Genealogia duchowości pozainstytucjonalnej: od religii doświadczenia do SBNR w świetle myśli Roberta C. Fullera

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje zjawisko SBNR (Spiritual But Not Religious) jako autonomiczną pozycję kulturową współczesnego człowieka Zachodu. Autor wskazuje na proces oddzielania duchowości od instytucjonalnych struktur religijnych, co prowadzi do przesunięcia autorytetu z zewnętrznych dogmatów ku wewnętrznej, subiektywnej autentyczności przeżyć. W tekście podkreślono różnicę między tradycyjną mistyką a nowoczesnym poszukiwaniem sensu, gdzie doświadczenie sacrum nie jest już interpretowane przez pryzmat doktryny, lecz osobistej transformacji. Przywołując myśl Roberta C. Fullera oraz Williama Jamesa, tekst ukazuje mechanizm sekularyzacji transcendencji i przejście ku religijności przeżywanej „z pierwszej ręki", w której indywidualne świadectwo staje się ważniejsze niż ortodoksja instytucjonalna.

8. The article analyzes the SBNR (Spiritual But Not Religious) phenomenon as an autonomous cultural position of contemporary Western man. The author points to the process of separating spirituality from institutional religious structures, leading to a shift in authority from external dogmas toward internal, subjective authenticity of experience. The text emphasizes the difference between traditional mysticism and the modern search for meaning, where the experience of the sacred is no longer interpreted through the prism of doctrine, but personal transformation. Invoking the thought of Robert C. Fuller and William James, the text reveals the mechanism of the secularization of transcendence and the transition toward a 'first-hand' lived religiosity, in which individual testimony becomes more important than institutional orthodoxy.

Artykuł analizuje fenomen 'Spiritual But Not Religious' (SBNR) nie jako chwilową modę, lecz jako kulminację wielowiekowego procesu emancypacji jednostki z ram instytucjonalnych. Autor stawia tezę, że współczesna duchowość pozainstytucjonalna stanowi radykalny zwrot w zarządzaniu sacrum: autorytet nad prawdą metafizyczną przesuwa się z zewnętrznych dogmatów i hierarchii ku subiektywnemu doświadczeniu, intuicji oraz psychologizacji przeżyć. Tekst prowadzi czytelnika przez intelektualną genealogię tego procesu – od reformacyjnego sumienia i romantycznej fascynacji naturą, przez transcendentalizm Emersona i pragmatyzm Williama Jamesa, aż po praktyczną ortopraksję Anonimowych Alkoholików oraz psychologię głębi Junga i humanizm Maslowa. Kluczowym punktem analizy jest przejście od 'religii z drugiej ręki' (dziedziczonej) do 'religii z pierwszej ręki' (przeżytej), co czyni z człowieka autonomicznego redaktora własnej metafizyki. Artykuł rzuca wyzwanie tradycyjnemu rozumieniu sekularyzacji, sugerując, że zanik instytucjonalnych kotwic nie oznacza końca potrzeby transcendencji, lecz zmianę sposobu jej poszukiwania i definiowania.

SŁOWA KLUCZOWE

SBNR | Spiritual But Not Religious | duchowość pozainstytucjonalna | religia doświadczenia | Robert C. Fuller | sekularyzacja transcendencji | combinativeness | doświadczenia szczytowe | psychologizacja sacrum | autonomia metafizyczna | indywidualizm religijny | logoterapia Viktora Frankla | religia przeżywana z pierwszej ręki | mechanizm rekomendacji duchowej

SBNR jako oddzielenie duchowości od instytucjonalnych kotwic

Spiritual vs religia. Wędrówka sacrum od instytucji do człowieka. Gdzie właściwie mieszka sacrum? Jednym z najbardziej charakterystycznych paradoksów późnej nowoczesności jest fakt, że człowiek Zachodu coraz częściej dystansuje się od religii, nie rezygnując jednocześnie z języka duchowości. Kościoły pustoszeją szybciej niż ludzkie pytania o sens; słabnie autorytet instytucji, lecz nie znika fascynacja transcendencją, śmiercią, świadomością, przeznaczeniem czy moralnym ładem świata i doświadczeniem jedności z czymś większym od jednostkowego „ja”. Można odrzucić dogmat, a

mimo to medytować; nie wierzyć w piekło, lecz wierzyć w karmę; nie należeć do żadnego Kościoła, a mówić o energii, synchroniczności lub „czymś, co jest ponad nami”.

Ta pozorna sprzeczność stanowi punkt wyjścia dla kategorii Spiritual But Not Religious (SBNR): duchowy, lecz niereligijny. Fuller i Parsons traktują ją nie jako prostą deklarację braku przynależności, lecz jako autonomiczną pozycję kulturową, sytuującą się pomiędzy religijnością instytucjonalną a jednoznacznie materialistyczną niereligijnością. Samo przeciwstawienie „spiritual” i „religious” jest jednak historycznie znacznie młodsze, niż sugerowałaby jego dzisiejsza oczywistość. Przez znaczną część dziejów Zachodu duchowość była raczej sposobem intensywnego przeżywania religii niż jej alternatywą. Mistyk chrześcijański nie uważał się za człowieka duchowego „zamiast” religijnego. Teresa z Ávili, Jan od Krzyża, Mistrz Eckhart czy późniejsi przedstawiciele pietystycznej religijności wewnętrznej mogli przesuwać środek ciężkości ku osobistemu doświadczeniu Boga, lecz czynili to wewnątrz metafizycznego świata tradycji. Dzisiejsza formuła SBNR wykonuje ruch znacznie bardziej radykalny: oddziela doświadczenie sacrum od obowiązku uznania instytucjonalnego depozytariusza prawdy. Zmianę tę można opisać jako odcięcie duchowości od dawnych "instytucjonalnych kotwic".

Należy zatem zachować ostrożność definicyjną. „Religia” nie jest pojęciem tak oczywistym, jak wydaje się w języku potocznym. Może oznaczać zespół twierdzeń o rzeczywistości nadprzyrodzonej, system rytuałów, organizację społeczną, wspólnotę pamięci, aparat norm moralnych, sposób legitymizowania władzy, instytucję wychowawczą albo symboliczny mechanizm oswajania śmierci. Socjolog religii dostrzeże w niej instytucję wytwarzającą więź i normę; antropolog – system symbolicznego porządkowania doświadczenia; historyk idei – tradycję interpretacji; teolog zaś odpowiedź człowieka na objawienie lub rzeczywistość boską. Redukowanie religii wyłącznie do „wiary w Boga” jest więc poznawczo ubogie.

Religie konstruują również czas, przestrzeń, rodzinę, rytuały narodzin i śmierci, kalendarz świąt, język winy i przebaczenia oraz granice pomiędzy tym, co dozwolone i zakazane, czyste i nieczyste, święte i zwyczajne. „Religijność” jest pojęciem innym – oznacza sposób uczestniczenia jednostki w tym symbolicznym świecie i nie musi pokrywać się ani z formalną przynależnością, ani z ortodoksją. Można należeć do Kościoła i nie praktykować; praktykować ze względów rodzinnych, nie podzielając zasadniczych twierdzeń doktryny; deklarować wiarę w Boga i odrzucać większość nauczania własnej wspólnoty. Szczególnie polski przypadek każe zachować tę wielowymiarowość. Katolicyzm był tu przez pokolenia równocześnie religią, pamięcią historyczną, kodem świątecznym, obyczajem rodzinnym, językiem żałoby, składnikiem patriotycznej symboliki i rytuałem lokalnej wspólnoty.

Przesunięcie autorytetu z dogmatu ku subiektywnej autentyczności

Kto przestaje chodzić do kościoła, niekoniecznie w jednej chwili opuszcza wszystkie te światy. Sekularyzacja bywa bardziej podobna do powolnego rozplątywania wielu nici niż do jednorazowego przecięcia sznura. Duchowość również wymyka się jednej definicji. Współcześnie coraz częściej oznacza ona subiektywnie przeżywaną relację z głębszym wymiarem istnienia – poczucie sensu, jedności, wewnętrznej transformacji lub przekroczenia codziennego ego, bez konieczności podporządkowania tych przeżyć kanonowi konkretnej religii. Tym właśnie różni się dzisiejsza duchowość pozainstytucjonalna od klasycznej mistyki. Mistyk tradycyjny interpretował doświadczenie poprzez istniejący język teologiczny; współczesny poszukiwacz częściej tworzy dla niego własne słownictwo. Tamten pytał, czy przeżycie jest zgodne z doktryną; ten pyta raczej, czy jest autentyczne, znaczące i transformujące. Autorytet przesuwa się więc z ortodoksji ku autentyczności, z zewnętrznego rozstrzygnięcia ku wewnętrznemu świadectwu. To przesunięcie najlepiej uchwycił William James.

W jego analizie doświadczenia religijnego szczególną wagę zyskała religia przeżywana „z pierwszej ręki": to, co dzieje się między jednostką a postrzeganym przez nią niewidzialnym porządkiem rzeczywistości. Doktryny, organizacje i teologie pojawiają się później jako społeczne interpretacje tego pierwotnego doświadczenia. James nie twierdził tym samym, że każda prywatna fantazja staje się prawdą. Interesowała go raczej pragmatyczna i fenomenologiczna powaga przeżycia: człowiek może zetknąć się z czymś, czego nie potrafi dowieść innym, lecz co radykalnie zmienia strukturę jego życia. Materiał źródłowy słusznie czyni z tego rozróżnienia jeden z intelektualnych fundamentów SBNR. James otworzył przy tym problem, którego współczesna duchowość nie rozwiązała i być może rozwiązać nie może: jakie jest epistemiczne znaczenie intensywności przeżycia? Człowiek może być absolutnie przekonany, że doświadczył obecności Boga, jedności kosmosu, energii, poprzedniego wcielenia albo komunikatu spoza zwyczajnej świadomości. Z faktu psychologicznej realności przeżycia nie wynika jednak automatycznie prawdziwość jego metafizycznej interpretacji. Doświadczenie jest faktem dla psychologii; wyjaśnienie tego doświadczenia należy już do filozofii, religioznawstwa, neurobiologii, teologii lub metafizyki. To rozróżnienie będzie kluczowe w całym artykule.

Można traktować doświadczenie mistyczne poważnie, nie przyjmując bezkrytycznie każdego twierdzenia o strukturze rzeczywistości, które jego uczestnik z niego wyprowadza. W tym miejscu należy również odróżnić duchowość od mistycyzmu. Mistycyzm jest zazwyczaj szczególną, intensywną formą doświadczenia przekroczenia zwyczajnej relacji podmiot-świat, często opisywaną

poprzez jedność, niewyrażalność, noetyczność, pasywność lub radykalną zmianę poczucia „ja". Duchowość jest kategorią szerszą.

Może ona obejmować kontemplację natury, praktyki medytacyjne, doświadczenie wdzięczności, poczucie sensu, rytuały prywatne, przekonania metafizyczne czy etyczne zobowiązanie wobec innych. Człowiek może zatem uważać się za duchowego, nigdy nie doświadczywszy niczego, co religioznawca nazwałby mistycznym. Mistyka jest jednym z ekstremów duchowego kontinuum, a nie jego synonimem. Innego porządku dotyczy „sekularyzacja". Nie powinna być ona rozumiana naiwnie jako liniowy marsz ludzkości od wiary ku niewierze. Nauki społeczne od dawna pokazują, że sekularyzować mogą się instytucje, prawo, obyczaj i praktyki, podczas gdy potrzeby metafizyczne pozostają żywe. Państwo może przestać opierać legitymizację na religii, szkoła może uniezależnić wiedzę od teologii, a jednostka może zaniechać uczestnictwa w obrzędach, nie stając się przez to ontologicznym materialistą. SBNR jest kategorią tak interesującą: pokazuje, że proces osłabiania religii instytucjonalnej nie musi oznaczać równoległego zaniku transcendencji. Sekularyzacja może usuwać monopol dostawcy, a nie popyt na sens. Najnowsze dane z USA dobrze obrazują konieczność takiego rozróżnienia.

