

KS. JERZY SZYMOŁON
Lublin

SPECYFIKA PRZEŻYCIA RELIGIJNEGO

Zagadnienie przeżyć religijnych budzi żywe zainteresowanie przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, a wśród nich także i psychologów. Przeżycia religijne są związane z człowiekiem w takim sensie, w jakim człowiek przez swą ludzką naturę jest człowiekiem religijnym. Różne nauki przypisują temu pojęciu odmienną treść, a jego potoczne rozumienie i język życia codziennego dodatkowo wzmacniają istniejące wieloznaczności. Problematyka przeżyć religijnych jest podejmowana prawie we wszystkich działach psychologii, nawet w ramach psychologii stosowanej. Pojawia się ona w różnych kontekstach i nie jest własnością tylko jednego kierunku czy określonej szkoły (por. Wulff, 1991).

Systematyczne badania nad fenomenem przeżyć religijnych są prowadzone w ramach psychologii religii. Chociaż przeżycie religijne należy do centralnych pojęć psychologii religii, to i tu nie ma zgodności co do rozumienia jego znaczenia (por. Vergote, 1985, s. 123). Kontrowersje te wynikają m.in. z faktu, że psychologia religii nie jest nauką wewnątrznie jednolitą, a jej przedstawiciele różnią się między sobą tak w zakresie przyjmowanych założeń dotyczących natury człowieka i przedmiotu religijnych przeżyć, jak i szeroko rozumianych opcji metodologicznych (por. Chlewiński, 1982, s. 51-56; Gałdowa, 1994, s. 30-32; Koziński, 1991, s. 145-161; Kuczkowski, 1993, s. 6; Vergote, 1985, s. 7).

Lossiem psychologii jest wielość istniejących w jej ramach koncepcji antropologicznych i ich redukcjonistyczny charakter. Sytuację taką można by nazwać nawet normalną, gdyby jednak nie towarzyszyła jej tendencja do absolutyzowania, czyli formułowania twierdzeń daleko przekraczających wyjściową bazę danych (por. Frankl, 1984, s. 4; Gałdowa, 1995, s. 21). Zasada wyjaśniająca wybrany fragment rzeczywistości nierzadko pretenduje do bycia kompetentną w wyjaśnianiu całości. Brak zgody na absolutyzowanie scjentyficznych twierdzeń każe nam sięgać do antropologii filozoficznej, nawet kosztem

częściowej rezygnacji z tzw. twardej metodologii. W naszych rozważaniach odwoływać się będziemy do teorii mających zaplecze filozoficzne: personalizmu chrześcijańskiego i chrześcijańskiej koncepcji Boga.

Nieostrość terminu „przeżycie religijne” wynika po części także z nie-dookreśloności tworzących go pojęć składowych: „przeżycie” i „religia”. Próbę uściślenia psychologicznego rozumienia przeżycia religijnego rozpoczniemy więc od ich wyjaśnienia. Następnie nakreślona zostanie charakterystyka przeżycia religijnego. Podane też będą kryteria pomagające odróżnić przeżycie religijne od innych typów przeżyć ludzkich.

I. ANALIZA POJĘCIA „PRZEŻYCIE”

Podobnie jak w języku potocznym, również i w psychologii pojęcie „przeżycie” bywa używane zamiennie z pojęciem „doświadczenie” (por. Popielski, 1993, s. 167; Smith, 1971). Język polski dysponuje wprawdzie dwoma odrębnymi pojęciami, ale występujące pomiędzy nimi różnice są nieostre. Polskie słowniki psychologiczne nie przychodzą tu z pomocą, gdyż termin przeżycie wcale się w nich nie pojawia. W tłumaczeniach z języka angielskiego termin *experience* jest najczęściej zastępowany terminem „doświadczenie”.

Szczegółowe analizy wspomnianych pojęć wskazują, że szerszy zakres znaczeniowy należy przypisać pojęciu „doświadczenie” (por. Gliszczyńska, 1983, s. 13-14; Ingarden, 1963, s. 290-317; Popielski, 1993, s. 168). W przeżyciu podkreśla się najczęściej aspekt emocjonalno-uczuciowy, rozumiejąc przez nie pojawiające się w świadomości, uczuciowo zabarwione i uporządkowane zespoły spostrzeżeń i wyobrażeń, uzyskujące znaczny wpływ na przebieg zjawisk psychicznych. Zabarwienie uczuciowe przeżycia nie jest jednak akcentowane zawsze i z równą mocą. Na przykład Dorsz przez „przeżycie” rozumie każde zdarzenie w świadomości, każde uprzytomnienie sobie czegoś (1982, s. 186).

