

JOANNA MACH  
Lublin

### PATOLOGIA PSYCHICZNA A RELIGIJNOŚĆ W UJĘCIU ANTOINE VERGOTE'A\*

Antoine Vergote<sup>1</sup> jest autorem raczej mało znanym w Polsce. Swe prace publikuje głównie w języku francuskim oraz flamandzkim i jak dotąd żadne z nich nie ukazały się w polskim tłumaczeniu. Jego twórczość obejmuje psychologię religii, antropologię, a nawet teologię. W sposób szczególny interesuje się on problematyką interakcji pomiędzy religijnością a psychiką, m.in. tym, jaki kształt nadaje religijności chora psychika, do czego jest jej potrzebna religijność. Niniejszy artykuł jest zwięzłym przedstawieniem poglądów Vergote'a na ten temat.

Podłożem religijności według Vergote'a jest psychika ludzka (1978, s. 47). Religijność, by znaleźć właściwe sobie miejsce, winna przeniknąć psychikę człowieka. Szanuje ona prawa psychiki, lecz jednocześnie nadaje jej nowy sens. Jeśli religijność nie zintegruje całości psychiki – jej sfery popędowej i kulturowej – pozostanie czymś zewnętrznym wobec niej. Vergote nie chce całkowicie oddzielać obu porządków, lecz równocześnie jest przeciwnikiem ich zlewania się (1995, s. 23). Religijność, nie zrywając porządku naturalnego, niesie ze sobą nową jakość i nowy dynamizm. Odwołuje się ona do rozumu, serca, woli, a więc dotyczy człowieczeństwa, które jednocześnie przekracza.

Ponieważ podłożem religijności jest psychika ludzka, możemy różne jej formy analizować z punktu widzenia psychologa klinicznego. Patologie religijne są również psychopatologiami. Aby głębiej prześledzić ten problem, trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie: czym jest patologia? Według Ver-

---

\* Niniejszy artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Władysława Prężyny w Katedrze Psychologii Społecznej i Religii KUL.

<sup>1</sup> Antoine Vergote (ur. 8 grudnia 1921 r.) – założyciel i wieloletni kierownik Centrum Psychologii Religii w Leuven, obecnie profesor emerytowany tej uczelni.

gote'a „patologia psychiczna stanowi zranienie zdrowia psychicznego, okaleczenie istoty psychicznej człowieka” (1995, s. 20).

Definicja ta wskazuje, że patologia jest takim „stanem” lub sposobem życia, przeżywania egzystencji, który nie sprzyja rozwojowi psychicznemu, a wręcz przeciwnie, zuboża człowieka z jakiejś istotnej części jego człowieczeństwa. Zdarzyć się może, że psychika nie jest w stanie – z bardzo różnych powodów – poradzić sobie z sytuacją konfliktową. Kolejne sytuacje sprawiają jej coraz większy ból, a człowiekowi grozi całkowita dezintegracja. Wtedy psychika dokonuje swoistego „samookaleczenia”, by ochronić jedność psychiczną i bronić się przed bólem.

„Patologia jest samookaleczeniem obronnym” (1978, s. 45). Psychika sama powoduje chorobę. Człowiek, „wybierając” chorobę, trzyma się jej, bo ona staje się jego sposobem reagowania, funkcjonowania, obrony przed zranieniami. Dostarcza człowiekowi poczucia bezpieczeństwa.

Religijność jest tak wpleciona w psychikę, że patologia z nią związana ma przyczynę psychiczną. Vergote tym samym nie chce zredukować życia religijnego do praw psychicznych. Życie religijne ma swoją autonomię. Nie każde zaburzenie w sferze psychicznej powoduje zaburzenia religijności. Natomiast każda patologia religijności ma uwarunkowania psychiczne (1978, s. 50). Jednocześnie Vergote pisze, że wiara nieautentyczna nie oznacza automatycznie patologii psychicznej. Wynika z tego, że autor nie utożsamia pojęć wiary nieautentycznej i zaburzeń religijności.

Religia operuje systemem znaków i symboli, które mają być zrozumiałe dla wspólnoty wierzących. Patologia przejawia się między innymi właśnie w tej sferze. Eliminuje ona uniwersalne znaczenie danego znaku, nadając mu swój prywatny sens. Język patologii przestaje być zrozumiały dla wspólnoty (1978, s. 57). Patologię można stwierdzić, badając przeżycia religijne. Należy obserwować źródła religijności danego człowieka. Co jest dla niego ważne? Co wybrał sobie z religii? Jaką strukturę nadał poszczególnym elementom? Psychopatologia religijna jest samookaleczeniem religijnym, które bazuje na samookaleczeniu psychicznym.

W niniejszym artykule przytoczę poglądy Vergote'a na temat dwóch typów nerwicy religijnej: obsesyjnej i histerycznej. Z kolei te formy patologii dotyczą dwóch – jak twierdzi autor – fundamentalnych wymiarów człowieczeństwa: powinności i pragnienia. Powinność zobowiązuje człowieka do stawiania się kimś na miarę swego człowieczeństwa. Pragnienie przejawia się w odniesieniu do relacji między „ja” realnym a „ja” idealnym. Tak więc opisanie

patologii powiązanych z tymi wymiarami ludzkiej egzystencji wydaje się głęboko uzasadnione, biorąc pod uwagę koncepcję Vergote'a.

### I. POWINNOŚĆ I POCZUCIE WINY REALNE I WYOBRAŻONE

Człowiek pojmuje siebie jako zadanego i powierzonego sobie samemu. „Odnajduje siebie jako wezwanego do bycia w stawaniu się” (1978, s. 9). Czy jest wierzący, czy nie – zdaje on sobie sprawę, że jest strażnikiem swego człowieczeństwa. Czuje w sobie powinność, która jest w nim zawsze. Aby skazać ją na milczenie, musiałby zapomnieć o swoich korzeniach. Człowiek jest dziedzicem tego, co przekazała mu ludzkość, i tego, co przekazał mu Odwieczny. Pozostaje więc w powinności, by to dziedzictwo podtrzymać i godnie rozwijać. Powinność – jako coś pozytywnego – jest wpisana w człowieka. Jest tym wymiarem, który otwiera człowieka na życie w pełni ludzkie, i ukierunkowuje na aspekt etyczny życia. Dzięki temu człowiek może oceniać, co jest dobre, a co złe; co wpływa na rozwój człowieczeństwa, a co go hamuje. Gdy człowiek nie postępuje zgodnie z tym, co sugeruje mu powinność, przeżywa poczucie winy. Poczucie winy jest więc wynikiem istnienia powinności i samo w sobie nie jest zjawiskiem negatywnym.

