

# ***O życiowym błędzeniu i poszukiwaniach własnego miejsca-w-świecie na przykładzie kobiety w średnim wieku. Studium przypadku***

ŁUKASZ KUTYŁO  
UNIwersytet Łódzki

## **Abstrakt**

Punktem wyjścia dla rozważań podjętych w artykule było zjawisko życiowego błędzenia, przejawiające się w niemożności zdomowienia się gdziekolwiek na stałe i wynikającym z tej niemożności przemieszczaniem się z miejsca na miejsce. Próbując zgłębić to zjawisko, przedmiotem uwagi uczyniono przypadek czterdziestokilkuletniej kobiety, a w poszukiwaniach badawczych zastosowano podejście inspirowane metodą biograficzną i fenomenologią hermeneutyczną. Analiza narracji biograficznej odsłoniła doświadczenia składające się na błędzenie, związane głównie z trwającym krócej lub dłużej zdomawianiem się w pewnych miejscach oraz powracającym do narratorki poczuciem egzystencjalnej bezdomności. Okazało się również, że za tymi doświadczeniami prawdopodobnie kryją się głębsze struktury, odpowiadające za to, w jaki sposób je porządkuje i nadaje im znaczenie.

## **Słowa kluczowe:**

fenomenologia hermeneutyczna, metoda biograficzna, miejsce egzystencjalne, życiowe błędzenie.

<https://doi.org/10.18778/2300-1690.28.09>



## Wprowadzenie

Punktem wyjścia dla rozważań podjętych w niniejszym artykule uczyniłem problem umiejscowienia, przejawiający się w niemożności zakorzenienia się, zadomowienia się gdziekolwiek na stałe i w powtarzających się poszukiwaniach własnego miejsca-w-świecie. Dla uproszczenia zjawisko to nazwałem „życiowym błędzeniem”. Posiłkując się tym pojęciem, nie miałem jednak na myśli jakiegokolwiek błędzenia. Interesowało mnie zjawisko egzystencjalne, mające fundamentalne znaczenie – w sprzyjających warunkach pozwalające bowiem na przewyciężenie wspomnianej niemożności i odnalezienie w świecie przystani dla siebie.

Mimo że błędzenie wydaje się zjawiskiem powszechnym, wpisanym w ludzką kondycję, to dzisiaj znajduje się w cieniu. Zakrywa je zasłona utkana ze słów pasujących do świata mieszczańskiego, gdzie jest ono pomyłką i stratą czasu, czymś wstydliwym, do czego lepiej się nie przyznawać. Sprowadzane jest często do „poszukiwania siebie”, co sprawia, że milczeniem pomija się jego ciemne strony, związane z bezradnością oraz cierpieniem. Dlatego chciałbym podkreślić na wstępie, że w moich rozważaniach błędzenie nie ma pejoratywnego znaczenia. Jest nawet inaczej. Być może świadczy o próbie wyrwania się z uporządkowanego świata-onych, o niezgodzie na ułożone życie, któremu brakuje głębi. Być może wymaga uporczywości i odwagi, gdy w poszukiwaniu własnego miejsca tułamy się po różnych światach, po utartych szlakach i dzikich bezdrożach, grzęźniemy w życiowych pułapkach. Dobrze uchwycił to Herman Hesse (1922). Siddhartha, główny bohater jednej z jego powieści, zanim odnalazł siebie nad rzeką, najpierw postawił pierwszy krok w nieznaną, opuścił dom rodzinny i przeznaczenie braminy, a następnie błędził po świecie,

szukał swojego miejsca pośród *samanów* (leśnych ascetów), wielbicieli Buddy czy u boku kochanki.

Także moje poszukiwania badawcze ułożyły się w pewną ścieżkę. Punktem wyjścia dla rozważań uczyniłem przypadek kobiety w średnim wieku, wędrującej przez różne światy w celu znalezienia własnej przystani życiowej. Podążając za jej historią, odsłaniałem doświadczenia składające się na jej egzystencjalną wędrówkę oraz znaczenia, jakie im przypisywała. Jednocześnie wydaje się, że na powierzchnię udało mi się wydobyć także struktury głębsze. Nazwałem je rudymenarnymi, bo na najbardziej ogólnym poziomie porządkują one doświadczenia, a przy tym zapewne wpływają na nasz sposób bycia i interakcje ze światem. Przemierzając tę ścieżkę inspiracji, szukałem w metodzie biograficznej i fenomenologii hermeneutycznej.

Ze względu na poruszaną problematykę i metodologiczne inspiracje wydaje się, że wybrane przeze mnie podejście bliskie jest socjologii życia chtonicznego czy też socjologii egzystencjalnej. W historii narratorki natknemy się więc na napięcie istniejące między jej pragnieniem bycia-u-siebie a ograniczającym ją światem zewnętrznym. Odnajdziemy w niej również inne wątki, mające związek z ponowoczesnym rozpadem architektur sensu (Delsol 2020) czy brakiem „zadania życiowego” (*Lebensaufgabe*) (Frankl, 2016). Zanim jednak przejdziemy do przeżyć narratorki i interpretacji wyników analizy w szerszym kontekście, to najpierw chciałbym przybliżyć zastosowane przeze mnie podejście.

## Metoda

W swoich poszukiwaniach zastosowałem podejście powstałe w oparciu o własne doświadczenia badawcze z duchowymi nomadami – także ludźmi błędzącymi, szukającymi w otaczających ich materialistycznym świecie

swego rodzaju *refugium*, duchowej przystani. Najogólniej sprowadziłbym je do kontemplacji narracji biograficznej osoby błędzącej – kontemplacji pozwalającej na zapośredniczone doświadczenie tego, czym jest błędzenie. Poniższe rozważania zacznę od przedstawienia problematyki badawczej i opisu samego badania. Następnie omówię sposób, za pomocą którego analizowałem doświadczenia narratorki. A kończąc tę część artykułu, przybliżę dylematy etyczne towarzyszące mi na różnych etapach badania.

## Problematyka badawcza

Źródła współczesnego błędzenia należałoby szukać zapewne w nowoczesności – wykorzystującej człowieka, wyrrywającej go z zastanych, społecznych form i wypychającej go w świat. Jak zauważył Zygmunt Bauman, pisząc o społeczeństwie tradycyjnym: *Dla większości ludzi ich miejsce w świecie było określone na tyle dokładnie, że nie wpadało im do głowy, by mogli je własnym sumptem zmienić – tym bardziej, że nikt i nic nie wymagało, by czynili je przedmiotem swoich zabiegów* (Bauman, 1994, s. 8). Dopiero gwałtowny, towarzyszący nowoczesności wzrost ruchliwości społecznej, koncentracji ludności w miastach spowodował, że ludzie zaczęli *obrać się wśród obcych*. Rozwijając tę myśl, Bauman dodał: *(...) w tłumie, (...) łatwo się ukryć, ale też trudno znaleźć swoje miejsce – przez wszystkich uznawane, nie poddawane w wątpliwość, zapewnione na przyszłość* (Ibidem, s. 8). Ten problem z jeszcze większą siłą wybrzmiał w świecie ponowoczesnym – wraz z tym, jak rozpadły się struktury społeczne wyznaczające horyzont dla tego, co możliwe i ścieżki wiodące ku życiowym celom. Tym samym kwestia miejsca ponownie przykuła uwagę, a w odpowiedzi na sytuację egzystencjalną, w jakiej znalazł się człowiek, pojawiły się nowe kulturowe wzory osobowe. Sam Bauman wymienił cztery: spacerowicza,

włóczęgi, turysty i gracza (podkreślił przy tym, że istniały one wcześniej, tyle że na peryferiach życia społecznego) (Bauman, 1994). Na znaczeniu zyskał również wzór nomady – to przebywającego w jednym miejscu, to przenoszącego się w inne. Według Rosi Braidotti, istoty tego wzoru nie powinno się jednak sprowadzać do fizycznego przemieszczania się, ponieważ ponowoczesny nomada wędruje również wertykalnie, w światy wyobrażone. Nieważny staje się dla niego cel podróży, a pobyt w danym miejscu wynika z zaistniałych okoliczności bądź dokonanych wyborów. Mimo że jego tożsamość jest nietrwała, to pewnej spójności nadaje jej rytmiczność samego przemieszczania się (Braidotti, 2009; por. Deluze, Guattari, 2023).

