Ewolucja współczesnej duchowości: od instytucjonalnych struktur religii ku indywidualnym ścieżkom SBNR

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje proces przechodzenia od sformalizowanej religii do indywidualnej duchowości typu SBNR (Spiritual But Not Religious). Kluczowym momentem była kontrkultura lat 60., która zdemokratyzowała dostęp do doświadczeń sacrum i wprowadziła techniki medytacyjne oraz filozofie Wschodu do zachodniego kręgu kulturowego. Autor podkreśla, że recepcja ta była selektywna – zamiast całych systemów doktrynalnych, na Zachód przeniesiono konkretne praktyki świadomości, dostosowując je do kultury indywidualizmu i pragmatyzmu. W efekcie tradycyjne ścieżki wyzwolenia przekształciły się w metody samorozwoju i dobrostanu, co pozwoliło na oddzielenie dyscypliny duchowej od dogmatu religijnego, czyniąc z medytacji czy jogi przenośne technologie wspierające jakość życia jednostki.

The text analyzes the process of transitioning from formalized religion to an individual spirituality of the SBNR (Spiritual But Not Religious) type. A key moment was the counterculture of the 1960s, which democratized access to experiences of the sacred and introduced meditative techniques and Eastern philosophies into the Western cultural sphere. The author emphasizes that this reception was selective—instead of entire doctrinal systems, specific consciousness practices were transferred to the West, adapting them to a culture of individualism and pragmatism. As a result, traditional paths of liberation were transformed into methods of self-development and well-being, allowing spiritual discipline to be separated from religious dogma, turning meditation or yoga into portable technologies supporting an individual's quality of life.

Artykuł analizuje ewolucję współczesnej duchowości w kierunku modelu 'Spiritual But Not Religious' (SBNR), który zastępuje instytucjonalny monopol religii

zindywidualizowaną, kombinatoryczną architekturą wiary. Autor stawia tezę, że przejście od zbiorowej ortodoksji do autonomicznego wyboru i bezpośredniego doświadczenia sacrum – wspieranego przez techniki Wschodu, psychologię humanistyczną czy farmakologię świadomości – stanowi akt emancypacji podmiotu, ale jednocześnie niesie poważne ryzyka. Głównym zagrożeniem jest redukcja transcendencji do roli 'duchowego konsumpcjonizmu' i narzędzia optymalizacji ego, co prowadzi do utraty etycznej dyscypliny oraz wspólnotowych zobowiązań. Tekst bada ten fenomen nie tylko w kontekście globalnym, ale i specyficznie polskim, gdzie sekularyzacja przypomina 'rozsupływanie węzła' tożsamości narodowej i religijnej. Ostatecznie artykuł stawia pytanie o możliwość zbudowania dojrzałej duchowości autonomicznej, która nie byłaby jedynie prywatnym wellness, lecz potrafiłaby przywrócić poczucie odpowiedzialności za Dobro Wspólne i biosferę w świecie rozbitym na indywidualne 'playlisty przekonań'.

SŁOWA KLUCZOWE

SBNR | spiritual but not religious | ewolucja współczesnej duchowości | demokratyzacja mistyki | kombinatywność duchowa | sekularyzacja w Polsce | emancypacja sacrum | doświadczenie szczytowe | farmakologia świadomości | pluralizm kultur sensu | duchowość hybrydowa | podmiotowość religijna | techniki świadomości | prywatna metafizyka

Kontrkultura i demokratyzacja bezpośredniego doświadczenia sacrum

Duchowość kontra religia. Wędrówka sacrum od instytucji do człowieka

Kontrkultura, Wschód i demokratyzacja mistyki: kiedy transcendencja staje się praktyką

Jeśli pierwsza połowa XX wieku wypracowała psychologiczny język duchowości, to lata sześćdziesiąte przekształciły ją w eksperyment społeczny na masową skalę. Dotychczas proces ten rozgrywał się głównie na kartach książek, w gabinetach psychologów, niewielkich wspólnotach samopomocowych czy w ramach filozoficznych sporów o naturę doświadczenia.

Kontrkultura zmieniła jednak skalę tego zjawiska. Medytacja, joga, buddyzm zen, psychologia humanistyczna, eksperymentalne wspólnoty, psychodeliki oraz fascynacja tradycjami Azji zaczęły tworzyć wspólny ekosystem kulturowy. Materiał Fullera i Parsonsa interpretuje ten okres jako moment, w którym osłabienie monopolu instytucjonalnego chrześcijaństwa otworzyło szeroką przestrzeń dla bezpośrednich, empirycznych technik poszukiwania transcendencji. Należy jednak skorygować pewne często spotykane uproszczenie.

Rok 1965 był rzeczywiście przełomowy dla imigracji z Azji do Stanów Zjednoczonych, lecz nie wynikało to ze zniesienia jednego aktu określanego jako Asian Exclusion Act. Wykluczenie Chińczyków zostało formalnie osłabione już w 1943 roku, a Immigration and Nationality Act z 1952 roku zlikwidował prawne podstawy całkowitego rasowego wykluczania imigrantów azjatyckich, choć zachowano wówczas dyskryminujący system kwot. Dopiero Hart-Celler Act (Immigration and Nationality Act z 1965 roku) zniesiół system kwot oparty na „pochodzeniu narodowym", otwierając drogę do masowej migracji z Azji, Afryki i innych regionów wcześniej marginalizowanych przez amerykańską politykę. Znaczenie tej reformy wykraczało poza demografię: religie Azji przestały docierać na Zachód wyłącznie za pośrednictwem tekstów tłumaczonych przez orientalistów, teozofów czy romantycznych interpretatorów.

Selektywna recepcja Wschodu jako fundament indywidualnej duchowości

Coraz częściej dysponowały one żywymi nauczycielami, wspólnotami, ośrodkami praktyki oraz następcami wychowanymi już w społeczeństwie amerykańskim. Należy jednak pamiętać, że zachodnia recepcja „Wschodu" była od początku selektywna. Amerykański poszukiwacz zazwyczaj nie importował całej tradycji buddyjskiej, hinduistycznej czy taoistycznej wraz z jej historią, doktryną, strukturą wspólnotową i obowiązkami. Wybierał raczej elementy najbardziej kompatybilne z kulturą indywidualizmu: medytację, doświadczenie jedności, pracę ze świadomością, nieprzywiązywanie się, jogę, koncepcję karmy czy możliwość rozwoju wewnętrznego.

Z tego powodu określenie „renesans religii Wschodu" należy traktować z ostrożnością. Zachód często nie tyle przyjmował buddyzm czy hinduizm, co tworzył ich własne wersje. Doktryny przeobrażały się w praktyki, religie w techniki świadomości, a ścieżki wyzwolenia w metody samorozwoju. Dokonywała się zatem podwójna translacja. Pierwsza miała charakter kulturowy: pojęcia zrodzone w Indiach, Chinach czy Japonii należało wyrazić w języku amerykańskiej nowoczesności. Druga była antropologiczna: religijny cel wyzwolenia spod określonego rozumienia

istnienia coraz częściej zastępowano dążeniem do poprawy jakości doświadczenia jednostki. Kluczową rolę w tym procesie odegrał Daisetz Teitaro Suzuki.

Jego interpretacje zen uczyniły tę tradycję atrakcyjną dla Zachodu jako drogę bezpośredniego doświadczenia, intuicji i przekraczania dualistycznego myślenia. Suzuki pozostawał intelektualnie związany z szerszym środowiskiem japońskiej filozofii XX wieku, w tym z kręgiem szkoły z Kioto, której przedstawiciele prowadzili intensywny dialog między buddyzmem a filozofią europejską. Na Zachodzie jednak zen zaczął funkcjonować przede wszystkim jako kultura pozadoktrynalnej bezpośredniości: mniej credo, więcej doświadczenia; mniej metafizycznych deklaracji, więcej praktyki. Dla SBNR było to rozwiązanie niemal doskonałe.

Człowiek, który utracił zaufanie do dogmatu, mógł nadal podjąć dyscyplinę duchową. Nie musiał najpierw rozstrzygać, czy wierzy w osobowego Boga; mógł po prostu usiąść, milczeć, obserwować własny umysł i sprawdzić, czy praktyka zmienia jego sposób percepcji. Medytacja działała na Zachodzie podobnie jak AA: przesuwała punkt ciężkości z deklaracji doktrynalnej ku procedurze doświadczenia. Nie pytaj wyłącznie, w co wierzysz; wykonaj praktykę i obserwuj skutki. Ten pragmatyzm znakomicie odpowiadał Jamesowskiej tradycji badania doświadczenia „po owocach". Jednocześnie prowadził do nieuchronnej transformacji religii. Gdy praktykę wyjmuje się z pełnego kontekstu metafizycznego i etycznego, może ona stać się przenośną technologią. Medytację można wówczas przenieść do kliniki, szkoły, korporacji, wojska albo aplikacji w telefonie. Joga może zostać oddzielona od dawnych celów soteriologicznych i potraktowana jako ćwiczenie poprawiające sprawność, regulację emocji czy poczucie dobrostanu. Dla jednych jest to demokratyzacja wartościowych praktyk; dla innych – ich kulturowe wypłukanie. Ten spór powróci później przy analizie komercjalizacji SBNR.

Emblematycznym wydarzeniem owej epoki było spotkanie zachodniej kultury popularnej z medytacją transcendentalną Maharishiego Mahesha Yogiego. The Beatles zainteresowali się jego nauczaniem w 1967 roku, a rok później przebywali w Indiach, gdzie praktykowali medytację i intensywnie tworzyli muzykę. Sam fakt, że najważniejszy zespół popkultury epoki udał się do nauczyciela duchowego z Indii, miał znaczenie symboliczne znacznie większe niż trwałość ich późniejszej relacji z Maharishim. Medytacja przestała być egzotyczną praktyką dostępną orientalistom i niewielkim kręgom wtajemniczonych; weszła do kultury młodzieżowej, muzyki, prasy i stylu życia. Popkultura dokonała tu czegoś, czego żaden traktat religioznawczy nie osiągnąłby równie szybko: odczarowała obcość duchowości azjatyckiej. Miliony ludzi nie musiały czytać Upaniszad ani sutr buddyjskich, by dowiedzieć się, że istnieją inne sposoby organizowania życia wewnętrznego niż niedzielna liturgia i katechizm. Muzyka, moda i podróże stały się

nośnikami pluralizmu religijnego, a ścieżka duchowa została włączona do repertuaru możliwości biograficznych.

Jeszcze bardziej wyrazistym laboratorium był Esalen Institute w Big Sur, założony w 1962 roku przez Michaela Murphy'ego i Richarda Price'a. Sam ośrodek określa swoje początki jako próbę eksplorowania ludzkiego potencjału poza ograniczeniami tradycyjnych instytucji akademickich i religijnych; jego wczesny klimat kształtowali między innymi Abraham Maslow i Aldous Huxley. Esalen stał się miejscem szczególnej kombinatywności: psychologia humanistyczna mogła spotkać tam zen, Gestalt, pracę z ciałem, eksperymenty ze świadomością, filozofię Wschodu, mistykę oraz poszukiwania społecznych form samorealizacji. Właśnie ten typ instytucji zapowiada późniejszy krajobraz SBNR. Nie jest to Kościół, ponieważ nie posiada objawionego credo, centralnej hierarchii i jednej metafizyki. Nie jest też klasycznym uniwersytetem, gdyż doświadczenie własnego ciała, emocji i świadomości może mieć status równorzędny wobec poznania dyskursywnego. Jest laboratorium człowieka. Esalen do dziś opisuje swą historię jako integrację praktyk duchowych, psychologicznych i somatycznych oraz przestrzeń badania ludzkiego potencjału.