W tym kontekście zastanawiające jest, że tytuł książki *Dette et désir*, który w języku polskim mógłby brzmieć *Powinność i pragnienie*, na język angielski został przetłumaczony jako *Guilt and desire*. Słowo *guilt* ma wydźwięk negatywny. Oznacza winę, poczucie winy, wyrzuty sumienia z powodu popełnionego zła itd. (*Webster's Encyclopaedic*, s. 629). Nie odpowiada więc ono znaczeniowo temu, co Vergote chce wyrazić słowem *dette*. Spostrzeżenie to jest ważne, gdyż obrazuje – moim zdaniem – pewną tendencję we współczesnej psychologii do sprowadzania wymiaru moralnego egzystencji człowieka do poczucia winy, które z kolei jest klasyfikowane jako patologiczne. Tymczasem Vergote słusznie zauważa, że sam fakt występowania poczucia winy wskazuje na powinność i świadomość istnienia dobra i zła (1980 B). „Nie ma ludzkości bez prawa etycznego, przed którym ma ona odpowiadać, i nie ma odpowiedzialności, która nie ujawniałaby przynajmniej problemu winy” (1983, s. 83).

Jak Vergote definiuje poczucie winy? Autor ten rozróżnia poczucie winy normalne i chorobliwe. Tak więc oznacza to, że „poczucie winy jest rzeczywistością psychologiczną, która sama w sobie nie jest patologią [...]” (1983, s. 84).

Poczucie winy jest jakby sygnałem, który informuje świadomość o konflikcie etycznym – teraźniejszym lub przeszłym, dysymulowanym lub obecnym w prawdziwym jego napięciu. Ten sygnał wzywa do transformacji popędów, które są niezgodne z ja idealnym lub relacją z Bogiem (1978, s. 123). Poczucie winy jest sekwencją dynamiczną, składającą się z kilku elementów. Występuje uczucie ciężaru winy, ból połączony z wyrzutami sumienia. Pojawia się również wstyd wobec siebie i innych. Harmonia pomiędzy ja realnym, a ja idealnym zostaje zerwana. To może prowadzić do izolowania się (1983, s. 84-85). Powstawanie poczucia winy Vergote tłumaczy po części za Freudem. Każdy człowiek nosi w sobie agresję rozumianą jako jeden z popędów. W swoim skrajnym nasileniu może ona prowadzić do śmierci. Agresja nie jest społecznie akceptowana, dlatego konieczne jest wypracowanie mechanizmów radzenia sobie z nią. Jednym z takich mechanizmów może być zwrócenie agresji ku sobie. W ten sposób powstaje poczucie winy, które jest w gruncie rzeczy autoagresją. Poczucie winy nie jest właściwe dla religii, dlatego może poprzedzać ukierunkowanie religijne i wzmacniać je. Religia zaś nadaje mu nowy wymiar – grzechu, który jest winą wobec Boga (Vergote, 1983).

Rozróżnienie poczucia winy normalnego od patologicznego nie jest rzeczą łatwą. Normalność w tym zakresie jest zresztą końcem drogi, którą przebywa się, pokonując różne konflikty. Zewnętrzny ogląd ciężaru winy często nic nie daje, gdyż ludzie mają różną wrażliwość, różnie angażują swoją wolę w poszczególne akty. Vergote opisuje poczucie winy, które przeradza się w samooskarżanie, staje się jakby „przewodnim motywem życia”. Ono z pewnością jest chorobliwe.

Wyparcie agresji daje początek poczuciu winy. Wyparcie zaś „niewygodnego” poczucia winy daje początek depresji (Vergote, 1978) lub nerwicy obsesyjnej (Vergote, 1983), a często jedno miesza się z drugim. Narcystyczne idealizowanie siebie niesie ze sobą niechęć do przyznawania się do swoich „brudnych” pragnień. Nie mogąc jednakże być „super świętym”, człowiek niszczy się moralnie (Vergote, 1978). Oskarża siebie. To oskarżanie może być dodatkowo wzmocnione obrazem Boga. Vergote pisze, że obraz Boga jest kształtowany przez obraz samego siebie (Vergote, 1983). Tak więc w wypadku, gdy sfrustrowany swoimi porażkami perfekcjonista oskarża się, czyż może on nosić w sobie inny obraz Boga niż negatywny: Boga okrutnego sędziego i oskarżyciela.

Jak wspomniałam wyżej, Vergote twierdzi, że poczucie winy może wpływać na podjęcie praktyki religijnej. Chorobliwe poczucie winy może przeniknąć w obszar religijności. Może to prowadzić do nerwicy religijnej winy.

## II. NERWICA RELIGIJNA WINY<sup>2</sup>

Pojęcia „nerwica obsesyjna” po raz pierwszy użył Freud. Podobną jednostkę nozologiczną wyodrębnił P. Janet, nazywając ją psychastenią. Nerwicą obsesyjną Vergote określa życie pod wewnętrznym przymusem, doświadczanie niechcianych myśli (obsesji) i bycie wewnątrznie przynaglanym do ich realizacji oraz doświadczanie uczuć, które są pozbawione kontekstu. Inne symptomy tej nerwicy to: niezdecydowanie, tendencja do ciągłej weryfikacji swoich zachowań, sprawowanie swoistych rytuałów bez znaczenia, tiki i manieryzm językowy. Poczucie winy w nerwicy obsesyjnej najczęściej występuje w formie wypartej i w świadomości ujawnia się dopiero podczas psychoterapii. Tymczasem gdy nerwica przybiera postać religijną, poczucie winy przejawia się w poczuciu bycia winnym przed Bogiem i jest przeżywane w sposób świadomy. Dlatego religijna nerwica winy może mieć ostrzejszy przebieg. O różnicy pomiędzy nerwicą obsesyjną a nerwicą religijną winy Vergote pisze następująco:

Różnica w symptomatologii może mylić i można by myśleć, że chodzi o problematykę specyficznie religijną. Ta ostatnia jest niezaprzeczalnie obecna. Jednakże obecność choroby, na którą religijne nauczanie o zbawieniu nie oddziałuje wskazuje, że nerwica obsesyjna czerpie swe korzenie z konfliktu, który nie jest czysto religijny, ale który religia pozwala wyrazić w sposób pośredni, przenosząc go na siebie (1978, s. 73).