Także Wojciech Burszta, omawiając reakcję na sytuację egzystencjalną, w jakiej znalazł się współczesny człowiek, pojawiającą się na peryferiach neoliberalnego porządku, sięgnął po wzór nomady. Burszta nazwał go nomadą refleksyjnym, ponieważ przepełnia go smutek spowodowany utratą sensu oraz dotychczasowych punktów odniesienia. Wędrówka staje się dla niego próbą oddalenia się od społeczeństwa i doznania mitycznej, przednowoczesnej autentyczności świata i siebie (Burszta, 2015). Poczynione przez niego obserwacje korespondują z przemyśleniami Chantal Delsol, według której, w wyniku rozpadu architektur sensu i pojawienia się społeczeństwa sieci, jednostki najsilniejsze (tj. niezależne i zdolne do podejmowania trudnych decyzji) zostały odsunięte na bok. Pozbawione nagle „ojczyzny” udały się w stronę własnych samotni (opisując takie jednostki, Delsol posiłkowała się koncepcją anarchy, przedstawioną przez Ernsta Jüngera w fantastyczno-filozoficznej powieści pt. *Eumeswil* [1977]) (Delsol, 2020).

Pisząc o „odrywaniu się” od miejsca, warto również wspomnieć o innym wzorze, o kategorii *puer aeternus*. Jest to archetyp „wiecznego

chłopca”, na który po raz pierwszy zwrócił uwagę Carl G. Jung w pracy zatytułowanej *Symbole przemiany* (2012)<sup>1</sup>. W psychologii analitycznej termin ten służy do opisanie fazy rozwojowej w okresie adolescencji, która – gdy się przedłuży – prowadzi do pojawienia się pewnej formy nerwicy, utożsamianej z „życiem prowizorycznym” (Baynes, 1950, ss. 61–75, zob. też Philips, 2025). Według Marie Louis von Franz *puer aeternus* ma wiele pozytywnych cech, np. bogatą wyobraźnię i młodzieńczy urok, ale zarazem odkłada życie na później, nigdzie nie może się zakorzenić, „odrywa się” od ziemi i wędruje w stronę świata fantazji. Wraz z zanikiem struktur dyscyplinujących typowych dla społeczeństwa nowoczesnego (powiązanych np. z pracą) identyfikacja z tym archetypem powinna się upowszechniać. Von Franz opisała to zjawisko na przykładzie Antoine’a de Saint-Exupéry, który będąc *puer aeternus* nieprzypadkowo miał wybrać zawód lotnika (von Franz, 1999, ss. 7–30, zob. także Dudek 1997, ss. 73–85; Hillman, 2021). Inny,

pochodzący z praktyki klinicznej, opis znajdujemy u Thomasa B. Kirscha. Dotyczy mężczyzny żyjącego z odziedziczonej fortuny, który pomimo wędrowania przez różne światy – różne kierunki studiów, pasje i kraje – wszędzie był tylko przechodniem, nigdzie nie mógł się zadomowić (Kirsch, 1974).

Wiele wspólnego z błędzeniem, „odrywaniem” się od miejsca oraz poszukiwaniem tego własnego ma zjawisko migracji egzystencjalnej, tj. migracji powodowanej nie tyle przyczynami ekonomicznymi czy politycznymi, co raczej potrzebą samorealizacji. Greg Madison, realizujący badanie wśród osób, które się na nią decydowały, zauważył, że do porzucenia znanego sobie świata (np. domu rodzinnego, ojczystego kraju) popychało ich poczucie bycia obcym, kimś do tego świata niepasującym (Madison, 2006, 2016). Hermione R. Keene omówiła to na własnym przykładzie: osoby wykorzenionej, od dziecka zmieniającej miejsce zamieszkania (najpierw w związku z pracą ojca, następnie na skutek własnych wyborów), która doświadczyła zarówno braku swojego miejsca-w-świecie, jak i jego posiadania (np. we Włoszech, z dala od rodzimej Wielkiej Brytanii) (Keene, 2025). Z kolei z badania przeprowadzonego przez Katarzynę Waniek wynika, że za tego rodzaju migracją kryje się pragnienie ucieczki – ucieczki-od i jednocześnie ucieczki-do. W przypadku jej narratorów to pragnienie wynikało z narastającego wyobcowania, z pogłębiającej się utraty kontroli nad codzienną rzeczywistością i wiązało się z chęcią oddalenia od domu. Towarzyszyło temu wyobrażenie o lepszym życiu gdzieś indziej, o czekających tam nieograniczonych możliwościach i ludziach, którzy są życzliwi i bardziej tolerancyjni (Waniek, 2020).

Pomimo podobieństw istniejących między migracją egzystencjalną a życiowym błędzeniem, wydaje się, że to drugie jest zjawiskiem bardziej złożonym, np. nie musi wiązać się

ze zmianą miejsca zamieszkania (bo równie prawdopodobne jest przemieszczanie się wertykalne, do światów wyobrażonych). Aby lepiej zrozumieć błędzenie, moja uwaga skupiła się na tym, co pośrednio wynika z podjętych tutaj rozważań, tj. na doświadczeniu przez osobę błędzącą różnych miejsc, przez które wędruje i w których na krócej lub dłużej się zatrzymuje.

### Realizacja badania

Biorąc to za punkt wyjścia, przeprowadziłem w 2024 roku dwa wywiady z czterdziestokilkuletnią R., która w swoim życiu przemieszczała się z miejsca na miejsce, szukając tego, w którym mogłaby zadomowić się na stałe (zob. tabela 1). Trafiłem do niej dzięki wspólnemu znajomemu. Ze względu na dzielącą nas odległość oraz liczne zobowiązania zawodowe R. oba wywiady odbyły się online, za pomocą jednego z komunikatorów internetowych. Pierwszy z nich przeprowadziłem

28 lipca 2024 roku. Trwał godzinę i 35 minut. Interesowała mnie spontaniczna, niezakłócona pytaniami narracja, dlatego skorzystałem z techniki biograficznego wywiadu narracyjnego (Kaźmierska, 2004; Rokuszewska-Pawełek, 2006). Ponieważ w opowieści R. pojawiły się pewne przesłonięcia, to po fazie narracji zadałem kilka pytań. Miały one pomóc w odsłonięciu tych doświadczeń życiowych, które znalazły się w cieniu jej historii (Kaźmierska, 2016, s. 68). Pytając o nie, korzystałem z notatek robionych podczas wywiadu. Do drugiego spotkania doszło 18 sierpnia, po tym, jak dokonałem transkrypcji wywiadu i poddałem go wstępnej analizie. Tym razem trwało ono godzinę i 40 minut. W jego trakcie dopytywałem o wątki poruszone w pierwszym wywiadzie – głównie po to, aby upewnić się, czy dobrze zrozumiałem R. i czy nie dokonuję nadinterpretacji jej doświadczeń życiowych.

Tabela 1. Streszczona historia życia R.

Narratorka to obecnie czterdziestokilkuletnia kobieta, samotnie wychowująca córkę, mająca wyższe wykształcenie i zawodowo zajmująca się pracą z ludźmi. Urodziła się i wychowywała w niedużym mieście, w pełnej rodzinie. W dzieciństwie zmagiała się z problemami zdrowotnymi. Jako dziecko była hospitalizowana, a jako nastolatka przez pewien czas przebywała w sanatorium, z dala od domu. Po powrocie do rodzinnego miasta zaczęła angażować się w lokalnej wspólnoty religijnej istniejącej przy Kościele katolickim. To zaangażowanie kontynuowała w trakcie studiów – to wówczas jej przewodnik duchowy zasugerował, aby poszła do zakonu. W związku z tym R. na pewien czas wyjechała do klasztoru położonego na południu Europy, na próbę. Nie mogąc się tam odnaleźć, doświadczając ugrzęźnięcia w pułapce, wróciła do Polski, do rodzinnej miejscowości. Pobyt w klasztorze przyczynił się jednak do tego, że rozczarowała się Kościołem i się od niego odwróciła. Po powrocie nastąpił w jej życiu okres zagubienia – zaszła wtedy w ciążę z mężczyzną, który nie był zainteresowany małżeństwem ani wychowywaniem dziecka. Narodziny córki sprawiły jednak, że się ustatkowała: podjęła pracę zawodową, prowadziła ustabilizowane życie. W międzyczasie poznała mężczyznę, który z czasem stał się jej partnerem życiowym. Postanowiła przeprowadzić się do niego, do małej miejscowości nad morzem, mając nadzieję, że tam uda im się stworzyć własną przystań – miejsce blisko natury, gdzie byłoby szczęśliwą rodziną. Tych planów nie udało się urzeczywistnić. Związek utknął w kryzysie, a dodatkowo R. towarzyszyło poczucie, że przestała się rozwijać zawodowo. To wszystko sprawiło, że postanowiła wyprowadzić się od partnera i zamieszkać w dużym mieście. Z początku nie była pewna, czy się w nim odnajdzie, ale okazało się, że jej kariera zawodowa nabrała tam rozpędu. Duże miasto miało jednak swoje wady, które w pełni ujawniły się dopiero po czasie. Wyzwaniem dla R. stał się pęd życia, hałas i oddalenie od natury. Uznała, że to nie jest jej świat. Dlatego po raz kolejny podjęła decyzję o przeprowadzce – własną przestrzeń znalazła w końcu w górach. Dom, który tam kupiła, okazał się jej życiową przystanią.