Demokratyzacja mistyki poprzez farmakologię świadomości

Aldous Huxley dostarczył tej kulturze jednego z jej najbardziej sugestywnych języków. W książce "The Doors of Perception" z 1954 roku, opartej na doświadczeniu meskaliny, nawiązał do Blake'owskiej metafory "oczyszczania drzwi percepcji". Huxley sugerował, że zwyczajna świadomość nie jest neutralnym zwierciadłem świata, lecz filtrem ograniczającym ogrom dostępnych nam doświadczeń.

Idee te silnie oddziaływały na początki Esalen i kształtujący się ruch human potential. W ten sposób dawne pytanie mistyka – jak przekroczyć zwyczajny sposób widzenia – zostało przepisane na język psychologii i farmakologii świadomości. Psychodeliczny zwrot radykalizował intuicję Jamesa. Skoro podtlenek azotu potrafił wzbudzać stany przypominające mistyczny wgląd, a później LSD czy psylocybina wywoływały u wielu osób poczucie jedności, niewyrażalność, transcendencję czasu i przestrzeni oraz silną noetyczność, pojawiło się niewygodne pytanie: czy mistyka wymaga wieloletniej ascezy, czy może zostać sprowokowana chemicznie? Proces ten określa się mianem "demokratyzację mistyki", stawiając Huxleya, Timothy'ego Leary'ego oraz Richarda Alperta w centrum technologicznego eksperymentu z możliwością osiągnięcia unio mystica.

Sam termin "entheogen" jest znaczący, gdyż sugeruje doświadczenie "boskości wewnątrz", jednak jego współczesne używanie nie powinno przesłaniać naukowej ostrożności. Substancja psychoaktywna może wywołać stan interpretowany przez uczestnika jako mistyczny, lecz z samego podobieństwa fenomenologicznego nie wynika ontologiczna prawda tej interpretacji. Chemiczne wywołanie poczucia jedności nie dowodzi, że wszechświat jest metafizycznie jednością. Z drugiej strony fakt, że dany stan można sprowokować farmakologicznie, nie oznacza automatycznie, że jest on poznawczo bezwartościowy. Powraca więc Jamesowska aporia: doświadczenie jest realnym wydarzeniem psychicznym; jego interpretacja wymaga jednak osobnego argumentu.

To rozróżnienie nabiera szczególnego znaczenia w świetle współczesnego renesansu badań psychodelicznych. Uniwersytet Johns Hopkins prowadzi dziś rozbudowany program badań nad psylocybiną i innymi substancjami zmieniającymi świadomość. Dane kliniczne oraz obserwacyjne wskazują, że w kontrolowanych warunkach doświadczenia wywołane psylocybiną są oceniane przez uczestników jako głęboko znaczące osobiście; w niektórych przypadkach towarzyszyła im poprawa objawów depresyjnych, lęku egzystencjalnego czy problemów z uzależnieniami. Jednocześnie badacze podkreślają kluczową rolę przygotowania, kontekstu i opieki, zaznaczając, że doświadczenia pozakliniczne mogą przynosić również trwałe skutki negatywne.

Współczesna nauka komplikuje zatem prostą opowieść kontrkultury. Psychodelik nie jest "chemicznym objawieniem", którego znaczenie odczytuje się bez interpretacji, ale nie jest też zwykłym halucynogenem, którego efekt można z góry uznać za bezwartościowy szum neuronalny. Interesujące są nowsze obserwacje: część uczestników raportuje wzrost duchowego dobrostanu lub poczucia sensu, co jednak nie musi prowadzić do zmiany formalnych przekonań religijnych czy przejścia od ateizmu do teizmu. Możliwe jest zatem przeżycie duchowo doniosłe bez przyjęcia tradycyjnej religijności – dokładnie w przestrzeni definiowanej przez SBNR. Kontrkultura popełniała jednak błąd, który powraca w różnych odmianach współczesnej duchowości: utożsamiała intensywność doświadczenia z dojrzałością uczestnika. Człowiek może przeżyć moment rozpadu ego, a następnego dnia pozostać egocentryczny. Może doznać wizji jedności ludzkości i nadal źle traktować najbliższych. Może godzinami medytować i jednocześnie być moralnie nieodpowiedzialny. Doświadczenie szczytowe nie jest jeszcze charakterem. Ekstaza nie jest etyką. Wgląd nie jest obowiązkiem.

Od dyscypliny tradycji do kombinatoryki duchowego konsumpcjonizmu

To właśnie klasyczne tradycje religijne przypominają współczesnemu SBNR o fundamentalnej różnicy między doświadczeniem a drogą. Mistycyzm chrześcijański, buddyjski, suficki czy hinduski rozwijał nie tylko techniki osiągania szczególnych stanów, lecz przede wszystkim dyscypliny życia: ascezę, pracę nad pragnieniami, reguły wspólnotowe, zobowiązania moralne oraz praktyki cierpliwości i służby.

Zachód lat sześćdziesiątych fascynował się często owocem, nie zawsze chcąc sadzić drzewo. Pragnął doświadczenia oświecenia bez wieloletniej formacji, transcendencji bez posłuszeństwa i mistyki bez klasztoru. Można w tym dostrzec emancypację, lecz jednocześnie narodziny duchowego konsumpcjonizmu. W tym punkcie kategoria combinativeness nabiera pełnego znaczenia. Człowiek późnej nowoczesności nie tylko styka się z mnogością tradycji; zaczyna traktować je jak bibliotekę elementów, które można dowolnie zestawiać. Medytacja może pochodzić z buddyzmu, joga z tradycji indyjskich, archetypy od Junga, doświadczenie szczytowe od Maslowa, Siła Wyższa od AA, metafora kosmicznej jedności od Emersona, a język energii z nurtów ezoterycznych. Spójność systemu przestaje być warunkiem jego stosowania; liczy się jedynie możliwość konstruowania osobistego repertuaru sensu.

Z perspektywy historii religii jest to zmiana rewolucyjna. W dawnym świecie człowiek zazwyczaj rodził się wewnątrz systemu symbolicznego, który poprzedzał jego wybór. Nowoczesny poszukiwacz staje natomiast przed wieloma systemami jak przed katalogiem propozycji. Nie dziedziczy już religii; porównuje ją, testuje, adaptuje lub odrzuca. Władza duchowa przestaje polegać na kontroli dostępu do jednego świata – rynek idei oferuje wiele drzwi, a jednostka sama decyduje, które z nich otworzyć. Cena tej wolności jest jednak wysoka. Jeśli wszystkie tradycje stają się jedynie materiałem do osobistego montażu, łatwo zatrzeć różnicę między uczeniem się od tradycji a używaniem tradycji do potwierdzania siebie. Wschód może przestać być rzeczywistym partnerem intelektualnym, stając się egzotycznym magazynem symboli.

Buddyzm bywa w ten sposób redukowany do mindfulness, hinduizm do jogi, taoizm do harmonii z energią, chrześcijaństwo do miłości, a psychologia do samorealizacji. Złożone systemy filozoficzne i etyczne zostają skompresowane do wygodnych modułów. Paradoks SBNR staje się wówczas wyraźny: jego siłą jest niespotykana wcześniej swoboda przekraczania granic tradycji, słabością zaś brak instancji zdolnej uświadomić poszukiwaczowi, że nie wszystko da się połączyć bez sprzeczności i nie każda praktyka służy zwiększeniu dobrostanu. Duchowość może być drogą przekraczania ego, ale może też zostać mu podporządkowana – wtedy wszystkie dostępne tradycje

stają się narzędziami własnej optymalizacji. Lata sześćdziesiąte nie rozwiązały zatem konfliktu między religią a duchowością; stworzyły nową przestrzeń sporu.

Pokazują one, że człowiek może szukać transcendencji bez kościelnego pośrednictwa, że zmiana świadomości może być przedmiotem eksperymentu, że praktyki innych kultur można przenieść do zachodniego życia i że doświadczenie mistyczne nie jest przywilejem tradycyjnego świętego. Jednocześnie pozostawiają pytanie, którego nie da się zagłuszyć ani muzyką, ani ekstazą, ani medytacją: co właściwie powinno wyniknąć z poszerzonej świadomości? To pytanie skieruje nas ku następnemu etapowi historii SBNR.

Emancypacja sacrum jako odzyskiwanie podmiotowości i języka

Gdy duchowość staje się narzędziem odzyskiwania podmiotowości, zaczynają z niej korzystać także ci, którzy w tradycyjnych strukturach religijnych doświadczali podporządkowania, dyskryminacji lub symbolicznej niewidzialności. Feminizm, reinterpretacja obrazu Boga, duchowość queer, neopogaństwo i ruchy ekologiczne przesuwają spór z pytania o sposób doświadczania sacrum ku kwestii znacznie bardziej politycznej: kto ma prawo definiować jego naturę, czyje ciało może je reprezentować i komu wolno mówić w jego imieniu? To proces określany jako Emancypacja sacrum: feminizm, duchowość queer i powrót świętej Ziemi.

Kontrkultura rozszerzyła dostęp do praktyk duchowych, lecz kolejny etap przemiany dotyczył kwestii głębszych niż sama metoda osiągania niezwykłych stanów świadomości. Pytanie przestało brzmieć jedynie: jak człowiek może dotknąć sacrum bez pośrednictwa instytucji?, a zaczęło brzmieć: kto przez stulecia posiadał prawo do definiowania samego sacrum? Jeśli Bóg był nazywany Ojcem, kapłan pozostawał mężczyzną, język teologiczny wyrastał z męskich doświadczeń, a ciało kobiety bywało utożsamiane z pokusą, nieczystością lub uległością, emancypacja religijna musiała w końcu dotknąć języka, symbolu i struktur władzy. Fuller i Parsons wskazują właśnie na ten moment, w którym feminizm, ruchy osób wykluczanych z tradycyjnych wspólnot oraz duchowość ekologiczna wchodzą do genealogii SBNR jako siły przenoszące autorytet z instytucji ku indywidualnemu doświadczeniu.

Mary Daly uczyniła ten konflikt radykalnie widocznym. W pracy Beyond God the Father z 1973 roku nie ograniczała się do postulatu większego udziału kobiet w istniejących strukturach. Jej krytyka sięgała głębiej: pytała, czy patriarchalna struktura samego języka teologicznego nie reprodukuje społecznego podporządkowania. Jeśli boskość przedstawiana jest konsekwentnie za

pomocą męskich figur, hierarchia symboliczna może zacząć legitymizować hierarchię społeczną. Jedna z głównych tez Daly sprowadza się właśnie do tego mechanizmu: męski obraz Boga może sakralizować męską dominację. W literaturze feministycznej argument ten stał się punktem wyjścia do analizy powiązań między językiem religijnym, cielesnością a władzą. Istotą sporu nie było jedynie zastąpienie słowa „Ojciec" słowem „Matka". Daly podważała samą wizję Boga jako statycznego, zewnętrznego patriarchy, który znajduje się ponad światem i ustanawia hierarchię bytów.

W jej późniejszym ujęciu boskość coraz częściej przybierała postać dynamicznego „Bycia", procesu i uczestnictwa. Zmiana ta jest interpretowana jako przejście od męskiego obrazu bóstwa ku „Be-ing" – dynamicznemu Byciu, gdzie grzech rozumiany jest nie tylko jako złamanie nakazu, lecz jako odmowa afirmacji własnego istnienia pod presją patriarchalnej struktury. Dla historii SBNR jest to ruch doniosły, gdyż ponownie przesuwa on punkt ciężkości autorytetu.

