

KS. JERZY SZYMOŁON

PRZEŻYCIE ESTETYCZNE A PRZEŻYCIE RELIGIJNE ANALIZA PORÓWNAWCZA

W wielu doświadczeniach ludzkich szczególne miejsce można przypisać *przeżyciom religijnym i przeżyciom estetycznym*. Pierwszym ku temu powodem jest fakt, że przeżycia te są właściwe tylko człowiekowi, a zatem są z nim związane w takim sensie, w jakim jest on przez swoją ludzką naturę człowiekiem religijnym i estetycznie wrażliwym. Dalej, udział przeżyć estetycznych w przeżyciu religijnym bywa bardzo duży, a niekiedy przeżycie religijne jest wprost uwarunkowane przeżyciem estetycznym (por. Zdybicka, 1993, s. 397-408). Każda religia zabiega o zespolenie ze sztuką (por. Gilson, 1963; Gouhier, 1974; Pasierb, 1983; Tinsley, 1972; Werner, 1975). Znane są nawet próby sprowadzania przeżyć religijnych wyłącznie do przeżyć estetycznych¹.

Korzystając z psychologicznego instrumentarium oraz traktując rozstrzygnięcia filozoficzne jako cenne źródło inspiracji i zewnętrzne kryterium odniesienia, naszkicujemy najpierw specyfikę ludzkich przeżyć. Następnie na podstawie bogatej literatury przedmiotu podejmiemy się próby przedstawienia psychologicznej struktury przeżycia religijnego i przeżycia estetycznego. Końcowym etapem będzie zestawienie występujących między analizowanymi przeżyciami podobieństw i różnic².

KS. DR JERZY SZYMOŁON, Katedra Psychologii Społecznej i Psychologii Religii KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

¹ Relacja między religią a sztuką ulega deformacji, kiedy przeżycia estetyczne stawia się na równi z przeżyciami religijnymi lub uważa się je za ważniejsze. Wtedy przeżywanie sztuki i jej uprawianie staje się formą swoistej religijności. Przykładem takiej deformacji jest rozwijający się od XVIII wieku nurt w sztuce zwany estetyzmem. Święta staje się wtedy sztuka, a nie religia, zaś artysta przejmuje funkcję proroka i kapłana (por. Bell, 1980, s. 338-339).

² Możliwość stosowania takich odniesień pojawiła się wraz z rozwojem psychologii humanistyczno-egzystencjalnej. Mimo częściowej rezygnacji z tzw. twardej metodologii psycholog głębiej i szerzej dostrzeża wtedy przedmiot przeżycia religijnego i przeżycia estetycznego.

I. SPECYFIKA PRZEŻYCIA

Psychologia, przejmując pojęcie przeżycia z filozofii, nawiązuje do tych teorii, które traktują je jako produkt złożonych kontaktów między rzeczywistością a istotą przeżywającą, jako wynik przecięcia się tego, co przeżyte, z istotą zdolną do odbioru takiego przeżycia (por. Smith, 1971). Przeżycie pojawia się więc, kiedy człowiek doznaje oddziaływania bodźca wywołującego w nim określone wrażenie. Bodziec ten jawi się jako rzeczywistość obecna, dana w bezpośrednim spotkaniu (por. Ajdukiewicz, 1965, s. 220-232; Popielski, 1993, s. 167; Stępień 1971, s. 95-126). Może być on zewnętrzny w stosunku podmiotu, ale może też płynąć z jego wnętrza.

W strukturze przeżycia można wskazać podmiot, przedmiot i łączącą ich relację. Podmiot przyjmuje funkcję doznawania, przedmiot natomiast funkcję oddziaływania. Przeżycie polega na aktualizacji przez przedmiot możliwości tkwiących w podmiocie, na wydobywaniu z podmiotu nowej formy bytowania. Ten stan rzeczy nie jest jednak jednoznaczny z inercją czy determinacją podmiotu. Chodzi tu o tzw. *pasywność aktywną*, polegającą niejako na przyzwoleniu przez podmiot na aktualizację nowych form w jego świadomości.