1 Ten archetyp wykazuje podobieństwo do kategorii *człowieka zbędnego*, obecnej w dyskursie wschodnioeuropejskim, zwłaszcza literackim. Pierwotnie pojawiła się ona w noweli Iwana Turgieniewa pt. *Dziennik człowieka zbędnego* (1849) i dotyczyła przedstawicieli rosyjskiej inteligencji szlacheckiej, którzy, nie mogąc odnaleźć się w świecie, doświadczali rozterek egzystencjalnych. Zdaniem Lidii Machety, ich *zbędność* przejawiała się w: (...) *poczuciu bezcelowości i daremności własnego życia, w częstych zmianach środowiska, porzucaniu rozpoczętych dzieł i przedsięwzięć* (Macheta, 2003, s.12). Z kolei Albert Nowacki wskazała, że pojawiający się na kartach rosyjskiej literatury ludzie zbędni: (...) *wyróżniają się nieprzeciętnym intelektem, kierują się zasadami moralnymi, lecz jednocześnie są niezdolni do podejmowania działań o charakterze indywidualnym lub społecznym z powodu braku możliwości ich realizowania* (Nowacki, 2014, s.158). Przykładem człowieka zbędnego jest m.in. Dymitr Rudin z powieści Turgieniewa (*Rudin*, 1856), który w zawartej w Epilogu rozmowie z Mychajło Leżniewem mówi o swojej niemożności znalezienia sobie miejsca w świecie i porównuje siebie do Żyda Wiecznego Tułacza.

R. okazała się narratorką, która z zaangażowaniem opowiadała o swoim życiu. Jej wypowiedzi były rozbudowane, sięgała po metafory. Z dużym zainteresowaniem obserwowałem, jak próbuje ustosunkować się do własnej przeszłości, jak z dystansu kontempluje wydarzenia ze swojego życia. Zagłębiając się w świat wewnętrzny, wydobywała na powierzchnię także odległe wspomnienia. Dalej budziły w niej emocje, a przy okazji odsłaniały jej refleksyjne oblicze. Podczas drugiego wywiadu R. wskazała, że oba spotkania pozwoliły jej poukładać sobie  *pewne rzeczy w głowie*. Być może świadczy to o terapeutycznym potencjale użytej techniki (Karkowska, 2018; Łuczaj, 2024).

### Analiza materiału badawczego

Próbując uporządkować materiał badawczy, przedmiotem analizy uczyniłem najpierw konteksty, w jakich ujawniały się w narracji doświadczenia życiowe R. W jej historii wyróżniłem sześć światów, na które zwróciła uwagę i w których miała przebywać, w tym: świat dzieciństwa, religijnego zaangażowania,

rodzinnej miejscowości (po tym, jak powróciła z klasztoru), małego miasta (gdzie zamieszkała z partnerem i córką), dużego miasta (gdzie rozwijała się zawodowo) i własnej przystani w górach (zob. schemat 1). Pod pojęciem „świat” miałem na myśli określone czasoprzestrzenie, czyli miejsca na danym etapie życia, wokół których skupiała się narracja R. (interesujący mnie kontekst rozpatrywałem więc na dwóch płaszczyznach jednocześnie: temporalnej oraz przestrzennej). Także termin „miejsce” rozumiałem w określony sposób. Nie sprowadzałem go tylko do przestrzeni materialnej, ograniczonej prawami fizyki i rozważanej na sposób geograficzny. Przyjąłem, że miejsca to także inni (np. grupy, tworzący je ludzie), to przestrzenie niematerialne, oderwane od świata życia codziennego bądź takie, gdzie obiekty materialne uwalniają się od znaczenia, jakie jest im w tym świecie nadawane (jak w przypadku Don Kichota, który w wiatrakach widział olbrzymy) (Ayaß, 2017; Berger, 2020; Schütz, 1985).

Schemat 1. Światy, przez które wędrowała R.



Źródło: badanie własne.

Tutaj muszę poczynić pewne uwagi. Po pierwsze to wyodrębnianie światów na podstawie analizowanej narracji miało charakter „zdroworozsądkowy” (Czyżewski, Rokuszewska-Pawełek, 2016, ss. 378–379). Ponieważ R. nie kreśliła pomiędzy nimi wyraźnych granic, to wzajemnie się one przenikały. Na przykład świat religijnego zaangażowania kładł się cieniem na świecie rodzinnej miejscowości, gdy R. wróciła do Polski z pobytu w klasztorze. Porzuceniu „powołania” towarzyszyło bowiem poczucie winy, a różne wydarzenia z życia R. brała wówczas za *kary boże*. Po drugie te światy nie były sobie równe. Jednym R. poświęciła więcej uwagi, innym mniej. Podczas gdy jedno były zamieszkane przez ludzi, których historie zostały wplecione w historię R., o tyle w innych pojawiały się bardziej anonimowe postacie i to głównie w tle. Nawet jeśli spojrzymy na nie, kładąc nacisk na ich temporalny czy przestrzenny charakter, to dostrzeżemy różnice. Jedne z tych światów trwały krócej od innych. W niektórych R. koncentrowała się głównie na fizycznej przestrzeni, a w innych na relacjach społecznych.

Po wyodrębnieniu światów przeszedłem do kolejnego etapu analizy materiału badawczego. Wielokrotnie czytając transkrypcje wywiadów i robiąc jednocześnie notatki, odnajdywałem – we fragmentach narracji poświęconym poszczególnym światom – doświadczenia życiowe, na których R. skupiła swoją uwagę. Interesowało mnie przede wszystkim znaczenie, jakie im nadawała – rekonstruując je, dokonywałem interpretacji jej obecnego stosunku do nich (Bengtsson, Flisbäck, 2021; por. także Smith i in., 2022, ss. 75–104). Kierując się ideą koła hermeneutycznego, wędrowałem następnie od tych fragmentów do całości i z powrotem. To pozwoliło na porównywanie ze sobą doświadczeń i znaczeń pojawiających się w jednym świecie z doświadczeniami i znaczeniami ujawniającymi się w innych. Dokonując tych

porównywań, zwracałem uwagę na wyłaniające się podobieństwa i różnice. Z każdym kolejnym obrotem koła analizowane znaczenia koncentrowały się wokół pewnych zagadnień oraz przekształcały się w bardziej ogólne tematy (Palmér i in., 2023; zob. także Michalski, 1998, ss. 45–46; Palmér i in., 2014).

Dzięki pogrupowaniu tych doświadczeń oraz zdefiniowaniu tematów udało się – mam przynajmniej taką nadzieję – wydobyć na powierzchnię kryjące się za nimi struktury rudymentalne, prawdopodobnie organizujące życie wewnętrzne R. i tym samym umożliwiające lepsze zrozumienie jej błędzenia. Na istnienie takich struktur, odpowiadających za niemożność zadomowienia się w świecie, wskazuje się np. w literaturze psychoanalitycznej, w dyskusji poświęconej niezadomowionemu umysłowi i syndromowi klaustro-agorafobicznemu opisanemu przez Henri Reya (Rey, 2023; zob. także Scanlon, Adlam, 2019; Day, 2023). Uczynienie ich przedmiotem uwagi stanowiło ważny moment w analizie, wiązało się z bowiem z przejściem od fenomenologii błędzenia do ogólniejszej interpretacji wyników.