Człowiek nie musi już jedynie pytać, czy jego doświadczenie odpowiada narzuconemu symbolowi religijnemu. Może zapytać, kto ten symbol stworzył, czyje doświadczenie zostało w nim uprzywilejowane i czy język opisu transcendencji nie służy jednocześnie społecznej dominacji. Teologia przechodzi tu częściowo w hermeneutykę podejrzenia. Symbol przestaje być niewinnym oknem na rzeczywistość; staje się potencjalnym narzędziem organizowania relacji społecznych.

Daly rozszerzała tę intuicję na sam akt nazywania. Prawo do definiowania siebie, świata i Boga stało się dla niej warunkiem podmiotowości. Harvard Divinity Bulletin przypomina jej argument, według którego odzyskanie języka jest częścią odzyskiwania własnego istnienia. Z perspektywy filozofii religii jest to kluczowe: jeśli nazwy transcendencji nigdy nie są neutralne, walka o język staje się walką o władzę nad religijną wyobraźnią. Radykalność tej tradycji prowokowała oczywiście kontrargumenty.

Emancypacja duchowa między autorytetem instytucji a subiektywizmem

Krytyk mógłby zapytać, czy fakt historycznego wykorzystywania konkretnego symbolu do legitymizowania nierówności dowodzi fałszywości samego symbolu. Męski język religijny bywa interpretowany patriarchalnie, lecz nie wynika z tego automatycznie, że każda jego forma musi prowadzić do społecznego podporządkowania. W samym chrześcijaństwie istnieją przecież tradycje mistyczne, teologiczne i biblijne, które sięgają również po obrazy macierzyńskie, oblubieńcze czy apofatyczne.

Z drugiej strony, obrońca Daly mógłby odpowiedzieć, że problemem nie jest pojedyncza metafora, lecz jej wielowiekowa, instytucjonalna dominacja. Właśnie to napięcie jest dla niniejszego artykułu cenne: emancypacyjna krytyka SBNR nie powinna być przyjmowana jako dogmat zastępujący wcześniejszy dogmat. Powinna być raczej traktowana jako pytanie o społeczne konsekwencje języka transcendencji.

Podobny proces zachodził w środowiskach osób nieheteronormatywnych, doświadczających odrzucenia ze strony części wspólnot religijnych. Książka opisuje SBNR jako jedną z przestrzeni, w których osoby wcześniej poddawane potępieniu mogły rekonstruować własną tożsamość bez całkowitego porzucenia potrzeby duchowej. Harvard Divinity School zwraca uwagę, że queerowe eksperymenty religijne rozwijały się często właśnie na obrzeżach instytucji: część osób tworzyła własne wspólnoty, inne przechodziły do bardziej inkluzywnych wyznań, a jeszcze inne budowały praktyki hybrydowe, łączące elementy chrześcijańskie, międzyreligijne i świeckie.

Nie należy z tego wyprowadzać fałszywie jednorodnego obrazu. „Duchowość queer" nie jest jednym systemem religijnym, podobnie jak SBNR nie stanowi wyznania. Istnieją osoby głęboko zakorzenione w tradycyjnych religiach, inne reinterpretujące własne dziedzictwo, a jeszcze inne opuszczające je całkowicie.

Z perspektywy analizowanego problemu kluczowy jest jednak sam mechanizm: jednostka odmawia uznania, że instytucjonalne odrzucenie musi oznaczać utratę dostępu do sacrum. Dokonuje w ten sposób aktu powielającego główną logikę SBNR – oddziela autorytet religijnej instytucji od możliwości prowadzenia życia duchowego. W tym miejscu pojawia się istotne pytanie epistemiczne i moralne: czy każda emancypacja od zewnętrznego autorytetu jest zarazem emancypacją ku prawdzie? Niekoniecznie. Instytucja może się mylić, lecz jednostka również bywa omylna. Wykluczająca wspólnota może nadużywać doktryny, ale subiektywne doświadczenie nie staje się przez to automatycznie nieomylne. Radykalny indywidualizm SBNR pozostaje więc w napięciu między dwoma rodzajami błędu: błędem autorytetu narzucającego doświadczeniu cudzą definicję oraz błędem jednostki utożsamiającej własne pragnienie z prawdą. Nie istnieje łatwy algorytm rozstrzygający tę sprzeczność.

Immanencja i ekofeminizm jako droga do emancypacji

Tendencja ta staje się jeszcze bardziej widoczna w neopogaństwie i duchowości Bogini. Starhawk, jedna z najbardziej wpływowych postaci tego nurtu, łączyła praktyki neopogańskie z feminizmem, ekologią i aktywizmem politycznym. W jej myśleniu kluczowe jest przeciwstawienie "power-over" — władzy nad kimś — oraz "power-from-within", mocy wypływającej z wnętrza. Starhawk

przedstawia tę drugą formę jako zdolność tworzenia, wyboru, wyobrażania sobie i współdziałania, będącą alternatywą dla dominacji i kontroli. Materiał Fullera i Parsonsa również wskazuje na tę figurę jako jeden z centralnych motywów emancypacyjnej odmiany SBNR.

Zmiana ta ma głęboki wymiar filozoficzny. Sacrum nie znajduje się już wyłącznie "ponad" światem; zostaje rozpoznane w ciele, relacji, naturze i samym procesie życia. Hierarchiczną metafizykę transcendencji zastępuje częściowo metafizyka immanencji. To, co święte, nie musi zstępować z góry — może być odkrywane w ziemi, cielesności, seksualności, narodzinach, śmierci i cyklach przyrody. Taki paradygmat stał się atrakcyjny dla środowisk, które w tradycyjnym dualizmie ducha i materii upatrywały jeden z kulturowych mechanizmów deprecjonowania ciała oraz natury.

W tym miejscu feminizm splata się z ekologią. Jeśli dominacja nad kobietami i natura były historycznie legitymizowane przez podobne metafory hierarchii, krytyka jednej naturalnie prowadzi ku krytyce drugiej. Ekofeminizm budował właśnie takie analogie, choć wewnątrz nurtu trwały spory o to, czy łączenie kobiecości z naturą nie reprodukuje przypadkiem stereotypów, które feminizm chciał przezwyciężyć. Jest to istotna przestroga metodologiczna: idee emancypacyjne również mogą tworzyć własne esencjalizmy.

Duchowość ekologiczna przesuwa jednak granice wspólnoty moralnej jeszcze dalej. W tradycyjnych systemach religijnych centralnym problemem była relacja człowieka z Bogiem i drugim człowiekiem. W ekologicznej odmianie SBNR pytanie brzmi: czy odpowiedzialność moralna powinna obejmować także gatunki, ekosystemy, biosferę i przyszłe pokolenia? Fuller i Parsons zauważają, że w tej perspektywie sacrum zostaje silniej utożsamiane z procesami życia, a indywidualistycznie rozumiane zbawienie ustępuje trosce o trwałość świata zamieszkanego przez wiele form istnienia.

Hipoteza Gai Jamesa Lovelocka stała się dla tej wyobraźni jednym z najbardziej nośnych symboli. W znaczeniu naukowym nie zakłada ona, że Ziemia jest świadomą boginią ani dosłownie jednym organizmem posiadającym intencje; odnosi się raczej do analizy sprzężeń zwrotnych pomiędzy organizmami a środowiskiem, dzięki którym warunki na planecie wykazują właściwości samoregulacyjne. Współczesna Earth System Science opisuje Ziemię właśnie jako system silnie połączonych procesów klimatycznych, oceanicznych, atmosferycznych i biologicznych. NASA podkreśla zresztą, że zmiany w jednym elemencie systemu oddziałują na pozostałe poprzez sieć sprzężeń zwrotnych.

Między naukowym opisem a duchowym wyobrażeniem "żyjącej Ziemi" istnieje jednak wyraźna granica. Hipoteza naukowa może inspirować metaforę, lecz metafora nie powinna wracać do nauki przebrana za wynik empiryczny. To rozróżnienie będzie konsekwentnie potrzebne w całym

artykule. SBNR bardzo często czerpie z języka nauki pojęcia takie jak energia, świadomość, kwantowość, system czy rezonans, nadając im dodatkowe znaczenia metafizyczne.

Od prywatnego wellness do odpowiedzialności za biosferę

Samo zapożyczenie nie stanowi problemu; zaczyna się on w momencie, gdy poetyckie rozszerzenie zostaje przedstawione jako fakt fizyczny. Mimo tego ryzyka ekologiczny zwrot wnosi do SBNR coś, czego wcześniej dramatycznie brakowało: możliwość wyjścia poza obsesję własnego wnętrza. Kontakt z naturą może przestać pełnić funkcję "prywatnego wellness", jeżeli prowadzi do odpowiedzialności za świat, który nie istnieje wyłącznie po to, by zapewniać człowiekowi dobre samopoczucie. Wówczas duchowość natury wykonuje ruch od zachwytu ku obowiązkowi. Ziemia przestaje być dekoracją dla medytującego „ja", a staje się wspólnotą życia, wobec której jednostka ma konkretne zobowiązania.

Właśnie tutaj powraca kwestia dobra wspólnego. Religia instytucjonalna, mimo historycznych nadużyć, posiadała zdolność przekształcania przekonań w obowiązki społeczne. Nakazywała jałmużnę i gościnność, troskę o ubogich; tworzyła szpitale, szkoły oraz organizacje dobroczynne. Duchowość czysto prywatna może natomiast łatwo sprowadzić się do poprawy dobrostanu "właściciela duchowości". Jeśli medytuję jedynie po to, by lepiej funkcjonować na rynku pracy, spaceruję po lesie wyłącznie dla regeneracji układu nerwowego, a doświadczenie transcendencji służy tylko optymalizacji życia, sacrum zostaje podporządkowane tej samej logice konsumpcji, od której miało wyzwalać.

Starhawk stanowi pod tym względem ciekawą kontrę. Jej późniejsza działalność łączy praktyki duchowe z permakulturą, edukacją ekologiczną, budowaniem wspólnot i aktywizmem społecznym. W jej programach różnorodność, odporność ekosystemów i sprawiedliwość społeczna są wzajemnie powiązanymi elementami działania. Nie trzeba przyjmować neopogańskiej metafizyki, aby dostrzec wagę tego przesunięcia: duchowość zostaje tu oceniana nie przez intensywność przeżyć, lecz przez rodzaj świata społecznego, który pomaga wytwarzać. Na tym etapie SBNR osiąga moment niezwykłej ekspansji. Sacrum, które wcześniej opuściło instytucję i przeniosło się w sferę jednostkowego doświadczenia, zaczyna ponownie wychodzić na zewnątrz – wraca do ciała, polityki, płci, wspólnoty i biosfery. Paradoksalnie duchowość rozpoczynająca się od prywatyzacji transcendencji może doprowadzić do ponownego odkrycia odpowiedzialności publicznej.

Nie jest to jednak proces automatyczny. Ta sama kultura, która rodzi ekologiczny aktywizm, tworzy jednocześnie rynek kryształów, indywidualnych ceremonii, horoskopów i produktów obiecujących „wysokie wibracje”. To prowadzi do pytania bardziej bezlitosnego: skoro człowiek SBNR uzyskał wolność wyboru metafizyki, praktyki i autorytetu, to jak faktycznie z tej wolności korzysta? Czy rzeczywiście powstaje nowy typ autonomicznego, refleksyjnego poszukiwacza, czy raczej konsument duchowego rynku komponujący "prywatną playlistę przekonań"? Aby odpowiedzieć, należy zejść z poziomu wielkich idei do codzienności: medytacji, jogi, astrologii, Tarota, domowych ołtarzy i kontaktu z naturą, by przyjrzeć się profilowi psychologicznemu tych, którzy określają siebie jako spiritual but not religious.

