

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych  
e-mail: sztajers@amu.edu.pl

---

## Duchowość niewiary – wybrane przykłady

**Abstract.** *The paper discusses fundamental features and various examples of spirituality which are not associated with religious belief, i.e. the spirituality of unbelief. Unbelief is here understood as the lack of the belief in God and embraces such phenomena as atheism, agnosticisms and religious indifferentism. The article presents three different examples of the spirituality of unbelief: atheistic spirituality (André Comte-Sponville), natural spirituality (Jerome A. Stone), and spirituality for the sceptic (Robert C. Solomon). All these forms of spirituality have several common features such as the orientation towards the world of nature and other human beings rather than orientation towards God, the rejection of supernatural reality, the connection between spontaneous experience and reflective interpretation and being a part of a wider intellectual endeavour. It is argued that the spirituality of unbelief contains incoherence which results from the fact that it is not easy to disentangle spirituality from the traditional religious framework.*

**Keywords:** *spirituality, unbelief, religious naturalism, spiritual experience*

Przedmiotem mojego zainteresowania w niniejszym tekście jest pewna forma duchowości bez Boga i świata nadprzyrodzonego, którą skrótowo nazwałem duchowością niewiary, a która w literaturze funkcjonuje pod różnymi nazwami: naturalizm religijny, duchowość ateistyczna, duchowość materialistyczna, duchowość naturalistyczna lub znaturalizowana, duchowość bez Boga. Tytułowa niewiara rozumiana jest tu w szczególnym znaczeniu, przez opozycję do określonego typu wiary religijnej. Należy podkreślić, że ów typ wiary religijnej stanowi tylko wycinek spektrum tego, co zwykło się określać mianem wiary religijnej. Chodzi o zaprzeczenie wiary w tradycyjnie pojmowanego Boga oraz w istnienie jakiegokolwiek nadprzyrodzonej i wyższej rzeczywistości. Tradycją stanowiącą punkt

odniesienia dla zwolenników tego myślenia jest przede wszystkim judeochrześcijaństwo. Niewiara oznacza zatem brak wiary w Boga i wszystkie jej odmiany (ateizm, agnostycyzm, indyferentyzm religijny), nie oznacza natomiast odrzucenia wszelkich form wiary. Wręcz przeciwnie, duchowość niewiary i wyrastające z niej koncepcje filozoficzne często zakładają wiarę w szerszym rozumieniu – jako przyjmowanie przekonań pozbawionych racjonalnego uzasadnienia.

Współcześnie badania nad duchowością niewiary, duchowością bez nadprzyrodzoności czy duchowością bez religii stają się istotne z uwagi na fakt, że znaczna część populacji społeczeństw zachodnich postrzega siebie jako osoby duchowe, lecz nie religijne. Przykładem mogą być badania prowadzone w Stanach Zjednoczonych przez Briana J. Zinnbauera i in., w których 19% osób badanych określiło siebie mianem niereligijnych, lecz duchowych (ponadto 74% określiło siebie mianem religijnych i duchowych; 4% – mianem religijnych i pozbawionych duchowości; 3% – mianem niereligijnych i pozbawionych duchowości)<sup>1</sup>. Przemiany religijności w społeczeństwach zachodnich skłaniają niektórych badaczy do rozdzielania pojęć duchowości i religijności, pomimo powiązań, które między nimi występują. Dostrzegalny w społeczeństwach zachodnich proces stopniowego odchodzenia od instytucjonalnych form religijności na rzecz religijności bardziej subiektywnej, prywatnej, indywidualnej wymaga sięgania po takie pojęcia, jak duchowość. Duchowość kojarzy się z osobistym doświadczeniem, podczas gdy pojęcie religijności przywodzi na myśl bardziej zinstytucjonalizowane formy działań. „Duchowość dotyczy właściwych danej osobie przekonań, wartości, zachowania, natomiast religijność dotyczy właściwego danej osobie zaangażowania w pewną religijną instytucję bądź tradycję”<sup>2</sup>.