### Zagadnienia etyczne

Zanim przeprowadziłem pierwszy wywiad z R. przekazałem jej informacje na temat celów badania, jego przebiegu oraz tego, w jaki sposób zostaną wykorzystane pochodzące z niego wyniki. Poza tym powiedziałem, że wywiad będzie nagrywany i że powstanie z tego nagrania transkrypcja, a także że w każdej chwili może zrezygnować z udziału w nim i że w żaden sposób nie musi uzasadniać swojej decyzji. Następnie zapytałem R., czy wszystko jest dla niej zrozumiałe i czy wyraża zgodę na nagrywanie wywiadu i udział w badaniu. R. odpowiedziała twierdząco na te pytania. Jednocześnie poprosiła, abym udostępnił jej transkrypcję. Uznała, że wywiad i związana z nim praca biograficzna pozwolą jej spojrzeć

na życie z pewnego dystansu – co może okazać się ważne dla jej poszukiwań egzystencjalnych. Przed drugim spotkaniem także poinformowałam R. o możliwości przerwania wywiadu oraz zapytałam ją o jego nagrywanie – ponownie wyraziła na to zgodę.

Ponadto pewne dylematy etyczne pojawiły się w związku z pisaniami artykułu. Biorąc po uwagę, że prezentowane w nim wyniki pochodzą z pojedynczego studium przypadku i dotyczą doświadczeń biograficznych, ujawnienie niektórych informacji mogło pozbawić narratorkę anonimowości. Dlatego doszedłem do wniosku, że w możliwie największym stopniu ograniczę wątki kontekstualne, np. powiązane z konkretnymi osobami, charakterystyką wykonywanych prac zawodowych itd.

## Wyniki

Analiza narracji biograficznej R. sprawiła, że jej doświadczenia życiowe skoncentrowały się wokół sześciu tematów. Ze względu na brak miejsca, przedstawiając je i omawiając, przywoływałam jedynie wybrane przykłady – te fragmenty narracji, które wydawały mi się w największym stopniu je odzwierciedlać.

### Bycie częścią czegoś większego

Z narracji R. wynika, że w niektórych miejscach doświadczała ważnego dla siebie i pożądanego poczucia bycia częścią czegoś większego, głębszego, pochłaniającego (w dobrym tego słowa znaczeniu). Już na wstępie zasygnalizowała, że nie interesuje ją *życie powierzchowne*. Jak wskazała: (...) *jakoś nigdy nie satysfakcjonowało mnie i nie satysfakcjonuje mnie do dzisiaj takie życie, które polega na tym, że się je chleb z masłem albo kielbasę z pomidorem, i korzysta się z rozrywki, i zarabia się pieniądze, i na tym się życie kończy, (...).* W innym miejscu powtórzyła to, stwierdzając: (...) *jeśli moje życie miałooby polegać tylko na tym, że zrobię kapustę kiszoną albo obiad, albo pójdę do roboty jutro rano, (...), podłączę się – w sensie, do komputera... jakby*

*moje życie miało tylko na tym polegać, to byłoby to smutne.* W tych obu zacytowanych fragmentach R. wyraźnie dała do zrozumienia, że potrzebuje od życia czegoś więcej, czegoś nadającego sens jej działaniom i sprawiającego, że chce się jej *rano wstać*. W świecie dzieciństwa, gdy zmagala się z odrzuceniem ze strony rówieśników, wybawianiem stała się dla niej głębsza, koleżeńska relacja, przewyższająca jej poczucie osamotnienia. Jej miejsce było wówczas przy przyjaciółce: *To była taka przyjaciółka, gdzie... gdzie naprawdę możesz czuć się bezpiecznie, bo cię przyjaciel nie ocenia.*

Z poczuciem bycia częścią czegoś większego R. miała także do czynienia w wieku nastoletnim, gdy coś *przyciągało* ją do Kościoła. *Zagłębiając się w życie istniejącej przy nim wspólnoty, R. doświadczyła – poza silnymi więziami, jakie łączyły ją z innymi, angażującymi się w niej ludźmi – bliskości Boga. Okazało się to możliwe dzięki kontemplatywnemu, obowiązującemu w niej sposobowi życia, w którym dużym wagę przywiązywano do modlitwy i czytania Pisma Świętego. Mimo że z dzisiejszej perspektywy R. podchodzi do tego z dystansem, to próbując ubrać w słowa ówczesne przeżycia, stwierdziła: *Masz z Tym kontakt i jesteś częścią Czegoś Większego, i nie jesteś od Tego oddzielony.* To poczucie powracało do niej w kolejnych światach, w których przebywała. Po powrocie z klasztoru i rozczarowaniu się Kościołem, Boga zastąpiła przyroda. Jej bliskość spowodowała, że najpierw dom w małym mieście, a następnie ten górach, R. traktowała jako własne przystanie życiowe. Bycia częścią czegoś większego doświadczała także w miejscach, gdzie rozwijała się duchowo – przede wszystkim na studiach podyplomowych (pośrednio z duchowością związanych), które podjęła mieszkając jeszcze w małym mieście. Poza tym to doświadczenie pojawiało się w kontekście zawodowym, np. w dużym mieście, gdzie jej miejscami-w-świecie stały się miejsca pracy i gdzie towarzyszyły*

jej poczucie przynależności do większych organizacji.

### Bycie pochłoniętą na rzecz czegoś większego

Bycie częścią czegoś większego napełniało jej życie sensem i powodowało, że w R. pojawiała się chęć do działania (jakby pragnęła podzielić się ze światem otrzymanym „darem”). Dlatego pochłonięcia nie należy sprowadzać wyłącznie do poddania się czemuś większemu, stania się tego częścią, ponieważ dotyczy ono również angażowania się na rzecz tego. Za przykład może posłużyć tutaj aktywność we wspólnocie religijnej. Wracając wspomnieniami do tego okresu, R. wskazała: *My robiliśmy różne, bardzo fajne rzeczy. Powołaliśmy do istnienia taką mszę świętą, która odbywała się dla młodzieży wieczorami. Robiliśmy rekolekcje w ośrodkach wychowawczych, prowadziliśmy herbaciarnię.* R. znajdowała na to czas, pomimo że wówczas studiowała i pracowała zawodowo. Po całym dniu wypełnionym obowiązkami wracała do domu i *padała*. Jak jednak stwierdziła: *W taki sposób funkcjonowałam. Dla mnie miało to sens.* Na to, że wspólnota ją pochłaniała (a dokładnie, pochłaniała jej czas i wysiłek), zwracali uwagę jej bliscy: *Jak mój ojciec patrzył na to, to pytał się: „Czemu ty nie możesz podejść do tego na większym luzie?!”. A ja mu mówiłam, że jeżeli coś... jeżeli ja coś czuję, to czemu mam wchodzić po kostki, skoro ja mogę wejść po samą szyję.*

To pochłonięcie, z charakterystycznym dla niego *zagłębianiem się* (tj. wchodzeniem *po samą szyję*) i angażowaniem się, odnajdujemy także we fragmentach narracji poświęconych studiom podyplomowym. Opowiadając o tym etapie życia, R. wskazała: (...) *chodziłam do szkoły, w której siedziałam z wypiekami na twarzy.* A dalej, nawiązując do myśli, jakie miały jej wówczas towarzyszyć, stwierdziła: *Ja mogę tam siedzieć kolejne dni i w ogóle mi to nie przeszkadza, że to jest od godziny dziewiętej do*

*godziny osiemnastej (...).* *Ja mogę tam siedzieć kolejne dwa dni i mogę słuchać o tej teorii, mogę robić te ćwiczenia, mogę w to wchodzić, bo to jest niezwykle fascynujące.* Pochłonięcie ponownie wiązało się z tym, że zaangażowanie – które R. uważała za ważne i sensowne – umniejszało niedogodności, jakie mu towarzyszyły.