SBNR jako kombinatoryczna architektura osobistego doświadczenia

Dopiero teraz zobaczymy, jak teoria demokratyzacji sacrum przejawia się w praktyce życia jednostki. Być SBNR: wierzenia, praktyki i profil współczesnego poszukiwacza. Po analizie historii idei, psychologii, kontrkultur i ruchów emancypacyjnych należy przejść z poziomu wielkich genealogii do codzienności. SBNR nie istnieje przede wszystkim jako doktryna. Nie posiada własnego katechizmu, soboru, liturgii ani jednego kanonicznego tekstu. Jest raczej sposobem organizowania doświadczenia, wyboru autorytetów i budowania prywatnego porządku znaczeń. Właśnie dlatego Fuller i Parsons proponują patrzeć na ten fenomen przez zestaw postaw nawigacyjnych, a nie przez katalog dogmatów. W książce wyróżniono cztery charakterystyczne elementy: autonomię wyboru, sceptycyzm wobec instytucji, psychologizację tradycyjnego języka religijnego oraz otwartość na rzeczywistość metafizyczną. Choć nie każdy SBNR posiada wszystkie te cechy i nie każdy interpretuje je identycznie, wspólnie tworzą one rozpoznawalną architekturę współczesnego "poszukiwacza".

Robert Wuthnow zaproponował użyteczne przeciwstawienie "dwellers" i "seekers": ludzi zakorzenionych oraz ludzi poszukujących. Pierwszy typ czerpie sens przede wszystkim z miejsca, tradycji i wspólnoty; drugi traktuje duchowość jako drogę, projekt i proces. W kulturze tradycyjnej pytanie brzmiało częściej: do jakiej wspólnoty należysz? W kulturze SBNR brzmi ono raczej: gdzie jesteś teraz na swojej drodze?

Ta różnica zmienia samą strukturę tożsamości. "Zakorzeniony" może uważać, że prawda go poprzedza i jego zadaniem jest stopniowe wejście w jej świat. "Poszukiwacz" zakłada natomiast, że prawda musi zostać przetestowana przez osobiste doświadczenie. Duchowość nie jest zatem przede wszystkim posiadaniem odpowiedzi, lecz staje się kompetencją ich wybierania. Autonomia ta ma

konsekwencje zarówno emancypacyjne, jak i epistemiczne. Z jednej strony pozwala jednostce wyjść z systemu, któremu przestała ufać, zachować to, co uznaje za wartościowe, oraz odrzucić elementy postrzegane jako przemocowe, archaiczne albo sprzeczne z wiedzą. Z drugiej strony czyni ją własnym teologiem, egzegetą i sędzią. Książka podkreśla, że SBNR nie operuje zamkniętym systemem prawd, lecz osobistym zestawem orientacji, a selektywność nie jest tu defektem ubocznym, lecz zasadą konstrukcyjną.

Człowiek może uznać Jezusową etykę miłości, odrzucić jego boskość, zachować ideę duszy, przyjąć reinkarnację, praktykować medytację buddyjską i interpretować sny przy pomocy Junga. Systematyczny teolog dostrzeże w tym sprzeczność; użytkownik tego systemu może widzieć spójność egzystencjalną.

Słowo "kombinatywność" jest tu bardziej trafne niż "synkretyzm". Synkretyzm historyczny bywał procesem długotrwałego stapiania tradycji, podczas gdy kombinatywność opisuje świadomy montaż. Jednostka nie czeka, aż dwie religie zrosną się przez pokolenia; sama zestawia elementy, które uważa za potrzebne. Model ten porównuje się do spersonalizowanej listy odtwarzania: praktyki i symbole można dobierać, usuwać i zmieniać w zależności od etapu życia. Jest to metafora niepokojąco adekwatna do epoki platform cyfrowych. Nowoczesny człowiek przyzwyczaił się, że algorytm personalizuje muzykę, wiadomości czy rozrywkę; równie naturalne może mu się wydawać personalizowanie transcendencji.

Najlepiej widać to w transformacji dawnych pojęć teologicznych. W świecie SBNR "grzech" może być rozumiany nie jako nieposłuszeństwo Bogu, lecz jako alienacja od własnej głębi; Bóg staje się energią, światłem albo nieokreśloną siłą; Jezus – nauczycielem świadomości lub modelem ludzkiego potencjału; życie po śmierci zaś dalszym rozwojem duszy poprzez reinkarnację. Taką typologię zawierają prace Fullera i Parsonsa, choć nie oznacza to, że każdy SBNR przyjmuje dokładnie taki zestaw.

Istotniejszy jest kierunek reinterpretacji: język relacji z transcendentnym osobowym Bogiem zostaje zastąpiony lub uzupełniony językiem rozwoju, energii, świadomości i ciągłości istnienia. Nowsze dane empiryczne dobrze obrazują tę zmianę. W badaniu Pew Research Center z 2023 roku 89% Amerykanów określających się jako spiritual but not religious deklarowało wiarę w duszę lub ducha człowieka, a 88% uważało, że istnieje coś duchowego poza światem dostępnym zwyczajnemu poznaniu. Jednocześnie tylko 20% wierzyło w Boga "opisanego w Biblii", podczas gdy aż 73% wskazało na "inną wyższą siłę lub duchową moc we wszechświecie". 43% SBNR uznawało reinkarnację za zdecydowanie lub prawdopodobnie prawdziwą, 71% dopuszczało obecność duchów lub energii duchowej w elementach natury, a 42% przypisywało taką możliwość kryształom, kamieniom lub klejnotom.

Migracja metafizyki ku zindywidualizowanej praktyce i doświadczeniu

To nie jest statystyczny obraz zaniku metafizyki, lecz raczej jej migracja poza język tradycyjnego teizmu. Dane te podważają częste utożsamianie sekularyzacji z materializmem. Człowiek może odrzucić Kościół, a nadal wierzyć w duszę; zdystansować się od Biblii, przyjmując istnienie duchowych sił; utracić przekonanie o piekle, zachowując wiarę w reinkarnację. SBNR nie oznacza więc „mniej metafizyki", lecz często metafizykę mniej skodyfikowaną i bardziej elastyczną. Racjonalistyczny obserwator może tu przeżyć rozczarowanie: odejście od instytucjonalnej religii nie prowadzi automatycznie do triumfu scjentyzmu. Kto opuszcza dogmat, może równie dobrze wejść w świat energii, astrologii i znaczących synchroniczności.

Praktyka jest tu równie eklektyczna jak wierzenia. W książce pojawia się kontakt z naturą, medytacja, joga, Tai Chi, interpretacja snów, Tarot, astrologia oraz domowe ołtarze łączące symbole różnych tradycji. Nowsze dane pozwalają doprecyzować skalę i uniknąć pułapek statystycznych. Notatka wspomina o około 30% Amerykanów korzystających z praktyk dywinacyjnych, jednak starsze badanie Pew z 2018 roku wykazywało, że około 29% osób deklarowało wiarę w astrologię, a niekoniecznie regularne korzystanie z niej. To dane nierównoważne.

Należy zatem zachować ostrożność: astrologia, wróżbiarstwo i inne elementy kultury New Age mają znaczącą obecność społeczną, lecz liczby zależą od tego, czy mierzymy wiarę, zainteresowanie, czy rzeczywistą praktykę. Z kolei badanie Pew z 2023 roku pokazuje, że praktyki SBNR nie muszą wyglądać egzotycznie. 64% dorosłych Amerykanów deklarowało, że co najmniej raz w miesiącu poświęca czas na „centrowanie się" lub skupienie na własnym wnętrzu; 44% całej populacji robiło to przede wszystkim po to, by połączyć się ze swoim „prawdziwym ja", czymś większym od siebie lub innymi ludźmi. 18% regularnie spędzało czas w naturze w celu kontaktu z czymś większym niż oni sami, a 22% medytowało kilka razy w miesiącu, by doświadczyć jakiejś formy połączenia. Jednocześnie tylko 14% deklarowało udział w „ wspólnocie duchowej". Powstaje charakterystyczna proporcja późnej nowoczesności: wysoka prywatna aktywność duchowa przy niskim stopniu formalnej wspólnotowości. Natura staje się tu jednym z najważniejszych "kościołów bez Kościoła". Las, góry, morze czy nocne niebo nie wymagają deklaracji przynależności, a jednocześnie dostarczają doświadczenia ogromu, przekroczenia ego i zachwytu.

W badaniach Pew 71% Amerykanów deklarowało regularne doświadczanie głębokiego zachwytu nad wszechświatem, a 66% poczucie duchowego pokoju lub dobrostanu kilka razy w roku lub częściej. Doświadczenie „awe" staje się pomostem między religią, estetyką, psychologią i

duchowością natury. Można je przeżywać bez religijnego słownika, a jednak fenomenologicznie przypomina ono doświadczenia dawniej interpretowane jako religijne.

Szczególne miejsce zajmuje ciało. Tradycyjna kultura zachodnia nieraz przeciwstawiała duchowość cielesności, natomiast SBNR traktuje ciało jako narzędzie dostępu do głębszego doświadczenia. Joga, świadomy oddech, Tai Chi, medytacja, praca somatyczna czy rytm mogą być jednocześnie praktykami zdrowotnymi i duchowymi. Ta podwójność jest charakterystyczna: nie trzeba rozstrzygać, czy dana aktywność należy jeszcze do religii, czy już do wellness. Właśnie to rozmywanie granic jest częścią współczesnego fenomenu. Praktyka może rano służyć regulacji stresu, wieczorem kontaktowi z „prawdziwym ja", a w weekend zostać wpisana w metafizyczną narrację o energii. Tu jednak ponownie potrzebna jest higiena pojęciowa.

Z faktu, że medytacja czy joga sprzyjają dobrostanowi lub regulacji uwagi, nie wynika potwierdzenie każdej metafizycznej interpretacji dołączanej do praktyki. Medytacja może przynosić obserwowalne efekty psychologiczne bez konieczności zakładania istnienia subtelnych pól energii. Podobnie interpretacja snu może być wartościowym narzędziem autorefleksji bez dowodu, że sen pochodzi z transcendentnego źródła. Ta różnica między skutecznością praktyki a prawdziwością jej ontologicznej narracji będzie jednym z najważniejszych kryteriów naukowej analizy SBNR.

Właśnie dlatego Tarot i astrologia są interesujące jako przypadki graniczne. Dla części użytkowników nie muszą one pełnić funkcji klasycznej wróżby. Karta Tarota może działać jak bodziec narracyjny: zmusza do interpretacji, ujawnia skojarzenia, ułatwia sformułowanie lęku albo konfliktu. Astrologiczny opis może stać się lustrem, w którym człowiek rozważa własne cechy. Taka funkcja psychologiczna nie potwierdza jednak założenia, że układ ciał niebieskich determinuje osobowość lub przyszłość. Możliwe jest zatem rozróżnienie użyteczności symbolu i prawdziwości jego literalnego modelu świata. SBNR często nie dokonuje tego rozróżnienia konsekwentnie; naukowy opis powinien.

Domowy ołtarz jest jednym z najbardziej wymownych materialnych znaków nowej duchowości. W jednym miejscu mogą znaleźć się krzyż, figurka Buddy, kamień przywieziony z podróży, fotografia zmarłej osoby, świeca, karta Tarota i przedmiot rodzinny. Nie tworzą one spójnego systemu teologicznego, lecz wspólną mapę znaczeń. W badaniu Pew 15% dorosłych Amerykanów deklarowało posiadanie w domu ołtarza, sanktuarium lub ikony używanej w celach duchowych, a 12% posiadało kryształy w takim celu.