W dalszej części skonkretyzuję pojęcie duchowości niewiary, koncentrując się na kilku wybranych przejawach tego zjawiska. Ponieważ spektrum stanowisk oraz typów przeżywania/doświadczenia, które można określić mianem duchowości niewiary, jest dość szerokie, ograniczę się do trzech myślicieli, którzy zarówno doświadczają, jak i próbują filozoficznie przebadać tę duchowość. Są to stanowiska, które można określić mianem duchowości ateistycznej (André Comte-Sponville), duchowości naturalnej, która wyklucza Boga i świat nadprzyrodzony, ale nie wyklucza religii (Jerome A. Stone), oraz duchowości sceptyka (Robert C. Solomon). Duchowość niewiary, zapewne jak każda inna odmiana duchowości, posiada wiele wymiarów. W artykule tym koncentruję się nie tylko na sposobie rozumienia duchowości przez poszczególnych autorów, ale zwracam również uwagę na indywidualne, osobiste świadectwa duchowości niewiary. Świadectwa te pozwalają na dookreślenie pojęcia duchowości niewiary, które może być i jest traktowane jako pojęcie problematyczne.

<sup>1</sup> B.J. Zinnbauer i in., *Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 4(36)/1997, s. 555.

<sup>2</sup> B. Spilka, R.W. Hood, B. Hunsberger, R. Gorsuch, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, Guilford Press, Nowy Jork – Londyn 2003, s. 9.

## 1. Duchowość ateistyczna według André Comte-Sponville'a

Jedną z form duchowości niewiary jest duchowość ateistyczna, a więc taka, którą można pogodzić ze świadomym odrzuceniem istnienia Boga. André Comte-Sponville wskazuje, że życie duchowe jest niedającym się wyeliminować wymiarem ludzkiego życia, który może być rozwijany zarówno w religii, jak i poza nią. Niewiara religijna w żaden sposób nie zamyka przed człowiekiem drogi rozwoju duchowego. „Niewiara w Boga to nie powód, by odciąć sobie część własnego człowieczeństwa [...], by rezygnować z wszelkiego życia duchowego”<sup>3</sup>. Przekonania Comte-Sponville'a mają charakter naturalistyczny, materialistyczny i immanentystyczny. Pojęcie natury odgrywa w nich kluczową rolę: natura jest wszystkim, co istnieje, co oznacza, że poza nią nie ma żadnej nadprzyrodzonej rzeczywistości. Niewykluczone, że tak rozumianej naturze można przypisać niektóre cechy absolutu, jak choćby nieuwarunkowanie („całość wszystkich uwarunkowań jest z koniecznością nieuwarunkowana”).

Duchowość wiąże się z pojęciem ducha zdefiniowanego po kartezjańsku jako rzecz myśląca. Istnienie takiego ducha jest niezaprzeczone nawet na gruncie materializmu, ponieważ duch również stanowi część naturalnego świata. Każdemu człowiekowi można przypisać życie duchowe, ale nie każdy realizuje to życie w równym stopniu. Najwyższym stopniem życia duchowego jest mistyka<sup>4</sup>. Autor przytacza jedno z przeżyć mistycznych, którego doświadczył w młodszych latach podczas przechadzki po lesie:

Nie było rozmowy. Nie było znaczenia. Nie było pytań. Tylko niespodzianka. Tylko oczywistość. Tylko szczęście, które wydawało się nieskończone. Pokój, który wydawał się wieczny. Niebo rozgwieżdżone nade mną, przegromne, niezmierzone, świetliste, i nic innego we mnie, tylko to niebo, którego byłem częścią [...]. Nie było już *ego*, nie było rozdzielenia, nie było reprezentacji rzeczy: tylko cicha obecność wszystkiego. Nie było sądów wartościujących: tylko sama rzeczywistość. Nie było czasu: tylko terażniejszość. Nie było nicości: tylko byt<sup>5</sup>.

Duchowość bez Boga obejmuje pewnego rodzaju doświadczenia i uczucia. Należy do nich doświadczenie immanencji, tego, że jesteśmy we wszystkim, wszystko nas otacza, zawiera w sobie. „Każdy może tego doświadczyć, patrząc nocą na gwiazdy. [...] Ciemność, która nas oddziela od tego, co najbliższe, otwiera nas na to, co najdalsze. Widzimy tylko na sto kroków. Ale nawet gołym okiem sięgamy na odległość miliardów kilometrów”<sup>6</sup>. Towarzyszy temu często uczucie bycia „jednym we wszystkim”, nierozzerwalnego powiązania z całością wszechświata, a także

<sup>3</sup> A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 143.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 149.