W badaniu Religious Landscape Study 2023-2024 Pew Research Center 53% dorosłych Amerykanów określało się jednocześnie jako przynajmniej w pewnym stopniu religijni i duchowi, natomiast 21% jako duchowi, ale niereligijni. Kolejne 21% określało się jako ani religijni, ani duchowi. SBNR nie jest więc prostym synonimem amerykańskich „nones", czyli osób bez afiliacji religijnej: wśród samych niezrzeszonych 37% określało się jako duchowi, ale niereligijni, podczas gdy 48% jako ani religijni, ani duchowi. Dane te są ważne nie dlatego, że dostarczają jednej magicznej liczby, lecz ponieważ pokazują istnienie odrębnych osi: przynależności, religijności i duchowości. Warto w tym miejscu doprecyzować materiał wyjściowy.

SBNR to poszukiwanie sensu, a nie tylko odrzucenie instytucji

Przywołane szacunki dla Stanów Zjednoczonych, mówiące o 22–27% SBNR, są zbieżne z wynikami i operacjonalizacjami spotykanymi w różnych badaniach. Nie należy jednak traktować SBNR jako stabilnej kategorii demograficznej, porównywalnej choćby z wiekiem czy płcią. Wynik zależy od sformułowania pytania: inny odsetek otrzymamy, pytając ludzi bezpośrednio o etykietę "spiritual but not religious", inny, łącząc dwa osobne pytania o stopień religijności i duchowości, a jeszcze inny, klasyfikując respondentów na podstawie zestawu ich praktyk i przekonań. Badanie tego zjawiska wymaga zatem większej dyscypliny metodologicznej, niż sugeruje medialna opowieść o

narodzinach jednego nowego "wyznania bez Kościoła". Jeszcze większą ostrożność należy zachować przy przenoszeniu amerykańskiego modelu SBNR do Europy, a zwłaszcza do Polski.

Kategoria ta powstała w specyficznym środowisku anglosaskim, gdzie konkurencja denominacji, indywidualizm religijny, rynek stowarzyszeń, transcendentalizm i późniejsza kultura samorealizacji stworzyły dogodne warunki dla osobistego "montażu" przekonań. Polak oddalający się od Kościoła może podążać zupełnie inną drogą. Może pozostać katolikiem kulturowym – zachowując modlitwę, Wigilię, Wszystkich Świętych i rytuał pogrzebu, a jednocześnie odrzucając autorytet hierarchii; może stać się obojętny religijnie lub przejść ku ateizmowi. Może też zbudować hybrydowy świat przekonań, w którym obok chrześcijańskiego Boga pojawiają się medytacja, karma, astrologia, psychologia głębi i intuicyjne przekonanie o jakiejś formie dalszego istnienia. Dane CBOS wskazują na spadek zarówno deklarowanej wiary, jak i – co wyraźniejsze – uczestnictwa w praktykach religijnych. Przemiana ta postępuje najszybciej wśród osób w wieku 18–24 lata, mieszkańców największych miast oraz osób lepiej wykształconych; to właśnie wśród najmłodszych dorosłych odsetek deklarujących brak przynależności do jakiegokolwiek wyznania był w 2024 roku najwyższy. CBOS zauważa przy tym, że odejście od praktyk nie wynika jedynie ze skandali czy konfliktów politycznych wokół Kościoła, lecz także z bardziej podstawowego zaniku potrzeby religijnej, obojętności i utraty zainteresowania. To istotna komplikacja: nie każdy, kto opuszcza instytucję, staje się poszukiwaczem.

Czasami za drzwiami kościoła czeka joga i medytacja, czasami filozofia, a czasami po prostu niedziela bez metafizyki. SBNR nie powinno zatem być definiowane wyłącznie przez pierwszy człon formuły: "not religious". Negacja mówi nam jedynie, czego jednostka nie chce, ale nie zdradza jeszcze, czego poszukuje. Właściwa treść zaczyna się dopiero w słowie "spiritual".

Osoba SBNR nie ogranicza się do rezygnacji z instytucjonalnego członkostwa. Przyjmuje ona – choćby w bardzo nieokreślonej postaci – że rzeczywistość człowieka nie wyczerpuje się w prostym opisie biologicznym, ekonomicznym czy materialnym; poszukuje znaczenia, głębi, transcendencji, przemiany lub doświadczenia przekraczającego zwykłą rutynę.

SBNR jako autonomiczna redakcja metafizyki i początek genealogii buntu

Dlatego Fuller i Parsons proponują postrzegać SBNR jako „trzecią drogę”, a nie kolejną odmianę ateizmu. Ta droga niesie jednak ze sobą pewien paradoks. Religia instytucjonalna ogranicza wolność wyboru, ale dostarcza człowiekowi kryteriów zewnętrznych wobec jego aktualnych

pragnień. SBNR uwalnia poszukiwacza od dogmatu, czyniąc go jednocześnie redaktorem, wydawcą i najwyższym sądem własnej metafizyki.

W tradycyjnym systemie wierny otrzymywał odpowiedź, której czasem nie chciał usłyszeć. W kulturze duchowego wyboru pojawia się natomiast pokusa przyjmowania przede wszystkim tych przekonań, które potwierdzają już istniejące intuicje. Wolność religijna może wówczas przeobrazić się w duchowy mechanizm rekomendacji: więcej tego, co lubię; mniej tego, co mnie osądza. W dalszych częściach okaże się, że właśnie z tego napięcia wyrośnie zarówno największa siła SBNR, jak i najpoważniejszy zarzut wobec niego.

Fuller i Parsons określają ten mechanizm pojęciem combinativeness, zaczerpniętym od Catherine Albanese: współczesny poszukiwacz świadomie łączy fragmenty różnych tradycji, dobierając je według potrzeb zdrowotnych, egzystencjalnych, emocjonalnych czy relacyjnych. To zjawisko inne niż historyczny synkretyzm, w którym religie stapiały się przez pokolenia w wyniku migracji, podbojów i wymiany kulturowej. Dzisiejszy eklektyzm może dokonać się w jeden wieczór: medytacja buddyjska, chrześcijańska modlitwa, jungowski archetyp, astrologiczna narracja i neuropsychologiczny język traumy mogą współistnieć w jednym umyśle bez odczuwanej konieczności uzgadniania ich ontologicznych sprzeczności. Kryterium spójności zostaje tu częściowo zastąpione kryterium użyteczności: ważne staje się to, co „działa”.

W tym miejscu kończy się słownik, a zaczyna właściwa historia. Aby zrozumieć, dlaczego współczesny człowiek uznał siebie za wystarczająco kompetentnego, by samodzielnie komponować metafizykę, trzeba cofnąć się do momentu, w którym Zachód zaczął przenosić autorytet religijny z instytucji do sumienia, z objawionej doktryny do doświadczenia, z ołtarza do natury i z kapłana do indywidualnego poszukiwacza. Nie był to pojedynczy przewrót, lecz długa emancypacja „ja”, której stacjami staną się reformacja, mistyka wewnętrzna, romantyzm, Emersonowski transcendentalizm, William James, psychologia oraz amerykańskie laboratorium heterodoksji. Dopiero na tym tle termin „spiritual but not religious” przestaje wyglądać jak modny slogan i staje się późnym imieniem procesu prowadzonego na Zachodzie od stuleci.

Genealogia buntu przeciw pośrednikom: od sumienia do Emersonowskiej religii doświadczenia

Historia SBNR nie zaczyna się w chwili, gdy ktoś po raz pierwszy wypowiedział formułę „spiritual but not religious”. Sam termin jest późny; antropologiczny gest, który się pod nim kryje, ma znacznie dłuższą historię. Jest nim przekonanie, że człowiek posiada prawo do bezpośredniego kontaktu z tym, co uznaje za ostateczną rzeczywistość, oraz że pomiędzy jednostką a transcendencją nie musi zawsze stać instytucja obdarzona monopolem interpretacyjnym.

W nowoczesnym SBNR przekonanie to przybiera formę radykalną: moje doświadczenie duchowe może być prawomocne nawet wtedy, gdy nie potrafię wpisać go w żadne wyznanie. Zanim jednak Zachód doszedł do tak sformułowanej autonomii, przez stulecia przesuwał granicę między autorytetem zewnętrznym a wewnętrznym. Powstanie współczesnego indywidualizmu religijnego wiąże się nie z pojedynczym wydarzeniem, lecz z długotrwałą erozją dawnych struktur autorytetu, wzmacnianą następnie przez demokratyzację, urbanizację, wykształcenie i autonomię poznawczą jednostki.

Warto jednak odrzucić pokusę napisania zbyt prostej historii: średniowiecze jako epoka posłuszeństwa, reformacja jako narodziny wolnego człowieka, oświecenie jako zwycięstwo rozumu, romantyzm jako emancypacja uczucia, a SBNR jako triumf autonomii. Historia idei jest mniej uprzejma dla naszych schematów. Chrześcijaństwo na długo przed reformacją znało intensywną religijność doświadczenia. Augustyńskie wejście do własnego wnętrza, apofatyczna tradycja Pseudo-Dionizego, mistyka Mistrza Eckharta, Teresy z Ávili czy Jana od Krzyża dowodzą, że religijność instytucjonalna nigdy nie oznaczała wyłącznie zewnętrznego rytuału. Średniowieczny i wczesnonowożytny mistyk także poszukiwał Boga w głębi własnego doświadczenia.

Od sumienia do intuicji: ewolucja autonomii jednostki

Różnica polegała na czymś innym: własne doświadczenie nie było jeszcze suwerennym państwem. Podlegało interpretacji w ramach wspólnego języka teologicznego, tradycji i wspólnoty. Mistyk mógł spotkać Boga samotnie, lecz wracał z tego doświadczenia do świata symboli, w którym istniały kryteria pozwalające odróżnić objawienie od złudzenia.

Reformacja radykalnie zmieniła architekturę tego sporu, choć nie należy jej utożsamiać ze współczesnym indywidualizmem. Marcin Luter nie głosił, że człowiek powinien wierzyć w cokolwiek, co podpowiada mu prywatna intuicja. Przeciwnie – sumienie miało pozostawać związane Słowem Bożym. Historyczne znaczenie konfliktu reformacyjnego polegało jednak na podważeniu przekonania, że ostatecznym arbitrem interpretacji musi być hierarchia kościelna. W sporze wokół sejmu w Wormacji w 1521 roku zderzyły się dwa modele autorytetu: tradycja soborowa i kościelna oraz sumienie odwołujące się do Pisma. Nawet jeśli późniejsza kultura uczyniła z Lutra większego patrona indywidualnej autonomii, niż sam reformator zapewne by zaakceptował, została otwarta szczelina o ogromnych następstwach. Raz dopuszczona myśl, że jednostka może stanąć wobec instytucji i powiedzieć: „moje sumienie nie pozwala mi uznać waszego rozstrzygnięcia”, okazała się kulturowo trudna do ponownego zamknięcia. Filozoficzne

ujęcia sumienia do dziś podkreślają właśnie jego subiektywny charakter jako instancji, przez którą człowiek osądza własne działanie.