Intuicja i eklektyzm jako nowy dogmat prywatny

Materialność nie znika zatem wraz z odejściem od religii instytucjonalnej. Człowiek wciąż potrzebuje przedmiotów, miejsc i rytuałów, które czynią niewidzialne dotykalnym. Materiał Fullera i Parsonsa idzie o krok dalej, próbując nakreślić profil psychologiczny SBNR. Wskazuje on na wysoką otwartość na doświadczenie, skłonność do identyfikacji transpersonalnej, prymat intuicji oraz podatność na zachwyt. Zwraca uwagę również na naturalne mechanizmy poznawcze, takie jak intuicyjny dualizm czy tendencja do antropomorfizowania świata.

Ten fragment wymaga jednak większej ostrożności niż opis praktyk. Nie należy przedstawiać „człowieka SBNR" jako jednolitego i stabilnego typu osobowości. Kategoria ta obejmuje osoby bardzo zróżnicowane, a zależności między otwartością, intuicyjnym stylem poznawczym a przekonaniami paranormalnymi mają charakter probabilistyczny, a nie deterministyczny. Szczególnie istotny jest problem intuicji. Osoba SBNR częściej nadaje wysoką rangę wewnętrznemu poczuciu trafności; stwierdzenie „czuję, że to ze mną rezonuje" staje się często odpowiednikiem dawnego „tak naucza moja tradycja". Ta zmiana semantyczna ma fundamentalne znaczenie epistemologiczne. Rezonans jest faktem psychicznym – coś rzeczywiście może wywoływać silne poczucie sensu – jednak nie stanowi on automatycznie kryterium prawdziwości. Ludzki umysł jest znakomitym generatorem wzorców i znaczeń, nawet tam, gdzie związki są czysto przypadkowe. Intuicja bywa źródłem mądrości, ale może być również obszarem działania efektu potwierdzenia, selektywnej pamięci czy nadmiernego wykrywania sprawstwa.

Paradoksalnie właśnie w tym punkcie SBNR najbardziej przypomina religię, od której pragnie się odróżnić. Religia instytucjonalna opiera się na dogmacie i tradycji, które chronią ją przed ciągłą rewizją przez jednostkę; SBNR może natomiast wykształcić dogmat prywatny – przekonanie, że „moja intuicja wie". Pierwszy model ryzykuje autorytaryzmem zewnętrznym, drugi zaś autorytaryzmem wewnętrznym. Wolność od cudzej nieomylności nie oznacza bowiem automatycznie wolności od własnej. Z drugiej strony nie byłoby uczciwe przedstawianie SBNR wyłącznie jako grupy osób pochłoniętych kryształami i horoskopami. Badania Pew ukazują znacznie bardziej złożony obraz. Osoby SBNR często zachowują wiarę w duszę, „coś więcej" i wyższą moc, a jednocześnie rzadziej niż osoby religijne twierdzą, że istnieją rzeczy, których nauka nigdy nie zdoła wyjaśnić. Występuje tu charakterystyczne napięcie między ontologiczną otwartością a deklarowanym szacunkiem dla nauki. Nie jest to pełny irracjonalizm, lecz próba jednoczesnego posługiwania się dwoma językami: empirycznym i metafizycznym. Współczesny poszukiwacz przypomina zatem bardziej eklektycznego kartografa niż wyznawcę jednej mapy. Z tradycji religijnych czerpie opowieści o sensie, z psychologii język samopoznania, z medytacji techniki pracy

z uwagą, z natury doświadczenie zachwytu, z ezoteryki symbole, a z nauki prestiż empirycznego wyjaśnienia.

Problem polega na tym, że mapy te powstały według różnych zasad i nie wszystkie dają się nałożyć na siebie bez zniekształcenia. W tym miejscu kończy się niewinna faza analizy. Przyglądając się praktykom SBNR z bliska, dostrzegamy zarówno ich emancypacyjną siłę, jak i strukturalne słabości. Autonomia może prowadzić do dojrzałości, ale może również tworzyć metafizykę bez falsyfikacji. Eklektyzm bywa sposobem na poszerzenie horyzontów, lecz może także zamienić tradycje w supermarket symboli.

Ryzyko utraty zewnętrznego autorytetu i etycznej dyscypliny

Prywatna duchowość może pogłębiać życie, ale może również izolować człowieka od wspólnoty i poczucia obowiązku. Warto zatem dopuścić do głosu krytyków — teologów, socjologów i badaczy kultury, którzy pytają, czy "duchowy konsument" jest rzeczywiście wolny, czy jedynie doskonale przystosował transcendencję do logiki rynku, indywidualizmu i psychologicznej autokreacji. Czy człowiek może być własnym Kościołem? Najpoważniejsza krytyka SBNR nie zaczyna się od pytania o prawdziwość jogi, medytacji, reinkarnacji czy astrologii. Zaczyna się wcześniej, na poziomie antropologii i filozofii społecznej: czy człowiek może sam ustanowić wszystkie kryteria własnego życia duchowego, a zarazem zachować zdolność do rzeczywistego przekraczania siebie? Jeżeli najwyższym autorytetem staje się moje doświadczenie, intuicja, rozwój, dobrostan i "to, co ze mną rezonuje", to co stanie się w chwili, gdy prawda będzie wymagała ode mnie czegoś, co właśnie z tymi odczuciami nie współbrzmi? Religia instytucjonalna bywa opresyjna, dogmatyczna i podatna na nadużycia władzy, lecz posiada jedną właściwość, której duchowość samodzielnie konstruowana może zostać pozbawiona: potrafi powiedzieć człowiekowi "nie". Właśnie wokół tej zdolności do wyznaczenia granicy przebiega jeden z najważniejszych sporów między religią a SBNR, co wyraźnie rekonstruują prace Fullera i Parsonsa.

Krytycy teologiczni oskarżają współczesnego poszukiwacza o "picking and choosing" — wybieranie z tradycji jedynie tego, co odpowiada jego potrzebom, przy jednoczesnym odrzucaniu elementów wymagających posłuszeństwa, wyrzeczenia lub zmiany przekonań. Kombinatoryka, która z perspektywy SBNR jest przejawem wolności poznawczej, z punktu widzenia ortodoksji może wyglądać jak duchowa amatorszczyzna: człowiek łączy elementy pochodzące z odmiennych systemów metafizycznych, nie dbając o ich logiczną spójność. Konflikt ten nie dotyczy zatem wyłącznie treści doktrynalnej, lecz odpowiedzi na pytanie, kto ma prawo korygować jednostkę.

To bardzo stary problem filozoficzny w nowym kostiumie. Jeśli prawda moralna istnieje niezależnie od człowieka, musi istnieć możliwość, że moje aktualne pragnienie pozostaje z nią w konflikcie. Jeśli natomiast najwyższą instancją jest moja autentyczność, każda zewnętrzna norma staje się podejrzana właśnie dlatego, że jest zewnętrzna. W skrajnej wersji powstaje antropologia, w której rozwój oznacza coraz pełniejsze stawanie się sobą, lecz nikt już nie pyta, czy "sobą", którym się staję, powinienem w ogóle zostać. Można rzec, że tradycyjna religia niesie ryzyko nadmiernego posłuszeństwa, natomiast radykalne SBNR — ryzyko niedostatecznej zdolności do posłuszeństwa czemukolwiek, co nie zostało wcześniej zaakceptowane przez samo "ja".

Pułapka duchowości poszukiwania i turystyki świadomości

Robert Wuthnow opisał przemianę amerykańskiej duchowości jako przejście od spirituality of dwelling do spirituality of seeking: od duchowości zamieszkiwania ku duchowości poszukiwania. Pierwsza zakorzeniała jednostkę w domu, parafii, denominacji i sąsiedztwie, oferując odziedziczony system praktyk; druga wymusza negocjowanie własnej drogi w złożonym świecie wielu dostępnych możliwości.

Wuthnow nie poprzestał jednak na celebracji "seekera". W After Heaven zastanawiał się, czy permanentne poszukiwanie samo w sobie nie staje się problemem. Analizę tę wieńczy koncepcją spirituality of practice: duchowości praktyki, która wymaga regularności, wysiłku i służby, a nie jedynie nieustannego poszerzania repertuaru doświadczeń. Rozróżnienie to uderza w słaby punkt współczesnej kultury, w której poszukiwanie może przeobrazić się w formę konsumpcji. Człowiek nabywa kolejne książki, warsztaty, kursy czy sesje terapeutyczne, pozostając przez lata w stanie permanentnego "odkrywania siebie". Każda metoda jest atrakcyjna, dopóki jest nowa; każda tradycja interesująca, dopóki nie zaczyna wymagać dyscypliny. W tej wersji duchowość staje się turystyką świadomości. Podróżny odwiedza wiele miejsc, lecz w żadnym nie mieszka dostatecznie długo, by poddać się jego rygorom.

Klasyczny mistyk znał problem odwrotny. Choć jego doświadczenie bywało ekstremalnie indywidualne, droga była zazwyczaj rygorystycznie wspólnotowa i zdyscyplinowana. Mnich nie medytował wtedy, kiedy miał na to ochotę – praktyka stanowiła rytm życia. Chrześcijański asceta nie traktował postu jako sezonowego narzędzia wellness; post oznaczał podporządkowanie pragnień. W tradycjach buddyjskich medytacja również nie była pierwotnie izolowanym ćwiczeniem relaksacyjnym, lecz elementem szerszego porządku etycznego i soteriologicznego. Wuthnow słusznie wskazuje więc, że duchowość wymaga praktyki podobnie jak muzyka czy nauka

języka: chwilowa inspiracja nie zastąpi systematycznego ćwiczenia. Książka formułuje tę krytykę jeszcze ostrzej, przeciwstawiając klasyczną ascezę współczesnemu traktowaniu duchowości jako techniki poprawy nastroju.

Należy jednak zachować proporcje. Nie każdy człowiek SBNR prowadzi powierzchowne życie, tak jak nie każdy członek Kościoła żyje głęboko wymaganiami własnej religii. Instytucjonalna przynależność nie gwarantuje dyscypliny, a jej brak nie wyklucza. Krytyka ta nie uderza w każdą zindywidualizowaną duchowość, lecz w pewną strukturalną pokusę: system skrojony przeze mnie dla mnie będzie z natury rzeczy mniej skłonny narzucać mi wymagania, których nie chcę zaakceptować. Robert Bellah wraz ze współautorami Habits of the Heart (1985) osadził ten problem w szerszym kontekście amerykańskiego indywidualizmu. Ich pytanie dotyczyło nie tylko religii, lecz zdolności nowoczesnego społeczeństwa do zachowania języka zobowiązań i wspólnoty w kulturze silnego samostanowienia. University of California Press opisuje tę pracę właśnie jako analizę napięcia między indywidualizmem a zobowiązaniem oraz poszukiwanie form demokratycznej wspólnoty, zdolnej czerpać z dziedziczonych tradycji obywatelskich i religijnych.

Najbardziej wyrazistą figurą tego sporu stała się Sheila Larson, rozmówczyni badaczy, której prywatna religia została określona mianem "Sheilaism". Książka przywołuje ten przypadek jako symbol sytuacji, w której jednostka kieruje się przede wszystkim "własnym głosem wewnętrznym", a osobista duchowość staje się systemem skonstruowanym bez konieczności odniesienia do wspólnego języka moralnego. Problem Bellaha nie sprowadza się do szyderstwa z kobiety tworzącej własną religię. Sheila jest socjologiczną metaforą społeczeństwa, w którym każda osoba może być suwerennym autorem własnego systemu wartości. Na pierwszy rzut oka brzmi to jak triumf wolności sumienia. Wystarczy jednak przesunąć pytanie z metafizyki na moralność, aby pojawiła się trudność.

