J.** 1999. “New Age spiritualities as secular religion: A historian’s perspective”. *Social Compass* 46(2): 145–160.
- Heelas Paul.** 1996. *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski, Karin Tustingustin.** 2005. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality?*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kohl Ines.** 2010. “Modern nomads, vagabonds, or cosmopolitans? Reflections on contemporary Tuareg society”. *Journal of Anthropological Research* 66(4): 449–462.
- Kuhling Carmen.** 2007. “Mobility, marginality and modernity in New Age Traveller imaginary”. *The Irish Review (Cork)* 36/37: 78–94.
- Luckmann Thomas.** 1990. “Shrinking transcendence, expanding religion”. *Sociological Analysis* 2(51): 127–138.
- Lundvall Maria, Ulrica Hörberg, Lina Palmér, Gunilla Carlson, Elisabeth Lindberg.** 2020. “Young men’s experiences of living with existential concerns: «living close to a bottomless darkness»”. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being* (15): 1–10. <https://doi.org/10.1080/17482631.2020.1810947>.
- Mariański Janusz.** 2019. *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Mariański Janusz.** 2021. „O nowej duchowości – próba opisu zjawiska”. *Nauki o wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne* 1(12): 40–68. <https://doi.org/10.18778/2450-4491.12.04>.
- Pasek Zbigniew.** 2008. Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej. W: *Idee i myśliciele. Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*. I.S. Fiut (red.), 13–26. Kraków: Wydawnictwo AGH.
- Plant Sadie.** 1993. “Nomads and revolutionaries”. *Journal of the British Society for Phenomenology* 24(1): 88–101.

- Ra Uru Hu.** 2011. *The human design system*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Riemann Gerhard, Fritz Schütze.** 2012. „Trajektoria” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych. W: *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*. K. Kaźmierska (red.), 389–414. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Schütze Fritz.** 1997. „Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej”. *Studia Socjologiczne* 144(1): 11–56.
- Socha Paweł M.** 2014. „Przemiana duchowa jako kluczowe pojęcie psychologii rozwoju człowieka”. *Psychologia Rozwojowa* 19(3): 9–22.
- Śpiewak Paweł.** 2004. *Midrasze. Księga nad księgami*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Taylor Charles.** 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Voas David, Steve Bruce.** 2007. The spiritual revolution: Another false dawn for the sacred. In: *A sociology of spirituality*. K. Flanagan, P.C. Jupp (eds.), 43–61. Farnham: Ashgate Publishing Ltd.
- Wons Krzysztof SDS.** 2020. *Koczownik Boga. Abraham*. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Woodhead Linda.** 2007. Why so many women in holistic spirituality? A puzzle revisited. In: *A sociology of spirituality*. K. Flanagan, P.C. Jupp (eds.), 43–61. Farnham: Ashgate Publishing Ltd.
- Woroniecka Grażyna.** 2021. Buddyzm a cierpienie. Ogólne przesłanie a lokalne uwarunkowania. W: *Cierpienie w perspektywie socjologicznej*. P. Możdżyński (red.), 173–196. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

Lukasz Kutyló

***I CAME OUT OF THE HOUSE OF SLAVERY...
ABOUT THE PATH TO SPIRITUAL NOMADISM USING THE EXAMPLE
OF A MAN SEARCHING FOR “HIS PLACE” IN THE WORLD***

Abstract

The focus of this article is the path to spiritual nomadism, considered using the example of a man who since childhood has been driven by the desire to “place himself”, i.e. to find his place in the world. The deliberations begin with terminological issues, where the author defines the spirituality characteristic of such nomads and postmodern nomadism in general, and methodological issues, where the context of the study and the method of analysing the research material are described. Then, the path leading to nomadism is reconstructed: from early experiences of the “emptiness” of the surrounding world, through attempts to find one’s own place (ending up stuck in a biographical trap), to stepping out of existing social structures and making a “subjective turn.” In conclusion, attention was drawn to the psychosocial nature of the phenomenon under study, which is probably a reaction to the postmodern disintegration of the architectures of meaning.

Keywords: new spirituality, postmodern nomadism, spiritual nomadism