

Izolda Topp

SAMOTNOŚĆ W PRYWATNYM ŚWIECIE

Wyspa, góra, pustynia to szczególne, metaforyczne przestrzenie, które od wieków stanowiły krajobrazy samotności i jej figury. Odgraniczenie, wyniesienie i odosobnienie czyniły z nich miejsca inicjacyjnych podróży i prób, ale też wystawiania na pokusę. Były i nadal pozostają przestrzeniami tak medytacji, jak i szaleństwa. Wpisują się bowiem w to dążenie do doskonałości, które wymaga porzucenia świata (Max Weber określił je mianem ascezy zewnątrzświatowej), a zarazem są areną walki z demonami – z własną pychą na czele. Odnajdziemy je w doświadczeniu Ojców Pustyni i w romantycznym monologu artysty na Mont Blanc, podążającą tą drogą zakony kontemplacyjne. Ale w poszukiwaniu nie tyle kontynuacji, co nowych krajobrazów samotności udać się wypadnie nam w innym kierunku. Zapytamy zatem, czy wyspa, góra i pustynia nie zostały we współczesnej kulturze zastąpione przez prywatność.

Między tym, co chronione, a tym, co niewysłowione

Bez trudu przychodzi zgodzić się ze stwierdzeniem Michelle Perrot, że życie prywatne jest doświadczeniem naszego czasu, a nawet więcej – że prywatność wyznacza centrum naszego życia¹. Nie bez znaczenia

¹ M. Perrot, *Wprowadzenie*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 4: *Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, red. M. Perrot, tłum. A. Paderewska-Gryza, B. Panek, W. Gilewski, red. nauk. przekładu tomu czwartego M. Czapliński, Wrocław 1999, s. 9.

dla powszechnego konsensusu w tej kwestii jest właściwe współczesności wiązanie prywatności z jednostką, jej niezależnością i zdolnością samostanowienia oraz kreacji, co nie wynika jednak z dziejów samej prywatności. „Dawniej życie prywatne mieszało się z życiem rodzinnym, dziś natomiast rodzina jest oceniana według tego, w jaki sposób przyczynia się do rozkwitu życia prywatnego każdej jednostki” –stwierdzają autorzy ostatniego tomu *Historii życia prywatnego*². Tak rozumiana prywatność staje się centrum świata, w którym świat i jednostka są niemal z sobą tożsame, a twórcza egzystencja, owa jedność życia i dzieła, zastępuje religijne soteriologie. W tym sensie jest zarazem rezultatem i antidotum odczarowania, rozbicia kosmosu na światy prywatne. A wiążąc się z czasem rozkwitu partykularyzmu i odrębności, z czasem, w którym ceni się odmienność i różnicowanie, sama wydaje się ich uobeczeniem.

Nic dziwnego zatem, że prywatność stała się jedną z najczęściej przywoływanych we współczesnej humanistyce kategorii, a jej zakres wyraźnie się poszerzył. W dalszym ciągu stosowana jest dla określenia czasu i przestrzeni jako tego, co wyznacza ramy ludzkiego życia. Lecz gdy mówi się dziś o prywatnym języku i prywatnych symbolach, o pamięci jako prywatnej historii i biografii jako jednej z jej form, o prywatnych religiach i prywatnych światach, z pewnością nadaje się nową postać tej kategorii. Nie chodzi tu bowiem tylko o powiększenie obszaru dominacji tego, co prywatne, w stosunku do tego, co publiczne, w ludzkim uniwersum. Tym, co nowe, jest podkreślenie aktywnej, kreacyjnej roli jednostki, będącej podmiotem we własnym świecie, co jednak nie oznacza bynajmniej jego zawłaszczenia. Przeciwnie – wydaje się, że prywatny świat stanowi wyzwanie, niesie ze sobą tajemnicę, pozostając, podobnie jak dzieło sztuki, nieprzeniknione dla swego twórcy. Ta jego nierozpoznawalność i nieuchwytność sprawia, że pytanie o to, kim się jest, musi być nieustannie ponawiane, a sam świat stanowi szczególną przestrzeń, w której stajemy się osobami. Kwestia podmiotu i jego tożsamości splata się w ten sposób z problematyką prywatności³.