W tym procesie kryje się napięcie, które będzie powracać aż do SBNR. Reformacja osłabiła jeden rodzaj pośrednictwa, lecz natychmiast tworzyła nowe wspólnoty doktrynalne, ortodoksje i systemy dyscypliny. Historia emancypacji duchowej nie jest zatem prostym ruchem od przymusu ku wolności. Jest raczej historią nieustannego przenoszenia kompetencji do definiowania prawdy: od instytucji do tekstu, od tekstu do interpretatora, od interpretatora do sumienia, od sumienia do doświadczenia, a w późnej nowoczesności – od doświadczenia do indywidualnej autokreacji. Za każdym razem człowiek odzyskuje część autonomii, lecz równocześnie traci fragment zewnętrznego układu odniesienia.

Z perspektywy późniejszej duchowości różnica ta jest znacząca. Luter mówił jeszcze: nie ja jestem źródłem prawdy, lecz nie możecie zmusić mnie do uznania interpretacji sprzecznej ze Słowem i sumieniem. Współczesny poszukiwacz znacznie częściej powie: moje doświadczenie jest podstawowym miejscem, w którym rozpoznaję, co jest dla mnie duchowo prawdziwe. Kolejny wielki zwrot dokonał się wraz z romantyzmem. Oświecenie osłabiło autorytet tradycji poprzez krytykę rozumu; romantyzm natomiast zakwestionował monopol samego rozumu analitycznego na dostęp do rzeczywistości. Wyobraźnia, intuicja, uczucie, natura, geniusz i doświadczenie wzniosłości stały się pełnoprawnymi narzędziami poznawczymi. Świat przestał być wyłącznie mechanizmem, który należy mierzyć; ponownie mógł stać się tekstem, który trzeba odczytać. Człowiek romantyczny spoglądał na góry, las, burzę czy nocne niebo nie tylko jak na układ fizyczny, ale jak na możliwość spotkania z czymś przekraczającym codzienność.

W kulturze europejskiej był to jeden z najważniejszych kroków w kierunku późniejszej „duchowości natury”: sacrum mogło zostać odnalezione poza kościołem nie dlatego, że przestało istnieć, ale dlatego, że zaczęło objawiać się w innych miejscach. Polska jest pod tym względem wyjątkowo interesującym przypadkiem.

Od romantycznej kombinatywności do autonomii transcendentalizmu

Gdyby współczesne SBNR opisać wyłącznie jako import amerykańskiego indywidualizmu, zgubilibyśmy własną historię heterodoksyjnej wyobraźni religijnej. Polski romantyzm od początku łączył chrześcijaństwo z religijnością ludową, wizjonerstwem, historiozofią, kontaktem ze światem

zmarłych, naturą i intuicją moralną. Za symboliczną cezurę tego procesu uznaje się rok 1822 i publikację mickiewiczowskich „Ballad i romansów".

W tym świecie racjonalność nie zostaje całkowicie unieważniona, lecz traci prawo do wyłączności. Przyroda staje się uczestnikiem dramatu moralnego, świat widzialny przestaje wyczerpywać rzeczywistość, a ludowe doświadczenie zyskuje rangę poznawczą, której odmawia mu chłodny rozum. W późniejszych „Dziadach" mistycyzm splotł się z mesjanizmem i historiozofią, a indywidualne doświadczenie religijne zaczęło przenikać się z metafizyczną interpretacją losów całego narodu. To dziedzictwo komplikuje wygodny podział na „religijny katolicyzm" i „nowoczesny spiritual". Mickiewiczowskie widzenie świata jest jednocześnie chrześcijańskie, ludowe, mistyczne i niepokojąco heterogeniczne. Choć „Dziady" jako obrzęd są starsze od chrześcijaństwa, w dramacie zostają włączone w wielką narrację winy, cierpienia, odkupienia i wspólnoty. Polska kultura przez dwa stulecia oswajała logikę, którą dziś nazwalibyśmy kombinatywnością: różne porządki symboliczne nie muszą być odczuwane jako wzajemnie wykluczające się. Człowiek może uczestniczyć w liturgii, wierzyć w sny, przejmować się znakami i kultywować rytuały grobowe, ufając intuicji i opatrzności, a jednocześnie nie posiadać spójnej, systematycznej teologii. Z perspektywy badania SBNR ma to znaczenie fundamentalne.

Polska nie wchodzi zatem w epokę eklektycznej duchowości jako tabula rasa; posiada własne, głęboko zakorzenione wzorce przenikania religii kanonicznej i wyobraźni pozakanonicznej. O ile jednak romantyzm europejski stworzył język doświadczenia, o tyle amerykański transcendentalizm nadał mu konsekwentną filozofię autonomii. Centralną postacią był Ralph Waldo Emerson, którego biografia przypomina symboliczne przejście między dwiema epokami. Wykształcony w Harvard Divinity School i wyświęcony na unitariańskiego pastora, w 1832 roku zrezygnował z urzędu duchownego, by kilka lat później opublikować „Nature". Nie był buntownikiem przychodzącym do religii z zewnątrz – wyrastał z niej, co nadawało jego zerwaniu głębszy sens.

Emerson nie dążył do zniszczenia potrzeby religijnej; chciał ją uwolnić od przekonania, że prawdziwe objawienie wydarzyło się jedynie komuś innemu w odległej przeszłości, a współczesnemu człowiekowi pozostaje już tylko dziedziczenie zapisu tego doświadczenia. W „Nature" sformułował ideę będącą jednym z najważniejszych prekursorskich manifestów SBNR: każda generacja powinna poszukiwać własnej, "oryginalnej relacji z wszechświatem", zamiast żyć wyłącznie religią odziedziczonego świadectwa. Transcendentaliści – inspirowani romantyzmem angielskim i niemieckim, krytyką biblijną Herdera i Schleiermachera, Kantem, Coleridge'em oraz europejskim idealizmem – odrzucali konformizm jako stan duchowej wtórności. Stanford Encyclopedia of Philosophy wskazuje, że ich program wzywał do odnajdywania własnej relacji z rzeczywistością, m.in. poprzez samotność i kontakt z naturą. Rok 1836 stanowi tu cezurę

prowadzącą od liturgicznego zapośredniczenia ku bezpośredniemu doświadczeniu boskości w naturze. Przewrót Emersona był subtelniejszy niż proste hasło „odrzuć religię". Stawką było pytanie o pierwszeństwo: czy religia zaczyna się od doktryny, czy od doświadczenia, z którego ta dopiero wyrasta? Rozróżnienie to stanie się później kluczowe u Williama Jamesa.

Emerson podejrzewał, że wielkie systemy religijne są pomnikami wzniesionymi wokół cudzych żywych doświadczeń, a problem pojawia się wtedy, gdy pomnik staje się ważniejszy od źródłowego aktu widzenia. Podobną nieufnością darzył książki. Tekst może inspirować, lecz jego świętość nie powinna zastępować twórczego aktu poznania. W „The American Scholar" natura, książki i działanie tworzyły trzy źródła kształcenia, jednak właściwe czytanie miało prowadzić do samodzielnego dostrzeżenia zasad, a nie do kultu zapisu. Mówiąc współcześnie: tradycja ma być zasobem, a nie więzieniem.

Transcendentalizm jako fundament autonomii duchowej

W 1838 roku, podczas słynnego wystąpienia w Harvard Divinity School, Emerson poszedł jeszcze dalej. Krytykował chrześcijaństwo, które w jego ocenie zamieniało żywe doświadczenie religijne w kult przeszłości. Jezus nie był dla niego dowodem na niedostępność boskości, lecz świadectwem możliwości radykalnego przeżycia duchowego przez każdego człowieka. Religia oparta na cudzym świadectwie stała się podejrzana; prawomocność sensu religijnego miała wypływać z bezpośredniego „religious sentiment" – doświadczenia przeżytego, a nie jedynie odziedziczonego. Stanfordzka rekonstrukcja transcendentalizmu wskazuje, że Emerson przeciwstawił religię percepcji tej uzasadnianej wyłącznie zewnętrznym świadectwem i cudami. To tutaj odnajdujemy niemal kompletny kod genetyczny przyszłego SBNR: nie negację transcendencji, lecz głęboką nieufność wobec pośrednika.

Istotne jest również to, że natura u Emersona przestaje być jedynie dekoracją, a staje się medium doświadczenia jedności. Jego słynna metafora "przezroczystej gałki ocznej" opisuje moment zaniku zwyczajnego ego, w którym jednostka doświadcza przepływu „uniwersalnego bytu". Współczesny religioznawca dostrzegłby w tym fenomenologię zbliżoną do późniejszych opisów doświadczeń mistycznych: osłabienie poczucia oddzielnego „ja", intensyfikację jedności ze światem, noetyczne poczucie uzyskania wiedzy oraz przekonanie, że przeżycie to ma znaczenie wykraczające poza ramy języka.

Emerson nie potrzebował do tego sakramentów. Wystarczały samotność, przyroda, uważność i przekonanie, że pod powierzchnią rozdzielonych rzeczy istnieje głębsza jedność. Z tych doświadczeń wyrasta pojęcie Over-Soul, Nadduszy – jedna z najważniejszych figur metafizycznych

amerykańskiej duchowości. Nie jest to osobowy Bóg znany z tradycyjnej katechezy, lecz ponadjednostkowa rzeczywistość duchowa, w której uczestniczą poszczególne osoby i dzięki której możliwa staje się jedność człowieka, natury oraz porządku moralnego. Materiał Fullera i Parsonsa akcentuje właśnie to przesunięcie: od antropomorficznego bóstwa ku bezosobowej sile obecnej w świecie oraz od instytucjonalnie kontrolowanej drogi do sacrum w stronę samotnej podróży duchowej. Łatwo dostrzec potomków tej koncepcji w dzisiejszych deklaracjach o „energii wszechświata", „jedności wszystkiego", „wyższej świadomości" czy duchowości natury. Transcendentalizm nie powinien być jednak sprowadzany do filozofia wygodnego samozachwytu. Jest to rozróżnienie kluczowe, gdyż późniejsza krytyka SBNR będzie oskarżać duchowy indywidualizm właśnie o narcystyczne zamknięcie w sobie.

Emerson, Thoreau, Margaret Fuller i inni przedstawiciele nurtu łączyli autonomię jednostki z krytyką konformizmu społecznego; wielu z nich angażowało się w reformy społeczne, walkę o prawa kobiet czy sprzeciw wobec niewolnictwa. Transcendentalistyczne „zaufaj sobie" nie oznaczało zatem „zajmuj się tylko sobą". Indywidualne przebudzenie miało nieść za sobą konsekwencje moralne. To pierwsza zapowiedź problemu, który Fuller i Parsons określą później metaforą „wdechu i wydechu": doświadczenie wewnętrzne zyskuje wartość etyczną dopiero wtedy, gdy zmienia sposób uczestniczenia człowieka w świecie. Emerson jawi się zatem w historii SBNR jako figura przejściowa o niezwykłej wadze.

Od intuicji Emersona do laboratorium doświadczeń Williama Jamesa

Nie zburzył świątyni po to, aby urządzić na jej miejscu pusty plac. Przesunął ją do wnętrza doświadczenia i w naturę. Nie twierdził, że transcendencji nie ma; sugerował raczej, iż odziedziczony język może przesłonić dostęp do niej. Nie usunął objawienia, lecz zakwestionował monopol przeszłości na objawienie. Można sparafrazować jego intuicję następująco: jeśli dawni ludzie mogli dotknąć nieskończoności, dlaczego współczesny człowiek miałby zadowolić się jedynie lekturą protokołu z ich spotkania? W tym miejscu genealogia SBNR osiąga punkt, z którego możliwe staje się przejście do naukowego badania doświadczenia religijnego.