<sup>5</sup> Ibidem, ss. 164–165.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 153.

poczucie pełni, w którym znikają wszelkie pragnienia posiadania czegokolwiek. Co więcej, w poczuciu tym zanika samo ego, które staje się czymś nieważnym, zatracą się w myśleniu i działaniu, któremu nie towarzyszy świadomość ego. Znika wówczas podział na podmiot i przedmiot, a tym samym reprezentacja podmiotu. W miejscu dualizmu pojawia się prostota. Zdaniem Comte-Sponville'a prostoty tej można doświadczyć bez trudu w codziennym życiu, „w chwilach, o których potocznie mówi się, że się zapominamy” podczas wykonywania pewnych czynności<sup>7</sup>. W stanie prostoty wszelkie myślenie i posługiwanie językiem stają się zbędne, ponieważ można uzyskać niejako niezapśredniczony dostęp do rzeczywistości.

Opisy doświadczeń duchowych proponowane przez autora często zawierają lub mają za punkt wyjścia pojęcia filozoficzne. Autor powołuje się na różnych filozofów, zarówno dawnych, jak i współczesnych. Jednakże nie są to wyłącznie filozoficzne rozważania. Opisy stanów mistycznych przypominają niektóre przeżycia znane z mistyki religijnej. Zdaniem Comte-Sponville'a określenie „mistyka ateistyczna” nie zawiera w sobie sprzeczności, choćby dlatego, że nawet w twórczości mistyków związanych z określonymi tradycjami religijnymi można znaleźć wypowiedzi bliskie myśleniu ateistycznemu. Co więcej, mistyka czyni wiarę religijną zbędną: nie można wierzyć w coś, czegoś doświadcza się bezpośrednio. „Mistyka poznaje się po pewnego typu doświadczeniu, na które składają się oczywistość, pełnia, prostota, wieczność... Nie pozostawiają one miejsca na wiarę”<sup>8</sup>. Chodzi tu rzecz jasna o pewien rozpowszechniony typ wiary religijnej, która opiera się na zaufaniu żywionym wobec autorytetów.

## 2. Naturalizm religijny Jerome'a A. Stone'a

Kolejnym myślicielem głoszącym koncepcję duchowości niewiary jest Jerome A. Stone. Jest on zarówno teoretykiem, jak i propagatorem duchowości naturalistycznej, która choć nie odwołuje się do pojęcia Boga, ma jednak, jego zdaniem, charakter religijny. Naturalistyczna duchowość wiąże się w koncepcji Stone'a z pojęciem naturalizmu religijnego.

Określenie „naturalizm religijny” jest bardziej znane i częściej używane w Ameryce niż w Europie. Zaczęto się nim posługiwać we wczesnych latach 40. XX-wieku głównie w niektórych środowiskach teologicznych. Następnie określenie to wyszło z użycia na kilka dekad, by odrodzić się w latach 80.<sup>9</sup> Naturalizm religijny można określić jako postawę właściwą dla „ludzi religijnych, którzy żyją i myślą tak, jakby nie istniał najwyższy ontologicznie Bóg, dusza lub raj”<sup>10</sup>. Naturalizm

<sup>7</sup> Ibidem, s. 174.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 198.

<sup>9</sup> J.A. Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, State University of New York Press, Albany 2008, s. 12.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 14.

religijny nie przyjmuje formy zinstytucjonalizowanej religii. Obecnie nie każdy badacz religijności i duchowości byłby skłonny uznać takie przekonanie i powiązany z nim sposób życia za przejaw religii. Odwołując się do różnych socjologicznych i psychologicznych prób rozróżnienia między duchowością a religią<sup>11</sup>, skłonny byłbym raczej mówić w tym przypadku o duchowości niż o religijności. Wydaje się jednocześnie, że powyższe rozumienie duchowości niewiary nie czyni jej z konieczności areligijną. Nie jest tak również określana przez wielu zaangażowanych w jej kształtowanie pisarzy, o czym świadczy nazwa „naturalizm religijny” oraz nadawane jej znaczenia. W szczególności naturalizm religijny nie musi implikować szeroko dyskutowanego obecnie zjawiska, które określane bywa duchowością bez religii. Osią religijnego naturalizmu jest raczej istnienie religijności/duchowości bez transcendencji/nadprzyrodzoności/Boga.