Dla lepszego zrozumienia odrębności znaczeniowej analizowanych pojęć zasadne okazuje się odwołanie do terminologii zaczerpniętej z języka niemieckiego. Odnajdujemy tam dwa odrębne terminy: *Erlebnis* i *Erfarung*. Pierwszy z nich określa przeżycie, rozumiane bezpośrednio uchwycenie rzeczy, jako bezpośredni kontakt z przedmiotem, jako preracjonalna, świadoma relacja w osobistym przeżyciu faktu lub idei, odmienna od poznania dyskursywnego (por. Szymańska, 1991, s. 24). Tak rozumiane przeżycie byłoby sposobem percepcji rzeczywistości, doznawanej jako ewidentnej i obecnej,

zanim jeszcze nastąpi jej pojęciowe opracowanie (por. Vergote, 1985, s. 135). Percepcja ta jawiłaby się jako konkretna i nieredukowalna, jako wiedza intuitywna, zdarzenie pojedyncze, mające obok waloru intelektualno-poznawczego, także charakter emocjonalno-wolitywny.

Termin *Erfahrung* bywa używany na określenie doświadczenia w znaczeniu ogólnym – jako sumy wiedzy habitualnej. Składa się na nią wiedza o sobie, o innych osobach, o zdarzeniach, ich ocenach wraz z uświadomionymi regułami interpretacji i integracji danych (por. Rzepa, 1986).

W wielu opracowaniach wskazuje się na ścisły związek terminu „przeżycie” z najbliższym mu etymologicznie pojęciem „życie”, przy czym przeżycie ma się do życia nie jak część do całości, lecz stanowi z nim integralną jedność (por. Van der Leeuw, 1978, s. 501). Każde przeżycie to jeden moment życia. W każdym przeżyciu dana jest nam całość, w każdym akcie psychicznym jako przeżyciu jednoczy się to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne (por. Gadamer, 1960). Przeżycia wyrażają więc prawdę, że stany psychiczne stanowią łącznik między jednostką a światem zewnętrznym. Rozumie się je jako wynik kontaktu z otoczeniem, wzorzec sensoryczno-kombinacyjnej stymulacji i następstwo bodźców oddziałujących na organizm (por. Hebb, 1969, s. 203).

Czasem pojęcie „przeżycie” bywa w psychologii zastępowane pojęciami „poczucie” czy „doznanie” (por. Popielski, 1993, s. 167-171). Są one również podrzędne w stosunku do pojęcia doświadczenie. Terminu „poczucie” używa się dla dookreślenia natężenia takich właściwości doświadczanych przez przedmiot, jak np. podmiotowość, wolność, sens czy wartość. Wyraża on informację, że człowiek doświadcza własnych stanów psychicznych (por. Zajonc, 1985). Podkreśla się również, że poczucie może wskazywać na rodzaj przekonania (por. Gliszczyńska, 1983, s. 13). Jest ono zbyt słabe, aby można je było sformułować w postaci twierdzenia, ale na tyle silne, że może oddziaływać na postępowanie jednostki.

W kontekście rozważań nad noetycznym wymiarem osobowości Popielski dostrzega w poczuciu podmiotową (subiektywną) miarę obiektywnie zaistniałych procesów czy stanów (1993, s. 169).

Allport łączy poczucie z religijnością człowieka i rozumie przez nie specyficzną, subiektywną jakość (1988, s. 115). Stanowi ona rodzaj poznawczo-emocjonalnej fuzji, będącej przejawem podmiotowo-osobowego życia i spotkania z rzeczywistością sacrum.

Bliski terminowi „przeżycie” jest też termin „doznanie”. Najczęściej przez doznanie rozumie się efekt działania silnego bodźca. Elementy emocjonalno-uczuciowe są w nim jednak słabiej akcentowane niż w przeżyciu.

Zgodnie z powyższymi ustaleniami o przeżyciu możemy mówić wówczas, gdy człowiek doznaje oddziaływania bodźca wywołującego w nim określone wrażenia. Bodziec ten jawi się jako rzeczywistość obecna, dana w bezpośrednim spotkaniu. Może być on zewnętrzny w stosunku do podmiotu, ale może też płynąć z jego wnętrza.

Przeżycie jest uświadomioną relacją, w której można wskazać na podmiot, przedmiot i cel. W relacji tej podmiot w jakiś sposób przyporządkowuje się przedmiotowi. Podmiot przyjmuje funkcję doznawania, przedmiot natomiast funkcję oddziaływania. Przeżycie polega na aktualizacji przez przedmiot możliwości tkwiących w podmiocie. Ten stan rzeczy nie jest jednak jednoznaczny z inercją czy determinacją podmiotu. Chodzi tu o tzw. pasywność aktywną w akcie przeżywania, polegającą niejako na przyzwoleniu przez podmiot na aktualizację nowych form w jego świadomości. Otwiera ona podmiot na otaczającą go rzeczywistość.