Prywatna przestrzeń zatem to przestrzeń, która stanowi nasze schronienie, przestrzeń, która jest wolna od publicznej kontroli, w której możemy się ukryć przed Innym. Na jej straży stoi artykuł dwunasty Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „Nikt nie będzie podlegać arbitralnemu wkraczaniu w jego życie prywatne, rodzinę, mieszkanie i korespondencję, ani też zama-

² A. Prost, *Granice i obszar prywatności*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 5: *Od I wojny światowej do naszych czasów*, red. A. Prost, G. Vincent, tłum. K. Skawina, A. Pierchała, E. Trojańska, red. nauk. przekładu tomu piątego E. Kulak, Wrocław 2000, s. 99.

³ „Zachowanie prywatności to najpewniejszy sposób na zachowanie tożsamości”; J. Hołówna, *Prywatność*, „Res Publica Nowa” 2002, nr 2, s. 8.

chom na jego honor i reputację”. Jak napisał Avishai Margalit: „prywatność jako ochrona przed niepożądanym spojrzeniem jest tak stara jak Talmud”⁴, a i jej zwyczajowo-prawne zagwarantowanie znajduje swoje liczne precedensy w historii. Zarazem jednak sposób rozumienia prywatności oraz przypisywane jej znaczenie z reguły nie są obecne w dokumentach i komentarzach prawniczych⁵. Niemniej jednak, w perspektywie niniejszego tekstu pytania o to, czym jest prywatność jako przedmiot ochrony, i jakie uzasadnienie kryje się za zakazem jej naruszania, nie sposób pominąć. Wydaje się bowiem oczywiste, że nawet w prawnych sformułowaniach nie chodzi tu tylko o kwestie własności, których rozstrzyganie zwykle oparte jest o sformułowane i czytelne zasady. Trudność tę uświadamia choćby cytowany już artykuł dwunasty Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, pozostawiający pojęcie życia prywatnego otwartym i z tego powodu wymagający każdorazowo komentarza. Z kolei przyjęcie, iż „rozmaite swobody objęte wspólną nazwą *prawa do prywatności* wywodzą się z pierwotnej idei osobowego statusu jednostki”⁶, oznacza jedynie potwierdzenie wygłoszonej już tezy, która nie uzyska rozwinięcia bez sprecyzowania, co przez osobowy status będzie rozumiane.

Zwróćmy zatem uwagę zwłaszcza na dwie możliwe interpretacje przyczyn, dla których uznaje się współcześnie, że prywatność warta jest ochrony. Pierwsza z nich opiera się na założeniu, że to, co dla nas naprawdę cenne i ważne, zawsze jest ukryte i objęte tajemnicą. Ilustruje to choćby powszechne dziś przekonanie, że możemy być sobą tylko w samotności, czy kolejne powroty do psychoanalitycznych koncepcji podmiotu. Druga mówi że chronione jest to, co niezbywalnie własne, intymne i autentyczne, a co wystawione na widok publiczny zostaje sprofanowane, stając się przyczyną poczucia upokorzenia i wstydu. Zwracano już uwagę na to, że takie rozumienie prywatności przeciwstawia ją w istocie społecznemu wymiarowi naszego istnienia, traktowanemu w kategoriach fasady czy maski.

Stąd rozróżnienie między tym, co prywatne, i tym, co publiczne, jest, według tego poglądu, rozróżnieniem między rzeczywistością a pozorem, między prawdziwą, naturalną i spontaniczną jaźnią prywatną a sztuczną, narzuconą sobie jaźnią, którą prezentuje się publicznie⁷.

⁴ A. Margalit, *Prywatność w społeczeństwie przyzwoitym*, tłum. J. Suhecki, „Res Publica Nowa” 2002, nr 2, s. 33.

⁵ G. Vincent, *Historia sekretu?*, [w:] *Historia życia prywatnego*, op. cit., s. 176.

⁶ G. Kateb, *Poznawani i obserwowani*, tłum. M. Szuster, „Res Publica Nowa” 2002, nr 2, s. 36.

⁷ A. Margalit, op. cit., s. 31.