Ryzyko prywatyzacji sacrum i utraty dobra wspólnego

Jeżeli dwie osoby posługują się całkowicie prywatnymi językami dobra, na jakiej podstawie mają rozstrzygać wspólny konflikt? Jak uzasadnić poświęcenie dla człowieka, którego nie lubimy? Jak mówić o obowiązku wobec nieznajomego, przyszłych pokoleń czy wspólnoty politycznej? Prywatna religia może znakomicie objaśniać moje samopoczucie, lecz państwo, rodzina, szpital, system solidarności społecznej czy ochrona środowiska trwają dzięki ludziom zdolnym przyjąć zobowiązania, których sami nie wybrali. W tym miejscu SBNR dotyka filozoficznego problemu dobra wspólnego. Wspólnota nie może zostać zbudowana wyłącznie z autonomicznych projektów samorealizacji, gdyż niektóre dobra istnieją tylko wtedy, gdy ludzie zgadzają się ograniczyć

indywidualną swobodę. Solidarność oznacza czasem opłacanie potrzeb innych. Rodzicielstwo to ograniczenie własnej spontaniczności. Obywatelstwo to zobowiązanie wobec ludzi, których nie znamy. Ochrona przyrody wymaga rezygnacji z części konsumpcji.

Religie przez tysiąclecia dostarczały języka ofiary, obowiązku, służby, winy, wdzięczności i przebaczenia. Jeśli odrzucamy ten język, musimy stworzyć jego funkcjonalny odpowiednik albo pogodzić się z tym, że pewne cnoty stracą swą kulturową infrastrukturę. Nie oznacza to oczywiście, że społeczeństwo świeckie nie może posiadać etyki – i rzeczywiście ją posiada. Humanizm, republikanizm, liberalizm polityczny, etyka praw człowieka czy filozofia odpowiedzialności dostarczają niereligijnych uzasadnień zobowiązań. Problem SBNR jest jednak bardziej szczegółowy: czy duchowość zdefiniowana przede wszystkim jako projekt osobistego rozwoju ma wystarczającą motywację, by wyjść poza ten rozwój? Jeśli jej zasadniczym pytaniem pozostaje „co pomaga mi żyć pełniej?", musi przyjść chwila, w której zada także inne: „co jestem winien komuś, kto nie jest mną?".

Jeszcze ostrzejszą krytykę sformułowali Jeremy Carrette i Richard King w pracy Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion z 2005 roku. Ich teza jest prowokacyjna, gdyż odwraca popularną narrację. SBNR często przedstawia się jako ucieczkę przed materializmem, konsumpcjonizmem i skostniałymi instytucjami; Carrette i King pytają natomiast, czy współczesna „duchowość" nie została właśnie skolonizowana przez logikę rynku. Wydawnictwo Routledge streszcza ich argument jako analizę przekształcenia duchowości w potężny towar globalnego rynku oraz proces prywatyzacji tradycji religijnych i azjatyckich systemów mądrości. Jest to druga prywatyzacja sacrum. Pierwsza uwalniała religię spod kontroli państwa i zbiorowej ortodoksji, przenosząc ją do sfery jednostkowego sumienia. Druga przenosi tę prywatną duchowość na rynek. Człowiek nie jest już tylko wyznawcą czy poszukiwaczem – staje się klientem. Rynek oferuje mu produkty i usługi obiecujące autentyczność, spokój, świadomość, energię, równowagę i rozwój. Zamiast jednej obowiązującej instytucji powstają tysiące marek duchowości. Wolność rośnie, lecz pojawia się nowy pośrednik: pieniądz. To ironia historii.

SBNR rozpoczęło swą emancypację od zarzutu, że Kościoły nadmiernie pośredniczą między jednostką a transcendencją. Jednak gdy pośrednictwo instytucjonalne słabnie, na jego miejsce wchodzą wydawnictwa, aplikacje, platformy, influencerzy, trenerzy, marki wellness i przemysł doświadczeń. Człowiek miał odzyskać bezpośredni dostęp do własnego wnętrza, lecz może odkryć, że dostęp sprzedawany jest teraz w subskrypcji.

Korporatyzacja duchowości jako narzędzie optymalizacji ego

Nie trzeba przyjmować całego marksistowskiego czy postfoucaultowskiego aparatu Carrette'a i Kinga, aby dostrzec realność tego mechanizmu. Praktyka duchowa może zostać bowiem oderwana od pierwotnego celu i podporządkowana wydajności. Pracownik ma medytować nie po to, by zapytać, czy sposób organizacji jego pracy jest słuszny, lecz aby lepiej tolerował stres. Menedżer ćwiczy uważność, by szybciej odzyskiwać koncentrację, a firma oferuje wellbeing w miejsce dyskusji o przeciążeniu. W takim modelu praktyka, która mogłaby prowadzić do krytyki systemu, służy jedynie lepszemu przystosowaniu człowieka do tego systemu. To właśnie książka określa jako "korporatyzację duchowości": mindfulness, joga czy język samorealizacji mogą zostać zaprzęgnięte do optymalizacji „zasobów ludzkich", zamiast kwestionować źródła cierpienia. Krytyka ta nie dowodzi, że korporacyjny program medytacji jest z definicji zły – może on rzeczywiście pomagać ludziom. Zmusza jednak do zadania dodatkowego pytania: czy redukujemy stres jednostki, czy usuwamy również jego przyczynę? Jeśli fabryka generuje hałas, można rozdawać pracownikom lepsze słuchawki, ale czasem rozsądniej jest naprawić maszynę. Carrette i King uderzają tu w samo serce neoliberalnej antropologii.

W świecie, w którym jednostka ma stale inwestować w siebie, budować kompetencje, zarządzać emocjami, zwiększać odporność i pozostawać zatrudnialna, duchowość może zostać przekształcona w kolejną technologię „kapitału ludzkiego". Człowiek medytuje, aby lepiej funkcjonować; ćwiczy wdzięczność, by zachować motywację; pracuje nad sobą, ponieważ strukturalne problemy przedstawiono mu jako osobiste deficyty adaptacyjne. Wtedy terapia i duchowość przestają pytać, czy świat jest rozsądnie urządzony, a zaczynają pytać, czy jednostka wystarczająco dobrze zarządza sobą w świecie takim, jaki jest. Krytyka ta zyskała nowe znaczenie w epoce cyfrowego kapitalizmu. Routledge zapowiada rozszerzone drugie wydanie Selling Spirituality, w którym autorzy rozwijają pierwotną tezę o komercjalizacji duchowości w stronę platform cyfrowych, ekonomii uwagi, algorytmicznego zarządzania i outsourcingu regulacji emocjonalnej do technik samokontroli. Jest to rozwinięcie szczególnie istotne dla dalszej części naszego artykułu, gdyż przygotowuje grunt pod pytanie o sztuczną inteligencję: nowym doradcą duchowym nie musi być już guru ani trener – może nim zostać system generatywny dostępny przez całą dobę. Nie powinniśmy jednak popełnić błędu polegającego na utożsamieniu całego SBNR z neoliberalizmem, gdyż takie wyjaśnienie byłoby redukcjonistyczne.

Dojrzałość SBNR jako zdolność do dobrowolnych zobowiązań

Ta sama historia duchowej autonomii wydała na świat Emersona, kwakrów, ruch praw obywatelskich, feminizm religijny, ekologię, praktyki solidarnościowe oraz wspólnoty samopomocowe. Materiały Fullera i Parsonsa dostarczają tu istotnego kontrargumentu: indywidualna duchowość nie musi prowadzić do narcyzmu, lecz może stać się źródłem generatywności, troski o przyszłe pokolenia i aktywizmu społecznego. Wskazują oni również, że proces indywiduacji w tradycji jungowskiej nie musi oznaczać izolacji, a badania nad SBNR dowodzą płynności granicy między indywidualnym poszukiwaniem a uczestnictwem w instytucjach. Sam Wuthnow nie przeciwstawiał prostodusznie „dobrej wspólnoty" „złemu indywidualizmowi".

Jego analizy ukazywały zarówno ograniczenia sztywnego zakorzenienia, jak i pułapki niekończącego się poszukiwania. Koncepcja spirituality of practice miała być próbą przekroczenia tego fałszywego dylematu: człowiek nie musi powracać do zamkniętej instytucji, aby nauczyć się dyscypliny, regularności i służby. Jest to kluczowe, gdyż pozwala sformułować dojrzalszą wersję SBNR: duchowość autonomiczna nie musi być duchowością bez zobowiązań.

Test SBNR w ogóle nie dotyczy tego, jakie przekonania metafizyczne wyznaje poszukiwacz. Można wierzyć w Boga osobowego, Brahmana, Naddusze Emersona, energię, reinkarnację lub pozostać agnostykiem. Pytanie brzmi raczej: co dana duchowość robi z relacją człowieka wobec czegoś, czego nie wybrał? Czy potrafi wykreować obowiązek wobec chorego rodzica, nieznajomego uchodźcy, biednego dziecka, przyszłych pokoleń, ekosystemu czy wspólnoty politycznej?

Czy posiada język, w którym „ja chcę" może zostać przez coś ograniczone? To kryterium jest znacznie bardziej wymagające niż mierzenie intensywności doświadczeń mistycznych. Człowiek może płakać podczas medytacji, przeżyć głębokie poczucie jedności, dostrzegać znaczące synchroniczności i operować rozbudowanym językiem energii, a jednocześnie pozostać niewrażliwym na cierpienie drugiego człowieka. Z drugiej strony ktoś może nigdy nie mieć wizji, nie praktykować jogi i nie posiadać metafizycznej pewności, a przez trzydzieści lat oddawać się opiece nad innymi. Jeśli duchowość ma mieć wymiar etyczny, należałoby powiedzieć za Jamesem: nie pytajmy tylko o korzenie doświadczenia; pytajmy również o jego owoce. Spór wokół SBNR nie daje się zatem rozstrzygnąć prostą alternatywą: instytucja albo wolność. Instytucja może pielęgnować cnotę, ale może też skostnieć. Indywidualizm może wyzwalać, lecz może i izolować. Rynek może demokratyzować dostęp do praktyk, albo zamienić je w towar. Psychologia może pomagać

człowiekowi przekroczyć ego lub nauczyć go jedynie skuteczniejszego zarządzania tym ego. Każda z tych form jest ambiwalentna.

Największym problemem nie jest zatem samo odejście od religii, lecz ryzyko utraty kulturowych mechanizmów, które uczą człowieka, że nie wszystko istnieje dla niego. Dojrzałość SBNR zależy od tego, czy potrafi przeprowadzić ruch odwrotny do tego, od którego rozpoczęła się jego historia: po emancypacji jednostki ponownie odkryć wspólnotę, nie oddając jej już jednak monopolu na własne sumienie. Być wolnym od instytucji jest stosunkowo łatwo. Znacznie trudniej jest być wolnym człowiekiem, który dobrowolnie przyjmuje trwałe zobowiązania.

Kolejny etap tej analizy powinien przenieść ten spór na grunt polski.

Specyfika polskiej sekularyzacji jako rozsupływanie węzła

Pytania o nurt **spiritual but not religious** nie można w naszym kontekście kopiować mechanicznie z Ameryki. Polska sekularyzacja wyrasta z innej historii: katolicyzm był tu jednocześnie religią, obyczajem, językiem rodzinnej pamięci i kodem narodowym, a często także instytucją oporu politycznego. Człowiek może więc przestać wierzyć w nauczanie Kościoła, a nadal zapalać znicz pierwszego listopada; nie chodzić na mszę, lecz śpiewać kolędy; odrzucać dogmat, pozostawiając dziecku opłatek; deklarować agnostycyzm, by w obliczu śmierci bliskiej osoby powrócić do słownika duszy, wieczności i spotkania.