Emerson pozostawił nowoczesności poszukiwacza wyposażonego w autonomię, naturę, intuicję i przekonanie o możliwości bezpośredniej relacji z niewidzialnym porządkiem. Brakowało jednak metody pozwalającej zapytać, co właściwie dzieje się z człowiekiem podczas takiego przeżycia. Kilkadziesiąt lat później William James spróbuje wykonać ruch bez precedensu: nie rozstrzygać najpierw, która religia ma rację, lecz zebrać świadectwa ludzi twierdzących, że zetknęli się z czymś

przekraczającym zwyczajną świadomość, i potraktować ich przeżycia jako materiał badawczy. Wtedy duchowa autonomia otrzyma laboratorium, mistyka język psychologii, a późniejszy człowiek SBNR jednego ze swoich najważniejszych intelektualnych patronów. William James: religia pierwszej ręki i narodziny laboratorium doświadczenia.

James podjął próbę potraktowania doświadczenia religijnego jako pełnoprawnego przedmiotu badania ludzkiej świadomości, nie zaczynając od pytania o prawdziwość konkretnej religii ani od próby konstruowania nowej teologii. Interesował go człowiek w sytuacji granicznej: przeżywający nawrócenie, ekstazę, poczucie obecności, rozpacz, zjednoczenie, wewnętrzne rozdarcie albo nagłe odzyskanie sensu. W tym znaczeniu "The Varieties of Religious Experience", opublikowane w 1902 roku na podstawie wykładów Gifforda wygłoszonych w Edynburgu, można uznać za dzieło, które zmieniło nie tyle odpowiedź na pytanie o religię, ile samo miejsce, z którego to pytanie zaczęto zadawać. Religia została przesunięta z ambony i traktatu dogmatycznego do psychologicznego laboratorium człowieka. Nie oznacza to jednak, że James chciał sprowadzić ją do psychologii; właśnie przeciwko takiej redukcji występował.

Był lekarzem z wykształcenia, pionierem amerykańskiej psychologii, filozofem pragmatyzmu i myślicielem świadomym biologicznych warunków ludzkiego doświadczenia. Wiedział, że każdemu stanowi psychicznemu odpowiadają procesy fizjologiczne, lecz nie wyciągał z tego wniosku, że poznanie neurologicznej genezy przeżycia automatycznie rozstrzyga o jego wartości albo prawdziwości. To rozumowanie określał krytycznie jako odmianę "materializmu medycznego": jeżeli dowiedziemy się, że mistyk cierpiał na określoną chorobę, prorok miał szczególny temperament, a wizjoner doświadczał zaburzonego stanu świadomości, nie oznacza to jeszcze, że wykazaliśmy bezwartościowość treści jego doświadczenia. Przyczyna powstania przekonania i jego epistemiczna lub etyczna wartość są różnymi problemami. To rozróżnienie pozostaje zadziwiająco współczesne. Genetyczne wyjaśnienie idei nie jest jej obaleniem. Możemy opisać mechanizmy neuronalne zakochania, nie dowodząc tym samym, że miłość nie istnieje; możemy wskazać biologiczne korelaty piękna, nie unieważniając estetyki; możemy badać aktywność mózgu człowieka medytującego, nie rozstrzygając na podstawie skanu, czy jego twierdzenie o naturze rzeczywistości jest prawdziwe.

James chciał zatrzymać ten pochopny skok od stwierdzenia "wiemy, jak powstało doświadczenie" do wniosku "wiemy już, ile jest warte". W "Varieties" proponował, by oceniać doświadczenia bardziej według ich konsekwencji dla życia niż według psychofizycznego rodowodu. Jego zasada, zapożyczająca biblijną metaforę owoców, sprowadzała się do pytania: co dane doświadczenie robi z człowiekiem? Czy pogłębia jego życie, porządkuje charakter, zwiększa zdolność do działania i relacji, czy przeciwnie – prowadzi do rozpadu, fanatyzmu albo bezpłodnej egzaltacji? Z tego

powodu James interesował się przede wszystkim religią przeżywaną indywidualnie. W swojej roboczej definicji kierował uwagę ku uczuciom, aktom i doświadczeniom człowieka "w jego samotności", o ile jednostka postrzega siebie jako pozostającą w relacji z tym, co uznaje za boskie.

Doświadczenie jednostki jako pierwotne źródło sacrum

To przesunięcie ma kluczowe znaczenie dla późniejszego SBNR. Instytucja może być ważna, lecz dla Jamesa nie jest punktem wyjścia analizy. Dogmat, liturgia i organizacja stają się wtórnymi formami społecznymi wobec pierwotnego faktu przeżycia. Materiał źródłowy ujmuje tę zmianę przez opozycję między "religią z pierwszej ręki", zakorzenioną w doświadczeniu jednostki, a "religią z drugiej ręki", utrwaloną w doktrynach, rytuałach i instytucjach. W takim ujęciu człowiek SBNR nie jawi się jako ktoś, kto odrzucił religię w całości, lecz raczej jako osoba akceptująca Jamesowskie odwrócenie hierarchii: doświadczenie może być pierwsze, a system dopiero później – albo wcale. To w tej zmianie kryje się prawdziwa rewolucja.

Religijność klasyczna pytała zazwyczaj, czy doświadczenie jednostki odpowiada prawdzie objawionej i mieści się w granicach tradycji. Perspektywa Jamesa pozwala postawić pytanie odwrotne: co tradycja mówi o doświadczeniach, które ludzie rzeczywiście przeżywają? Oznacza to przejście od modelu normatywnego do fenomenologicznego i psychologicznego. Badacz nie powinien zaczynać od uznania jednego zestawu doświadczeń za autentyczne, a innych za przesąd, gdyż wówczas od początku zakodowałby w badaniu własną teologię. Powinien najpierw zgromadzić świadectwa, porównać ich strukturę, skutki i powtarzalne cechy. James demokratyzuje tym samym materiał badawczy: święty, konwertyta, melancholik, mistyk, człowiek po kryzysie oraz outsider religijny mogą dostarczyć wiedzy o ludzkiej zdolności do doświadczenia transcendencji. Jednym z najciekawszych aspektów "Varieties" jest rozróżnienie pomiędzy religijnym typem "zdrowomyślnym" a "chorą duszą". James nie traktował wszystkich potrzeb religijnych jako jednakowych.

Dla jednych rzeczywistość jawi się zasadniczo jako dobra, harmonijna i godna afirmacji. Ich duchowość wyrasta z wdzięczności, zachwytu i poczucia, że życie jest w swej głębi przyjazne. Inni doświadczają świata poprzez pęknięcie: widzą cierpienie, winę, absurd, śmierć, własną niewystarczalność i trudność pogodzenia się z istnieniem. Religia staje się dla nich nie potwierdzeniem istniejącej harmonii, lecz próbą jej odzyskania. Pomiędzy tymi typami James umieszcza problem "podzielonego ja" i procesu jego zjednoczenia.

Nawrócenie nie jest w takim ujęciu wyłącznie przyjęciem zbioru zdań teologicznych. Jest reorganizacją osobowości, zmianą centrum energii psychicznej i sposobu, w jaki jednostka

interpretuje własne istnienie. To rozpoznanie zostanie później przejęte przez znaczną część kultury terapeutycznej XX wieku. Jeżeli religijne "zbawienie" można opisać jako integrację rozbitego "ja", wówczas język teologiczny zaczyna mieć psychologicznego sobowtóra. Grzech może zostać przełożony na alienację od własnej głębi, nawrócenie na reorganizację tożsamości, łaska na doświadczenie przemiany, pokój ducha na integrację psychiczną, a odrodzenie na odzyskanie zdolności do sensownego życia. Nie jest to jeszcze Jung, Maslow czy psychologia transpersonalna, ale fundament został przygotowany. Psychologia otrzymała prawo zadawania pytań, które wcześniej pozostawały niemal wyłącznie domeną teologii. Najbardziej wpływowa część analizy Jamesa dotyczy mistycyzmu. Wskazał on cztery cechy pozwalające rozpoznać stan mistyczny: niewyrażalność, jakość noetyczną, przemijalność oraz pasywność. Niewyrażalność oznacza, że osoba przeżywająca doświadczenie uważa język za niedostateczny wobec tego, co się wydarzyło. Nie chodzi jedynie o trudność stylistyczną; podmiot sądzi, że doświadczenia nie można w pełni przekazać komuś, kto go nie przeżył, podobnie jak opis smaku nie zastępuje skosztowania potrawy.

Z tego powodu literatura mistyczna wszystkich epok tak chętnie posługuje się paradoksem, negacją, metaforą, poezją i obrazem. Język zostaje doprowadzony do granicy, ponieważ ma opisać coś, co przedstawia się jako przekraczające zwyczajne kategorie. Drugą i prawdopodobnie najważniejszą właściwością jest noetyczność.

Noetyczność i pasywność jako fundament subiektywnego poznania

Mistyk nie uważa, że jedynie coś poczuł – on wierzy, że czegoś się dowiedział. Doświadczenie to przynosi poczucie wglądu w głębszą strukturę rzeczywistości, jak gdyby na chwilę odsłonięto ukryty porządek świata. To właśnie noetyczność odróżnia doświadczenia mistyczne od zwykłego wzruszenia estetycznego. Zachwyt nad zachodem słońca może być niezwykle silny, lecz przeżycie mistyczne dodaje do niego przekonanie: "zobaczyłem, jak naprawdę jest". Współczesna filozofia mistycyzmu wciąż traktuje tę cechę jako centralny problem epistemologiczny; poczucie uzyskania wiedzy nie jest bowiem tożsame z samym posiadaniem tej wiedzy. Można mieć niewzruszone przekonanie o prawdziwości wglądu, a mimo to nie dysponować metodą jego intersubiektywnej weryfikacji.

Trzecia cecha, przemijalność, odnosi się do ograniczonego czasu trwania tych stanów. Nie są one zazwyczaj stałym trybem funkcjonowania świadomości; pojawiają się, osiągają szczyt intensywności i znikają, pozostawiając po sobie pamięć oraz często długotrwałe konsekwencje interpretacyjne. Czwarta cecha, pasywność, opisuje poczucie, że doświadczenie "przychodzi" do

człowieka. Nawet jeśli zostało poprzedzone medytacją, modlitwą czy konkretną praktyką, jego kulminacja bywa odbierana jako proces, którego podmiot nie wytworzył samodzielnie i nad którym nie sprawuje pełnej kontroli. Właśnie ta pasywność sprzyja interpretacjom religijnym: skoro wydarzenie nie jest produktem własnej woli, naturalnie rodzi się pytanie o źródło zewnętrzne wobec świadomego "ja". James uczynił tę granicę jeszcze bardziej problematyczną, kierując uwagę ku odmiennym stanom świadomości.

Eksperymentował między innymi z podtlenkiem azotu, opisując niezwykłe poczucie objawiającej się głębi, jakie powstaje pod jego wpływem. W "Varieties" pisał, że zwyczajna racjonalna świadomość jest tylko jednym z wielu możliwych typów, a wokół niej mogą istnieć inne formy doświadczenia, oddzielone od stanu normalnego czymś na kształt niezwykle cienkiej przegrody. Równocześnie był na tyle trzeźwym obserwatorem, by dostrzec ironię tych stanów: człowiek może w nich poczuć dotyk niezmierzonej prawdy, lecz po powrocie do zwyczajnej świadomości pozostają jedynie fragmenty zdań, które brzmią banalnie lub bezsensownie. Ten epizod ma dla historii duchowości większe znaczenie niż anegdota o uczonym badającym własny umysł. James otworzył bowiem możliwość potraktowania mistycyzmu jako zjawiska, którego treść może wynikać ze specyficznego stanu aparatu poznawczego, ale którego nie należy z tego powodu arbitralnie odrzucać. Pojawia się pytanie fundamentalne: czy odmienny stan świadomości odsłania inny wymiar rzeczywistości, czy jedynie inaczej przetwarza tę samą? James nie dostarcza eksperymentu, który pozwoliłby odpowiedzieć definitywnie. Daje jednak coś bardziej użytecznego: zakaz przedwczesnego zamykania pytania.