Z opisami tego doświadczenia mamy także do czynienia, gdy R. opowiadała o swoich pracach w dużym mieście. Mówiąc o pierwszej z nich, stwierdziła: *Ja tam pracowałam w [dziale], który był totalnie zachwaszczony. Więc, jak weszłam, to miałam poczucie, że mogę zrobić tutaj coś sensownego.* Wspominając o drugiej, ponownie dodała, że pewne rzeczy robiła tam *od początku*. Towarzyszyło jej zarazem poczucie, że *organizacja tego potrzebuje*. Pochłonięcie wiązało się tutaj z dużym zaangażowaniem, które R. wiązała z byciem *nakręconą* i niemożnością *zwolnienia tempa*.

### Bycie oddzieloną

Opowiadając o swoich doświadczeniach biograficznych, R. wspominała także o byciu *oddzieloną od czegoś*, o towarzyszącym jej poczuciu *braku* czegoś. Wydaje się, że to coś należy rozumieć m.in. jako coś głębszego. Dla przykładu R. zwróciła uwagę na to doświadczenie, mówiąc o pobycie w klasztorze. Odczuwała tam *jakiś rodzaj (...)* *martwoty*, a sam klasztor nie był dla niej *duchowym miejscem*. Z kolei opowiadając o rezygnacji z życia zakonnego i powrocie do Polski, to pragnienie *braku* czegoś powiązała z *powierzchownym życiem*, jakie wtedy prowadziła. Jak wskazała: (...) *zajęłam się (...)* *życiem normalnym, codziennym*. Podjęła pracę zawodową, która okazała się *ambitnym zajęciem* i z której miała *dobre pieniądze*. To zaspokajało jej *próżną potrzebę*, którą łączyła z *kasą i prestiżem*. Pomimo tego, narastało w niej przekonanie, że *to powierzchowne życie jest zupełnie niezgodne z nią samą, z jej sercem*.

Zdarzało się, że R. w sposób bardziej jednoznaczny definiowała to, od czego była oddzielona i czego w różnych miejscach jej brakowało. Wskazywała na bycie *wykluczoną, osamotnioną*, odseparowaną od innych. Z takimi doświadczeniami miała do czynienia np. w dzieciństwie. Wspominając o szpitalu, w którym przebywała jako kilkuletnie dziecko, stwierdziła: (...) *ja byłam tam sama*. Po podobne słowa sięgnęła opowiadając o sytuacji, w jakiej się znalazła, kiedy w dzieciństwie utraciła przyjaciółkę: (...) *ja zostałam [wówczas] sama i miałam takie doświadczenie, że zostałam wyeliminowana z grupy, wypchnięta [z niej]*. To poczucie towarzyszyło jej w klasztorze, po tym, jak podjęła decyzję, że wraca do domu: *Siostry były z tego powodu bardzo niezadowolone, więc miałam taki miesiąc przed wylotem... kiepski. Bo zostałam wykluczona (...) ze społeczności*. Powróciło do niej także w małym mieście, w relacji z ówczesnym partnerem, którego zachowanie sprawiło, że R. stopniowo się od niego oddalała i coraz bardziej zmagala się z samotnością.

To poczucie pojawiło się również w dużym mieście – w tym przypadku dotyczyło jednak oddzielenia od natury. R. ogarnęła tam tęsknota za lasem, górami. Miasto kojarzyło się jej ze *śmierdzącymi spalinami*, a przede wszystkim – z *hałasem*. Jak stwierdziła: (...) *przeżywałam ogromne katusze, jeśli chodzi o hałas*. Symbolicznym przejawem tego oddzielenia stały się stopery do uszu, które zakładała na noc, żeby usnąć: *Jak otwierałam okna na noc, to ja nie mogłam spać, bo tam był ciągły hałas*. I dalej: (...) *skończyło się na tym, że ja zaczęłam spać w korkach*.

### Unieruchomienie

Oddzieleniu towarzyszyły zazwyczaj doświadczenia, które określiłem mianem unieruchomienia lub zamarcia. Opowiadając o nich, R. parokrotnie porównywała je do utkwienia w *gorsecie*. To porównanie nie było

przypadkowe, ponieważ nosiła go w dzieciństwie: *Miałam założony gorset ortopedyczny w trakcie tego pobytu... w szpitalu, gdzie byłam (...) uziemiona przez jakiś (...) czas*.

To bycie unieruchomioną pojawiło się w narracji m.in. w kontekście pobytu R. w klasztorze. Wspominając to miejsce, R. użyła następujących sformułowań: *jest tam jakaś stała struktura; jest to coś z góry narzucone, ograniczające; nie ma takiej możliwości, żeby jakoś eksplorować, jakoś oddychać, żyć tam; są [tam] jakieś ramy, w których musisz się zmieścić*. Dodała także, że przebywając w klasztorze, nie mogła się *komunikować* z nikim ze świata zewnętrznego. To unieruchomienie wiązało się z tym, że życie w niej zamierało. Dla przykładu, odcięło jej wówczas *gardło*, na skutek czego na jakiś czas *przestała mówić*. Poza tym, dużo spała: *Na tyle, na ile byłam w stanie, jeśli czegoś nie robiłam konkretnego, co było potrzebne, to (...) spałam*.

Z kolei gdy opowiadała o tym, jak po powrocie z klasztoru ustatkowała się w rodzinnej miejscowości, to zaraz dodała, że z czasem w jej życie wtargnęła monotonia i pojawiała się *poczucie braku czegoś*. Mówiąc o tym, R. sięgnęła po formy bezosobowe – np. *rano wstać czy powrót do domu* – jakby ponownie ograniczała ją dyscyplinująca struktura, powodująca ostatecznie *zmęczenie* (ale różne od tego, które wiązała z byciem pochłoniętą na rzecz *czegoś większego*). Na podobne doświadczenia zwróciła uwagę w innych fragmentach narracji, np. w tych poświęconych małemu miastu, w którym mieszkała z partnerem i córką. Jak stwierdziła, z czasem zdała sobie sprawę, że jej życie tam zamiera. Miały towarzyszyć jej wtedy następujące myśli: *brakuje mi sprawczości; brakuje mi ruchu*; [brakuje tego, że] *nie mogę do końca działać [zawodowo]*. Była pewna, że *życie toczy się gdzieś indziej*. Z kolei w dużym mieście, zamiast zamieszkać – jak początkowo chciała – na osiedlu blisko lasu, wprowadziła się do bloku usytuowanego

w ruchliwej i *głośniejszej* dzielnicy. Gdy z coraz większym trudem radziła sobie z miejskim hałasem, doświadczyła ugrzęźnięcia w *klatce i duszenia się*.

### Dziwne sytuacje towarzyszące wędrówkom między światami

Doświadczając oddzielenia od *czegoś większego* i unieruchomienia, R. zdawała sobie sprawę, że w jej egzystencjalny świat wkracza bezład. Decydowała się wówczas na przemieszczenie się do świata kolejnego. Zanim jednak do tego dochodziło, w jej życiu zdarzały się *dziwne sytuacje*. Pod tym pojęciem należałoby rozumieć znaki zwiastujące R., że grzęźnie w pułapce bądź upewniające ją, że decyzja o przemieszczeniu jest słuszna, pomniejszające towarzyszącą temu niepewność. Znaki te pojawiały się w „szarej strefie” – na pograniczu, gdzie rozpadały się złudzenia związane z jednym światem i gdzie rodziły się zazwyczaj nowe nadzieje (że R. znajdzie swoje miejsce gdzieś indziej). Na przykład takim znakiem ostrzegawczym okazała się postać D., kolegi z roku, który *nie wiadomo skąd* zjawił się w życiu R. – wtedy, gdy ta pod wpływem swojego przewodnika duchowego zaczęła myśleć o wyjeździe do klasztoru. R. zaskoczyło zainteresowanie, jakie D. jej okazywał, tym bardziej, że jako osoba poświęcająca się Bogu nie przywiązywała większej wagi do własnej atrakcyjności fizycznej. Swoje pierwsze spotkanie z D. określiła mianem *przeciekawego*, m.in. ze względu na wspólne *powiedzonka*, które ujawniły się w trakcie rozmowy. Jego pojawienie się w życiu R. sprawiło, że z dystansem spojrzała na swoje zaangażowanie we wspólnocie religijnej i powoli uświadamiała sobie drzemiące w niej wątpliwości (zwiastujące przyszłe, przykre doświadczenia z klasztorem).