Polska jest dla teorii SBNR przypadkiem szczególnie niewygodnym, a przez to poznawczo cennym. Amerykański model wyrastał z pluralizmu denominacyjnego, transcendentalizmu, wolnego rynku religii oraz kultury samorealizacji i indywidualnych poszukiwań. Polskie doświadczenie ukształtowało się inaczej. Katolicyzm przez znaczną część nowoczesnej historii nie był wyłącznie systemem przekonań o Bogu, lecz językiem narodowej pamięci, rodzinnym kalendarzem i systemem obrzędów przejścia. Stanowił przestrzeń lokalnej wspólnoty, depozyt symboli patriotycznych, a w okresie komunizmu jedną z nielicznych instytucji zdolnych zachować autonomię wobec państwa.

W konsekwencji polskie odchodzenie od religii nie przypomina prostego opuszczenia organizacji. Bardziej przypomina rozsupływanie węzła, w którym przez pokolenia splatały się metafizyka, rodzina, obyczaj, naród i biografia. Dlatego klasyczna opozycja „wierzący–niewierzący” okazuje się w naszych warunkach coraz mniej wystarczająca. Czy odchodzenie od ludowej religijności tworzy u

nas rzeczywistą kulturę SBNR, czy raczej wielką strefę pośrednią między wiarą, pamięcią kulturową, obojętnością a nowymi formami prywatnej metafizyki?

Dane CBOS obrazują tę dynamikę. O ile do 2019 roku ponad 90% respondentów deklarowało się jako wierzący lub głęboko wierzący, o tyle w 2024 roku udział osób określających się jako raczej lub całkowicie niewierzące wzrósł do 14%. Jeszcze szybszy jest spadek praktyk: odsetek osób uczestniczących w nabożeństwach raz w tygodniu, który przed pandemią utrzymywał się na poziomie ok. 45%, na początku 2024 roku obniżył się do 34%. Jednocześnie 22% badanych deklaruje całkowity brak praktyk.

Z punktu widzenia socjologii religii istotniejsza od samej skali spadku jest rosnąca możliwość rozdzielenia trzech zmiennych, wcześniej traktowanych jako jedność: przynależności, wiary i praktyki. W pierwszych miesiącach 2024 roku 39% badanych należało do kategorii wierzących i praktykujących regularnie, 38% określono jako wierzących praktykujących nieregularnie, około jednej dziesiątej stanowili wierzący niepraktykujący, a 11% niewierzący i niepraktykujący. Wymowna jest rozbieżność między tożsamością a czynem: 88,8% dorosłych deklarowało związek z Kościołem rzymskokatolickim, podczas gdy jedynie 7,3% twierdziło, że nie należy do żadnego wyznania. Polska pozostaje więc społeczeństwem o wysokiej identyfikacji katolickiej, która jednak coraz słabiej informuje nas o tym, w co konkretnie dana osoba wierzy i jakie znaczenie religia ma dla jej codziennych decyzji. Właśnie tutaj pojawia się pokusa, by każdego „wierzącego niepraktykującego” uznać za polską wersję SBNR. Byłoby to jednak błędem.

Kulturowa przynależność i historyczna skłonność do heterodoksji

Niepraktykujący katolik może być duchowym poszukiwaczem, ale równie dobrze może okazać się osobą religijnie obojętną, dla której deklaracja o przynależności do Kościoła oznacza przede wszystkim pochodzenie, więzi rodzinne lub kulturowe przyzwyczajenie. Może wierzyć w Boga, nie odczuwając potrzeby uczestnictwa w liturgii; może nie mieć sprecyzowanych poglądów metafizycznych, a jednak chcieć kościelnego pogrzebu; może nie znać dogmatów, a mimo to przeżywać Boże Narodzenie jako nienegocjowalny element własnej tożsamości. SBNR wymaga zazwyczaj dodatniego członu „spiritual”: świadomego poszukiwania sensu, transcendencji, głębi lub relacji z czymś większym.

Samo osłabienie praktyki nie wystarcza do tej diagnozy. Polski przypadek jest bardziej złożony niż klasyczna formuła Grace Davie „believing without belonging” – wiary bez przynależności. Nad

Wisłą coraz częściej obserwujemy konfigurację odwrotną: belonging without believing, czyli przynależność kulturową pozbawioną wyraźnego przekonania religijnego. Człowiek może nie być pewien istnienia Boga, a jednak „należeć" do świątecznego stołu, kolęd, rodzinnego grobu, święconki, kościelnego ślubu siostry czy procesji w rodzinnej miejscowości. Katolicyzm trwa wtedy nie jako kompletna metafizyka, lecz jako repertuar znaczeń. Można powiedzieć, że dogmat słabnie szybciej niż rytuał, a rytuał szybciej niż pamięć.

Badania zwyczajów wielkanocnych doskonale ilustrują tę różnicę. W 2024 roku 89% badanych deklarowało, że w ich rodzinach zachowuje się zwyczaj dzielenia święconym jajkiem, a 86% praktykowało święcenie pokarmów w Wielką Sobotę. Tymczasem osobiste uczestnictwo w bardziej wyraźnie kościelnych praktykach, takich jak spowiedź czy Triduum Paschalne, dotyczyło już znacznie mniejszej części społeczeństwa. Święconka okazuje się więc antropologicznie trwalsza od regularnej liturgii. Nie dlatego, że koszyk z jajkiem posiada większą siłę teologiczną niż Eucharystia, lecz ponieważ jest jednocześnie religią, rodziną, dzieciństwem, zapachem domu, lokalnym obyczajem i społecznym rytuałem przynależności. Podobnie działa polski pierwszy listopada.

Cmentarz staje się w tym dniu miejscem religijnym, ale zarazem wielką sceną pamięci rodzinnej. Znicz może zostać zapalony przez osobę głęboko wierzącą w zmartwychwstanie, przez agnostyka, niewierzącego lub kogoś, kto nigdy nie zadał sobie pytania o metafizyczny sens tego gestu. Zachowanie pozostaje wspólne, choć interpretacje się rozchodzą. To właśnie ta wieloznaczność czyni rytuały niezwykle odpornymi na sekularyzację. Doktryna wymaga odpowiedzi na pytanie „czy wierzysz?", podczas gdy rytuał może trwać dzięki odpowiedzi „tak się u nas robi". Nie oznacza to jednak, że polska religijność ludowa była kiedykolwiek czysto ortodoksyjna. Przeciwnie, jej historyczna tkanka pełna jest zjawisk, które z dzisiejszej perspektywy można uznać za dalekich krewnych kombinatywności SBNR.

Kult maryjny, pielgrzymki, przydrożne kapliczki, święcenie pól, zwyczaje związane z narodzinami i śmiercią, przekonania dotyczące snów, znaków i interwencji zmarłych, a także przedchrześcijańskie warstwy wielu obrzędów tworzyły religijność, której praktyczna postać była szersza niż formalna teologia Kościoła. Polski chłop nie musiał znać rozróżnień scholastycznych, aby zamieszkiwać świat pełen znaków, świętych miejsc, opatrzności, dusz zmarłych, błogosławieństwa i nieszczęśliwych omenów. Instytucja chrześcijańska inkorporowała część tych praktyk, inne tolerowała, a jeszcze inne zwalczała.

Nowoczesny Polak, który pozostawia tradycyjny katolicyzm i zaczyna wierzyć w „energię", astrologię, karmę czy znaczące sny, może odczuwać swoje zachowanie jako radykalnie nowe. Jednak z perspektywy antropologicznej zmienia raczej język prywatnej metafizyki niż samą ludzką skłonność do symbolicznego interpretowania świata. Dawniej źródłem znaku mógł być święty, sen

zmarłego albo opatrzność; dziś może nim być „wszechświat”, synchroniczność lub intuicja. Zmienia się słownik sprawstwa nadnaturalnego, nie zaś sama potrzeba jego posiadania.

Polska kultura posiada ponadto własną tradycję duchowości heterodoksyjnej, której nie sposób sprowadzić do amerykańskiego importu New Age. Romantyzm uczynił z narodu podmiot niemal metafizyczny. Mickiewiczowskie Dziady połączyły chrześcijaństwo z dawnym obrzędem kontaktu ze zmarłymi; mesjanizm dopisał historii wymiar soteriologiczny; Słowacki rozwijał później własną wizję genezyjską, w której dzieje ducha i materii tworzyły kosmiczny proces przemiany. Towiańszczyzna, zainteresowanie mistyką, wizjonerstwem i duchową misją narodu pokazują, że polska nowoczesność również produkowała formy religijnego indywidualizmu przekraczające zwyczajną ortodoksję. Tę tradycję warto traktować poważnie, ponieważ współczesne SBNR często opisuje się tak, jakby dopiero XXI wiek odkrył możliwość jednoczesnego czerpania z religii, psychologii i prywatnej metafizyki. Tymczasem człowiek romantyczny również żył w świecie, w którym doświadczenie wewnętrzne mogło rościć sobie prawo do wiedzy o sensie dziejów. Polski wieszcz bywał poetą, prorokiem, filozofem historii i przewodnikiem duchowym jednocześnie. Dzisiejszy influencer duchowy jest kulturowo inną figurą, lecz sama potrzeba autorytetu charyzmatycznego, pozostającego poza zwyczajną strukturą kościelną, nie jest polskiemu doświadczeniu obca.

Różnica polega na społecznej skali oraz warunkach ekonomicznych. Romantyczna heterodoksja dotyczyła stosunkowo wąskich elit intelektualnych, podczas gdy cyfrowa kultura SBNR jest dostępna natychmiast każdemu posiadaczowi smartfona. Medytacja, astrologia, Tarot, numerologia, joga, psychologia jungowska, podcast o świadomości i katolicka modlitwa mogą zostać znalezione w tym samym urządzeniu w ciągu jednego wieczoru. Polski poszukiwacz nie musi już wyruszać do Indii ani znać języków – algorytm platformy sam zacznie podsuwać mu kolejne fragmenty kompatybilnego świata. Jest to istotne zwłaszcza dlatego, że polski proces sekularyzacji ma wyraźny charakter generacyjny.

Statystyczny spadek praktyk nie oznacza automatycznej duchowości

Dane CBOS wskazują, że spadek praktyk religijnych postępuje najszybciej wśród osób w wieku 18–24 lata, mieszkańców metropolii oraz osób lepiej wykształconych. W 2024 roku brak przynależności do jakiegokolwiek wyznania deklarowało 15% badanych z grupy wiekowej 18–24 lata oraz 20% mieszkańców miast liczących co najmniej pół miliona mieszkańców. Nie mamy

jednak podstaw, aby z samych tych liczb wnioskować, że młodzi automatycznie przechodzą do SBNR.

Od monopolu religijnego ku pluralizmowi kultur sensu

Jedni budują nowe formy duchowości, inni pozostają agnostyczni, jeszcze inni są konsekwentnie niereligijni, a dla części pytania metafizyczne po prostu tracą znaczenie. To rozróżnienie jest kluczowe dla diagnozy przyczyn odchodzenia od Kościoła. CBOS wskazuje, że respondenci nie kierowali się jedynie skandalami czy politycznym zaangażowaniem instytucji, lecz przede wszystkim brakiem potrzeby, obojętnością i utratą zainteresowania; w dalszej kolejności pojawiały się krytyka upolitycznienia Kościoła, hipokryzja oraz nieaktualność przekazu i jego przedstawicieli. Sekularyzacja Polski nie jest więc wyłącznie wielkim buntem ideologicznym. Dla znacznej części społeczeństwa przebiega ona ciszej: religia przestaje dostarczać języka potrzebnego do codziennego życia i zostaje stopniowo przesunięta na margines uwagi. Właśnie taki proces może mieć dla instytucji religijnej poważniejsze znaczenie niż otwarty antyklerykalizm.