Aktualnie na terenie psychologii przedstawiciele różnych kierunków korzystają z tego pojęcia dla opisu doznań psychologicznych. O ile doświadczenie można traktować jako długofalowy fenomen poznawczy człowieka, o tyle przeżycie byłoby raczej aktem sporadycznym, wycinkowym spostrzeżeniem o wydźwięku subiektywnym i emocjonalnym. Idąc dalej, moglibyśmy powiedzieć, że doświadczenie nie dotyczy tylko wprost przeżyć, ale odnosi się i do faktów, które je poprzedzają i warunkują, stanowiąc jakby jego fazę wstępną (por. Zdybicka, 1993, s. 162).

Przyjęta przez nas koncepcja przeżycia pozwala je traktować jako element doświadczenia. Można więc powiedzieć, że każde przeżycie jest jednocześnie doświadczeniem. Doświadczenie jest współtworzone przez przeżycia, ale nie jest ich prostą sumą, stąd nie do końca zasadna wydaje się niemal powszechna praktyka używania tych terminów zamiennie. Problem ten nabiera szczególnej ostrości w odniesieniu do doświadczeń i przeżyć religijnych. W przeżyciu chodzi nam bowiem o analizę sytuacji bezpośredniego związania podmiotu z przedmiotem.

Z punktu widzenia psychologii można mówić o trzech podstawowych formach przeżycia: siebie, czegoś i kogoś (por. Popielski, 1993, s. 182). Pierwsze jest tym szczególnym rodzajem, gdzie przeżywający jest równocześnie podmiotem i przedmiotem przeżycia. Drugie odnosi się do całej rzeczywistości pozapodmiotowej i swojego w nim miejsca. Trzecia forma przeżycia jest związana z rzeczywistością osób i jest odkryciem swojego bycia wobec kogoś, dla kogoś i w związku z kimś. Są wtedy aktywne dwa podmioty, z całym bogactwem ich osobowego życia. Ten ostatni rodzaj przeżycia, stano-

wiały głębokie bogactwo ludzkiej egzystencji, jest najbardziej adekwatny dla przeżycia religijnego (por. Buber, 1965; 1978; Binswanger, 1958; Bukowski, 1987; Marcel, 1959; Słomka, 1980; Wojtyła, 1976).

W bogatej mozaice doświadczeń człowieka można wskazać przeżycia określane mianem „transcendentnych”, „transgresyjnych” albo „wyższego rzędu” (por. Van Kaam, 1983, s. 150; Koziński, 1991, s. 15). Człowiek przekracza w nich siebie, jest absorbowany przez świat wartości, przez ich głębsze znaczenie i sens. Przeżycia takie mogą się pojawiać w kontakcie z przyrodą, przy okazji lektury dzieł literackich, w zetknięciu z kompozycją malarzką czy muzyczną, w spotkaniu z innym człowiekiem, przyjacielem czy osobą kochaną. Pozwalają one człowiekowi przekraczać rzeczywistość przyrodniczą i społeczną oraz zwracać się ku „światu bez brzegów” i ku Bogu. Przedmiot takich przeżyć może się jawić jako cel finalny, sam w sobie mający uzasadnienie i nie mający nic z użyteczności instrumentalnej.

II. ANALIZA POJĘCIA „RELIGIA”

O religii można mówić w znaczeniu przedmiotowym i podmiotowym. W pierwszym przypadku przez religię rozumiemy zbiór prawd, norm postępowania i czynności obrzędowych, regulujących stosunek pomiędzy człowiekiem a Bogiem (por. Kuczkowski, 1993, s. 5). Religia w znaczeniu podmiotowym jest subiektywnym i indywidualnym ustosunkowaniem się osoby do wspomnianego systemu prawd, norm postępowania i obrzędowych czynności (por. Prężyna, 1981, s. 42). Powyższe rozumienie pojęcia „religia” jest bliższe tej rzeczywistości, którą zwykło się określać słowem „religijność”. W chrześcijaństwie wyraża się ona w sposobie przeżywania relacji do osobowego Boga (por. Vergote, 1985, s. 10). Osobowa struktura przedmiotu tej relacji sprawia, że ma ona charakter dialogowy.

Psychologa interesuje przede wszystkim podmiot religijności. Analiza przedmiotu leży głównie w kompetencjach teologa czy filozofa i wykracza poza ramy psychologii rozumianej jako nauka empiryczna. Zasadne są jednak pytania o kształt sacrum w psychice człowieka, o to jak sacrum jawi się człowiekowi.

Nadmierne rozszerzanie rozumienia sacrum może doprowadzić do zagubienia jego istoty (por. Styczeń, 1986, s. 250). Stwierdzenie to jest szczególnie ważne dzisiaj, gdyż przeżyciem religijnym zaczyna nazywać się niemal każdą poszerzoną formę percepcji (por. Duprè, 1991, s. 177). Niezwykle pomocne

w tym względzie może być wsparcie psychologicznej refleksji rozważaniami natury filozoficzno-teologicznej. Rozważania te można potraktować jako źródło inspiracji i zewnętrzne kryterium odniesienia, wskazujące na ontyczne podstawy fenomenu religijności. Możliwość takiego podejścia wzrosła szczególnie od pojawienia się psychologii humanistyczno-egzystencjalnej, która szerzej dostrzega przedmiot badań psychologicznych, w tym także i zjawiska przeżyć religijnych. Takie podejście nie rozmywa charakteru badań psychologicznych, lecz nadaje im znacznie szerszą perspektywę. Jest ona potrzebna, gdyż psycholog z racji braku kompetencji i odpowiednich narzędzi badawczych nie może formułować wniosków ani rozstrzygać problemów natury filozoficznej, a tym bardziej wypowiadać się na tematy wchodzące w zakres badań teologicznych.