Pomimo różnych prób systematyzowania tego nurtu myślowego i duchowego, podejmowanych przede wszystkim na gruncie amerykańskim, nie istnieje nic takiego, jak doktryna naturalizmu religijnego. Systematyzacja i racjonalizacja naturalizmu religijnego wiąże się z tym, że znanymi przedstawicielami tego nurtu są przede wszystkim uczeni z amerykańskich uniwersytetów. Jednocześnie z tego samego powodu nasuwa się podejrzenie, że mamy tu do czynienia nie tyle z formą duchowości, która spontanicznie wyewoluowała z doświadczenia i przeżywania świata w warunkach nowoczesności, ile raczej z próbą intelektualnego uporządkowania spontanicznych przeżyć, których podmiotami są zarówno wspomniani naukowcy, jak i osoby niezwiązane ze środowiskiem akademickim. Bez tego porządkowania naturalizm religijny mógłby co najwyżej stanowić zbiór luźno powiązanych idei, znanych wprawdzie w poprzednich wiekach, ale uwyrażniających się w epoce nowożytnej wraz z rozpowszechnieniem naturalistycznego światopoglądu.

Nieuzasadnionym rozwiązaniem byłoby traktowanie naturalizmu religijnego jedynie jako koncepcji religijno-filozoficznej, którą można wyodrębnić poprzez zestawienie kluczowych przekonań. Gdyby ograniczyć się do doktrynalnego aspektu naturalizmu religijnego, można by mówić o filozofii, ale nie o duchowości. Naturalizm religijny to nie tylko doktryna, ale również pewnego rodzaju postawa wobec świata, obejmująca etykę normatywną, religijne doświadczenia, pewnego rodzaju zaangażowanie. Krótko rzecz ujmując, naturalizm religijny może być w zamyśle jego twórców nie tylko sposobem myślenia, ale także sposobem życia i przeżywania.

Naturalizm religijny w omawianej tu wersji ma źródła amerykańskie. W istocie jest to myślenie, którego początki znajdujemy na uniwersytetach, wśród wykwalifikowanych teologów i filozofów. Szczególną rolę pod tym względem odegrały

---

<sup>11</sup> B. Spilka, R. W. Hood, B. Hunsberger, R. Gorsuch, *The Psychology of Religion...*, s. 9 i nn.; J. M. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer, Nowy Jork 2009, s. 9; J. Mariański, *Nowe formy religijności i duchowości – od socjologii religii do socjologii duchowości?*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXIX/2009.

dwa ośrodki: Uniwersytet Columbia w Nowym Jorku (George Santayana, John Herman Randall, John Dewey) oraz Wydział Teologii i Wydział Filozofii Uniwersytetu w Chicago, czyli chicagowska szkoła teologii (m.in. Henry Nelson Wieman, George Burman Foster)<sup>12</sup>. Niemal wszyscy przedstawiciele naturalizmu religijnego są naukowcami, zwykle przedstawicielami nauk przyrodniczych (Ursula W. Goodenough), filozoficznych (Santayana, Dewey) i teologicznych.

Naturalizm religijny jest nurtem zróżnicowanym, zaś każda próba jego systematyzacji natrafia prędzej czy później na niejednoznaczności oraz wewnętrzne sprzeczności. Przykładem może być pojęcie Boga, które pomimo właściwego religijnym naturalistom nastawienia nieteistycznego pojawia się jednak w ich koncepcjach. Żadne z szeroko podzielanych znaczeń pojęcia Bóg nie mieści się w koncepcji, która odrzuca wszelką nadprzyrodzoność. A jednak wielu przedstawicieli tego naturalizmu posługuje się pojęciem Boga. Jerome Stone próbuje zrationalizować tę niekonsekwencję, wskazując na to, że w każdej z odmian naturalizmu religijnego, która posługuje się pojęciem Boga, Bóg rozumiany jest jako „twórczy proces we wszechświecie” lub też „cały wszechświat ujmowany religijnie”<sup>13</sup>. Nie jest to zatem Bóg religii monoteistycznych ani jakkolwiek istota nadprzyrodzona lub transcendentna wobec świata. Mimo to w każdym przypadku pojęcie Boga wywołuje wiele konotacji kierujących myśl ku jakiemś przetworzonemu pojęciu boskości.