Przyczyny (Vergote, 1978, s. 74) nerwicy obsesyjnej są bardzo złożone, składają się z wielu elementów. Vergote nie wdaje się tu w szczegółowe analizy. Pisze o tym, że u jej podłoża leży nie rozwiązany konflikt. Jest nim nieświadomy zakaz, który dotknął popędów seksualnych, cenzurując je. „Strategia” nerwicy polega na przemieszczeniu tego konfliktu na czyny i myśli seksualnie obojętne, by oddalić się od zbyt niebezpiecznego centrum. W reli-

---

<sup>2</sup> *La néurose religieuse de culpabilité* (Vergote, 1978, s. 69).

gijnej nerwicy konflikt ten jest przenoszony tam, gdzie seksualność jest konfrontowana z prawem odwiecznym. Naturalnie powoduje to znaczne zaostrzenie konfliktu i zwiększenie niepokoju, który mu towarzyszy.

Charakterystycznym mechanizmem występującym w nerwicy obsesyjnej jest ambiwalencja uczuciowa pomiędzy miłością a nienawiścią (Vergote, 1978, s. 78). Miłość występuje w obrębie świadomości, natomiast cała energia jest kierowana na wyparcie nienawiści. Konflikt ten bierze swój początek z kompleksu Edypa. Dziecko identyfikuje się z rodzicem płci przeciwnej, kieruje ku niemu swoją miłość. Jednakże rodzic przynależny jest drugiemu rodzicowi, tak więc miłość dziecka napotyka na zakaz. Dziecko uczy się, że są prawa i zakazy po to, by relacje między ludźmi były ludzkie, godne człowieka. Następuje interioryzacja prawa, uczenie się oczekiwań społecznych. Pozostają jednakże pragnienia, które nie mogą być realizowane. To one są źródłem agresji. Jeśli nie zostanie ona spożytkowana w sposób twórczy, przeradza się w nienawiść. Nerwica wynika z agrawacji konfliktu pomiędzy miłością a nienawiścią. Przyczyny zaostrzenia się owego konfliktu mogą być złożone. Jedną z nich jest brak lub nadmiar czułości doznanej w dzieciństwie. Inną przyczyną może być ogólnie silniejszy popęd agresji, różne okoliczności rodzinne i zbyt surowość lub permissywność w wychowaniu. Zwłaszcza zbyt surowość, przejawiająca się zakazem jakichkolwiek form ekspresji agresji, zaostrza konflikt. Po pierwsze dlatego, że dziecko nie jest w stanie przekształcać agresji w pozytywną twórczość. Po drugie dlatego, że wzmagają się poczucie winy odczuwane w wypadku najmniejszych przejawów agresji.

W nerwicy religijnej ambiwalencja uczuciowa przenosi się na Boga i instytucje religijne (Vergote, 1978, s. 81). Agresja może się wyrażać w sposób pośredni przez dziwaczne zachowania i niedorzeczne myśli. Wyparcie agresji rodzi nienawiść. Człowiek tymczasem walczy z przejawami nienawiści, dlatego też obsesyjnie zaczyna przestrzegać prawa religijnego. Dostarcza mu to poczucie bezpieczeństwa i pozwala uciec od podejmowania wolnych decyzji, które mogłyby dać nienawiści możliwość ujawnienia się. Posłuszeństwo prawu jest posunięte do ekstremum. Rodzi to okazję do powstawania skrupułów. Dlatego też osoby znerwicowane są szczególnie wymagające wobec religii. Poruszają się w sztywnym systemie, więc nie tolerują zmian rytuałów czy zmian „linii nauczania” w Kościele. Wtedy tracą bezpieczeństwo. W tej grze może ujawnić się nienawiść – skupiona na religii. Osoby takie oskarżają religię o to, że zostali zmyleni i odrzucają ją. To odrzucenie może dać im czasowe wyzwolenie z nerwicy, która cały konflikt „przerzuciła” wcześniej w obszar religijny. Powstaje pytanie: dlaczego Bóg i instytucje religijne sku-

piają na sobie tę nerwicę obsesyjną? Otóż Bóg może na sobie skupiać różne rodzaje miłości. Na Nim skupia się miłość zakazana. Do Boga można również kierować miłość identyfikującą, która wyzwala „ja”, przekształcając je. Pierwsza więź człowieka z matką zostaje przeniesiona na Boga, który staje się obiektem pragnień. Na Boga „przerzuca” się również swoje superego. Stąd obraz Boga jest pochodną obrazu samego siebie. Absolut jest w pewnym sensie „obiektem idealnym”, który może skupiać różne popędy. Będąc nazywanym Bogiem-Ojcem, w naturalny sposób budzi uwagę nerwicowca, który szuka sposobu radzenia sobie z konfliktem.

Dalsze mechanizmy charakterystyczne dla nerwicy religijnej winy to dwie antynomie. Jedna – nazywana antynomią pomiędzy nieczysty-czysty – i druga – pomiędzy radością-powinnością. Wierzący, stając wobec Sacrum, wobec Świętego, przeżywa swój brak godności. Jest to przeżycie właściwe każdemu człowiekowi doświadczającemu zbliżania się Boga do niego osobiście. Przykład takiego przeżycia znajdujemy w księdze Izajasza (Iz 6) w opisie sceny powołania Proroka. Izajasz widzi Pana w Jego majestacie i chwale. Staje twarzą w twarz wobec Świętego. Wtedy wydaje okrzyk: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów!” (tamże 6,5). W obecności Świętego Izajasz odczuwa swą nieczystość. Odczucie to nie jest jednakże odkryciem jakiegoś osobistego grzechu, przewiny. Jest to raczej dostrzeżenie istotowej różnicy, która oddziela go od Boga. Sama obecność Jahwe nie jest w żadnym wypadku oceniająca, lecz wystarcza, by człowiek nabył świadomość, że pomiędzy nim a Świętym istnieje strukturalna różnica. „Można zauważyć, że nieczystemu nie przeciwstawia się czysty, ale Święty” (Vergote, 1978, s. 149). Wskazuje to, iż nie ma tu oceny w kategoriach moralnych. Chodzi o różnicę ontologiczno-religijną, o różnicę co do istnienia. To przeżycie skłania człowieka do spełnienia rytuału oczyszczającego, by móc stanąć przed Bogiem. Cały człowiek jest zaangażowany w rytuał. Pragnę jeszcze raz podkreślić, że to nie psychologiczne poczucie skłania go do sprawowania rytuału, lecz świadomość strukturalnej różnicy pomiędzy nim a Świętym.

W przypadku nerwicy religijnej winy antynomia nieczysty-święty zostaje przekształcona w chorobliwą antynomię nieczysty-czysty (Vergote, 1978, s. 152). Kategoria nieczystości jest poddana zmianie znaczeń. Nieczystość staje się metaforą grzechu, czyli oznacza osobiste przewinienie. Obraz Boga jako Surowego Sędziego skłania do samooskarżeń. Ogromne znaczenie człowiek zaczyna przypisywać czystości. Staje się ona opozycją do nieczystości

i wchodzi w miejsce Sacrum. W konsekwencji Bóg znika powoli z bezpośredniego pola odniesień. Człowiek koncentruje swoją uwagę na sobie. Przypatruje się swojej nieczystości, czyli w jego rozumieniu osobistym grzechom, nosi ich ciężar na sobie. Budzi się w nim kompulsywne pragnienie czystości. „Absolutna czystość intencji narzuca się jako obowiązująca i możliwa do zrealizowania tak, jakby człowiek nie był istotą popędowną” (s. 87).