Poza znakami ostrzegawczymi w narracji R. ujawniały się znaki pozytywne. Składały się na nie niespodziewane i korzystne okoliczności,

które R. nazwała mianem *układania się klocków*, „zabezpieczające” jej przemieszczanie się do kolejnego świata. R. wspomniała o wielu takich doświadczeniach. Na przykład, kiedy rozważała wyjazd do małego miasta i nie wiedziała, jak się tam odnajdzie zawodowo, nieoczekiwanym wsparciem okazał się jej szef. Jak stwierdziła: (...) *wypłacił mi trzy wynagrodzenia za moje siedzenie w [małym mieście] i zrobił to z własnej woli*. I dalej: *Ja dostałam na ten wyjazd na trzy miesiące zabezpieczenia w kasie od tego człowieka za nic*. Z podobną sytuacją miała do czynienia, gdy myślała o kupnie domu w górach. Jej ówczesna szefowa wysłała ją na konferencję do położonego tam miasta, a potem miały miejsce kolejne, związane z górami zdarzenia, które *układały się* w pewną całość.

Wydaje się, że R. traktowała oba rodzaje znaków jako przejawy działania w jej życiu *Siły Wyższej*. W jednym z fragmentów wskazała, że zwraca się do Niej, żeby *klocki poukładały się odpowiednio* – tzn. żeby pojawiły się: (...) *osoby w odpowiednim momencie, zdarzenia, odpowiedni numer telefonu, w odpowiednim momencie ogłoszenie itd.*

### Sposoby radzenia sobie z przykrymi doświadczeniami

R. w różny sposób próbowała poradzić sobie z przykrymi doświadczeniami pojawiającymi się w określonych miejscach (związanymi z oddzieleniem od *czegoś ważnego* oraz unieruchomieniem). Zanim decydowała się na przemieszczenie do kolejnego świata, sięgała po strategię przeczekania, którą wiązała z byciem *myszką pod miotłą*. Za tą niewinną nazwą kryły się dramatyczne próby zduszenia w sobie oporu i zagłuszenia *wewnętrznego wołania*. Dobrym tego przykładem jest sytuacja, gdy pojawiły się w niej wątpliwości w odpowiedzi na sugestie przewodnika duchowego, aby pojechała do klasztoru. Jak stwierdziła: *Ja mu powiedziałam, że ja nigdzie nie chcę jechać, (...),*

że to jest (...) zupełnie nie moje. Ostatecznie przełamała jednak swój opór. Próbując to wyjaśnić, wskazała na argument, po jaki wtedy sięgnęła: (...) *zawsze irytowała mnie taka wiara, że wierzysz dopóki jest przyjemnie, miło, sympatycznie, ale jak trzeba dupę ruszyć, to już się twoja wiara kończy*. Poza tym uznała, że pobyt w klasztorze podda jej przekonania próbie.

Innym sposobem radzenia sobie z przykrymi doświadczeniami w danym miejscu było samo przemieszczanie się. Wydaje się, że w narracji R. ujawniły się dwa różne jego rodzaje. Za pierwszym krył się motyw-ponieważ (Schütz, 2008a, ss. 133–135), a ono samo było przejawem ucieczki-od (Waniek, 2020, ss. 423–450). Dobrym tego przykładem jest sytuacja, gdy R. przebywała w świecie rodzinnej miejscowości i miała poczucie, że rodzice coraz bardziej przekraczają ustanowione przez nią granice. Początkowo próbowała przyjąć strategię przeczekania: (...) *przedłożyłam relacje z bliskimi mi osobami nad to swoje (...) wołanie*. Jednak, gdy ta zawiodła, R. zdała się na ucieczkę. Jak stwierdziła: *Ja już czułam, że mnie coś nosi. Że muszę zmienić miejsce*.

Z narracji R. wynika, że z czasem przewagę miało zyskiwać przemieszczanie w mniejszym stopniu motywowane pragnieniem ucieczki, a w większym chęcią znalezienia swojego miejsca-w-świecie, gdzie R. mogłaby zadomowić się na dłużej, może nawet na stałe. Tego rodzaju przemieszczenie okazało się dla niej przejawem sprawstwa. Dawalo jej poczucie, że może *wstać i wyjść*. Jak wskazała, mówiąc o tym: (...) *jak gdzieś serce woła, to ja tam idę, ja podejmuję to ryzyko*.

## W poszukiwaniu ogólniejszej interpretacji

Wydaje się, że zastosowane przeze mnie podejście pozwoliło na wyłonienie trzech rodzajów doświadczeń składających się na życiowe błędzenie. Dotyczące ich rozważania

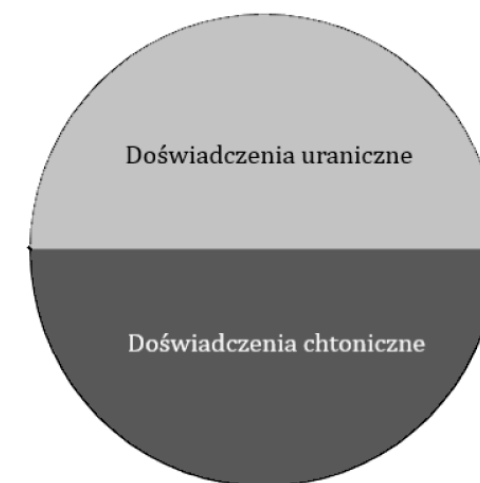
chciałbym rozpocząć od dwóch pierwszych, będących w opozycji wobec siebie oraz tworzących to, co nazwałem mianem „dialektyki egzystencjalnej”. Z pierwszym rodzajem doświadczeń mieliśmy do czynienia, gdy R. towarzyszyły odczucia bycia częścią czegoś większego i bycia pochłoniętą na rzecz tego (zaangażowania). Ich obecność powodowała, że R. na krócej lub dłużej się zadomawiała. Doznawała swojości (bycia-u-siebie), sprawiającej, że dane miejsce traktowała jako własne, jako pewien układ odniesienia dla swojej tożsamości (McCarthy, 2018; zob. też Kotarba, 1984; Schütz, 2008b). Tego rodzaju doświadczenia wprowadzały porządek do jej życia, a – nadając sens jej byciu – niejako wynosiły ją ponad *powierzchnię*, ponad egzystencję właściwą dla „człowieka przetrwania” (Vaneigem, 2004). Z tego powodu nazwałem je doświadczeniami nomicznymi i jednocześnie uranicznymi.

Jednak miały one swój cień, pojawiający się, gdy R. towarzyszyło poczucie bycia odseparowaną od czegoś większego czy życiowego marazmu, unieruchomienia. Ten cień pojawiał się często tam, gdzie wcześniej doznawała bycia-u-siebie – wraz z tym, jak zanikały ważne dla niej doświadczenia. Miał także różne oblicza: od ledwo dostrzegalnej nieswojości (freudowskiego *unheimlich*), występującej, gdy R. wiodła ustabilizowane życie w rodzinnej miejscowości i *czegoś jej brakowało*, aż po głęboką otchłań, w jaką osuwała się, przebywając w klasztorze. Jej przeżycia wykazują tutaj podobieństwo do różnych opisanych w literaturze stanów wewnętrznych, np. do subiektywnego poczucia bezdomności, z którym można borykać się pomimo tego, że ma się gdzie mieszkać (gdy miejsce nam znane i bezpieczne staje się miejscem obcym i zagrażającym) (Bennet, 2011; Campbell, 2019). Chwilami jej osamotnienie przypomina także to, co fińscy badacze nazwali „bezdomnością w życiu” (Hemberg i in., 2019). Pod tym terminem

rozumieli głębokie, ontologiczne doświadczenie bycia wyłączonym z życia, rozpadu porządku spajającego świat codziennych zdarzeń i braku miejsca, gdzie można by się schronić przed nacierającym zewsząd chaosem. Jest to stan izolacji egzystencjalnej (Yalom, 2023). Także w pracach Fritza Schütze i Gerharda Riemanna, poświęconych sekwencjom charakterystycznym dla trajektorii cierpienia, natrafiamy na opis wyobcowania podobnego do tego, które towarzyszyło R. Pojawia się ono na skutek wtargnięcia w nasze życie bezładu oraz spowodowaną tym wtargnięciem utratą nad nim kontroli. Nasz egzystencjalny świat się wówczas kurczy i zanika (Riemann, Schütze, 2012; Schütze, 1997; zob. także Waniek, 2016). Podobieństwo do tych stanów wewnętrznych sprawia więc, że ten drugi rodzaj doświadczeń R. warto nazwać mianem anomicznych i jednocześnie chtonicznych (ponieważ odsłaniają przed nami „nocną stronę życia”) (por. Schütze, 1997, s. 20).