III. CHARAKTERYSTYKA PRZEŻYCIA RELIGIJNEGO

Zgodnie z wcześniejszymi uwagami, koncepcja przeżycia religijnego jest pochodną przyjętej koncepcji człowieka i koncepcji Boga. Fakt występowania fenomenu przeżyć religijnych na terenie różnych religii i pojawiające się między nimi podobieństwa nie przesądzają wcale o braku istnienia zasadniczych różnic (por. Dajczer, 1993, s. 16; Gałdowa, 1994, s. 34). Nie wdając się w istotę sporu o możliwość prowadzenia ponadkonfesyjnych rozważań, ograniczymy analizy do chrześcijańskich przeżyć religijnych. W niniejszym artykule przez przeżycie religijne rozumieć będziemy specyficzną, nieredukowalną do innych, pozytywną i personalną relację łączącą człowieka z Bogiem. Ma ona charakter bezpośredni i angażuje całego człowieka. Wprawdzie w przeżyciu religijnym mogą zachodzić te same procesy, co w innych typach przeżyć, to jednak całość, a więc struktura, a zwłaszcza przedmiot, decyduje o tym, że jest to przeżycie religijne.

Konsekwencją przyjęcia uściślonej koncepcji przeżycia religijnego jest uznanie niektórych przeżyć, interpretowanych przez osoby je przeżywające jako religijne, za przeżycia „*quasi-religijne*”. Kryterium pozwalającego na takie rozróżnienie należałoby poszukiwać wśród zawartych w literaturze propozycji, bazujących na uściślonym rozumieniu przeżycia religijnego.

Zdaniem Uchnasta przedmiot przeżycia religijnego musi być ujmowany jako całkowicie inny, nie mający nic z „ja” i mojego świata (1982, s. 135-138). Ciekawą propozycję stanowią kryteria ustalone przez Van der Lansa (1983). Stwierdza on, że w przeżyciu religijnym rzeczywistość przeżywana

musi być interpretowana nie tylko w terminach estetycznych, lecz przede wszystkim jako „Ostateczna Rzeczywistość”, „Bóg Osobowy”. Towarzyszące przeżyciu intensywne emocje stanowią zarówno kombinację lęku, zdziwienia, jak i pragnienia kontaktu z przedmiotem, który te emocje wywołuje. Osoba będąca podmiotem przeżycia religijnego uznaje swoją pozycję jako istoty stworzonej i kochanej przez Boga. Takie przeżycie wywołuje w człowieku akt pogłębionej wiary i prowadzi do pogłębienia związku z innymi ludźmi.

Godin prezentuje inne kryterium, oparte na kontinuum „funkcjonalność–dysfunkcjonalność” (1983). W świetle tego kryterium przeżycie religijne jest szeroko dysfunkcjonalne: podmiot przeżycia chce bardziej „być” z Bogiem niż Go „mieć” jako Tego, kto spełnia pragnienia i potrzeby. Jest ono także częściowo funkcjonalne, gdyż nie ma religii czysto dysfunkcjonalnej, powinna ona choćby nadawać sens życiu człowieka. Dysfunkcjonalność wyraża się poprzez otwartość jednostki na przyjęcie woli Bożej i gotowość do jej wypełnienia. Świadczy też ona o personalnym charakterze relacji człowieka do Boga.

Dość ciekawe i oryginalne kryteria podaje także Vergote. Pierwszym z nich jest „autonomia uczuciowa” wyrażająca się przekraczaniem własnego egocentryzmu (por. Vergote, 1968). Przekraczając swój egocentryzm, człowiek wybiera Boga ze względu na Niego samego, a nie ze względu na to, jakim brakiem w człowieku Bóg może sprostać. Konsekwencją tego jest pogłębianie wiary dogmatycznej. Towarzyszy mu pragnienie poznawania Boga w tym, co On sam mówi o sobie i otwieranie się na słowo objawione w Piśmie św. i rozwijane w Kościele. Wzmacnia ono potrzebę jednoczenia się z Bogiem i wchodzenia z Nim w dialog. Drugim kryterium zaproponowanym przez Vergote’a jest towarzysząca przeżyciu religijnemu „integracja osobowości”. Sprzyja ona godzeniu pozornie sprzecznych tendencji i motywów działania oraz rozwija odpowiedzialność i potrzebę tworzenia świata (por. 1982, s. 36).