Prywatność można też opisać inaczej niż jako to, co skrywane przed niepożądanym spojrzeniem. Jej tajemniczość wiąże się z samotnością – tym wymiarem istnienia, którego podzielić z Innymi nie jesteśmy w stanie i to nie dlatego, że chcemy chronić nasze sekrety. Jak pisał Jacek Hołówka: „Samotność nie wynika z odseparowania się od innych, tylko z nieprzezwyyczajnej prywatności naszych doznań wewnętrznych, niepoznawalnych dla osób z zewnątrz”⁸. Co więcej – dodajmy, pozostając w zgodzie z duchem jego tekstu – niepoznawalnych również dla nas. Prywatna przestrzeń jest to więc zarazem przestrzeń, w której jesteśmy Inni dla samych siebie. Nasza „zmieniająca się imaginacyjnie tożsamość”, którą może usidlić i urzeczowić publiczne spojrzenie, jest źródłem odrębności, wolności, ale też niekończącego się poszukiwania odpowiedzi na pytanie – kim jestem.

„Prywatne to słowo, które w nowoczesnym życiu próbuje zagarnąć obszary znaczeniowe innych słów, jak *osobiste, intymne, sekretne, poufne* i *samotne*, choć nigdy nie przejmuje żadnego z nich w całości”⁹. Dodajmy jeszcze *tajemnicze*, które wydaje się wśród tych określeń najistotniejszym. Najbardziej spektakularnym wyrazem ulokowania tajemnicy w obrębie prywatności jest wielowymiarowy proces, który został określony mianem prywatyzacji religii. Warto mu się przyjrzeć z perspektywy, która w badaniach religii w największej mierze skupiała się na tym, co niezwykle. Religia, definiowana poprzez kategorię *sacrum*, była wówczas traktowana jako uobecnienie transcendencji, jako partykularna kulturowa forma objawienia tego, co nadprzyrodzone i co przekracza naszą zdolność pojmowania. Rudolf Otto, jeden z klasyków tego podejścia, opisując szczególny charakter *sacrum*, wskazywał na jedność *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, na związaną z *sacrum* tajemnicę, która budzi w człowieku zarazem zachwyt i trwogę. Lecz opór stawiany poznaniu i szczególny charakter doświadczenia religijnego to jedynie zewnętrzny wymiar tajemnicy, której, zdaniem fenomenologów religii, nie można widzieć poza jej związkiem z transcendencją. Tajemniczość jest:

czymś innym, *thateron, anjad, alienum, aliud valde*, czymś obcym i dziwnym, czymś, co w ogóle wypada z zasięgu rzeczy zwykłych, zrozumiałych i znanych, a więc swoich, wobec tego jest ukryte i radykalnie przeciwstawne temu, co zwykle, i właśnie dlatego przepelnia duszę wstrząsającym uczuciem nieoczekiwanego¹⁰.

⁸ J. Hołówka, op. cit., s. 4.

⁹ J. Hollander, *Język prywatności*, tłum. J. Suchecki, „Res Publica Nowa” 2002, nr 2, s. 15.

¹⁰ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 55/

Ulokowanie tajemnicy w obrębie prywatności musiało zatem zmienić rozumienie obu tych kategorii. Widoczne jest to w koncepcji prywatyzacji religii sformułowanej przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna¹¹. Luckmann wskazuje na następujące przejawy tego procesu:

Religia znajduje w coraz większym stopniu swoją podstawę etyczną w sferze prywatnej, szczególnie w rodzinie i splotach jej społecznych powiązań [...]. Ponadto religia staje się w swojej orientacji coraz bardziej doczesna [...]. Religia staje się zatem *międzyludzka* [interpersonal] i *wewnętrzna* [inward] zarazem, przy czym pierwsza z wymienionych własności odnosi się do stosunków społecznych w sferze prywatnej, a druga do problemów tożsamości w tejże sferze¹².