Te dwa rodzaje doświadczeń (uraniczne i chtoniczne) znajdują się ze sobą w dialektycznym uścisku: bycie oddzieloną (odseparowaną) jest przeciwieństwem bycia częścią czegoś większego, a marazm czy poczucie unieruchomienia – bycia zaangażowaną, pochłoniętą na rzecz tego (zob. schemat nr 2). Wydaje się, że za tą dialektyką kryje się bardziej fundamentalny wzór – rudymenarna struktura, którą w innym miejscu nazwałem *domusem* (Kutyło, 2024). Jest on indywidualnym archetypem własnego miejsca-w-świecie, zawierającym pewne, prawdopodobnie nie w pełni uświadamiane oczekiwania wobec niego i odpowiadającym za zadomowienie. Innymi słowy, ta struktura wpływa na to, w jaki sposób doświadczamy różne miejsca i tym samym przyczynia się do tego, czy traktujemy je jako własne, egzystencjalne (pozwalające na bycie samym-sobą), czy np. jako anty-miejsca, stanowiące zagrożenie dla naszej tożsamości.

**Schemat 2.** Dialektyka egzystencjalna oraz składające się na nią doświadczenia uraniczne i chtoniczne.



Źródło: opracowanie własne.

Trzeci rodzaj doświadczeń dotyczy przeżyć z pogranicza – z „szarej strefy”, gdy doświadczenia uraniczne ustępowały na rzecz chtonicznych. W przypadku R. składały się na nie zwiastuny sygnalizujące zwrot dokonujący się w jej życiu, wypychające ją z jednego świata i kierujące w stronę kolejnego, oraz pewne praktyczne i teoretyczne sposoby podtrzymywania porządku i radzenia sobie z bezładem (por. Riemann, Schütze, 2012, ss. 409–410; Schütze, 1997, s. 26). Także za tymi doświadczeniami wydają się kryć bardziej rudymenarne struktury, związane z wyobrażeniami na temat otaczającego nas świata czy „uprawomocnionymi” działaniami, umożliwiającymi adaptację do panujących w nim warunków. Z narracji R. wynika, że świat jawił się jej jako miejsce sprzyjające jej zamiarom, rządzone przez *Siłę Wyższą* (utożsamianą najpierw z Bogiem, a następnie „zsekularyzowaną”). Za to, mówiąc o swoich mechanizmach adaptacyjnych, wskazywała na ich ewolucję: wzór *myszki pod miotłą* miał z czasem ustąpić wzorowi sprawczej kobiety, wsłuchującej się

w *wewnątrz wołanie* i kierującej się motywem-*ażeby* (a nie motywem-ponieważ). Właściwe dla R. doświadczania z pogranicza (w swej finalnej wersji) cechują biografie, które Agnieszka Golczyńska-Grondas nazwała biografiami sukcesu (Golczyńska-Grondas, 2016).

Obecność rozważanych tutaj struktur powoduje, że pojawia się pytanie o ich związek z życiowym błędzeniem? To, co rzuca się w oczy, to powtarzająca się niemożność urzeczywistnienia *domusa* w różnych światach, przez które R. wędruje, skłaniająca ją do przemieszczania się i podejmowania kolejnych prób. Wydaje się, że ta niemożność nie wynika z czynników psychologicznych – z tego, co w literaturze psychoanalitycznej określa się mianem „niezadomowionego umysłu”<sup>2</sup>. Jest ona raczej konsekwencją napięcia istniejącego między jej *domusem*, poprzez który wybrzmiewa tęsknota za doświadczeniami utożsamianymi ze społeczeństwem przednowoczesnym (tj. wspólnotą, bliskością natury, „tajemnicą świata”), a okolicznościami, w jakich żyje, typowymi dla społeczeństwa ponowoczesnego. Istniejące w nim architektury sensu rozpadają się, a instytucje, które ten sens

reprodukowały, stają się martwymi miejscami (zob. Bentz, Marlatt, 2021; Konecki, 2022, ss. 73–98). Żelazna klatka nowoczesności staje się w tych warunkach miejscem jeszcze bardziej przytłaczającym i zniewalającym, budzącym tęsknotę za autentycznością przeżyć. Są to zapewne okoliczności popychające niektórych do poszukiwania własnego miejsca-w-świecie – miejsca, w którym dalej bije życie.

## Zakończenie

Przedmiotem uwagi w artykule uczyniłem zjawisko życiowego błędzenia, które rozważałem, opierając się na interpretacji doświadczeń kobiety w średnim wieku. Na potrzeby jego kontemplacji zastosowałem podejście, w którym inspirowałem się metodą biograficzną i fenomenologią hermeneutyczną. Wydaje się, że pozwoliło ono na ujawnienie w narracji biograficznej trzech rodzajów doświadczeń składających się na życiowe błędzenie R., związanych odpowiednio z: doznawaniem zadomowienia bądź jego braku oraz odczuciami i strategiami towarzyszącymi jej w okresach przejściowych. Za tymi przeżyciami kryły się zapewne struktury głębsze, bardziej rudymentalne, powodujące, że w określony sposób doświadczała różnych miejsc, oddające jej wyobrażenia na temat otaczającej rzeczywistości i skłaniające ją także do tego, aby w sytuacji zaniku ważnych dla siebie przeżyć wędrowała dalej, do kolejnego egzystencjalnego świata. Ostatecznie R. udało się znaleźć własną przystań w górach, gdzie stworzyła sobie przestrzeń umożliwiającą jej bycie samą-sobą. Jej doświadczenia pod wieloma względami okazały się uniwersalne – zapewne w mniejszym bądź większym stopniu odzwierciedlają one przeżycia i rozterki człowieka ponowoczesnego. ☹

2 W literaturze psychoanalitycznej niezadomowiony umysł wiąże się z obecnością syndromu klaustro-*agorafobicznego*, który po raz pierwszy został opisany przez Henri Reya. Rey zaobserwował go u osób z zaburzeniami osobowości (schizoidalnymi oraz z pogranicza) i – opierając się na teorii relacji z obiektem – uznał, że powoduje go traumatyzująca więź łącząca matkę z dzieckiem (kształtująca się często w warunkach braku stabilności życiowej czy wykluczenia społecznego; por. Weiss, 2023). Na skutek tego ujawniają się u dziecka dwa rodzaje lęku, towarzyszące mu również w życiu dorosłym: lęk klaustrofobiczny przed pochłaniającą przestrzenią matczyną i agorafobiczny przed zagrożeniami czyhającymi na zewnątrz niej (Rey, 2023). Według Lizy Catan, zaistnienie tego syndromu powoduje, że doświadczona nim osoba wybiera drogę „pomiędzy”. Kruchą równowagę wewnętrzną uzyskuje prowadząc życie, w którym przemieszcza się z miejsca na miejsce i nigdzie nie zadawia się na dłużej (Catan, 2011).