W owym dążeniu do czystości ma swoje źródło dewaloryzacja seksualności. Seksualność i wszelkie przyjemności cielesne zostają złączone z nieczystością. Pragnienia zostają wyparte, a człowiek kieruje uwagę ku ja idealnemu.

Zmiana znaczeń nieczystości w sposób oczywisty dotyka poczucia winy, które z kolei zniekształca i zuboża rytuał oczyszczenia. Rytuał ten nie jest już dla osoby znerwicowanej uznaniem pewnej ważnej prawdy o nim i o Świętym, lecz jest traktowany instrumentalnie i automatycznie. Poprzez rytuał człowiek chce jakby „zrzucić z siebie” nieczystość. Następuje więc degradacja religijna. Świadomość człowieka chorego na nerwicę religijną winy, że jest on wewnętrznie nieczysty napełnia go lękiem. Często wytwarza on w sobie swoistą obronę przed zbyt silnym lękiem i projektuje nieczystość na zewnątrz, materializuje ją. „W ten sposób lęk przed nieczystym łagodzi się przez projekcję na zewnątrz; jednostka wyzwala się wewnętrznie z niego i umieszczając nieczyste na zewnątrz może się przed nim bronić, unikając go” (Vergote, 1978, s. 155).

Ten proces daje początek fobiom, np. nieczyste jest określane jako fluid występujący w określonych miejscach, których za wszelką cenę trzeba unikać. Z tego też może wynikać mania wycierania i inne manie kompulsywne lub rytuały obsesyjne.

Drugą antynomią charakterystyczną dla nerwicy religijnej winy jest przeciwstawienie radości i powinności. Wyidealizowana miłość wytwarza fantastyczny obraz ojca. Obraz ten stawia ojca w pozycji wyższej, pełnej mocy. Ten obraz dotyka Boga. To Bóg-Ojciec jest tym, od którego człowiek czuje się zależny. Ma świadomość, że wszystko od Niego otrzymał. Jest więc w nieustannej powinności wobec Ojca. Czuje, że swoim życiem powinien mu spłacić dług. Ta powinność w świadomości osoby znerwicowanej wyklucza wszelką radość. Radość jest przynależna Bogu, człowiek może jedynie wykraść ją Jemu. Jednakże, by tę radość wykraść, by odnieść sukces, musi psychicznie „zabić” Ojca. W efekcie człowiek znajduje się w konflikcie, w ciągłej oscylacji pomiędzy submisją a buntem. Widząc powinność jako dług niespłacalny, buntuje się, chciałby zakosztować radości. W buncie jednak odczuwa brak bezpieczeństwa, poczucie winy każe wracać mu do pozycji submisyj-



nej. Tymczasem nie jest on świadom, iż „symboliczny dar – ofiara – nie jest samookaleczeniem, by spłacić dług niespłacalny. On nie ma na celu spłacenia długu; on uznaje dług jako nie będący do spłacenia” (Vergote, 1978, s. 162).

### III. ZNIEKSZTAŁCENIE OBSZARÓW EKSPRESJI RELIGIJNEJ

Do obszarów ekspresji postawy religijnej, które wymienia Vergote, należą: rytuał, modlitwa i etyka. Mogą być one „przechwytywane” przez osobowość patologiczną i przekształcane. Najwięcej uwagi Vergote poświęca rytuałowi. Znacznie mniejszą uwagę zdaje się on przywiązywać do patologii modlitwy i etyki. W nerwicy religijnej winy pojawiający się rytualizm jest – obok innych mechanizmów – charakterystycznym zachowaniem.

Rytuał jest rzeczywistością symboliczną. Jego symbolika ma być odczytywana całościowo, w połączeniu z innymi rytuałami. Człowiek nie tworzy własnych symboli, lecz odczytuje znaczenie tych, które istnieją. Odczytywanie to musi się dokonywać we wspólnocie, by było komunikowalne. „Rytuał degraduje się i przemienia się w rytualizm, gdy ulega desymbolizacji” (tamże, s. 133; por. Vergote, 1967). Desymbolizacja rytuału to zmiana jego znaczenia. Człowiek przyjmuje ogólną formę rytuału i wypełnia ją własną treścią, niezrozumiałą dla wspólnoty. Rytuał nabiera dla niego innego znaczenia i spełnia inne funkcje niż obiektywnie istniejące. Nim opiszę patologizację rytuału religijnego w rytualizm religijny, krótko przedstawię problematykę rytuałów obsesyjnych w ogólności.

Każdy neurotyk ma swoje rytuały, czyli działania bezsensowne, takie jak np. liczenie schodów, rytuały przy myciu się itp. Vergote – za Freudem – wyróżnia trzy cechy, którymi się one charakteryzują. Po pierwsze, powstaje niepokój sumienia w wypadku niedopełnienia aktu symbolicznego. Po drugie, akt ten występuje w izolacji względem wszystkich innych działań. Po trzecie, cechą charakterystyczną jest wyjątkowa skrupulatność w spełnianiu go. Powyższe cechy ujawniają kompulsywność tych aktów. W nerwicy obsesyjnej człowiek zdaje sobie sprawę z absurdalności owych działań, lecz jest wewnętrznie przymuszony do ich spełniania (Vergote, 1978, s. 134-135).

Rytuał obsesyjny spełnia rolę obronną. Skupia uwagę na czymś neutralnym i w ten sposób broni przed pokusami. Daje człowiekowi poczucie kontroli i panowania nad szczegółami życia.

W rytualizmie religijnym rytuał staje się akcją quasi-magiczną (tamże, s. 139). Magiczność oznacza tu praktykę dewiacyjną wobec swojego systemu

odniesień. Sens rytuału nadany prywatnie jest inny od sensu, jaki odczytuje w nim wspólnota.