W jego ujęciu naukowy sceptycyzm nie powinien być utożsamiany z metafizyczną pewnością negatywną. Nie wiemy o świadomości wystarczająco dużo, by z samego faktu niezwykłości doświadczenia wnioskować, że jest ono oknem na transcendencję; nie wiemy też, by z samej zależności od mózgu zakładać, że nie może ono nieść żadnej poznawczej treści. W tym punkcie James staje się szczególnie istotny dla współczesnego nurtu SBNR.

Pragmatyzm Jamesa jako fundament epistemiczny SBNR

Dostarcza ona języka, który pozwala być jednocześnie religijnie otwartym i instytucjonalnie sceptycznym. Można nie podporządkowywać się kościelnej doktrynie, a zarazem uznawać, że doświadczenia duchowe zasługują na badanie. Można przyjmować pluralizm religijny bez konieczności uznawania wszystkich doktryn za identyczne; badać skutki modlitwy, medytacji, nawrócenia czy doświadczenia jedności bez natychmiastowego rozstrzygania ich ostatecznego

źródła metafizycznego. Materiał Fullera i Parsonsa przedstawia Jamesa jako jednego z najważniejszych intelektualnych poprzedników współczesnego przesunięcia autorytetu: od instytucji, Pisma i hierarchii ku intuicji oraz subiektywnemu doświadczeniu. Trzeba jednak zachować intelektualną ostrożność.

James nie głosił prostej zasady, że „jeśli coś działa, to jest prawdziwe", choć późniejsza kultura samopomocowa często redukowała pragmatyzm właśnie do takiej formuły. Sam wyraźnie dostrzegał różnicę pomiędzy użytecznością doświadczenia a dowodem jego metafizycznej prawdziwości. Stanfordzka rekonstrukcja jego stanowiska podkreśla, że uważał religijne doświadczenia za często użyteczne i życiowo doniosłe, lecz nie sądził, by sama użyteczność czyniła ich interpretację metafizyczną udowodnioną. Jego własna wiara w istnienie „dalszej" rzeczywistości pozostawała przekonaniem filozoficznym, a nie wynikiem eksperymentalnego dowodu. To rozróżnienie okaże się kluczowe, gdy SBNR zacznie w XX i XXI wieku łączyć medytację, energie, psychologię, astrologię, reinkarnację, terapie alternatywne i język „manifestowania rzeczywistości". James może być patronem otwartości, ale nie jest patronem łatwowierności.

Jego metoda wymaga przyglądania się doświadczeniu, porównywania jego skutków i powstrzymywania się od redukcjonizmu; nie zwalnia natomiast z obowiązku rozróżnienia między faktem przeżycia a twierdzeniem o znajomości ontologicznej struktury wszechświata. Gdy człowiek mówi: „doświadczyłem jedności wszystkiego", naukowo uzasadnione jest przyjęcie, że doświadczył stanu interpretowanego jako jedność. Zdanie „wszystko jest ontologicznie jednym bytem" należy już do innej kategorii twierdzeń. James stworzył zatem nie tyle teologię SBNR, co warunki epistemiczne jej powstania. Osobiste doświadczenie otrzymało godność materiału poznawczego, lecz nie zostało automatycznie awansowane do statusu nieomylnego objawienia. Religia mogła zostać odłączona od obowiązkowej przynależności instytucjonalnej, nie tracąc przy tym całkowicie powagi.

Mistyka mogła wejść do psychologii, a psychologia do języka duchowości. Jednostka przestała być jedynie odbiorcą systemu religijnego i stała się obserwatorem własnej świadomości. Kolejny krok był już niemal nieunikniony: skoro doświadczenie duchowe może być oceniane według tego, czy realnie przemienia życie, ktoś musiał przekształcić Jamesowską filozofię w praktyczną technologię przemiany.

Stało się to nie w uniwersyteckim seminarium czy klasztorze, lecz w środowisku ludzi próbujących przeżyć kolejny dzień bez alkoholu. W programie Billa Wilsona abstrakcyjny „niewidzialny porządek" przeobrazi się w „Siłę Wyższą", doktrynalna ortodoksja ustąpi pragmatycznemu pytaniu o skuteczność, a formuła „duchowe, ale nie religijne" zacznie schodzić z poziomu filozoficznej intuicji do języka codziennej praktyki. To właśnie w dziejach Anonimowych Alkoholików

zobaczymy jeden z najważniejszych momentów, w których duchowość pozainstytucjonalna staje się nie tylko ideą, lecz społeczną metodą życia.

William James pozostawił po sobie intelektualnie niebezpieczne pytanie: jeżeli o znaczeniu doświadczenia religijnego świadczą również owoce, jakie rodzi ono w ludzkim życiu, to czy można skonstruować praktykę duchową, która nie wymaga najpierw rozstrzygnięcia wszystkich sporów teologicznych? Kilkadziesiąt lat później odpowiedź zaczęła powstawać w miejscu pozornie bardzo odległym od uniwersyteckiej filozofii religii. Nie chodziło tam o udowodnienie istnienia Boga, lecz o przeżycie kolejnego dnia bez alkoholu. Historia Anonimowych Alkoholików jest zatem czymś więcej niż rozdziałem dziejów ruchów samopomocowych.

Z punktu widzenia genezy SBNR stanowi ona jedno z najważniejszych laboratoriów, w których religijny język został rozmontowany, zachowano z niego określone funkcje, a następnie złożono ponownie w formie umożliwiającej uczestnictwo ludziom różniącym się przekonaniami metafizycznymi. Materiał Fullera i Parsonsa przyznaje Billowi Wilsonowi zasadniczą rolę w kulturowym upowszechnieniu modelu „duchowego, a nie religijnego". W notatce proces ten opisano jako odejście od zależności od kleru i sakramentów na rzecz osobistego poddania się „Sile Wyższej", osłabienie tradycyjnego języka grzechu na korzyść psychologicznego problemu ego oraz odsunięcie sporów doktrynalnych w imię praktycznej przemiany człowieka.

Przejście od ortodoksji do ortopraksji w modelu AA

Bill Wilson nie był samotnym „wynalazcą" AA ani twórcą duchowości bez religii. Alcoholics Anonymous powstało w 1935 roku z spotkania Wilsona z chirurgiem Robertem Smithem, znanym jako Dr Bob. Model ten czerpał zarówno z Oxford Group – chrześcijańskiego ruchu odnowy moralnej – jak i z medycznych obserwacji Williama Silkwortha oraz psychologiczno-religijnych refleksji Williama Jamesa. Oficjalna historia AA wprost wskazuje, że przy formułowaniu Dwunastu Kroków Wilson opierał się na nauczaniu Samuela Shoemakera, praktyce Oxford Group i „The Varieties of Religious Experience". Ta wielość źródeł ma kluczowe znaczenie.

AA nie narodziło się jako ateistyczny bunt przeciw religii; przeciwnie, jego genealogia jest głęboko religijna. Oxford Group kładła nacisk na rachunek moralny, wyznanie win, naprawianie wyrządzonych szkód, modlitwę, medytację oraz przekazywanie doświadczenia innym. W strukturze Dwunastu Kroków łatwo rozpoznać przetworzone elementy tej tradycji, choć dokonała się w nich zasadnicza zmiana języka i statusu. To, co w ruchu religijnym mogło być nakazem wynikającym z konkretnego obrazu Boga, w AA stało się zestawem praktyk dostępnych dla ludzi o skrajnie różnych przekonaniach. Nie trzeba podpisywać metafizycznej deklaracji lojalności, by rozpocząć przemianę.

W kulturze instytucjonalnej często najpierw należało uwierzyć, aby móc praktykować; w modelu AA można było zacząć od praktyki i pozwolić, by znaczenie duchowe ujawniło się – lub nie – w jej trakcie.

Biografia Wilsona nadała tej konstrukcji szczególną dramatyczność. Pod koniec 1934 roku, po kolejnej hospitalizacji w nowojorskim Towns Hospital, doświadczył intensywnego przeżycia, które później interpretował jako duchowe przebudzenie. Oficjalna chronologia AA opisuje ten moment jako ustąpienie rozpaczy i nadejście głębokiego pokoju; materiały źródłowe wspominają o „wielkim białym świetle" oraz obecności wykraczającej poza dotychczasowy religijny moralizm. Dla historii idei ważniejsze od ontologicznego statusu tego przeżycia jest jednak to, co Wilson zrobił z nim później. Nie ogłosił się prorokiem nowej religii, lecz szukał języka, który umożliwiłby reprodukcję przemiany bez konieczności powielania jego własnej wizji. W tym miejscu powraca myśl Jamesa.

Intensywne doświadczenie duchowe nie musiało być identyczne u wszystkich ani przybierać spektakularnej formy – liczyła się transformacja sposobu życia. W późniejszej tradycji AA „spiritual awakening" mogło oznaczać zarówno gwałtowny przełom, jak i powolną zmianę charakteru, relacji oraz zdolności do życia bez alkoholu.

W ten sposób cud został częściowo odczarowany, ale nie usunięty. Przestał być wymaganym fenomenem nadprzyrodzonym, a stał się nazwą procesu przekształcenia podmiotu. Jamesowska religia doświadczenia przeszła zatem zasadniczą mutację: z przedmiotu psychologicznej obserwacji stała się wzorem praktyki. Najbardziej doniosłym wynalazkiem językowym okazała się kategoria „Siły Wyższej", choć i tu należy unikać uproszczeń. Tradycja Dwunastu Kroków zachowała słowo „Bóg", ale konsekwentnie poszerzała pole jego indywidualnej interpretacji. Dzisiejsze oficjalne materiały AA podkreślają, że organizacja nie jest związana z żadnym wyznaniem, a w jej szeregach znajdują się osoby religijne, agnostyczne i ateistyczne. „Siłą większą niż ja sam" może być Bóg, określone zasady duchowe, natura, wspólnota AA, a dla niektórych kategoria ta pozostaje świadomie niedookreślona.

Ta semantyczna otwartość jest niemal modelowa dla historii SBNR. Metafizyka zostaje pozostawiona jednostce, podczas gdy struktura praktyki zachowuje wspólną formę. Można powiedzieć, że AA dokonało szczególnego przesunięcia od ortodoksji do ortopraksji. Ortodoksja pyta, czy wierzysz właściwie; ortopraksja pyta, czy działasz w sposób zdolny przekształcić życie. Dla człowieka wychowanego w kulturze dogmatycznej różnica ta jest ogromna. Dwie osoby mogą siedzieć obok siebie na spotkaniu – jedna rozumiejąc Siłę Wyższą jako osobowego Boga, druga jako wspólnotę ludzi, a trzecia jako moralny porządek, którego nie potrafi metafizycznie nazwać. Nie muszą rozstrzygać sporu między teizmem, agnostycyzmem a naturalizmem, aby wspólnie pracować nad własnym zachowaniem. Wspólnota nie powstaje z identyczności metafizyki, lecz z

podobieństwa problemu, praktyki i celu. To właśnie tutaj rodzi się jedna z najważniejszych formuł późnej duchowości: minimum metafizyki, maksimum egzystencjalnej konsekwencji. Nie oznacza ona wcale braku norm – program AA jest pod wieloma względami wymagający.