## Łukasz Kutyló

### Afiliacja

Uniwersytet Łódzki

lukasz.kutyllo@uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0002-0499-1900>

## Bibliografia

- Ayaß, R. (2017). Life-World, Sub-Worlds, After-Worlds: The Various “Realness” of Multiple Realities, *Human Studies*, 40, 519–542.
- Bauman, Z. (1994). *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Baynes, H.G. (1950). *Analytical psychology and the English mind, and other papers*. London: Methuen.
- Bengtsson, M., Flisbäck, M. (2021). Illuminating Existential Meaning: A New Approach in the Study of Retirement, *Qualitative Sociology Review*, 17(1), 196–214.
- Bennet, K. (2011). Homeless at home in East Durham, *Antipodes*, 43(4), 960–985.
- Bentz, V.M., Marlatt, J. (eds.) (2021). *Deathworlds to Lifeworlds: Collaboration with Strangers for Personal, Social and Ecological Transformation*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Berger, V. (2020). Phenomenology of Online Spaces: Interpreting Late Modern Spatialities, *Human Studies*, 43, 603–626.
- Braidotti, R. (2009). *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Burszta, W. (2015). Poszukiwanie sensu w globalnej logorei, *Roczniki Kulturoznawcze*, 6(1), 5–32.
- Campbell, J. (2019). ‘There’s no place like home’. On dwelling and *Unheimlichkeit*. In: G. Brown (ed.), *Psychoanalytic Thinking on the Unhoused Mind*. London-New York: Routledge.
- Catan, L. (2011). Panic and fight: Claustro-*agoraphobia* in the consulting room, *British Journal of Psychotherapy*, 27(3), 242–257.
- Czyżewski, M., Rokuszewska-Pawełek, A. (2016). Analiza autobiografii Rudolfa Hössa. W: R. Dopierała, K. Waniek (red.), *Biografia i wojna. Metoda biograficzna w badaniu procesów społecznych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Keene, H.R. (2025). Writing Myself Home: A phenomenological enquiry, *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis*, 36(2), 327–339.
- Day, J. (2023). A dog called Chad: What’s the use of in-house psychodynamic consultation to think about the unhoused mind?, *Psychodynamic Practice: Individuals, Groups and Organisations*, 30(1), 7–18.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2023). Traktat o nomadologii: maszyna wojenna. W: G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury: Bęc Zmiana, 431–522.
- Dudek, W.D. (1997). Psychologia Małego Księcia (Mała Encyklopedia Psychologii Głębi), *Albo, albo. Inspiracje jungowskie*, 1–2, 73–85.
- Frankl, V. (2016). *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*. Warszawa: Czarna Owca.
- Golczyńska-Grondas, A. (2016). *Chybotliwa Łódź. Losy wychowanków placówek opiekuńczo-wychowawczych. Analiza socjologiczna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Hemberg, J., Nyqvist, F., Näsman, M. (2019). “Homeless in life” – loneliness experienced as existential suffering by older adults living at home: a caring science perspective, *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 33, 446–456.
- Hillman, J. (2021). The Great Mother, Her Son, Her Hero, and the Puer. In: J. Hillman, *Senex & Puer* (edited by G. Slater), 109–149.
- Jung, C.G. (2012). *Symbole przemiany. Analiza prelude do schizofrenii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Karkowska, M. (2018). Terapeutyczne aspekty wywiadu narracyjnego w perspektywie prowadzenia badań biograficznych, *Studia Edukacyjne*, 50, 107–120.
- Kaźmierska, K. (2004). Wywiad narracyjny jako jedna z metod w badaniach biograficznych, *Przegląd Socjologiczny*, 53(1), 71–96.
- Kaźmierska, K. (2016). Wywiad narracyjny – techniki i pojęcia analityczne. W: R. Dopierała, K. Waniek (red.), *Biografia i wojna. Metoda biograficzna w badaniu procesów społecznych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Kirsch, T.B. (1974). A Clinical Example of Puer Aeternus Identification, *The Journal of Analytical Psychology*, 19(2), 151–164.
- Konecki, K. T. (2022). *The Meaning of Contemplation for Social Qualitative Research. Applications and Examples*. London-New York: Routledge.
- Kotarba, J.A. (1984). A Synthesis: The Existential Self in Society. In: J.A. Kotarba, A. Fontana (eds.), *The Existential Self in Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kutyło, Ł. (2024). Od bycia umiejscowionym do utraty własnego miejsca w świecie, *Folia Sociologica*, 91, 125–142.
- Łuczaj, K. (2024). Terapeutyczny wymiar wywiadu socjologicznego: Praktyka badawcza w kontekście wyzwań etycznych, *Studia socjologiczne*, 252(1), 81–105.
- Macheta, L. (2003). *Demon południa i zafalszowanie egzystencji. O acedii starożytnego mnicha i „zbędności” inteligenta rosyjskiego XIX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Madison, G. (2006). Existential migration, *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis*, 17(2), 238–260.
- Madison, G. (2016). ‘Home’ is an interaction, not a place, *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis*, 27(1), 28–35.
- McCarthy, L. (2018). (Re)conceptualising the boundaries between home and homelessness: the unheimlich, *Housing Studies*, 33(6), 960–985.
- Michalski, K. (1998). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nowacki, A. (2014). Dzieci przez matkę odrzucone. „Zbędni ludzie rewolucji” w prozie Mykoły Chwyłowego, *Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze*, 24, 157–168.
- Palmér, L., Carlsson, G., Brunt, D., Nyström, M. (2014). Existential vulnerability can be evoked by severe difficulties with initial breastfeeding: a lifeworld hermeneutical single case study for research on complex breastfeeding phenomena, *Breastfeeding Review*, 22(3), 21–32.
- Palmér, L., Nyström, M., Karlsson, K. (2023). Lifeworld hermeneutics: An approach and a method for research on existential issues in caring sciences, *Scandinavian Journal of Caring Studies*, 38(1), 434–451.
- Philips, M. (2025). The Alchemy of Narcissism: Depression, Regression, and the Lesser Coniunctio, *The Journal of Analytical Psychology*, 70(1), 7–28.
- Rey, H. (2023). The Schizoid Mode of Being and the Space-Time Continuum (Before metaphor). In: S. Finkelstein, H. Weiss (eds.), *The Claustro-Agoraphobic Dilemma in Psychoanalysis: Fear of Madness*. London-New York: Routledge.
- Riemann, G., Schütze, F. (2012). Trajektorja jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesach społecznych. W: K. Kaźmierska (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Rokuszewska-Pawełek, A. (2006). Wywiad narracyjny jako źródło informacji, *Media, Kultura, Społeczeństwo*, 1, 17–28.
- Scanlon, Ch., Adlam, J. (2019). Housing un-housed minds. Complex multiple exclusion and the cycle of rejection revisited. In: G. Brown (ed.), *Psychoanalytic Thinking on the Unhoused Mind*. London-New York: Routledge.
- Schütz, A. (1985). Don Kichot i problem rzeczywistości, *Literatura na świecie*, 2, 269–284.
- Schütz, A. (2008a). Dokonywanie wyboru projektu działania. W: A. Schütz, *O wielości światów*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Schütz, A. (2008b). Powracający do domu. W: A. Schütz, *O wielości światów*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Schütze, F. (1997). Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej, *Studia Socjologiczne*, 144(1), ss. 11–56.
- Smith, J.A., Flowers, P., Larkin, M. (2022). *Interpretative Phenomenological Analysis. Theory, Method, Research* (2nd Edition). London: Sage.
- Vaneigem, R. (2004). *Rewolucja życia codziennego*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- von Franz, M.-L. (1999). *The Problem of the Puer Aeternus*. Toronto: Inner City Books.
- Waniek, K. (2016). Potencjały bezładu i cierpienia w biografiach młodych kobiet wchodzących w świat sztuki i medycyny, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 12(2), 114–144.
- Waniek, K. (2020). *Ucieczka jako przyczyna mobilności Europejczyków. Socjolingwistycznie ugruntowana analiza procesów społecznych w relacjach autobiograficznych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Weiss, H. (2023). Claustro-Agoraphobia: The Impact of Concrete Thinking on the Analyst’s Internal Space. In: S. Finkelstein, H. Weiss (eds.), *The Claustro-Agoraphobic Dilemma in Psychoanalysis: Fear of Madness*. London-New York: Routledge.
- Yalom, I. D. (2023). *Psychoterapia egzystencjalna*. Warszawa: Czarna Owca.

## Kwestie dotyczące etyki wydawniczej

Funding information: Not applicable.

Conflict of interests: None.

Ethical considerations: The Author assures of no violations of publication ethics and takes full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: not used.

## On the life wanderings of a middle-aged woman and her search for an existential place. A case study

### Summary

The starting point for the considerations presented in the article was the phenomenon of wandering through life, manifested in the inability to settle down anywhere permanently and the resulting movement from place to place. In an attempt to explore this phenomenon, the case of a woman in her forties was examined, and the research approach was inspired by the biographical method and hermeneutic phenomenology. Analysis of the biographical narrative revealed the experiences that made up her wandering, mainly related to settling in certain places for shorter or longer periods of time and the narrator’s recurring sense of existential homelessness. It also turned out that these experiences are likely to be underpinned by deeper structures that determine how she organizes them and gives them meaning.

**Keywords:** biographical method, existential homelessness, existential place, hermeneutical phenomenology.