Jaką więc rolę pełni rytualizm religijny? Jest on połączony z legalizmem (Vergote, 1967). Neurotyk musi skrupulatnie wypełniać prawa, gdyż boi się wolności, która daje szansę ujawnienia się nienawiści. Cały czas jednak nie dorasta do swojego ideału. Ponadto ma świadomość swojej nieczystości przed Świętym, którą pojmuje jako osobistą winę wobec Boga. Poczucie winy skłania go do podjęcia rytuału. Jednakże owo poczucie winy desymbolizuje rytuał i przekształca go w działanie quasi-magiczne. Takie działanie staje się obroną przed karą. Osoba znerwicowana poszukuje obiektu, który mógłby ukonkretnić jego nieokreślony lęk przed karą. Obraz Boga-Sędziego jest idealny do skupienia na sobie tegoż lęku. Rytuał religijny okazuje się być doskonałym obszarem transferu rytualizmu obsesyjnego. Gesty rytualne służą obronie przed samym sobą, przed agresywnymi zachowaniami i samooskarżeniami. Rytualizm daje poczucie bezpieczeństwa. Rytuał, który jest desymbolizowany, jest traktowany instrumentalnie. Osoba stosująca go jest nastawiona na osiągnięcie konkretnego celu, np. chce uzyskać odpuszczenie grzechów lub mieć jakąś inną korzyść duchową. Uczestnicząc w rytuale nie ma odpowiedniej wewnętrznej dyspozycji, a rytuał jest dla niej działaniem, które samo w sobie przyniesie efekt – da poczucie ulgi (Vergote, 1983, s. 302).

W dorobku naukowym Vergote'a nie zetknęłam się z opracowaniem, które dotyczyłoby zniekształcenia modlitwy w patologii. Jednakże nie można stwierdzić, że autor pomija ten temat w zupełności.

Podczas modlitwy cały człowiek wierzący staje przed Bogiem. Człowiek, który się modli, rozmawia z Bogiem. I cisza, tak samo jak przyjmujące słuchanie, stanowi część aktu słowa. Odcięte od swoich reprezentacji i uczuć nieświadomych i przedświadomych, słowo staje się słowem pustym, słowem języka schizofrenicznego, formalnym i opróżnionym z wszelkiej zawartości. Ono nie mówi już nic, gdyż nie ma żadnego związku z tym, czego dotyka [...] (Vergote, 1972, s. 74).

W nerwicy religijnej winy nie ma dialogu z Bogiem. Bóg jest Kimś obcym. Człowiek nie kieruje do Niego swoich uczuć, pragnień i doświadczeń (Vergote, 1978, s. 139). Bóg jest Sędzią, którego można się jedynie obawiać. Modlitwa staje się przykrym obowiązkiem. Może przybierać postać rytuału podejmowanego dla uspokojenia sumienia.

Modlitwa wyzwala człowieka, pomaga mu w znoszeniu trudu życia codziennego. W tym też tkwi niebezpieczeństwo modlitwy – może stać się ona ucieczką przed rzeczywistością w egzaltację uczuciową. Tymczasem prawdziwa modlitwa dotyka realnej rzeczywistości (Vergote, 1972, s. 81). W wypadku ludzi o osobowości histerycznej lub wręcz cierpiących na nerwicę histeryczną zniekształcenie modlitwy w kierunku egzaltacji uczuciowej może być częstym zjawiskiem. W Bogu szukają oni wtedy narcystycznego potwierdzenia samego siebie i bezpieczeństwa oraz ciepła uczuciowego. Człowiek koncentruje się przede wszystkim na własnych uczuciach. Wyolbrzymia je. Egzaltacjom mogą towarzyszyć halucynacje bądź też omamy (Vergote, 1978, s. 169). Modlitwa staje się więc obszarem swoistego „odrealnienia”, ucieczki w świat wyobraźni i uczuć.

Ostatnim z trzech obszarów ekspresji postawy religijnej jest etyka. W jakim stopniu można mówić o życiu etycznym u ludzi z zaburzonym sumieniem? Człowiek przeżywający chorobliwe poczucie winy, skrupuły, ciągle kontrolujący swoje zachowania i nigdy nie będący zadowolony z siebie mógłby powiedzieć, że choć bardzo tego chce, nie żyje etycznie. Czy to twierdzenie jest jednak słuszne? Vergote pisze, że ani nerwica, ani jakakolwiek choroba psychiczna nie jest obszarem wolnego zaangażowania w relację z Bogiem (Vergote, 1995, s. 19). Człowiek żyjący pod wewnętrznym przymusem pragnień kompulsywnych nie jest wolny. Traktując prawo bardzo literalnie, nie jest w stanie pojąć ducha prawa, wewnętrznej zasady funkcjonowania prawa, jaką jest miłość. Problem etyki jest w tym wypadku trudny do rozstrzygnięcia.

#### IV. PRAGNIENIE. KRYTERIA ROZRÓŻNIANIA PRAGNIENIA PATOLOGICZNEGO I NIEPATOLOGICZNEGO

Istnieje wymiar religijności, który jest fundamentalny i może stać się dominujący, a który jest z trudnością identyfikowany przez umysł teoretyczny lub nauki ludzkie: jest to wymiar należący do porządku pragnienia i miłości przeżywany w relacji do istoty, która – według religii – jest w nas i poza nami i której dajemy imię Odwieczny lub którą nazywamy po prostu Bogiem (Vergote, 1978, s. 166).

Wymiar pragnienia jest szczególnie wyraźny w mistyce. Mistykę Vergote pojmuje szeroko: jest to chęć zjednoczenia się z obiektem pragnień, a więc

z Bogiem. W mistyce tak pojętej z dużą jasnością mogą się objawiać formy patologiczne pragnienia.

Autor zadaje sobie pytanie: dlaczego niektórzy tylko ludzie są bardzo wrażliwi na wymiar pragnienia Boga i nieustannie szukają jednoczenia się z Nim. Zagadnienie to Vergote rozpatruje jedynie za pomocą pojęć psychologicznych. Vergote (1978, s. 169) stawia hipotezę, że różnice pomiędzy ludźmi w tym wymiarze wynikają ze skomplikowanych struktur psychicznych. Następną hipotezą wysuwaną przez Vergote'a jest założenie, że pragnienie religijne jest pochodną pragnienia ludzkiego. Powstaje ono na skutek oddziaływania znaczeń religijnych na pragnienie. Tak więc patologia w pragnieniu religijnym wskazuje na patologię pragnienia w ogólności. Pragnienie jest aspiracją, dążeniem, by wypełnić pustkę, jest siłą, pchającą do zdobycia przedmiotu, od którego oczekuje się, iż zlikwiduje on tę pustkę i brak. Brak i pragnienie to rzeczywistości korelujące ze sobą. Formowanie się pragnień jest długim procesem zaczynającym się od najwcześniejszych chwil życia ludzkiego. Pierwszym brakiem, którego człowiek doświadcza, jest głód. Pierś matki jest pierwszym obiektem przyjemności. To doświadczenie jest matrycą dla formowania się dalszych pragnień – marzeń o szczęściu i miłości (Vergote, 1974, s. 155). Tej pierwotnej formie pragnienia w psychoanalizie nadano nazwę stadium oralnego. Vergote jest zdania, iż bardziej adekwatną nazwą byłaby „pozycja oralna”, gdyż to stadium w sposób trwały odciska się na formie pragnienia. Vergote – podobnie jak Freud – pisze, iż każdy obiekt miłości jest próbą odnalezienia pierwszego obiektu, jakim była pierś matki. Te mechanizmy są również typowe dla mistyków. Autor cytuje mistyka flamandzkiego, Ruysbroeka, który radzi uczniom „przyssać się do tuby, kanału niebieskiego” (Vergote, 1978, s. 171). Te figury symboliczne pozycji oralnej są wpisane w archaiczną pamięć i naznaczają człowieka jako istotę „braku”, pustki uczuciowej. Człowiek dąży więc do pełni, którą może rozumieć jako Absolut. Naznaczenie pozycją oralną niesie ze sobą konkretne możliwości i niebezpieczeństwa. Człowiek, utraciwszy pierwszy obiekt przyjemności, zostaje z przestrzenią pustki. To sprawia, że jest on otwarty na dar z zewnątrz, jakby „wytęskniony” daru. Więż religijna jest zarezerwowana dla tych właśnie, którzy są gotowi na przyjęcie daru zjednoczenia. Tak więc pozycja oralna, otwierając człowieka, czyni go zdolnym do wejścia w relację z Bogiem.