Rachunek własnych działań, przyznawanie się do krzywd i próba ich naprawienia, praca nad charakterem, regularna autorefleksja, pomoc innym oraz uznanie ograniczeń własnej woli tworzą system dyscypliny moralnej. Pod tym względem trudno określić go mianem kultury wygodnego samopotwierdzania. Przeciwnie – od jednostki oczekuje się czegoś, czego współczesna komercyjna duchowość często unika: konfrontacji z własną odpowiedzialnością. Kluczowa okazuje się tutaj zmiana statusu ego.

Wspólnota doświadczenia jako alternatywa dla hierarchii

W klasycznej religijności pycha była postrzegana jako grzech wobec Boga. W języku AA nadmierna samowystarczalność staje się natomiast problemem funkcjonalnym. Osoba uzależniona wielokrotnie wmawia sobie, że tym razem zdoła kontrolować sytuację, choć własna historia przeczy temu przekonaniu.

„Poddanie się" nie musi więc oznaczać teologicznego aktu posłuszeństwa wobec konkretnego Kościoła. Może ono oznaczać kapitulację iluzji całkowitej samowystarczalności. Paradoks programu polega na tym, że odzyskanie sprawczości zaczyna się od uznania jej granic. Człowiek zyskuje zdolność kierowania własnym życiem dopiero wtedy, gdy przestaje udawać przed sobą, że panuje nad wszystkim. Logika ta ma znaczenie wykraczające daleko poza terapię uzależnień. Nowoczesność uczyniła autonomię jedną ze swoich najwyższych wartości, lecz AA wprowadziło do kultury masowej kontrintuicję: autonomia pozbawiona zdolności uznania zależności może prowadzić do samozniszczenia. SBNR często celebruje wewnętrzny autorytet jednostki, intuicję i osobistą prawdę, jednak AA przypomina o ciemnej stronie duchowego indywidualizmu. Wewnętrzny głos nie zawsze jest mądry; człowiek potrafi znakomicie racjonalizować własne destrukcyjne zachowania. Czasem wolność nie polega na słuchaniu siebie, lecz na odkryciu, że pewnym impulsom nie wolno już bezwarunkowo ufać. To istotne ostrzeżenie przed naiwną wersją SBNR, w której subiektywność automatycznie utożsamia się z autentycznością.

Drugim filarem modelu AA jest wspólnota. Na pierwszy rzut oka może się to wydawać sprzeczne z historią duchowości pozainstytucjonalnej, którą dotychczas opisywaliśmy jako przesunięcie autorytetu ku jednostce. W rzeczywistości AA pokazuje jednak, że odrzucenie hierarchii nie musi

oznaczać samotności. Ruch stworzył wspólnotę bez kapłaństwa, sakramentów i jednolitej teologii, opartą na wzajemnym świadectwie. Oficjalna historia ruchu podkreśla znaczenie spotkania Wilsona z Dr Bobem w maju 1935 roku: alkoholik pomagający drugiemu alkoholikowi odkrył, że sama relacja może być źródłem „duchowego wsparcia". W tej formule pośrednik powraca, lecz nie jako posiadacz metafizycznego urzędu.

Jest nim człowiek, który przeszedł podobną drogę. Można w tym dostrzec nowoczesną odmianę wspólnoty świadectwa. Tradycyjna religia znała konfesję, kierownictwo duchowe czy kazanie; AA zachowało opowieść o własnym życiu, lecz zniwelowało asymetrię między mówiącym a słuchającym. Nie stoi tu ekspert z gotowymi odpowiedziami naprzeciw biernego penitenta. Legitymacja płynie z doświadczenia. „Wiem coś o twojej sytuacji, ponieważ sam przez nią przechodziłem" to inny rodzaj autorytetu niż ten wynikający z urzędu upoważniającego do nauczania. W ten sposób ruch uczestniczy w szerszej demokratyzacji sacrum opisanej przez Fullera i Parsonsa: kompetencja duchowa zostaje rozproszona.

Nie oznacza to jednak, że sukces AA można wyjaśnić wyłącznie pojęciem „duchowości". Współczesne badania nad AA i profesjonalnie prowadzonym Twelve-Step Facilitation wskazują na wysoką skuteczność tych podejść w leczeniu zaburzeń używania alkoholu, lecz mechanizmy te mogą obejmować równocześnie wsparcie społeczne, zmianę sieci kontaktów, wzrost motywacji, normy grupowe czy rekonstrukcję tożsamości. Przegląd Cochrane z 2020 roku, obejmujący 27 badań i 10 565 uczestników, wykazał, że standaryzowane interwencje AA/TSF zazwyczaj prowadziły do wyższych wskaźników ciągłej abstynencji niż inne uznane metody leczenia, a w pozostałych obszarach osiągały efekty porównywalne. Część analiz ekonomicznych wskazywała również na redukcję kosztów opieki zdrowotnej.

Choć jakość dowodów różniła się zależnie od analizowanego wyniku, nie dowodzi to prawdziwości konkretnej metafizyki. Dowodzi natomiast czegoś socjologicznie interesującego: system oparty na wspólnocie, rytmie praktyk, odpowiedzialności, transcendowaniu egocentrycznej samowystarczalności i pomocy innym może generować mierzalne skutki. W tym miejscu można ponownie przywołać Jamesa, stawiając mu jednocześnie pytanie krytyczne.

Jeżeli „po owocach" poznajemy wartość praktyki, to dobre owoce mogą uzasadniać stosowanie metody, ale nie stanowią automatycznego dowodu na prawdziwość jej metafizycznej narracji. Osoba może przypisywać trzeźwość interwencji Boga, wspólnocie, reorganizacji sieci społecznej lub zmianie nawyków neuropsychologicznych – albo wszystkim tym czynnikom jednocześnie. Nauka potrafi badać skutki i część mechanizmów; nie dysponuje jednak eksperymentem rozstrzygającym, czy „Siła Wyższa" jest realnością transcendentną.

Proceduralizacja sacrum jako model współistnienia różnych metafizyk

AA właśnie dzięki semantycznej niedookreśloności nie wymaga od swoich uczestników takiego rozstrzygnięcia. Dla historii SBNR jest to ruch niemal konstytucyjny: człowiek otrzymuje prawo do metafizycznej interpretacji, jednak wspólnota nie wymusza jej ujednolicenia. Religijny pluralizm zostaje przeniesiony do wnętrza jednej praktyki. Możemy zatem mówić o proceduralizacji sacrum – zamiast jednej obowiązującej definicji transcendencji, wspólnota ustanawia procedury prowadzące do przemiany. Zrób rachunek, przyznaj, gdzie skrzywdziłeś, napraw, jeśli możesz, proś o pomoc, utrzymuj praktykę refleksji i wspieraj innych. O to, czy wykonując te czynności spotykasz Boga, własną głębię psychiczną czy moralną moc wspólnoty, nie trzeba toczyć wojny.

Rozwiązanie to przypomina architekturę liberalnego pluralizmu. Liberalne państwo nie musi rozstrzygać, która metafizyka nadaje życiu najwyższy sens; powinno natomiast tworzyć procedury umożliwiające współistnienie ludzi o różnych przekonaniach. Podobnie AA nie wymaga wspólnego katechizmu, lecz wspólnych reguł praktyki. Jest w tym coś głęboko nowoczesnego: metafizyczne maksimum zostaje przeniesione do sfery osobistej, podczas gdy wspólnotowe minimum pozostaje negocjowalne i praktyczne. Jeżeli dawną parafię można było opisać jako wspólnotę doktryny, AA jest wspólnotą celu i metody. Polska historia ruchu szczególnie dobrze obrazuje zdolność tego modelu do przekraczania systemów kulturowych. Oficjalna międzynarodowa chronologia AA wskazuje, że w Poznaniu już od połowy lat sześćdziesiątych osoby z problemem alkoholowym spotykały się przy wsparciu lekarzy i terapeutów, natomiast w 1974 roku powstała samodzielna grupa działająca według zasad AA – przyjęła ona nazwę Eleusis.

Wcześniejsze próby publikowania po polsku Dwunastu Tradycji i Dwunastu Kroków napotykały ingerencję cenzury; mimo to w połowie lat osiemdziesiątych w Polsce działało już blisko sto grup. Jest to znamienny epizod polskiej historii duchowości: w systemie, który oficjalnie traktował religię podejrzliwie, rozrastała się wspólnota posługująca się językiem duchowym, lecz trudna do zaklasyfikowania jako tradycyjna organizacja religijna. Nazwa Eleusis brzmi z dzisiejszej perspektywy niemal symbolicznie. Kojarzy się z antycznymi misteriami, inicjacją i przemianą, choć polska grupa AA nie odradzała greckiego kultu. Nazwa stała się kulturowym znakiem przejścia: człowiek wchodził do wspólnoty z biografią, której nie potrafił już kontrolować, by podjąć próbę stworzenia biografii innej.

Psychologizacja sacrum i internalizacja doświadczenia duchowego

W tradycyjnej religii mówilibyśmy o nawróceniu; w języku psychoterapii o zmianie zachowania i tożsamości, a w AA o trzeźwieniu i duchowym przebudzeniu. Choć słowniki te nie są identyczne, mogą opisywać nakładające się aspekty tego samego procesu. Anonimowi Alkoholicy ujawniają paradoks późniejszej SBNR: jej historia nie musi prowadzić od wspólnoty do samotności, lecz może prowadzić od wspólnoty opartej na jednolitości przekonań do wspólnoty opartej na kompatybilności praktyk. Człowiek nie musi wierzyć dokładnie tak samo jak osoba siedząca obok, aby uznać ją za partnera w pracy nad własnym życiem. Jest to emancypacja od ortodoksji, ale nie od odpowiedzialności.

AA stanowi tym samym ważną kontrę wobec najbardziej konsumpcyjnych odmian duchowości: nie wystarcza kupić doświadczenia, poczuć energii czy przeżyć chwili zachwytu. Trzeba zmienić zachowanie, naprawić relacje i być użytecznym dla innych. Najgłębszą lekcję tego ruchu można sparafrazować następująco: duchowość zaczyna się tam, gdzie człowiek przestaje pytać wyłącznie, co czuje, i zaczyna pytać, co jego doświadczenie czyni z jego życiem.

Ta perspektywa prowadzi nas ku dalszej ewolucji SBNR. Skoro religijną transformację można opisać bez obowiązkowego języka dogmatu, kolejnym krokiem stało się zastąpienie części słownika teologicznego kategoriami psychologicznymi. W XX wieku Bóg zaczął być interpretowany jako symbol głębi psyche, zbawienie jako integracja osobowości, doświadczenie mistyczne jako "peak experience", a droga duchowa jako proces indywiduacji i samorealizacji. Carl Gustav Jung, Abraham Maslow, Viktor Frankl czy Roberto Assagioli oraz późniejsza psychologia transpersonalna przesunęli sacrum jeszcze dalej: już nie tylko poza instytucję, lecz w głąb samej struktury ludzkiej świadomości.

Po doświadczeniach AA granica między religią a psychologią przestała być szczelna. Nie stało się tak dlatego, że psychologia udowodniła lub obaliła istnienie Boga, lecz ponieważ zaczęła przejmować pytania wcześniej zadawane niemal wyłącznie w języku teologicznym: Kim jestem naprawdę? Dlaczego cierpię? Co znaczy życie spełnione? Jak poradzić sobie z winą? Czy człowiek może przekroczyć własny egoizm? Jak rozpoznać powołanie? Co zrobić ze śmiercią? Gdzie znajduje się źródło wewnętrznej przemiany?