Przy czym rozwój koncepcji prywatyzacji religii doprowadził jej autorów do odmiennych wniosków. Dla Bergera proces ten wiąże się z zanikiem wspólnotowego charakteru religii – oznacza zeświecczenie, przekształcenie się w niereligię i w konsekwencji utratę transcendencji, która w ramach tej koncepcji jest społeczną konstrukcją¹³. Luckmanna wizja „niewidzialnej religii” rysuje perspektywę odmienną. Skupiając się, w przeciwieństwie do Bergera, nie na substancji, lecz na funkcji religii, Luckmann uznaje, że zanik widzialności religii jest wynikiem jej przemieszczenia w sferę prywatną, w której lokuje się współcześnie ostateczne znaczenie rzeczywistości. Przy czym sama prywatność rozumiana jest tu dwojako. Z jednej strony, jako odpowiednik sfery życia codziennego – religia nie stanowi wówczas szczególnego, wydzielonego zeń instytucjonalnie czy doktrynalnie obszaru, zaś jej funkcje pełnić mogą zjawiska o nader zróżnicowanej morfologii. Z drugiej strony, prywatność wiąże się z jednostką, która tworzy – jeśli nie kreuje, to swobodnie wybiera – własny horyzont absolutnego odniesienia, którego granice są zarazem granicami samego podmiotu. To właśnie pozwala Luckmannowi zdefiniować tożsamość osobową jako „uniwersalną formę religijności indywidualnej”, co stanowi zarazem nadanie „świętego statusu jednostce poprzez wyartykułowanie jej *autonomii*”¹⁴.

¹¹ P. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.

¹² Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996, s. 23.

¹³ P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997.

¹⁴ Ibidem, s. 106 i 147. Wypada dodać, że prywatyzacja religii jest najbardziej kontrowersyjną i najczęściej krytykowaną kwestią w jego koncepcji. Pozwala bowiem za współczesne fenomeny religijne uznać nie tylko ich niekościelne formy, takie jak denominacje, sekty czy nowe ruchy w rodzaju *new age*, ale także aerobik, uznany za praktykę samodoskonalenia, której religijne funkcje wiążą się z sakralizacją ciała.

Zastąpienie transcendencji prywatnością naszych doznań wewnętrznych, tajemniczych i niepoznawalnych dla nas samych, stanowi o szczególności dzisiejszego sposobu patrzenia na prywatność, naszego nią zafascynowania i swoistej na nią mody. Prywatność jako tajemnica jest nieprzejrzysta ze swej istoty, gdyż – powtórzmy raz jeszcze za Otto – oznacza *coś całkiem innego*. Nie należy też mylić jej ze skrywanym skrzętnie sekretem, gdyż poznanie tajemnicy to jej rozpoznanie jako tajemnicy właśnie, a nie racjonalna dekonstrukcja. Tak rozumiana prywatność, prywatność jako tajemnica, związana ze *świętym statusem jednostki*, wydaje się jedną z najważniejszych wartości współczesnej kultury. Fascynacja życiem, wiązanym z niepowtarzalnością i zagadkowością pojedynczego istnienia, wyjaśnia obecne zainteresowanie literaturą autobiograficzną i traktowanie życia jako świadectwa. co wydaje się leżącym u podstaw mody na prywatność przejawem tęsknoty do bezpośredniości i pełni¹⁵. Jednak o ile życie w jego nieprzejrzystości staje się źródłem estetyzującego zachwyty, o tyle mroczna strona tajemnicy, *tremendum*, której szukać by pewnie trzeba w *bios* życia, pozostaje w ukryciu.

Między pokusą samoubóstwienia i wyobcowaniem

Prywatyzacja religii jest jednym z przejawów zmiany tak w kulturze, jak i w religii – w szczególności jeśli interpretować ten proces w kategoriach odczarowania świata, który jako efekt postępującej racjonalizacji prowadzi do autonomizacji poszczególnych obszarów kultury, w tym wyodrębnienia religii jako osobnej i mającej własną specyfikę „sfery wartości”. Ten obraz wydaje się pozostawać w sprzeczności z płynnością i ciągłą transformacją przypisywaną współczesnej rzeczywistości. Jednak jej zmienność ma swoje źródła właśnie w utracie transcendentnego horyzontu i zastąpieniu go indywidualnym wyborem, w którym jednostka rozdarta jest między doświadczeniem własnej demiurgicznej niemal mocy a poczuciem ciągłej niepewności. Pytanie, czy postmodernizm jest rodzajem ponowoczesnego politeizmu i czy może stanowić preludium ponownego zaczarowania swia-