Z przeciwnikiem można polemizować, lecz obojętny nie przychodzi na debatę. Dawny ateizm zachowywał religię jako przeciwnika godnego filozoficznego sporu; dzisiejsza obojętność potrafi po prostu zmienić temat. Friedrich Nietzsche wciąż walczył z Bogiem, podczas gdy człowiek późnej nowoczesności może stwierdzić, że pytanie o Niego nie jest mu już potrzebne. Z perspektywy socjologii właśnie przejście od konfliktu do irrelewancji może być najgłębszą formą sekularyzacji. Jednocześnie polska tożsamość narodowa coraz rzadziej wymaga katolickiej legitymacji. W najnowszym badaniu CBOS dotyczącym kryteriów polskości jedynie 7% ankietowanych uznało katolicyzm za jedną z dwóch najważniejszych cech koniecznych do uznania kogoś za Polaka; dekadę wcześniej było to 14%. Znacznie częściej wskazywano samą autoidentyfikację, obywatelstwo, pochodzenie, miejsce zamieszkania czy język. Jest to zmiana aksjologicznie istotna. „Polak-katolik", przez dziesięciolecia niezwykle silna zbitka symboliczna, przestaje być dla większości warunkiem definicyjnym przynależności narodowej. Obywatelskość i samookreślenie stopniowo konkurują z religijnym kryterium wspólnoty. Nie oznacza to jednak całkowitego zniknięcia katolicyzmu z polskiej kultury; istnieje bowiem różnica między utratą monopolu a utratą znaczenia.

Jasna Góra, kolędy, kościelny ślub i pogrzeb, krzyże przydrożne, święta państwowe przeniknięte symboliką religijną, pamięć Jana Pawła II czy artystyczny kod chrześcijaństwa pozostają częścią zbiorowego archiwum. Można nie uznawać doktryny, a nadal rozumieć wzruszenie wywołane utworem „Bóg się rodzi". Można nie wierzyć w zmartwychwstanie, a rozumieć antropologię polskiego cmentarza. Sekularyzacja nie kasuje pamięci kulturowej jednym poleceniem. Z punktu

widzenia SBNR właśnie ta pamięć może stać się surowcem dla przyszłej duchowości hybrydowej. Polski poszukiwacz nie musi wybierać między kompletnym katolicyzmem a całkowitym zerwaniem z jego symbolami. Może zachować Marię jako figurę opiekuńczości, odczytywać Chrystusa jako nauczyciela miłości, traktować Wigilię jako święty czas rodziny, a jednocześnie odrzucać doktrynę, hierarchię i część norm moralnych. Może medytować, mówić o energii, czytać Junga i nadal żegnać się przed grobem rodziców.

Teolog może widzieć w tym niespójność, kulturoznawca zaś proces reorganizacji znaczeń. Pozostaje jednak pytanie: czy jest to rzeczywiście duchowość, czy jedynie estetyczne przechowywanie resztek religii? Odpowiedź zależy od funkcji. Jeżeli symbol staje się źródłem refleksji nad sensem, odpowiedzialnością, śmiercią i relacją z transcendencją, można mówić o nowej formie duchowego użycia tradycji. Jeśli pozostaje wyłącznie rodzinnym ornamentem, bliżej mu do dziedzictwa kulturowego. Ten sam opłatek może być sakramentale dla jednego człowieka, symbolem więzi dla drugiego i pięknym zwyczajem dla trzeciego.

Zewnętrzne zachowanie nie pozwala bezpośrednio odczytać metafizyki. Polski wariant SBNR prawdopodobnie nie będzie wierną kopią amerykańskiego modelu „spiritual but not religious". Bardziej prawdopodobna wydaje się szeroka strefa przejściowa: spiritual after religion, duchowość po religii, która zachowuje część dawnego alfabetu, lecz tworzy z niego nowe zdania. Obok niej rozwijać się będzie grupa rzeczywiście niereligijna, dla której transcendencja przestała być potrzebna, oraz grupa tradycyjnie religijna – zapewne mniejsza, ale nierzadko bardziej świadoma i intensywna. CBOS już dziś mówi o pewnej polaryzacji: maleje środek „letniej" religijności, podczas gdy wyraźniej zarysowują się zarówno postawy głęboko zaangażowane, jak i niereligijne. W tej perspektywie polska przyszłość religijna może okazać się nie opowieścią o prostym zwycięstwie ateizmu nad katolicyzmem, lecz historią rozpadu dawnego monopolu na kilka równoległych kultur sensu. Jedna zachowa Kościół jako centrum życia religijnego. Druga przejdzie do świadomej niereligijności. Trzecia będzie żyła przede wszystkim pamięcią i rytuałem. Czwarta może coraz intensywniej łączyć elementy chrześcijaństwa, psychologii, medytacji, ekologii i prywatnej metafizyki.

Dopiero ta ostatnia odpowiada w ścisłym znaczeniu logice SBNR. I tutaj pojawia się pytanie jeszcze poważniejsze od socjologicznej klasyfikacji. Religia ludowa dostarczała nie tylko wiary, lecz także społecznej infrastruktury czasu: niedzieli, świąt, pogrzebu, małżeństwa, pielgrzymki, wspólnego kalendarza, obowiązku wobec zmarłych i języka przebaczenia. Kiedy instytucja słabnie, człowiek może z łatwością zachować część doświadczeń duchowych, ale znacznie trudniej samodzielnie odtworzyć ich wymiar wspólnotowy. Czas zapytać nie o to, w co człowiek SBNR wierzy, lecz o to, co

zostaje ze wspólnoty, rytuału, solidarności i Dobra Wspólnego, kiedy sacrum przenosi się do prywatnego wnętrza. Fundacja Dobre Państwo zaprasza do kolejnego eseju.

> Kiedy sacrum ostatecznie opuszcza mury instytucji i przenosi się do prywatnego wnętrza, zyskujemy wolność wyboru, lecz tracimy bezpieczną infrastrukturę wspólnoty. Pozostaje pytanie: czy człowiek zdolny samemu zaprojektować swoją metafizykę będzie potrafił stworzyć system, który w chwilach kryzysu powie mu stanowcze „nie” i zmusi do poświęcenia dla drugiego człowieka? Być może największym wyzwaniem nowoczesnego poszukiwacza nie jest odnalezienie własnej prawdy, lecz dobrowolne przyjęcie zobowiązań, których sam nie wybrał.

Inspiracje

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

Robert C. Fuller (ur. 1952) jest amerykańskim uczonym i emerytowanym profesorem religioznawstwa na Uniwersytecie Bradley. Uzyskał tytuł licencjata (B.A.) na Uniwersytecie Denison oraz tytuł magistra (M.A.) i doktora (Ph.D.) na Uniwersytecie Chicagowskim. Jako wybitny historyk amerykańskiego życia religijnego, Fuller specjalizuje się w powiązaniach religii i psychologii, a także w badaniach nad współczesną duchowością osób „nieuczęszczających do kościoła" w Stanach Zjednoczonych. Jego obszerny dorobek obejmuje uzdrawianie metafizyczne, medycynę alternatywną oraz historyczny rozwój amerykańskich praktyk duchowych. W trakcie swojej kariery był autorem licznych książek i artykułów naukowych, zdobywając uznanie za wkład w amerykańską historię kultury i dyskurs dotyczący relacji między religią a naukami społecznymi.

Robert C. Fuller (born 1952) is an American scholar and Distinguished University Professor of Religious Studies, Emeritus, at Bradley University. He earned his B.A. from Denison University and his M.A. and Ph.D. from the University of Chicago. A prominent historian of American religious life, Fuller specializes in the intersection of religion and psychology, as well as the study of contemporary "unchurched" spirituality in the United States. His extensive body of work explores metaphysical healing, alternative medicine, and the historical development of American spiritual practices. Throughout his career, he has authored numerous books and scholarly articles, receiving recognition for his contributions to American cultural history and the discourse surrounding the relationship between religion and the social sciences.

Bradley University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:

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

Robert C. Fuller

2001

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

Robert C. Fuller

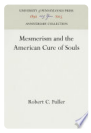
1986 | ISBN: 9786610533220



[3] **"Wonder"**

Robert C. Fuller

2009 | Univ of North Carolina Press | ISBN: 9780807889909



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

Robert C. Fuller

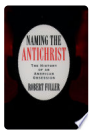
2016 | University of Pennsylvania Press | ISBN: 9781512802245



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

Robert C. Fuller

2008 | Oxford University Press | ISBN: 9780199709052



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

Robert C. Fuller

1996 | Oxford University Press | ISBN: 9780198024385

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[7] **"An Introduction to Zen Buddhism"**

Daisetz Teitaro Suzuki

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

Abraham Maslow

Penguin Group USA | ISBN: 9780140042627



[9] **"Maslow on Management"**

Abraham Maslow

John Wiley & Sons | ISBN: 9780471247807



[10] **"What Does Woman Want?"**

Timothy Leary

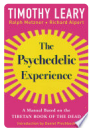
ISBN: 9781561842049



[11] **"Be Here Now"**

Richard Alpert

Harper Collins | ISBN: 9780062072986



[12] "The Psychedelic Experience"

Richard Alpert

Citadel Press | ISBN: 9780806544595



[13] "Jung on Ignatius of Loyola's Spiritual Exercises"

C. G. Jung

2023 | Princeton University Press | ISBN: 9780691244167



[14] "The Earth Path"

Starhawk

Harper Collins | ISBN: 9780062125200



[15] "The Fifth Sacred Thing"

Starhawk

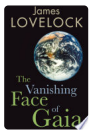
Bantam | ISBN: 9780307477651



[16] "Gaia"

James Lovelock

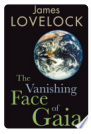
2000 | Oxford Paperbacks | ISBN: 9780192862181



[17] "The Vanishing Face of Gaia"

James Lovelock

2009 | Penguin UK | ISBN: 9780141910420



[18] "The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning"

James Lovelock

Penguin UK | ISBN: 9780141910420



[19] "Why Religion Is Good for American Democracy"

Robert Wuthnow

2021 | Princeton University Press | ISBN: 9780691222639



[20] "Selling Spirituality"

Jeremy Carrette

Routledge | ISBN: 9781134415977



[21] **"Beyond Good and Evil"**

Friedrich Nietzsche

2020 | Arcturus Publishing | ISBN: 9781398805903

[22] **"Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language"**

Friedrich Wilhelm Nietzsche

1989 | Oxford University Press, USA | ISBN: 9780195051599

Artykuły naukowe

Artykuły naukowe autora:

[1] **"The Wonder of it All: Emotion and Personal Transformation"**

Robert Fuller

2007 | ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation | DOI: 10.3200/revn.29.2.24-36

Źródło

[2] **"Wonder and the Religious Sensibility: A Study in Religion and Emotion"**

Robert Fuller

2006 | The Journal of Religion | DOI: 10.1086/503693

Źródło

[3] **"Religion as (Culturally) extended phenotype"**

Robert Fuller

2021 | Religion, Brain & Behavior | DOI: 10.1080/2153599x.2021.1881600

Źródło

[4] **"Religion is nonsense"**

Robert Fuller

2018 | Religion, Brain & Behavior | DOI: 10.1080/2153599x.2018.1429009

Źródło

[5] **"Mind, Body, and Spirit: Metaphysical Healing in America"**

Robert Fuller

2021 | Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies | DOI: 10.1007/978-3-030-79903-8_3

Źródło

[6] **"Subtle Energies and the American Metaphysical Tradition"**

Robert Fuller

2004 | Religion and Healing in America | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195167962.003.0024

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: ed901110-431d-4e12-9c54-508dfbdfbc29