Duchowość naturalną można określić jako „duchowość otwartą na skarby tego świata, jego radości, a nawet smutki”<sup>14</sup>. Od tradycyjnej duchowości (w domyśle chrześcijańskiej) różni się ona tym, że nie zakłada wycofania się z tego świata, lecz właśnie na nim się koncentruje. Duchowość w ogóle to dla Stone’a „przede wszystkim doświadczanie świętości pewnych rzeczy (lub być może wszystkich rzeczy), a następnie rozwijanie tego doświadczania i przeżywanie jego konsekwencji”<sup>15</sup>. Kluczową rolę w duchowości naturalnej odgrywa „świętość” pojmowana jako coś, czemu można przypisać nadrzędne znaczenie. „Słowo święty jest – pisze autor – słowem używanym do opisywania zdarzeń, rzeczy, procesów, które mają nadrzędne znaczenie, a jednocześnie nie podlegają naszej kontroli lub naszej władzy manipulowania”<sup>16</sup>. Stone przytacza kilka takich doświadczeń, którym można przypisać walor świętości, tzn. takich, które odgrywały nadrzędne znaczenie w jego życiu. Są to doświadczenia związane ze śmiercią bliskich osób, w szczególności zaś doświadczenia pocieszenia i wsparcia, doświadczenia związane z dojrzewaniem dzieci oraz z małżeństwem. Wszystkie te przeżycia, jakkolwiek nie byłyby niezwykle i ważne z subiektywnego punktu widzenia, związane są ze zdarzeniami

<sup>12</sup> J.A. Stone, *Religious Naturalism Today...*, s. 5.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>14</sup> J.A. Stone, *Spirituality for Naturalists*, „Zygon” 3(47)/2012, s. 492.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 493.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 495.

przynależącymi do życia codziennego, znajdującymi się niejako w centrum tego życia. Duchowość naturalna różni się jednak od tradycyjnej duchowości religijnej nie tyle przedmiotem (doświadczenie świętości podczas ważnych wydarzeń życiowych jest zjawiskiem bardzo często spotykanym w religiach, jak choćby w przypadku rytuałów przejścia), ile specyficzną interpretacją doświadczenia przedmiotu, a mianowicie taką interpretacją, która *sacrum* nie wiąże z innym światem, ale umieszcza je pośrodku tego świata. *Sacrum* nie stanowi oddzielnej sfery ludzkiego życia.

Duchowość naturalna nie jest zdaniem Stone'a zjawiskiem indywidualnym i prywatnym, a przynajmniej nie powinna ograniczać się do jednostkowych doświadczeń. Bez zaangażowania społecznego życie duchowe miałyby charakter „ograniczony i patologiczny”. Nie oznacza to jednak, że owo zaangażowanie społeczne ma przybierać postać zinstytucjonalizowanej religijności. Można to rozumieć w ten sposób, że błędem jest taki sposób pojmowania duchowości, który jest wynikiem przeciwstawienia jej religijności rozumianej jako przedsięwzięcie wspólnotowe. Zarówno w potocznych wyobrażeniach o duchowości, jak i w profesjonalnych podejściach do tego zjawiska dostrzec można swoiste przeciwstawienie prywatnej duchowości i wspólnotowej religijności. Takie przeciwstawienie prowadzi jednak do uproszczonej wizji duchowości, do pozbawienia jej wymiaru społecznego. Tymczasem, jak wskazuje Stone, otwartość na innych stanowi istotny wymiar życia duchowego.

### 3. Duchowość sceptyka (Robert C. Solomon)

Kolejnym myślicielem, który tworzy pewien projekt duchowości niewiary, jest amerykański filozof Robert Solomon, autor pracy zatytułowanej *Spirituality for the Sceptic: The Thoughtful Love of Life*. Duchowość nie ogranicza się do religii, może realizować się w wymiarze jednostkowym, niezależnie od instytucji religijnych. Solomon koncentruje się na duchowości, której przypisuje takie cechy, jak: niereligijna, nieinstytucjonalna, nieteologiczna, niezwiązana z pismem, nieekskluzywna. Nie jest to religijność oparta na wierzeniach przez duże „W” czy dogmatach. Emocje odgrywają w niej równie ważną rolę co rozum. Można ją określić mianem „roztropnej miłości życia”. Duchowość dla Solomona jest zatem pojęciem obejmującym zarówno racjonalność, jak i uczuciowość. Zawiera w sobie zarówno religię, jak i filozofię. Szczególnie interesujące wydaje się poszukiwanie duchowego wymiaru w filozofii. Można go znaleźć u filozofów różnych epok, np. u Sokratesa, Hegla, Nietzschego.