Wielu autorów wskazuje również na specyfikę języka używanego do opisu własnych przeżyć religijnych. Zdaniem Wattsa i Williamsa można potraktować ją jako kryterium autentyczności przeżycia religijnego (1996). Wiele osób o niekwestionowanym autorytecie mistrzów życia wewnętrznego ma kłopoty z nazwaniem przeżywanego stanu i doświadcza poczucia nieadekwatności ludzkiego języka do opisu przeżyć religijnych. Są oni przy tym dość oszczędni w słowach, traktując treść religijnych przeżyć jako rodzaj swoistej intymności, której należy bronić przed mogącą dokonać się w szczegółowych opisach profanacją.

Przeżycie religijne nie jest więc prostym myśleniem o Bogu czy naturalnym wzruszeniem, lecz spotkaniem osobowym. Należy je traktować jako relację, w której można wskazać na podmiot i przedmiot. W psychologii religii pojawiają się próby zastosowania paradygmatu interakcyjnego i traktowania przeżycia religijnego jako relacji interpersonalnej (por. Chaim, 1993; Jaspard, 1973; Malony, 1978). Jest ono wtedy rozumiane jako akt komunikacyjny albo zdarzenie komunikacyjne. Podmiot przeżyć religijnych byłby w takim ujęciu odbiorcą komunikatów płynących od Absolutu. Wnosiłby jednak swoją osobą w proces komunikacji część pola bodźcowego. Przeżycie religijne byłoby pochodną sygnałów płynących od przedmiotu i elementów wnoszonych przez podmiot. Ostateczną postać odebranego sygnału współtworzyłyby przedmiot i podmiot, jakość przedmiotu i siatka percepcyjna podmiotu. Reakcja podmiotu na przedmiot zależałaby od rodzaju wysyłanych sygnałów i sposobu ich odczytania.

IV. PRZEŻYCIE RELIGIJNE A INNE TYPY PRZEŻYĆ

Przeżycie religijne polega na aktualizacji przez jego religijny przedmiot potencjalności tkwiących w podmiocie. Ten przedmiot jest elementem esencjalnym przeżycia religijnego. Wyodrębniając go, możemy odróżnić przeżycie religijne od przeżycia prereligijnego, poznawczego czy estetycznego.

1. *Przeżycie prereligijne*

Pojawia się ono wtedy, kiedy człowiek zastanawiając się nad światem, jego naturą i panującym w nim ładzie doświadcza tajemnicy trudnej do racjonalnego wyjaśnienia. Egzemplifikacją tego rodzaju przeżyć może być przeżycie włączenia w tajemnicę kosmosu czy przeżycie metafizycznej przygodności bytu. Wtedy człowiek jakby zaczyna przeczować obecność Transcendencji. Tego rodzaju przeżycie ukierunkowuje ku Bogu, ale Go nie odsłania bezpośrednio. Człowiek będący podmiotem takiego przeżycia pozostaje niezdecydowany – może spróbować podjąć dialog z Bogiem lub pozostać ateistą (Vergote, 1966, s. 70-72).

2. *Przeżycie poznawcze*

W przeżyciu poznawczym, podobnie zresztą jak i w przeżyciu religijnym, poznającemu podmiotowi odsłania się przedmiot. Wartością realizowaną w pierwszym przeżyciu jest prawda rozumiana jako zgodność myśli poznającego z poznawanym stanem rzeczy. Odnajdowanie tej prawdy powinno być wolne od udziału elementów emocjonalno-wolitywnych, a nawet jeśli się one pojawiają, to mają charakter okazjonalny i towarzyszący (por. Kamiński, 1969, s. 127-145; Stępień, 1971, s. 21-29).

W akcie poznawczym mają miejsce relacje osobowo-rzeczowe, nawet osobę traktuje się jak rzecz, czyli zespół kwalifikacji, które chce się poznać, a nie jako kogoś, z kim nawiązuje się osobisty kontakt (por. Buber, 1965, s. 39-49). W przeżyciu religijnym ma miejsce przede wszystkim relacja międzypodmiotowa (por. Marcel, 1959, s. 181-195; Zdybicka, 1993, s. 208).

Przeżycie religijne nie jest aktem spekulatywnym, nie wyklucza ono jednak udziału elementu poznawczego (por. Clark, 1958, s. 219; Prężyna, 1981, s. 43). Mamy tu do czynienia ze swoistym sprzężeniem elementów emocjonalnych i poznawczych (por. Grom, 1992, s. 252-253). Elementy poznawcze, występując z emocjonalnymi, mają większą moc regulacyjną, a zachowanie człowieka staje się bardziej celowe i efektywne (por. Hadamard, 1964, s. 21-22; Korliński, 1990, s. 489-506). W przeżyciu religijnym człowiek ujmuje jednak rzeczywistość nadprzyrodzoną jakby bez uproszczenia, zwłaszcza bez uproszczenia typu rozumowania, wnioskowania, a nawet reprezentacji pojęciowej (por. Granat, 1956, s. 1-38). Przeżycie takie charakteryzuje się jakby jednoczesnym zsystematyzowaniem wszystkich ujmowanych aspektów, przez co stanowią one integralną całość. Symbolizuje to teoria ujmowania prawopółkulowego, odróżnianego od linearnego, lewopółkulowego (por. Arieti, 1976; Gowan, 1978; Makselon, 1990, s. 257). Taki typ poznania ma charakter intuicyjny i cechuje go brak udziału ogniwi pośrednich. Nie znaczy to, że przeżycie religijne jest irracjonalne, przeciwnie jest ono raczej superracjonalne (por. May, 1994, s. 45). Nie jest to rezygnacja z rozumu, lecz transcendowanie granic rozumu.