Vergote nie przemilcza jednakże niebezpieczeństw, które mogą wynikać z pozycji oralnej. Pozycja ta niesie ze sobą pożądanie, które charakteryzuje się nienasyceniem. Człowiek szuka szczęścia, ale żaden obiekt nie jest w sta-

nie nasycić go w pełni. Kieruje więc swoje poszukiwania na Boga, lecz i w Nim nie znajduje pełnego nasycenia (s. 171-172). Bóg bowiem chce objawiać się człowiekowi, ale niekoniecznie zgodnie z wyobrażeniami ludzkimi (por. Iz 55, 8-9). „Prawdę mówiąc objawienie się Boga nie odpowiada na pragnienia ludzkie” (Vergote, 1974, s. 157).

Pierwszy obiekt przywiązania – matka – dostarcza dziecku między innymi bezpieczeństwa i ciepła uczuciowego, narcystycznego potwierdzenia samego siebie, pragnienia życia i stabilności. Człowiek szukający tych uczuć będzie za wszelką cenę unikał sytuacji konfliktowych, by nie stracić miłości. Nie będzie chciał zdobywać nieznaną przyszłość z lęku przed ryzykiem. Jeśli nie znajduje się on w nerwicy obsesyjnej, będzie on w Bogu szukał zaspokojenia swojego głodu uczuciowego. Niechęć do utracenia miłości popycha go do szukania już tu, na ziemi, Jeruzalem Niebieskiego. Odrzuca on wszelką formę agresji. Kieruje się ku miłości platonicznej, ku dobroci, łagodności, nie tolerując walki ani jakichkolwiek przeszkód na drodze życiowej. Jeśli pragnienie przywiązania nie przekształci się, nie będzie w stanie znieść konfliktów, które są nieuniknione w zetknięciu przesłania religijnego z rzeczywistością ludzką. Pragnienie to może się zamienić w pełne depresji i melancholii rozszalenie. Głęboka frustracja pragnienia pozycji oralnej, która nie zostaje zaspokojona, może być podłożem depresji lub stanu paranoicznego (*paranoïde*).

Formowanie się możliwości kochania i pragnienia odbywa się wewnątrz układu rodzinnego. Rodzice przekazują dziecku pragnienie i miłość, kierując ku niemu swoje pragnienia i otwierając dziecko na atmosferę wytworzoną pragnieniem, jakim oni obdarzają siebie nawzajem. Pragnienie to zaś jest w wysokim stopniu nasycone płciowością. Dziecko jest więc świadkiem przywiązania i pragnienia seksualnego, istniejącego pomiędzy rodzicami – jest ono w to przywiązanie włączane i wyłączane zarazem. Przechodzi przez procesy identyfikacji i kompleks Edypa. W ten sposób staje się „istotą pragnącą” (*être désirant* – Vergote, 1978, s. 178). Formowanie się popędu seksualnego jest odniesieniem dla kształtowania się pragnienia religijnego. Seksualność nie jest jedynie instynktem, którego forma jest biologicznie zaprogramowana. Gdyby tak było, byłoby absurdem porównywanie jej z pragnieniem religijnym. Seksualność jest siłą niosącą w sobie zdolność do przekształcania się w relację intersubiektywną, zwaną miłością. Pragnienia pomiędzy małżonkami, pomiędzy rodzicami a dzieckiem są formami pierwszymi i prototypicznymi miłości. „Jeśli człowiek staje się zdolny do kochania Boga, to dlatego, że jest istotą seksualną i że doświadczył miłości seksualnej, jako świadek, jako obiekt i jako podmiot” (s. 178).

Miłość seksualna może przybierać najrozmaitsze formy, które łączy to, że źródło swoje czerpią z popędu seksualnego. Tak rozumiana seksualność jest czymś specyficznym ludzkim. Nie obejmuje jedynie wymiaru biologicznego w człowieku, lecz również psychikę i wymiar duchowy. Dzięki temu, że człowiek jest istotą seksualną (płciową) może uczyć się relacji specyficznym ludzkim – relacji miłości. Tak więc człowiek, który nie doświadczył w żaden sposób miłości w domu rodzinnym, z ogromną trudnością będzie otwierał się na miłość Boga.

Sublimacja *libido* oddziela je od funkcji seksualnych, lecz nadal zachowuje ono istotne cechy seksualności; są nimi pragnienie i radość w jedność. Wiara w Boga odwołuje się w sposób naturalny do tych właśnie cech. Pragnienie i miłość są odpowiedzią na wołanie Boga. Wynika z tego, że religia odwołuje się do pragnienia i miłości – władz ludzkich zakorzenionych w *libido*. Pomiedzy pragnieniem religijnym a ludzkim nie istnieje jedynie analogia, lecz urzeczywistnienie pragnienia ludzkiego transferuje się w odniesienie do Boga.

Po czym rozpoznać, czy orientacja religijna pragnienia jest decyzją wolną i wyzwalającą, czy jest wynikiem nieświadomych sił? (s. 180).