Solomon posługuje się pojęciem duchowości znaturalizowanej, przez co rozumie duchowość skoncentrowaną na tym świecie, w przeciwieństwie do duchowości szukającej oparcia w świecie nadprzyrodzonym. Naturalizacja duchowości

oznacza uwolnienie się od idei głoszonych w ramach „pozaświatowych” religii i filozofii oraz dowartościowanie „ponownie zaczarowanego” życia codziennego<sup>17</sup>. Duchowość może być przez to powiązana z naturą oraz nauką. Jako przykłady duchowości znaturalizowanej można podać doświadczenie duchowe związane ze słuchaniem muzyki, a więc powiązane z pewnym doświadczeniem estetycznym, a także niektóre doświadczenia natury. Muzyka umożliwia nam wykroczenie poza siebie, ucieczkę od trosk i pragnień, przenosi nas do większego świata. Natura z kolei narzuca się nam swoim pięknem i majestatycznością, zarówno wtedy, kiedy obserwujemy jej wytwory, jak i wtedy, gdy daje o sobie znać w postaci niszczącej siły huraganów i trzęsień ziemi<sup>18</sup>. Fascynacja naturą pojawia się niejednokrotnie w naukowym podejściu do świata. Innym przykładem doświadczenia duchowego jest doświadczenie natury, niezależnie od tego, czy ma ono charakter religijny, czy świecki. Przedmiotem tego doświadczenia jest piękno i majestat świata przyrody. W przypadku omawianego autora jest to piękno, którego można doświadczyć poprzez naukę, i które, jak na naturalistyczną koncepcję duchowości przystało, nie odsyła doświadczającego podmiotu poza świat natury, lecz zamyka się w jej ramach. Oto jak Solomon opisuje swoją fascynację światem natury:

Jako młodzieniec [...] byłem zapalonym studentem biologii (dawno temu, kiedy to projekt genomu należał do naukowej fikcji). Już wówczas odkryłem, że tym, co miłowałem w nauce, była przyroda, nie tyle jednak poszukiwanie ostatecznej prawdy ani tym bardziej Frankensteińskie dążenie do władzy, ile sam zachwyt tym wszystkim. Dzięki fascynacji różnego rodzaju insektami, stworzonkami, drobnoustrojami i roślinami znalazłem, podobnie jak Schopenhauer w muzyce, sposób wyjścia poza siebie, ucieczkę od własnej niepewności oraz często bolesnej samoświadomości. Nauka, a raczej moja fascynacja przyrodą, przeniosła mnie do większego wszechświata oraz ustanowiła globalną wspólnotę z moimi kolegami przyrodnikami. Co jednak istotne, ów większy wszechświat był tym wszechświatem, tym światem, tą przyrodą, nie zaś czymś ponadnaturalnym. Innymi słowy, miejsce poszukiwania duchowości znajduje się dokładnie tutaj, w naszym życiu i w naszym świecie, nie zaś gdzie indziej<sup>19</sup>.

W opisie tym zawarty jest taki rodzaj fascynacji światem przyrody, który właściwy jest nie tylko wielu przyrodnikom dostrzegającym w przyrodzie coś więcej niż tylko zbiór obserwowalnych zjawisk, ale także przeciętnym ludziom. Duchowy charakter tego doświadczenia nie ogranicza się jednak do zwykłej fascynacji światem przyrody czy do przeżyć estetycznych, które przyroda w wielu osobach wzbudza. Polega on w głównej mierze na owym poczuciu przekroczenia własnego ja wraz z różnymi jego ograniczeniami oraz na doświadczeniu siebie jako części większej całości.

<sup>17</sup> R. C. Solomon, *Spirituality for the Sceptic: The Thoughtful Love of Life*, Oxford University Press, Nowy Jork 2002, s. 5.

<sup>18</sup> Ibidem, s. xv.

<sup>19</sup> Ibidem, ss. xv–xvi.

Solomon postrzega duchowość jako zjawisko o charakterze dynamicznym, procesualnym, polegającym na ciągłym przekształcaniu jaźni. Nie można zatem duchowości ograniczyć do przekonań czy wizji. Bardziej niż na przekonaniach polega ona na określonym sposobie życia, doświadczania świata oraz interakcji z innymi ludźmi<sup>20</sup>. Ma charakter społeczny, chociaż przynależność nie odgrywa w niej, przeciwnie niż w religii, istotnej roli. Również ta odmiana duchowości niewiary posiada wyraźny rys humanistyczny. Nawet duchowe zafascynowanie światem przyrody nie ogranicza się do jednostkowych przeżyć, lecz dokonuje się w obrębie wspólnoty.

#### 4. Wyróżniki duchowości niewiary

Duchowość niewiary można potraktować jako odpowiedź na duchowe potrzeby osób, które odrzucają tradycyjną religijność. W szczególności jest to próba pogodzenia naturalizmu stanowiącego światopoglądową konsekwencję nauki z potrzebą *sacrum*. Nie ma tu miejsca na teistycznie rozumianego Boga, nadprzyrodzoność, transcendencję, ale jest miejsce na różnie pojmowane oraz różnie doświadczane *sacrum*, a także na szeroki wachlarz przeżyć duchowych.