3. *Przeżycie estetyczne*

Percepcja estetyczna, zawierająca zespół aktów poznawczych ujmujących jakości przedmiotu estetycznego, wywołuje pewne stany wolitywno-emocjo-

nalne. Wartością odnajdowaną jest tu piękno, a jego funkcją jest „życie chwilą” (por. Ossowski, 1958, s. 271-279; Ingarden, 1970, s. 97-102). Oderwanie od spraw życia codziennego, poszerzające istnienie podmiotu o nowe wymiary, bywa niekiedy utożsamiane z przeżyciem religijnym (por. Duprè, 1991, s. 177). W przeżyciu religijnym ujmuje się życie „naskórkowo”, jakby z zewnątrz, rezygnując z odpowiedzialności i autorealizacji. Brakuje w nim trwałych wartości. Tylko przeżycie religijne może dostarczyć wartości, które ostatecznie może nadać sens ludzkiemu życiu (por. Ingarden, 1972, s. 13-18). Przeżycie religijne nie pozwala zobaczyć u innych osobowego „ty”, lecz jedynie „alter ego”. Inne osoby postrzegane są instrumentalnie: jako towarzysze zabawy czy chwilowy przedmiot fascynacji. Chociaż w przedmiocie przeżycia estetycznego dostrzegane jest bogactwo znaczeń, to przedmiot ten całkowicie przedstawia swój noemat i akcentuje jedność pomiędzy tym, co ukazuje, a tym, co oznacza (por. Duprè, 1991, s. 131).

W przeżyciu religijnym noemat pozostaje całkowicie poza zasięgiem pełnej percepcji. Tak długo pozostaje on przedmiotem przeżycia religijnego, jak długo komunikuje świadomość czysto analogicznego charakteru. Dostęp do niewyraźnej treści przedmiotu przeżycia religijnego jawi się dopiero po przekroczeniu jego empirycznej zewnętrzności. Pierwszoplanową rolę w przeżyciu religijnym odgrywa więc treść; forma jest zwykle drugorzędna. W przeżyciu estetycznym zasadniczą rolę odgrywa forma; treść jest wtórna.

Jeśli przeżycie religijne odrywa od spraw codzienno-praktycznych, to czyni to po to, aby uświadomić pełną perspektywę życia i włączyć w nią codzienną aktywność.

Odrębność specyfiki przeżycia estetycznego od przeżycia religijnego potwierdzają wyniki badań empirycznych. W grupie ludzi o przeciętnej religijności Chlewiński stwierdził istnienie negatywnej korelacji pomiędzy wartościami estetycznymi a wartościami religijnymi (1987, s. 194). Oznacza to, że jeśli jedne wartości zajmują pozycję w hierarchii, to inne spadają niżej. Natomiast w grupie ludzi głęboko wierzących nie wystąpiła żadna istotna korelacja w obrębie wspomnianych wartości.

*

Człowiek, pozostając w zwyczajności, tęskni za wzniosłością, za intensywnymi przeżyciami. Przeżycia takie mogą być wywołane przez zjawiska, przedmioty, osoby czy wartości. W przeżyciu religijnym, tak jak i w innych przeżyciach ludzkich, zwyczajność i wzniosłość są biegunami jednego kontinuum.

Dla wielu osób wzniosłość jest jednak podstawowym kryterium oceny głębi religijnych przeżyć. Cieszą się oni z każdego jej zwiastuna i namiastki, nawet jeśli pojawia się ona w formach infantylnych i regresywnych (por. Giordani, 1987). Gratyfikacja ta jest jak źródło, które ożywia przeżycia, nie zawsze słusznie nazywane religijnymi. W trosce o jej zaspokojenie usiłuje się nawet wytwarzać specyficzne, psychofizjologiczne stany organizmu, stosując różne formy medytacji wschodniej, mantrę, odpowiednie pozycje ciała, kontrolę oddechu czy w końcu przyjmując środki halucynogenne (por. Grom, 1992, s. 260-265; Grzymała-Moszczyńska, 1981, s. 84-92).