Jeśli orientacja religijna pragnienia jest wynikiem sił nieświadomych, może być wyrazem poważnej nerwicy. Jeśliby rozpoznawać charakter orientacji po wrażeniach subiektywnych, to istnieje niezmierne podobieństwo w relacjach ludzi, którzy są przez tradycję religijną uznani za mistyków, i tych, u których stwierdzono trans narkotyczny lub histerię. Kościół z dystansem odnosi się do wrażeń subiektywnych, do nadzwyczajnych fenomenów, mających świadczyć o zjednoczeniu z Bogiem. Patrzy on na owoce, czyli przypatruje się całości życia danej osoby, badając, czy żyła ona zgodnie z tym, w co wierzyła, czy żyła w cnocie. Lecz psychologia nie może dysponować tym kryterium, którym posługuje się Kościół.

Jak więc psycholog może rozpoznać, czy pragnienie religijne jest wynikiem patologii, czy nie? Vergote pisze, że pozostaje krytyczne słuchanie wypowiedzi osób. Należy zwracać uwagę na to, co dana osoba mówi, a co pomija milczeniem, wychwytywać luki pamięciowe, urwane słowa, zdania. Psycholog winien odsłaniać sprzeczności dyskursu. Ważny jest sposób mówienia: czy osoba mówi głównie o sobie, czy też widoczna jest transgresja, wyjście ku innym, przez których osoba czuje się wezwana.

## V. NERWICA HISTERYCZNA

Patologia powinności ujawniała się w nerwicy religijnej winy, natomiast patologia pragnienia z niezwykłą jasnością da się obserwować w histerii (nerwicy histerycznej) (*L'hystérie* – Vergote, 1978, s. 185).

Histeria jest zaburzeniem uczuciowości i pragnień. Histeryk jest nękanym pragnieniem wciąż powracającym. Patologia histeryczna pragnienia jest trudniejsza do identyfikacji i analizy niż w wypadku nerwicy obsesyjnej. Dzieje się tak dlatego, że obsesja będąca strategią obrony ma stałą strukturę. Histeria natomiast jest bardziej zmienna. Dotyka ona wszystkich procesów, które biorą udział w formowaniu się pragnienia. Głównymi mechanizmami charakterystycznymi dla tejże nerwicy są: idealizacja i identyfikacja.

Hipoteza Vergote'a jest następująca: histeria może być strukturą przejmującą pragnienie religijne (s. 186). Autor zastrzega, iż nie zamierza dokonywać kompletnej analizy, lecz przedstawia podstawowe kwestie związane z histerią i właściwym jej obszarem zaburzeń religijności. Histeria jest patologią uczuciowości. Vergote stara się dać odpowiedź najpierw na pytanie, czym jest uczuciowość. Jest więc ona formą właściwą świadomości, mającą konotacje bądź z przyjemnością, bądź z bólem. Jest ona zdolnością, wrażliwością przeżywania i doświadczania wielości bodźców. Jawi się jako sposób poznawania rzeczywistości, otwiera na przyszłość, w której człowiek ma nadzieję się znaleźć. Uczuciowość jest istotna dla zaistnienia pragnienia. Ma ona swoje źródło w bodźcach z zewnątrz i – co jest bardzo ważne – w życiu popędomym, w *libido* (s. 193-195). Uczuciowość w histerii odznacza się wyjątkową labilnością. Oscyluje pomiędzy skrajnościami. Uczucia są wyolbrzymiane, często dramatyzowane. Wtedy, gdy histeryk jest pełen napięcia uczuciowego, przywiązuje się mocno do obiektu swoich uczuć. Jednakże gdy uczucia zbliżą się do drugiego ekstremum, gdy histeryk doświadcza, że obiekt, ku któremu kierował uczucia, nie spełnił jego oczekiwań, popada w pustkę, w rozpacz. Ambiwalencja, którą tu można zauważyć, jest różna od ambiwalencji nerwicy obsesyjnej. Tam była oscylacja pomiędzy miłością a nienawiścią, tutaj konflikt rozgrywa się pomiędzy pustką a pełnią uczuciową.

Wspomnienia uczuciowe, wyobrażenia biorą górę nad realnym objawieniem się drugiej osoby. W tym kontekście termin „iluzja religijna” nabiera prawdziwego znaczenia. Skąd te wyobrażenia? W historii życia histeryka istniał ktoś, do kogo kierował on wszystkie swoje uczucia. Ma to związek z naznaczeniem pozycją oralną, która w histerii jest bardzo silna. Obiekt pierwszej miłości został utracony, potem zapomniany. Zostały jednakże uczu-

cia, z którymi historyk nie mógł sobie poradzić. Rzuca on swoje uczucia na różne „obiekty zastępcze”. W dziedzinie religijnej tym obiektem może być Bóg. Uczucia kierowane są ku Niemu, lecz żaden „obiekt zastępczy” nie jest w stanie nasycić historyka. Rozczarowanie prowadzi go do pochylenia się nad samym sobą, nad swoim ciałem, nad swoimi uczuciami. Tak powstaje samo-przywiązanie (*auto-affection* – s. 193). Uczucia kierują się ku wrażliwości cielesnej i popędowej. Następuje mechanizm konwersji – „nadmiar emocji” jest somatyzowany. W dziedzinie religijnej wynikiem tego mechanizmu mogą być stygmaty. U historyka występują egzaltacje religijne, w których doświadcza przemiany, zabierany jest mu ciężar przeszłości. Jednakże trudności życia codziennego, jakie napotyka historyk, pozwalają sądzić, że jego egzaltacje były jedynie „magicznym wzlotem”. Uczucia religijne miały wskazywać na Boga, tymczasem okazuje się, że Jego obecność jest dla historyka obojętna. Uczucie przestaje odsyłać do Boga, lecz zajmuje się samym sobą. Historyk fascynuje się uczuciem, „wzlatuje”, by potem popaść w mocno niepokojącą pustkę, która może prowadzić do depresji.

Za egzaltacją „mistyczną” kryje się narcystyczne skoncentrowanie na sobie i związane z nim fantazje. Często są to myśli o własnej wielkości, wybraniu, szczególnej misji, którą dostało się do wypełnienia.

Uczuciowość – jak wspominałam powyżej – ma swoje korzenie w *libido*. W histerii następuje wyparcie świadomych pragnień seksualnych. Znajdują one substytut w postaci uczuciowości; to ona broni człowieka przed jego własną seksualnością. Ten mechanizm znajduje swoje odbicie w uczuciach religijnych historyka, które stanowią owy substytut egzaltacji seksualnej. Można więc mówić o erotyzacji „mistycyzmu”. Wyparta i pozostająca na pograniczu egzystencji seksualność skazuje samą siebie na utratę radości i powoduje powstanie uczucia braku. To odczucie może przejawiać się na trzy sposoby: oddalenie od Boga, przywiązanie regresywne do utraconej przeszłości i pragnienie seksualne kierowane do kogoś nieznanego. Patologiczna uczuciowość, realizowana w obszarze religijności, objawia się różnego rodzaju egzaltacjami, które wskazują jedynie na ich nerwicowe korzenie (tamże, s. 193-200).