¹⁵ Soteriologiczna poetyka wyraźnie pobrzmiewała w interpretacji, jaką Dariusz Czaja nadał kategorii życia u Wilhelma Diltheya, gdy postulując nowy kształt antropologii, pisał: „w pytaniu o życie wyblyska niejasno tajemniczy sens Całości”. Odnaleźć ją można także w jego komentarzu do powieści Georges’a Pereca *Życie. Instrukcja obsługi*, reprezentującej typ realizmu będącego „próbą okiełznania chaosu świata”; D. Czaja, *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię – kultury*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 3-4, s. 13 i 17.

ta, zadawano już po wielokroć, nawiązując do koncepcji Webera¹⁶. Stawia ono przed koniecznością rozstrzygnięcia pytań dotyczących sensu życia oraz fundamentów moralności, a nade wszystko możliwości i charakteru ich uprawomocnienia, gdy dokonują się one poza sferą religii bądź w ramach autotranscendencji jednostki, wystawionej na pokusę samoubóstwienia. Bez wątpienia jest to jeden z ważniejszych punktów odniesienia, gdy próbuje się rozpoznawać charakter przemian, których przejawem są zjawiska określane mianem nowej duchowości.

Określenie to łączy się ze zjawiskami, które pojawiły się w wyniku zróżnicowanych i niekiedy sprzecznych ze sobą mechanizmów, wśród których – poza scjentyzacją świadomości (co zapewne można by uznać za odpowiednik weberowskiej racjonalizacji) – wskazuje się na proces orientalizacji kultury, wewnętrzny kryzys chrześcijaństwa, przemiany religijnego języka oraz odrodzenie gnostycyzmu. Szczególną ich formą stały się nowe ruchy religijne (NRR), z których większość pojawiła się w drugiej połowie XX wieku i związana była z nurtem pokoleniowej kontestacji lat sześćdziesiątych¹⁷. Kontrkulturowy charakter, odrzucenie ciągłości i dominacji europejskiej tradycji sprawiły, że obraz idei religijnych, jaki się z tego ruchu wyłonił, jest niezwykle złożony. Z jednej strony daje się opisać jako wyraz sprzeciwu, zwłaszcza wobec instytucjonalizacji chrześcijaństwa, z drugiej – jako poszukiwanie sensu życia, które próbuje godzić jednostkowe dążenie do autentyczności z uniwersalnym, przekraczającym kulturowe i religijne granice zakorzenieniem tego dążenia. Nowe ruchy religijne cechuje zarówno synkretyzm, jak i opozycja wobec judeochrześcijańskiej tradycji; otwartość, jak i ograniczany przez polemiczne zaangażowanie dyskurs. Wykorzystywane w charakterystyce nowej duchowości antytetyczne zestawienie (religie księgi *versus* religie jaźni, transcendencja *versus* immanencja kosmosu, soteriologia *ab extra versus* autosoteriologia, zewnętrzne normy *versus* wewnętrzna odpowiedzialność, dominacja wartości męskich *versus* dominacja wartości żeńskich¹⁸) czyni jej obraz wyraźniejszym, ale niesie ze sobą ryzyko związane z podporządkowaniem dualistycznym kategoriom opisu wielowymiarowego zróżnicowania.

Zróżnicowanie form nowej duchowości, jej nawet nie synkretyczny, a hybrydyczny współcześnie charakter, w największej mierze wynika z procesu prywatyzacji, z traktowania religijnego obrazu świata jako horyzontu

¹⁶ Zob. Z. Krasnodębski, *Od politeizmu do postmodernizmu*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 4, s. 65-77.

¹⁷ Zob. E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, tłum. T. Kunz, Kraków 1997.