Duchowość niewiary stanowi pewien typ lub typy duchowości. Badacze duchowości zwracają uwagę na to, że można duchowość różnicować w zależności od tego, do jakiego przedmiotu się odnosi. Bernard Spilka wskazuje, że większość współczesnych sposobów rozumienia duchowości podpada pod jedną z trzech kategorii: (1) duchowość zorientowana na Boga, (2) duchowość zorientowana na świat, (3) duchowość humanistyczna (zorientowana na drugiego człowieka)<sup>21</sup>. Omówione przykłady duchowości niewiary należą do drugiej i trzeciej kategorii, przy czym nacisk jest położony na duchowość zorientowaną na świat, która koncentruje się na relacjach między człowiekiem a naturą lub jest osadzona w pewnej wspólnotie. Wiąże się z tym pojawiające się u wielu zwolenników duchowości niewiary przekonanie o społecznym wymiarze duchowości.

Wszystkie opisane formy duchowości niewiary można by określić mianem niewiary filozoficznej, nie tylko dlatego, że w każdym przypadku mamy do czynienia z filozofem, ale również dlatego, że dyskurs duchowości niewiary jest jednocześnie dyskursem filozoficznym. Ogólnie rzecz biorąc, duchowość niewiary często próbuje powiązać duchowość z filozofią (Solomon) i nauką (Goodenough). W tym ostatnim przypadku chodzi nie tylko o niektóre nauki humanistyczne i społeczne (np. psychologia i psychoterapia), ale także o nauki przyrodnicze. Zwolennikami duchowości niewiary są zwykle naukowcy i filozofowie – jest to

<sup>20</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>21</sup> B. Spilka, *Spirituality: Problems and directions in operationalizing a fuzzy concept*, cyt. za: P. C. Hill in., *Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 1 (30)/2000, s. 57.

nurt intelektualnie wyrafinowany. Interesujące w wielu koncepcjach duchowości niewiary jest powiązanie spontanicznego doświadczenia z filozoficzną refleksją, które jednak nie dokonuje się według żadnego schematu. Owo powiązanie staje się zarazem problemem filozoficznym, ponieważ zderza tradycję filozoficzną oraz światopogląd budowany w oparciu o naukę z pozaracjonalnym przeżywaniem i myśleniem. Rozwiązanie tego problemu oznacza konieczność odrzucenia myślenia scjentyistycznego i stworzenie pojemniejszej koncepcji racjonalności. W wielu przypadkach oznacza to tworzenie nowych standardów racjonalności.

Duchowość niewiary opiera się zwykle na spontanicznym doświadczeniu, które jest źródłem tej duchowości, ale bynajmniej się do niego nie ogranicza. Na doświadczenie nałożone zostają przeróżne konstrukcje intelektualne, inspirowane tradycją religijną, filozoficzną, światopoglądem naukowym czy estetyką. Samo doświadczenie ma w ramach omawianych świadectw duchowości niewiary dość specyficzny charakter. Nie jest to z pewnością doświadczenie podobne do tego, jakie znajdujemy u źródeł różnych tradycji religijnych, doświadczenie założycieli religii, którym objawiona została wyższa prawda i których życie uległo radykalnej duchowej transformacji. Nie jest to też doświadczenie na podobieństwo przeżyć duchowych wielkich mistyków. Podczas gdy wspomniane doświadczenia dane były tylko nielicznym osobom, duchowość niewiary w przeważającej mierze zdaje się bazować na doświadczeniu egzoterycznym. Na podstawie przedstawionych świadectw można stwierdzić, że nie prowadzi ona do radykalnej przemiany duchowej ani do istotnej zmiany obrazu świata i zachowania. Przywołane tu opisy doświadczeń sprawiają wrażenie ilustracji, w jakie opatrzone zostały filozoficzne koncepcje duchowości, nie zaś doświadczeń leżących u podłoża tych koncepcji. W świetle tego zrozumiąca wydaje się skłonność niektórych twórców do teoretycznego ujmowania duchowości, by nie powiedzieć rezonerstwa, nie zaś po prostu do opisywania spontanicznych przeżyć duchowych. Oznacza to jednocześnie, że duchowości niewiary towarzyszy często rozbudowana samoświadomość, jakiej zresztą można oczekiwać od uznanych naukowców i intelektualistów.