W dawnym porządku odpowiedzi udzielały dogmat, sakrament, kierownictwo duchowe i wspólnota religijna. W XX wieku te same obszary zaczęły zgłębiać gabinet psychoterapeutyczny, teoria osobowości, psychologia humanistyczna i badania nad świadomością. Fuller i Parsons widzą w tej

psychologizacji jeden z głównych mechanizmów konsolidacji SBNR: sacrum zostaje zinternalizowane, a człowiek szuka jego śladów nie tylko "w niebiosach", lecz w głębi własnej psyche. Carl Gustav Jung jest najbardziej emblematyczną postacią tego przejścia, ponieważ w jego dziele granica między psychologią, mitologią, religią, alchemią i filozofią symbolu zostaje świadomie rozszczelniona. Jung nie był teologiem próbującym uzasadnić dogmat psychologicznie ani psychologiem redukującym religię do infantylnego mechanizmu obronnego. Interesowało go to, że symbole religijne pojawiają się w ludzkiej psychice z zadziwiającą trwałością, nawet gdy jednostka deklaruje odejście od tradycyjnej wiary. Zamiast pytać o metafizyczną prawdziwość symbolu, badał funkcję, jaką pełni on w strukturze psychicznej. Bóg, Chrystus, mandala, cień, śmierć, odrodzenie czy zstąpienie do podziemia mogły być rozpatrywane jako figury procesów zachodzących w człowieku. To rozróżnienie wymaga rygoru, gdyż łatwo przypisać Jungowi twierdzenie, że "Bóg jest tylko archetypem", co byłoby zbyt daleko idącym uproszczeniem.

Psychologizacja sacrum: indywiduacja jako nowa droga ku pełni

Jung jako psycholog badał obrazy Boga obecne w psychice, konsekwentnie oddzielając to, co psychologia może powiedzieć o psychicznym obrazie boskości, od metafizycznego rozstrzygnięcia o samym Bogu. Jego stanowisko krytykowano jednak za ryzyko przesunięcia transcendencji do wnętrza psychiki. Martin Buber zarzucał mu, że taka interpretacja religii może prowadzić do redukcji Boga do immanentnej funkcji człowieka. Spór ten ma kluczowe znaczenie dla historii SBNR: czy psychologia odsłania język, którym człowiek doświadcza transcendencji, czy stopniowo zastępuje tę transcendencję samym doświadczeniem?

Centralnym pojęciem Jungowskiej antropologii pozostaje indywiduacja. Nie oznacza ona prostego „bycia sobą” w rozumieniu współczesnej kultury motywacyjnej ani narcystycznego uwolnienia się od oczekiwań innych. To proces integrowania świadomych i nieświadomych składników psychiki, rozpoznawania własnego cienia, przekraczania utożsamienia z personą społeczną i stopniowego odnoszenia ego do szerszej całości psychicznej, określanej jako Jaźń. Jungowska tradycja podkreśla, że celem indywiduacji jest pełnia, nie perfekcja. Nie chodzi o stworzenie człowieka wolnego od sprzeczności, lecz takiego, który jest zdolny pomieścić więcej prawdy o sobie. Co istotne w kontekście krytyki późniejszego indywidualizmu, sam Jung nie utożsamiał indywiduacji z izolacją; przeciwnie, uważał, że rozwój indywidualności powinien prowadzić do głębszej relacji ze światem i innymi ludźmi.

W tym punkcie psychologia zaczyna przypominać dawny język duchowy. Chrześcijańska ascetyka znała rachunek sumienia, walkę z pychą, rozpoznawanie słabości oraz trudną pracę nad przemianą charakteru. Jung mówi o spotkaniu z cieniem, integracji nieświadomych treści i przezwyciężaniu utożsamienia ego z całością osobowości. Choć pojęcia te nie są tożsame, gdyż wyrastają z różnych systemów myślowych, ich funkcjonalne podobieństwo jest uderzające. W obu przypadkach człowiek ma odkryć, że nie zna siebie tak dobrze, jak sądzi, że świadome „ja" nie panuje nad całym wewnętrznym światem, a rozwój wymaga konfrontacji z tym, co niewygodne. Dawna maksyma „poznaj siebie" zostaje w psychologii głębi uzupełniona przez bardziej niepokojącą intuicję: poznaj również tego siebie, którego nie chcesz poznać.

To właśnie sprawiło, że Jung stał się tak użyteczny dla kultury SBNR. Pozwalał zachować bogactwo mitu, symbolu i doświadczenia religijnego bez konieczności przyjmowania całego systemu teologicznego, z którego one wyrastały. Opowieść o śmierci i zmartwychwstaniu można było czytać jako figurę transformacji psychicznej, alchemię jako symboliczną mapę indywiduacji, mandalę jako obraz pełni, a sny jako wiadomości z obszarów psychiki niedostępnych świadomemu ego. Proces indywiduacji stał się dla późniejszej psycho-duchowości odpowiednikiem drogi ku pełni. W tym modelu rozwój duchowy przestaje oznaczać przede wszystkim podporządkowanie się zewnętrznemu kodeksowi, a zaczyna oznaczać integrację własnej struktury wewnętrznej.

Naukowa ostrożność wymaga jednak zaznaczenia granicy. Pojęcia takie jak nieświadomość zbiorowa czy archetypy w ujęciu Junga nie stanowią dziś bezdyskusyjnie przyjętego paradygmatu empirycznej psychologii. Ich znaczenie dla historii psychoterapii, humanistyki czy badań nad symbolem jest ogromne, lecz nie należy przedstawiać ich jako ustalonych faktów neuropsychologicznych. Tym ciekawszy jest ich sukces kulturowy – idee mogą mieć ograniczony status empiryczny, a jednocześnie olbrzymią moc interpretacyjną. Właśnie SBNR szczególnie chętnie zamieszkuje tę strefę pomiędzy opisem naukowym, metaforą psychologiczną i intuicją metafizyczną.

Psychologizacja mistyki i sekularyzacja doświadczeń szczytowych

Jeżeli Jung przywrócił psychologii mit, to Abraham Maslow przywrócił jej doświadczenie wzniosłości. Psychologia pierwszej połowy XX wieku przez długi czas koncentrowała się na patologii lub zachowaniach możliwych do zewnętrznej obserwacji. Psychologia humanistyczna zapytała natomiast o obraz człowieka zdrowego – kogoś, kto rozwija własny potencjał, jest twórczy i zdolny do intensywnego przeżywania życia. W ramach tego projektu Maslow opisał "peak

experiences" – doświadczenia szczytowe: momenty zachwytu, ekstazy, poczucia jedności oraz głębokiego wglądu, które pozwalają na chwilowe przekroczenie zwyczajnego poczucia siebie. Współczesny słownik APA definiuje peak experience właśnie jako moment zachwytu, ekstazy lub nagłego wglądu, w którym życie może być doświadczane jako silna jedność przekraczająca zwykłe poczucie czasu, przestrzeni i ego.

Jest to moment kluczowy dla sekularyzacji mistyki. To, co wcześniej określano mianem łaski, ekstazy czy obecności Boga, zostaje przeniesione na uniwersalną mapę ludzkich możliwości psychicznych. Człowiek nie musi być świętym ani wyznawcą konkretnej religii, aby doznać radykalnego zachwytu w kontakcie z naturą, muzyką, miłością, sztuką czy poczuciem jedności. Maslow nie tyle dowodził, że doświadczenie religijne jest jedynie psychologią, co sprawił, że niezwykłe stany przestały być wyłączną domeną języka wiary. W jego teorii pojawia się ponadto rozróżnienie między motywacją niedoboru a dążeniem do pełniejszego urzeczywistnienia własnych możliwości. W dojrzałej wersji psychologii humanistycznej człowiek nie jest już tylko istotą redukującą napięcia, unikającą bólu i szukającą gratyfikacji; może on dążyć do prawdy, piękna, sensu oraz przekraczania własnych ograniczeń. APA przypomina, że Maslow wiązał samorealizację z rozwojem zdolności oraz pełnym uczestnictwem w życiu, a doświadczenia szczytowe były jej charakterystycznym przejawem. Dla nurtu SBNR konsekwencje tego przesunięcia okazały się ogromne.

Można było zachować poczucie "świętości" bez konieczności używania samego słowa świętość. Psychologiczny słownik zaczął przejmować funkcje pojęć dawniej powierzonych teologii. Zamiast o objawieniu, zaczęto mówić o wglądzie; zamiast o unio mystica – o doświadczeniu jedności; zamiast o łasce – o transformacji, a zamiast o powołaniu – o autentycznym potencjale. Język stał się świecki, choć struktura pytań pozostała uderzająco podobna. Istnieje jednak istotna różnica.

Klasyczna religia nie zakłada, że najwyższym celem człowieka jest samorealizacja. Wręcz przeciwnie – wiele tradycji ostrzega, że człowiek może realizować siebie w sposób błędny, gdyż potrzebuje kryterium dobra nadrzędnego wobec własnych pragnień. W kulturze humanistycznej pojawia się zatem ryzyko utożsamienia rozwoju z ekspansją "ja". Jeśli priorytetem staje się spełnienie potencjału, pojawia się pytanie: kto ma ocenić, czy ten potencjał w ogóle powinien zostać zrealizowany? W tym punkcie późniejsi krytycy duchowości terapeutycznej upatrują początków narcyzmu samorozwoju: religia nakazywała czasem wyrzeczenie się siebie, rynek psychologiczny zacznie natomiast sprzedawać "najlepszą wersję siebie". Tego redukcjonizmu nie można jednak w pełni przypisać samemu Maslowowi.

Jego późniejsze zainteresowania ewoluowały w stronę transpersonalności i doświadczeń wykraczających poza jednostkowe ego. To właśnie z tego środowiska wyłoniła się psychologia

transpersonalna, podejmująca próbę badania stanów mistycznych, duchowych i medytacyjnych za pomocą aparatu pojęciowego psychologii. Materiał Fullera i Parsonsa wiąże ten nurt między innymi z Maslowem, Stanisławem Grofem, Roberto Assagiolim i później Kenem Wilberem. Choć nie wszystkie hipotezy tego środowiska uzyskały status naukowy, skutek kulturowy był trwały: pytanie o duchowość przestało być w psychologii traktowane jako z definicji podejrzane. Jeszcze inną drogę obrał Viktor Frankl.

Psychologizacja sacrum jako fundament nowoczesnej duchowości

Dla Frankla zasadniczym problemem człowieka nie była wyłącznie integracja psychiki czy realizacja potencjału, lecz sens. Logoterapia opiera się na przekonaniu, że ludzkie życie może zachować znaczenie nawet wtedy, gdy cierpienia nie da się usunąć. Współczesna definicja APA przedstawia logoterapię jako podejście skoncentrowane na kryzysach sensu oraz wartościach realizowanych poprzez twórczość, działanie, doświadczenie miłości, prawdy i piękna, a także postawę przyjmowaną wobec nieuniknionego cierpienia. Co istotne, sens nie oznacza tu egoistycznego samopotwierdzenia; rozwiązanie musi obejmować odpowiedzialność społeczną i konstruktywną relację z innymi.