Ocena autentyczności przeżyć religijnych nie jest sprawą łatwą i nie leży w kompetencjach tylko samego psychologa. Trzeba jednak pamiętać, że spotkanie człowieka z sacrum dokonuje się przy czynnym współdziałaniu osobowości, sama zaś reakcja jest osadzona w jej najgłębszych warstwach. Analiza jakości przeżycia religijnego powinna więc uwzględniać elementy wnoszone zarówno przez przedmiot, jak i podmiot oraz wskazywać na ich swoistości i odrębności. Trzeba więc brać pod uwagę wiele kryteriów równocześnie. Najpierw należy ustalić źródło ich zaistnienia, nie wydaje się bowiem słuszne stwierdzenie, że przeżycia wywołane zażywaniem narkotyków czy halucynogenów są przeżyciami religijnymi. Trzeba też przeanalizować sam przebieg przeżyć i ich treść. Ważne jest również, czy pojawiają się one u człowieka z osobowością dojrzałą, czy zaburzoną. Stałą tendencją do podkreślania występowania takich przeżyć wykazują np. ludzie o osobowości narcystycznej (por. Jakubik, 1989; Kernberg, 1975; Lowen, 1995; Masterson, 1981). Przeżywane przez nich stany mają charakter bezkrytycznego, wewnętrznego uniesienia, w którym zostaje zakłócona percepcja rzeczywistości. Realny obraz przeżywanej rzeczywistości zostaje wyparty przez wyobrażenia, fantazje wielkościowe oraz nadmierną zależność od podziwu i poklasku ze strony innych ludzi.

Dodatkowym kryterium oceny autentyczności przeżyć religijnych może być wspomniana wcześniej ocena zmian w zachowaniu człowieka, będących skutkiem owych przeżyć.

Przeżycia religijnego nie da się opisać tylko poprzez wskazanie jego licznych empirycznych źródeł. Kompetencje psychologii w tym względzie są ograniczone i nie obejmują przedmiotowej strony przeżyć religijnych. Wydaje się więc zasadne wsparcie psychologicznej refleksji rozważaniami natury teologiczno-filozoficznej.

Zarysowana w niniejszym artykule specyfika przeżycia religijnego nie jest kompletna i nie wyczerpuje w całości omawianego problemu. Pozostaje on

wciąż otwarty, bo dotyka Tajemnicy wymykającej się empirycznemu poznaniu. Można ją potraktować jako głos w toczącej się dyskusji i ufać, że stanie się źródłem inspiracji dla dalszych, bardziej pogłębionych analiz, bo – jak twierdzi Koziński – nie ma jeszcze na terenie psychologii takiej koncepcji, która by pozwoliła w sposób dostateczny zrozumieć i wyjaśnić analizowany przez nas fenomen (1991, s. 11).

BIBLIOGRAFIA

- Allport G. (1988). *Osobowość i Religia*. Warszawa.
- Arieti S. (1976). *Creativity: The Magic Synthesis*. New York.
- Biswanger L. (1958). The Existential Analysis School of Thought. W: R. May, E. Ange, H. F. Ellenberger (red.), *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York, s. 191-213.
- Buber M. (1965). *Ich und Du: Das Dialogische Prinzip*. Heidelberg.
- Buber M. (1978). *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg.
- Bukowski J. (1987). *Zarys filozofii spotkania*. Kraków.
- Chaim W. (1993). Religijność jako komunikacja: Zastosowanie paradygmatu interakcyjnego w psychologii religii. *Roczniki Filozoficzne*, 41(4), 23-39.
- Chlewiński Z. (1982). Wprowadzenie do psychologii religii. W: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 11-59.
- Chlewiński Z. (1987). *Postawy a cechy osobowości*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Clark W. H. (1958). *An introduction to religious experience and behavior*. New York.
- Dajczer T. (1993). *Buddyzm w swojej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*. Warszawa.
- Dorsz F. (1982). *Psychologische Wörterbuch*. Bern.
- Duprè L. (1991). *Inny Wymiar*. Kraków.
- Frankl V. E. (1984). *Homo Patiens*. Warszawa.
- Gadamer G. (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen.
- Gąłdowa A. (1994). Drogi i bezdroża psychologii religii. *Znak*, 2, 30-43.
- Gąłdowa A. (1995). *Powszechność i wyjątek: Rozwój osobowości człowieka dorosłego*. Kraków.
- Giordani B. (1987). *L'uomo religioso: Aspetti antropologici e psicologici*. Roma.
- Gliszczyńska X. (1983). *Człowiek jako podmiot życia psychicznego*. Wrocław.
- Godin A. (1983). *Psicologia delle esperienze religiose*. Brescia.
- Gowan J. C. (1978). Incubation, imagery and creativity. *Journal of Mental Imagery*, 2, 23-32.
- Granat W. (1956). Religijne wartości metody intuicji w poznaniu istnienia Boga. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 1, 1-38.
- Grom B. (1992). *Religionspsychologie*. München.
- Grzymała-Moszczyńska H. (1981). *Postawy młodzieży akademickiej wobec religii*. Kraków.
- Hadamard J. (1964). *Psychologia odkryć matematycznych*. Warszawa.
- Hebb D. O. (1969). *Podręcznik psychologii*. Warszawa.
- Ingarden R. (1963). *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa.
- Ingarden R. (1970). Przeżycia estetyczne. *Studia z estetyki*, 3, 97-102.