Przyglądając się koncepcjom duchowości niewiary, dostrzec można zawarte w nich powiązanie spontanicznego doświadczenia z naturalistyczną interpretacją. Wyróżnikiem duchowości niewiary jest nie tyle samo doświadczenie, ile właśnie towarzysząca mu, czy też zawarta w nim, interpretacja. Podobne doświadczenia duchowe mogą zostać zinterpretowane teistycznie bądź nieiteistycznie, w zależności od światopoglądowego kontekstu, w który uwikłany jest podmiot doświadczenia. Dlatego filozoficzna interpretacja doświadczenia duchowego jest integralną częścią duchowości niewiary.

Życie duchowe, podobnie jak życie religijne, posiada kilka istotnych wymiarów. Niektóre z nich pokrywają się z wymiarami życia religijnego. Opisane tu przykłady duchowości niewiary kładą nacisk na wybrane wymiary życia duchowego. Do zasadniczych wymiarów duchowości zaliczyć można: (1) wymiar doświadczenia,

obejmujący przeżycia jednostki, w szczególności uczucia, które zwykle z trudem poddają się racjonalizacji, ale które w ten czy inny sposób dają się opisać. Do tego wymiaru należą doświadczenia mistyczne; (2) wymiar doktrynalny, który opiera się na mniej lub bardziej usystematyzowanych i zracjonalizowanych przekonaniach; (3) wymiar etyczny, obejmujący nie tylko wartości i normy, ale także działania zgodne z tymi wartościami i normami. Omówione przejawy duchowości niewiary eksponują przede wszystkim wymiar doświadczenia duchowego, a także wymiar doktrynalny. Brakuje dwóch wymiarów, które zazwyczaj obecne są w życiu religijnym, a mianowicie wymiaru rytualnego oraz instytucjonalnego. Wymiar społeczny, akcentowany w niektórych koncepcjach duchowości niewiary, nie ma charakteru instytucjonalnego, co jest typowe dla innych form duchowości.

Z przekonań niektórych przedstawicieli duchowości niewiary wyłania się obraz przedstawiający duchowość jako coś niezależnego wobec religii. Duchowość może być i często jest obecna w życiu człowieka religijnego, jednakże możliwa jest zarówno religia pozbawiona głębszej duchowości, jak i duchowość, która nie realizuje się w religijnych formach. Wśród zwolenników tego nurtu są ponadto tacy badacze i praktycy duchowości, którzy w duchowości widzą zjawisko pierwotne wobec religii. Duchowość może być powiązana z tak czy inaczej rozumianą religijnością, jednakże ta ostatnia bynajmniej nie stanowi istoty duchowości.

Paradoksalnie duchowość niewiary nie musi być duchowością niereligijną. Często przyjmuje ona postać duchowości religijnej, przy czym religijność jest wówczas rozumiana w sposób specyficzny, ponieważ pozbawiony kluczowych dla wielu tradycji religijnych pojęć, takich jak: osobowy Bóg, odrębna od ciała dusza, życie po śmierci, zaświaty, nadprzyrodzoność. W moim przekonaniu świadczy to o istotnych trudnościach zaprojektowania duchowości, która byłaby zupełnie oderwana od religii. Omówione przykłady duchowości niewiary świadczą o tym, że – jak wskazuje Nelson – „w praktyce często niemożliwe jest rozdzielenie duchowości i religii [...] oraz że praktykowanie duchowości bez wsparcia struktur religijnych napotyka wiele różnych trudności”<sup>22</sup>. Skrajnym przykładem tego zjawiska jest posługiwanie się przez zdeklarowanych naturalistów pojęciem Boga. Jest to wprawdzie Bóg inaczej rozumiany niż Bóg religii monoteistycznych, nie mniej z uwagi na konotacje, jakie określenie to posiada w naszej kulturze, posługiwanie się nim w ramach światopoglądu naturalistycznego rodzi podejrzenia o sprzeczność, której programy duchowości niewiary często po prostu nie potrafią uniknąć. W twórczości Comte-Sponville’a takim problematycznym z punktu widzenia naturalizmu pojęciem jest absolut, u Stone’a – świętość rozumiana jako to, czemu można przypisać nadrzędne znaczenie. Być może występowanie tych sprzeczności świadczy o silnym powiązaniu w kulturze zachodniej form przeżywania i działania, które zwykle określa się mianem duchowości i religijności.

<sup>22</sup> J. M. Nelson, *Psychology, Religion...*, s. 11.