Z egzaltacją uczuciową mocno wiąże się mechanizm idealizacji – typowy dla histerii. Idealizacja jest procesem obejmującym konkretny obiekt, który z kolei zostaje wyidealizowany, psychicznie egzaltowany. Historyk egzaltuje się cechami obiektu, ku któremu kieruje swoje uczucia, lecz w histerii nie ma możliwości oderwania się od dominującej potrzeby idealizacji. Historyk musi idealizować osobę, ideę lub sprawę, której chce absolutnie wierzyć. Kobieta



o takich cechach marzy o mężczyźnie bez skazy i braku. Przywiązuje się do mężczyzny, którego pozycja zabrania odpowiedzieć na jej pragnienie (może to być np. lekarz, terapeuta lub ksiądz). Mężczyzna pozostaje więc na pozycji wyższej, która zasłania wszystkie jego braki, i w ten sposób idealizacja jest możliwa do podtrzymania. Pierwszym obiektem idealizacji dla kobiety jest jej ojciec. Po pierwsze – dlatego, że jest autorytetem dla córki, po drugie – jest dla niej niedostępny.

Idealizacji towarzyszy narcyzm, charakterystyczny dla histeryka. Egzaltacja drugą osobą, od której oczekuje się adoracji, niesie ze sobą myślenie o sobie jako o kimś wielkim, wyjątkowym – jest w tym coś z manii wielkości. Idealizacja zawiera w sobie „ciążenie” ku Absolutowi, i ten fakt ułatwia przejście pragnienia histerycznego w obręb miłości religijnej, jeśli sprzyja temu kontekst kulturowy. To może stać się początkiem egzaltacji religijnych, o których była mowa wyżej (Vergote, 1978).

Kto kryje się za zachowaniami „teatralnymi”? Kim jest osoba przeżywająca egzaltację „mistyczne”, mieniąca się wysłannikiem Boga?

Histeria jako patologia pragnienia jest wynikiem porażki w procesie identyfikacji. Uczuciowość formuje się i transformuje poprzez identyfikację, która jest asymilacją gestów, zachowań, reakcji uczuciowych drugiej osoby. Jest ona procesem nieświadomym, istotnym w tworzeniu osobowości. Dzięki identyfikacji osobowość istnieje w relacji do drugiej osoby i w relacji do świata. Histerik przyjmuje na siebie wiele ról, grając różne osoby. Obserwując go, można odnieść wrażenie, że ciągle „ślizga się”, że tak naprawdę nie jest żadną z tych osobowości, które kreuje. Więc kim jest? Sam tego nie wie; brakuje mu identyfikacji. Przyczyną owego stanu rzeczy jest niewłaściwie rozwiązany kompleks Edypa. U histeryka nigdy nie nastąpiła pełna identyfikacja z jednym rodzicem. Pozostał on w ciągłej oscylacji, co sprawiło, iż psychicznie nosi on w sobie podwójną identyfikację seksualną. Odrzuca swoją seksualność (co może objawiać się w mechanizmie konwersji). Histerykowi towarzyszy poczucie odrzucenia. Czuje się wyłączony z miłości, niegodny jej i niezdolny do niej. I właśnie w braku identyfikacji i w poczuciu odrzucenia leży najgłębszy dramat histeryka.

Poczucie odrzucenia może być źródłem zapału religijnego. Czując się przez ludzi odrzucony, histerik szuka wsparcia w Bogu. Liczy na to, że zapełni On pustkę uczuciową. W swojej religijności jest ostentacyjny, naśladowujący wzorce; jest to jakby spektakl histeryka. Wcześniej lub później, gdy wyczerpią się mocne uczucia, poczucie odrzucenia jest przerzucane na Boga.

Zaczynają się wątpliwości, pojawia się rozpacz i pustka. Histeryk wciąż pozostaje w nienasyce (tamże, s. 200-204).

Omawiając historię, pominęłam kwestię halucynacji, omamów i innych „nadzwyczajnych doświadczeń”, będących czasami treścią ekstaz religijnych. Jest to tematyka zbyt obszerna i skomplikowana, by mogła być poruszona w niniejszym artykule, którego celem nie jest szczegółowe przedstawienie patologii, lecz ukazanie ogólnych mechanizmów i zależności zachodzących pomiędzy religijnością a patologią psychiczną.

\*

Podsumowując, należy stwierdzić, iż psychika w znacznym stopniu nadaje kształt religijności. Człowiek niedojrzały psychicznie, neurotyczny będzie wybierał z religii te elementy, które są dla niego wygodne, i te, jakie jest w stanie przyjąć. Jego pragnienia, braki i konflikty popychają go do szukania rozwiązania w sferze religijności. Szuka on w Bogu bądź surowego sędziego, który skarże go za grzechy – jak to ma miejsce w nerwicy obsesyjnej, bądź utraconego obiektu miłości, który wypełni pustkę uczuciową – w wypadku nerwicy histerycznej.

#### BIBLIOGRAFIA

- Vergote A. (1967). Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique. *La Maison-Dieu*, 91, 129-151.
- Pismo Święte* (1971). Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Vergote A. (1972). Approche psychologique de la prière. *La Maison-Dieu*, 109, 72-86.
- Vergote A. (1974). *Interprétation du langage religieux*. Paris: Seuil.
- Vergote A. (1978). *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris: Seuil.
- Vergote A. (1980 B). Religion after the critique of psychoanalysis. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4, 1-29.
- Vergote A. (1983). *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*. Liège: Mardaga.
- Webster's Encyclopaedic Unabridged Dictionary of the English Language* (1989). New York: Portland House.
- Vergote A. (1995). Religion, pathologie, guérison. *Revue Théologique de Louvain*, 26, 3-30.

---

MENTAL PATHOLOGY VERSUS RELIGIOSITY  
ACCORDING TO ANTOINE VERGOTE

S u m m a r y

According to Antoine Vergote, humanity is being put into existence on two basic dimensions: obligation and desire. Both dimensions may be affected by pathology.

Now pathology may lead to obsessional neurosis. Religious neurosis of fault arises due to transference of obsessional neurosis into the sphere of religiosity.

Pathology of desire, which gives rise to hysterical neurosis, easily affects people's religiosity. The latter being deformed by mental pathology virtually ceases to depict an image of man's encounter with the Personal God, but is rather a way to cope with an inner conflict.

Antoine Vergote, a prominent psychologist of religion, with great insight describes in his works the influence which mental pathology bears on religiosity. The present paper is a short, yet coherent, review of the author's views on the matters in question.

*Translated by Jan Kłos*