- Ingarden R. (1972). *Książeczka o człowieku*. Kraków.
- Jakubik A. (1989). *Podstawowe kierunki psychiatrii dynamicznej*. Warszawa.
- Jaspard J. M. (1973). Compostantes psychologiques d'une maturation de la foi chretienne. *La foi et les temps*, 1, 3-25.
- Kamiński S. (1969). Od spostrzeżeń do poglądu na świat. W: B. Bejze (red.), *O Bogu i o człowieku*. Warszawa, s. 127-145.
- Kernberg O. (1975). *Borderline conditions and pathological narcissism*. New York.
- Korliński S. (1990). Konstruktywna rola silnych emocji w procesie tworzenia. *Przegląd Psychologiczny*, 3, 489-506.
- Kozielecki J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga*. Warszawa.
- Kuczkowski S. (1982). *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Kuczkowski S. (1993). *Psychologia Religii*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Lowen A. (1995). *Narcyzm: Zaprzeczenie prawdziwemu Ja*. Warszawa.
- Makselon J. (1990). Człowiek jako istota religijna. W: J. Makselon (red.), *Psychologia dla teologów*, s. 255-281. Kraków.
- Malony N. M. (1978). *Understanding Your Faith*. Ambington Nashville.
- Marcel G. (1959). *Homo Viator*. Warszawa.
- Masterson J. F. (1981). *The Narcissistic and Borderline Disorders*. New York.
- May R. (1994). *Odwaga tworzenia*. Poznań.
- Ossowski S. (1958). Co to są przeżycia estetyczne? W: S. Ossowski (red.), *U podstaw estetyki*. Warszawa, s. 256-279.
- Popielski K. (1993). *Noetyczny wymiar osobowości: Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Prężyna W. (1981). *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin.
- Rzepa T. (1986). *Orientacja w miarach rzeczy (cech) i zdarzeń*. Poznań.
- Słomka W. (1980). Mistyczne doświadczenie naturalne. W: W. Słomka (red.), *Mistyka w życiu człowieka*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 9-27.
- Smith I. E. (1971). *Doświadczenie i Bóg*. Warszawa.
- Stępień A. B. (1971). Rodzaje bezpośredniego poznania. *Roczniki Filozoficzne*, 1, 95-126.
- Styczeń T. (1986). Czy doświadczenie moralne jest doświadczeniem religijnym? W: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 247-254.
- Szymańska B. (1991). *Mistycy i pesymiści*. Wrocław.
- Uchnast Z. (1982). Koncepcje religijności w psychologii humanistycznej. W: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, s. 121-141.
- Van der Lans J. (1983). Meditation: A Comparative and Theoretical Analysis: *The Annual Review for The Social Sciences of Religion*, 1, 132-152.
- Van der Leeuw G. (1978). *Fenomenologia religii*. Warszawa.
- Van Kaam A. (1983). *Fundamental Formation: Formative Spirituality*. New York.
- Vergote A. (1966). *Psychologie Religieuse*. Bruxelles.
- Vergote A. (1968). Pour une foi adulte. *Lumen Vitae*, 23, 431-444.
- Vergote A. (1982). Méconnaissances chrétiennes de l'humain. *Concilium*, 175, 33-42.

- Vergote A. (1985). *Religione, Fede, Incrudelita': Studio Psicologico*. Milano.
- Watts F., Williams M. (1996). *Psicologia della Fede*. Torino: Edizioni San Paolo.
- Wojtyła K. (1976). Osoba: Podmiot i Wspólnota. *Roczniki Filozoficzne*, 2, 25-39.
- Wulff D. M. (1991). *Psychology of Religion: Classic and Temporary Views*. New York.
- Zajonc R. B. (1985). Uczucia a myślenie: Nie potrzeba się domyślać by wiedzieć co się woli. *Przegląd Psychologiczny*, 1, 27-71.
- Zdybicka Z. J. (1993). *Człowiek i religia: Zarys filozofii religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

THE SPECIFIC CHARACTER OF RELIGIOUS EXPERIENCE

S u m m a r y

The paper seeks to outline the specific character of religious experience. Having first explained the concepts "experience" and religion," the author goes on to carry out a psychological profile of religious experience. Treating theologico-philosophical considerations as his source of inspiration and external criterium of reference, he narrows the understanding of the concept "religious experience" and distinguishes it from a quasi-religious experience. Doing that, he uses numerous suggestions with which psychological literature abounds. The proposed lists of criteria with which to assess how authentic a religious experience is, has an open character and makes up of invitation addressed to psychologists to supplement it further.

Translated by Jan Kłos