¹⁸ Z. Pasek, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013, tabela na s. 42.

indywidualnego samookreślenia. W mniejszym zatem stopniu wydaje się stanowić kontynuację tej duchowości, która cechowała kontemplacyjne i ezoteryczne prądy wewnątrzreligijne i łączyła się z pogłębionym życiem religijnym¹⁹. Dziś nowa duchowość przybiera przede wszystkim formę indywidualnej transgresji i nie musi być związana z religią. Przy czym po upływie półwiecza od pojawienia się nowych ruchów religijnych wolność wyboru, która zastąpiła w nich ciągłość tradycji, w znacznej mierze przestała być wyrazem młodzieżowego buntu czy ideologicznego sprzeciwu wobec konformizmu mieszczańskiego sposobu życia. Mimo to nadal można postrzegać ów wybór w kategoriach alternatywnego poszukiwania, które cechuje dążącą do potwierdzenia własnej niezależności i autentyczności jednostkę. Uobecnieniem tego wzoru był romantyczny artysta, jego życie i dzieło. Choć bez trudu odnajdziemy jego współczesnych kontynuatorów, warto podkreślić, że poszukiwanie autentyczności stało się dziś wyróżnikiem nowej duchowości także poza sferą sztuki. Czy jest to samotność w obliczu sprzecznych porządków wartości, o której pisał Weber? Wszak zdecydowanie częściej tragiczne dylematy – związane z wyzwaniem, jakim jest Inność tkwiąca w nas samych, i z wyborem wartości, który zawieszony jest między twórczym doświadczeniem a poczuciem bezradności – zastępuje dziś wybór oferty spośród rozmaitych dostępnych w globalnym supermarkecie możliwości samorealizacji.

Nowa duchowość charakteryzowana jest jako rodzaj/modalność wierzenia (termin D. Hervieu-Légera²⁰), w którym opozycję *sacrum* – *profanum* zastępuje monistyczna i holistyczna wizja świata, z jednostką podążającą drogą samodoskonalenia w roli głównej. Dla opisu tego fenomenu sięga się po narzędzia wywodzące się z różnych dyscyplin, jednak szczególne nadzieje wiąże się z psychologią i wywodzącymi się z niej kategoriami, ze względu na to, że ujmują one kategorię duchowości znacznie szerzej niż jako religijność czy wiarę. Choć wypada zauważyć, że uznanie duchowości za odpowiednik świadomości (jaźni) bądź za integralną część życia psychicznego jednostki, a szczególnie ich utożsamienie²¹, może uchodzić za redukcjonizm. Odzwierciedla się w nim bowiem tendencja do „psychologizacji kultury”²². Jej skutkiem jest nie tylko zmiana języka oraz koncentracja na subiektywnym i emocjonalnym wymiarze indywidualnego doświadcze-

¹⁹ Zob. G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1986.

²⁰ Zob. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 1999.

²¹ „Należy podkreślić, że duchowość w ujęciu większości teorii psychologicznych nie jest czymś różnym od życia psychicznego jednostki, ale jest jego integralną częścią”; *ibidem*, s. 27.

²² J.A. Kłoczowski, *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i historyczny*, [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, s. 14.

nia, ale sam sposób rozumienia samorealizacji, podporządkowany psychologicznie rozumianemu dobrostanowi. Jej najbardziej znamionym przejawem w nowej duchowości jest odrzucenie ambiwalencji *misterium tremendum* i *misterium fascinans* poprzez wyeliminowanie *tremendum*, co sprowadza się do unikania związanego z nim lęku i uzasadniane jest celami terapeutycznymi²³. Na konsekwencje cechującego „kulturę analgetyków” odwrotu od wiary w wartość cierpienia zwracał przed laty uwagę Leszek Kołakowski²⁴. Jej skutkiem jest przede wszystkim utrata możliwości uczestniczenia w realnej wspólnoty, a w rezultacie wyobcowanie, a zarazem konformizm jednostek, co samorealizacji wszak nie służy. Podobne stanowisko zajmował wcześniej Gerardus van der Leeuw, wskazując na powiązanie ofiary i daru, których „nie da się właściwie oddzielić od żadnej religii”²⁵. Obie koncepcje stanowią kontrastowe tło dla nowej duchowości. Jej indywidualistyczny charakter i antropocentryzm, czego przejawem jest odrzucenie soteriologicznego znaczenia ofiary, często łączą się jednak z kosmicznym odniesieniem duchowej przemiany człowieka. Przy czym podkreślić należy, że nie kryją się za tym koncepcje jakiejś nowej kosmologii, lecz poczucie odpowiedzialności za planetę (w ruchach głębokiej ekologii) bądź inny rodzaj globalnej solidarności. Etyczny wymiar współczesnej duchowości można także wiązać z problematyką wolności, rozumiejąc ją nie tylko jako przekroczenie naturalnych i społecznych ograniczeń (co właściwe jest ruchom kontrkulturowym), ale przede wszystkim jako twórczość. Taki sposób rozumienia duchowości pojawia się zarówno we współczesnej refleksji, pozostającej w ramach religijnego zakorzenienia, jak i w nowej duchowości. W tej pierwszej perspektywie twórczość oznaczać może „transcendencję osoby” (u Karola Wojtyły), a zarazem altruistyczne wychylenie się ku Drugiemu (Emmanuel Lévinas) i podkreślać związek jednostki ze wspólnotą, ale przede wszystkim twórczość łączy się z wolnością, która nie zajmuje miejsca Transcendencji²⁶. W nowej duchowości, przeciwstawionej chrześcijaństwu, antro-