Frankl stanowi zatem interesujący pomost między religią, filozofią egzystencjalną a psychoterapią. Jego „wola sensu” nie wymaga jednoznacznego rozstrzygnięcia metafizycznego, ale jednocześnie nie redukuje człowieka do organizmu poszukującego jedynie przyjemności. Sens można odnaleźć w pracy, miłości, odpowiedzialności i postawie wobec cierpienia. W tej wizji psychoterapia ponownie wkracza na tereny należące wcześniej do duszpasterstwa i filozofii życia, choć sam Frankl wyraźnie odróżniał cele obu tych dziedzin. Badacze jego dzieła podkreślają, że nie utożsamiał on „leczenia duszy” w sensie medycznym ze zbawieniem religijnym: psychoterapia ma pomagać człowiekowi zdrowieć, podczas gdy religia odpowiada na pytania, których terapeuta jako terapeuta nie może rozstrzygnąć.

To rozróżnienie nabiera szczególnego znaczenia z dzisiejszej perspektywy. Współczesna kultura nieraz oczekuje od psychoterapii więcej, niż ta może epistemicznie obiecać. Terapeuta bywa mimowolnie obsadzany w roli świeckiego kapłana, gabinet w roli konfesjonału, diagnoza w roli antropologii, a dobrostan w roli zbawienia. Problem nie polega na tym, że psychoterapia zajmuje się sensem, winą czy cierpieniem, lecz na tym, że kategoria zdrowia psychicznego zostaje po cichu zamieniona w kompletną teorię dobrego życia. Człowiek może przecież być psychicznie sprawny, a jednocześnie moralnie podły; może funkcjonować skutecznie, służąc złemu celowi. Psychologia

pomaga lepiej rozumieć siebie, ale nie oznacza to, że potrafi sama ustanowić ostateczną hierarchię wartości.

Tu właśnie ujawnia się centralny problem psycho-duchowości. Religia dawała jednostce transcendentalny punkt odniesienia kosztem ograniczenia autonomii. Psychologizacja zwiększa tę autonomię, lecz ryzykuje zamknięciem sądu o sensie w granicach samego człowieka. Jeśli jedynym źródłem prawdy o mnie jest moje wnętrze, pojawia się pytanie: kto oceni to wnętrze?

Jeśli każdy symbol religijny można przetłumaczyć na proces psychiczny, czy pozostaje miejsce dla czegoś, co naprawdę mnie przekracza, zamiast jedynie reprezentować głębszą warstwę mojego „ja"? Współczesna filozofia doświadczenia religijnego pozostawia ten spór nierozstrzygniętym. Możemy badać te doświadczenia jako stany psychiczne i analizować ich neurologiczne korelaty oraz społeczne uwarunkowania, lecz sam fakt istnienia korelatu neuronalnego nie dowodzi, że przeżycie jest złudzeniem – podobnie jak neuronalny obraz widzenia drzewa nie dowodzi, że drzewo nie istnieje. Z drugiej strony, intensywność i subiektywna pewność doświadczenia nie wystarczają do udowodnienia jego nadprzyrodzonego źródła. Dla osób SBNR ta nierozstrzygalność okazuje się niemal idealnym środowiskiem kulturowym.

Można wówczas powiedzieć: „nie wiem, czy istnieje osobowy Bóg, ale wiem, że doświadczenie jedności było dla mnie realne"; „nie przyjmuję doktryny o duszy, lecz wierzę, że świadomość nie wyczerpuje się w codziennym ego"; „nie należę do Kościoła, ale uznaję duchowy wymiar życia". Psychologia dostarcza słownika umożliwiającego taką postawę bez konieczności religijnej konwersji. W rezultacie dochodzi do subtelnej zmiany instytucjonalnej. Kapłan nie znika dlatego, że potrzeby, na które odpowiadał, przestały istnieć.

Część z nich przenosi się na terapeutów, coachów, nauczycieli medytacji czy autorów poradników oraz w obszar grup rozwojowych i własnej introspekcji. Dogmat zostaje zastąpiony modelem psychologicznym, asceza pracą nad sobą, rekolekcje warsztatem, kierownictwo duchowe terapią lub coachingiem, rachunek sumienia autorefleksją, a powołanie poszukiwaniem własnego „purpose".

Nie są to odpowiedniki doskonałe, lecz ich funkcjonalne podobieństwo jest zbyt duże, by je zignorować. Dopiero na tym tle można zrozumieć eksplozję kulturową lat sześćdziesiątych XX wieku. Zachód dysponował już Jamesowską legitymizacją doświadczenia, Emersonowską nieufnością wobec pośredników, Jungowskim językiem głębi, Maslowowskimi doświadczeniami szczytowymi i Franklowską wolą sensu. Brakowało jedynie wielkiego społecznego eksperymentu, który połączyłby te elementy z buddyzmem zen, jogą, medytacją, psychodelikami, kontrkulturą i rewolucją obyczajową. Wówczas duchowość przestała być jedynie filozoficzną alternatywą dla

religii, a stała się stylem życia, praktyką ciała, eksperymentem ze świadomością i jednym z najbardziej charakterystycznych języków kultury późnego XX wieku.

> W świecie, w którym każdy z nas stał się najwyższym sędzią własnej duchowości, stajemy przed paradoksalnym wyzwaniem: czy wolność od dogmatu nie stała się nowym rodzajem więzienia? Gdy jedynym lustrem naszej prawdy jest nasze własne wnętrze, ryzykujemy, że zamiast spotkania z tym, co nas przekracza, odnajdziemy jedynie echo naszych własnych pragnień. Pozostaje pytanie: czy potrafimy zbudować duchowość, która uwalnia nas od instytucji, ale nie zamyka w narcystycznej samotności?

Inspiracje

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

Robert C. Fuller (ur. 1952) to wybitny amerykański badacz i historyk religii, ceniony za szeroko zakrojone badania nad amerykańską historią religii, wzajemnym oddziaływaniem religii i psychologii oraz zjawiskiem duchowości „nieuczęszczającej do kościoła". Był profesorem religioznawstwa Caterpillar na Uniwersytecie Bradley. Fuller jest powszechnie uznawany za popularyzatora badań nad grupą demograficzną „duchowych, ale niereligijnych" (SBNR), badającą, jak jednostki łączą tradycyjne koncepcje religijne z alternatywnymi światopoglądami, przekonaniami metafizycznymi i holistycznymi praktykami zdrowotnymi. W swojej karierze był autorem wielu wpływowych książek, które analizują ewolucję amerykańskiej duchowości, historię medycyny alternatywnej oraz biologiczne i psychologiczne podstawy doświadczenia religijnego. Jego prace są często cytowane za wnikliwą analizę zmieniającego się krajobrazu wiary i przynależności instytucjonalnej w Stanach Zjednoczonych.

Robert C. Fuller (born 1952) is a distinguished American scholar and historian of religion, recognized for his extensive research on American religious history, the intersection of religion and psychology, and the phenomenon of "unchurched" spirituality. He served as the Caterpillar Professor of Religious Studies at Bradley University. Fuller is widely credited with popularizing the study of the "Spiritual But Not Religious" (SBNR) demographic, exploring how individuals blend traditional religious concepts with alternative worldviews, metaphysical beliefs, and holistic health practices. Throughout his career, he has authored numerous influential books that examine the evolution of American spirituality, the history of alternative medicine, and the biological and psychological foundations of religious experience. His work is frequently cited for its insightful analysis of the shifting landscape of faith and institutional belonging in the United States.

Bradley University

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

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

Robert C. Fuller

2001

[2] "Americans and the Unconscious"

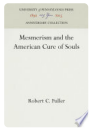
Robert C. Fuller

1986 | ISBN: 9786610533220

[3] "Wonder"

Robert C. Fuller

2009 | Univ of North Carolina Press | ISBN: 9780807889909



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

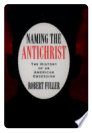
Robert C. Fuller

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

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[7] "Religions, Values, and Peak Experiences"

Abraham Maslow

Penguin Group USA | ISBN: 9780140042627

[8] "Das Buch der göttlichen Tröstung"

Mistrz Eckhart

C.H.Beck | ISBN: 9783406563249

[9] "Is Life Worth Living? (James)"

William James

[10] **"Nada Te Turbe"**

Teresa Z Ávili

[11] **"Libro de la vida"**

Teresa Z Ávili

Editorial Cántico | ISBN: 9788493812201

[12] **"The spirit burns with love to You, my Savior"**

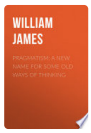
Teresa Z Ávili

[13] **"Sermons"**

Mistrz Eckhart

[14] **"Book of Divine Consolation"**

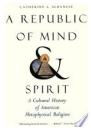
Mistrz Eckhart



[15] **"Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking"**

William James

Litres | ISBN: 9785041271718



[16] **"A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion"**

Catherine Albanese

Yale University Press | ISBN: 9780300134773

[17] **"Translations"**

Ralph Waldo Emerson

[18] **"Nature"**

Ralph Waldo Emerson

[19] **"The Visit"**

Ralph Waldo Emerson

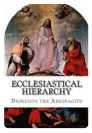
[20] **"The Works of Dionysius the Areopagite"**

Pseudo-Dionizy Areopagita

Aeterna Press

[21] **"Mystic Theology"**

Pseudo-Dionizy Areopagita



[22] **"Ecclesiastical Hierarchy"**

Pseudo-Dionizy Areopagita

ISBN: 9781514700129

[23] **"Christ lag in Todesbanden"**

Marcin Luter

[24] **"Disputation against Scholastic Theology"**

Marcin Luter

[25] **"Ein feste Burg ist unser Gott"**

Marcin Luter

[26] **"The Writings of Henry David Thoreau: Familiar letters. Sketch of Thoreau's life from birth to twenty years ; Letters to his brother John and sister Helen ; Early friendship and correspondence with Emerson and his family ; Staten Island and New York letters to the Thoreaus and Emersons ; Correspondence with C. Lane, J. E. Cabot, Emerson, and Blake ; The shipwreck of Margaret Fuller ; An essay on love and chastity ; Moral epistles to Harrison Blake of Worcester ; Excursions to Cape Cod, New Bedford, New Hampshire, New York, and New Jersey ; Excursions to Monadnoc and Minnesota ; Last illness and death"**

Henry David Thoreau

1894

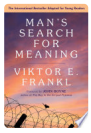
[27] **"Maslow on Management"**

Abraham Maslow

John Wiley & Sons | ISBN: 9780471247807

[28] **"Synchronization in Birkenwald"**

Viktor Frankl



[29] **"Man's Search for Meaning"**

Viktor Frankl

Beacon Press | ISBN: 9780807067994

[30] "The Doctor and the Soul"

Viktor Frankl

Vintage | ISBN: 9780394743172

[31] "Daniel"

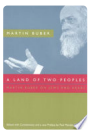
Martin Buber

New York : Holt, Rinehart and Winston

[32] "I and thou"

Martin Buber

A&C Black | ISBN: 9780826476937



[33] "A Land of Two Peoples"

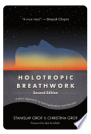
Martin Buber

2005 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226078021

[34] "Beyond the brain"

Stanislav Grof

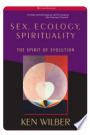
State University of New York Press | ISBN: 9781438405087



[35] "Holotropic Breathwork"

Stanislav Grof

State University of New York Press | ISBN: 9781438496436



[36] "Sex, Ecology, Spirituality"

Ken Wilber

Shambhala Publications | ISBN: 9780834821088

[37] "Institution of a Christian Man"

Gerald Bray

2018 | James Clarke & Company | ISBN: 9780227906422

Artykuły naukowe

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[1] "Religion as (Culturally) extended phenotype"

Robert Fuller

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

Google Scholar

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

Robert Fuller

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

Google Scholar

[3] "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

Google Scholar

[4] "Religion is nonsense"

Robert Fuller

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

Google Scholar

[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

Google Scholar

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

Robert Fuller

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

Google Scholar

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: d3027df1-792d-4b86-a54b-4dc79e65109e