²³ „W nowej duchowości, podobnie jak w nowej psychologii, pomija się pojęcie grzechu jako szkodliwe dla zdrowia psychicznego, odrzuca się także działanie lękiem przez straszenie wiernych czy uczestników poszczególnych ruchów pośmiertnymi czy doczesnymi karami”; Z. Pasek, op. cit., s. 41.

²⁴ Zob. L. Kołakowski, *Mit w kulturze analgetyków*, [w:] idem, *Obecność mitu*, Wrocław 1994.

²⁵ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 400. Następnie autor cytuje Ralpa Waldo Emersona: „Jedynym darem jest część samego siebie. Musisz krwawić dla mnie. Dlatego poeta przynosi wiersz, pasterz swe jagnię, rolnik ziarno, górnik kamień szlachetny” (s. 401).

²⁶ Tak rozumiana duchowość oznaczać może tak „transcendencję osoby” u Karola Wojtyły, altruistyczne wychylenie się ku Drugiemu u Emmanuela Lévinasa, jak i „indywidualną

pocentrycznej, wiążącej twórczość z ekspresją indywidualności i samorealizacją dramatu Fausta czy Prometeusza wydaje się pozostawać poza tragicznym rozdarciem dążenia do samopotwierdzenia i doświadczeniem własnych ograniczeń. Trudno zatem odnaleźć w niej również odniesienie do wolności, zwłaszcza gdyby miała być ona rozumiana szerzej niż jako wybór spośród oferty rynku produktów religijnych czy rodzaj anarchicznej swobody, cechującej konsumpcjonistyczny sposób życia.

Czym jest dziś samotność? Schronieniem? Wyzwaniem? Społecznym wyobcowaniem? Doświadczeniem obcości samego siebie? Czy poza ambivalentną jednością *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans* możemy doświadczyć tajemnicy własnego istnienia, Inności w sobie samym, która mogłaby nadać sens samotności? Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania w nowych formach, jakie przyjmuje religijność i duchowość, prowadzi ku prywatności. To prywatność staje się współczesną przestrzenią spotkania z *sacrum*, lecz bywa też często miejscem ucieczki przed wyzwaniem, jakie zeń wynikają. A zarazem dziś, być może bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, samotność tworzy naszą tożsamość w stopniu nie mniejszym niż wspólnotowa przynależność.

Solitude in private world

Summary

The text is concentrated on relations between concepts of privacy and solitude nowadays. The author claimed that privacy replaced traditional metaphors and images of solitude like island, mountain or desert. Protection of privacy and bringing it to the limelight, privatization of religion and the special place occupied in contemporary culture by a search for one's own identity reveal not only a change in society's ideas about privacy, but also its axiomatic dimension connected with authenticity, creativity and freedom. The meaningful result of this process is connected with replacing religious Transcendence by private individual internal experience, which became unrecognized and mysterious for the subject itself. It proved to be a new conceptualization of privacy and of solitude as well.

epifanię" Charlesa Tylora, poznanie przemieniające czy też zmaganie się z niewysłowionym; zob. J.A. Kłoczowski, op. cit.