Można zatem powiedzieć, że przeżycie to pojawiające się w świadomości, uporządkowane i uczuciowo zabarwione zespoły spostrzeżeń i wyobrażeń, uzyskujące znaczny wpływ na przebieg zjawisk psychicznych. Dokonuje się w nich jakby preracjonalne, bezpośrednie uchwycenie rzeczy, odmienne od poznania dyskursywnego, w skład którego wchodzi łańcuch ogniów pośrednich (Vergote, 1985, s. 135). Innymi słowy, jest to sposób percepcji rzeczywistości, doznawanej jako ewidentnej i obecnej, zanim jeszcze nastąpi jej pojęciowe opracowanie. Percepcja ta jest zdarzeniem pojedynczym, wycinkowym spostrzeżeniem o wydziwisku subiektywnym i emocjonalnym, mającym charakter poznania intuicyjnego (por. Becattini, 1984, s. 396). W przeżyciu następuje zatem ujmowanie rzeczywistości jakby bez uproszczenia, zwłaszcza uproszczenia typu rozumowania, wnioskowania, a nawet reprezentacji pojęciowej (por. Granat, 1956, s. 1-38). Przeżycie charakteryzuje się więc jednoczesnym usystematyzowaniem wszystkich ujmowanych aspektów, przez co stanowią one integralną całość. Symbolizuje to teoria ujmowania prawopółkulowego, odróżniana od linearnego, lewopółkulowego (Arieti, 1996; Gowan, 1978; Nęcka, 1992). Dzięki bezpośredniości i naoczności może nastąpić nagłe zrozumienie obiektu, czyli nagłe usytuowanie go w przestrzeni znaczeń.

Przeżycie jest pochodną sygnałów płynących od przedmiotu i wnoszonych przez podmiot (por. Hebb, 1969, s. 203). Ostateczna postać odebranego syg-

nału jest współtworzona jednocześnie przez jakość przedmiotu i siatkę percepcyjną podmiotu (por. Chaim, 1993; Jaspard, 1973, s. 5; Malony, 1978, s. 13-15). W takim ujęciu reakcja podmiotu na przedmiot zależy od rodzaju wysyłanych przez przedmiot sygnałów i sposobu ich odczytania przez podmiot.

Wśród przeżyć ludzkich można wskazać i takie, które zwykło nazywać się przeżyciami transcendentnymi albo wyższego rzędu (por. Koziński, 1991, s. 15; Van Kaam, 1983, s. 150). Człowiek wykracza w nich poza dotychczasowe formy percepcji, przekracza rzeczywistość przyrodniczą i społeczną, a nawet samego siebie, zwracając się ku „światu bez brzegów”. Przedmiot takich doświadczeń sam w sobie ma uzasadnienie i nie ma w nim nic z użyteczności instrumentalnej. W grupie tych przeżyć szczególne miejsce przypada przeżyciom religijnym i przeżyciom estetycznym. Im to właśnie poświęcone będą dalsze rozważania.

II. STRUKTURA PRZEŻYCIA RELIGIJNEGO

Ogólnie przez przeżycie religijne rozumiemy swoistą, nieredukowalną do innych, psychiczną reprezentację świadomej, pozytywnej i personalnej relacji łączącej człowieka z Bogiem (por. Szymoń, 1999, s. 18-22). Ma ona charakter bezpośredni i angażuje całego człowieka, a więc jego intelekt, sferę emocjonalno-motywacyjną i wolitywną. Wprawdzie w przeżyciu tym mogą zachodzić te same procesy, co w innych typach przeżyć, to jednak całość, a więc struktura, a zwłaszcza przedmiot, decydują o tym, że jest to przeżycie religijne.

Pełna charakterystyka przedmiotu przeżycia religijnego wykracza poza obszar kompetencji psychologa. Dojrzałego przeżycia religijnego nie da się bowiem opisać tylko poprzez wskazanie jego licznych empirycznych źródeł. Rezygnacja z odwoływania się do rozważań filozoficznych sprzyja sprowadzaniu rzeczywistości religijnej wyłącznie do sfery życia psychicznego i upatrywania w niej głównego, a niekiedy nawet jedyne źródła religijności (por. Kowalczyk, 1986, s. 66). Przeżycie religijne bywa wtedy ujmowane jako obiektywizacja przeżyć emocjonalnych i ogólnoludzkich tęsknot, jako przejaw ucieczki od odpowiedzialności, efekt osłabienia woli i autonomii działania albo sublimacja popędu seksualnego.

Brak zgody na absolutyzowanie scjentyistycznych twierdzeń każe nam sięgać do antropologii filozoficznej. W poszukiwaniu specyfiki przeżycia

religijnego odwoływać się będziemy do teorii mających zaplecze filozoficzne w postaci personalizmu chrześcijańskiego i chrześcijańskiej koncepcji Boga³. Teorie te akcentują, że podmiot przeżyć religijnych jest bytem osobowym i przygodnym. Cechuje go ontyczna otwartość i ukierunkowanie się ku Bogu. Wymiar religijny człowieka nie wyraża się i nie realizuje wyłącznie w nim samym, lecz suponuje odniesienie się do rzeczywistości ontycznie go przekraczającej.

Przedmiotem przeżycia religijnego w sensie szerokim jest Sacrum, rozumiane jako rzeczywistość absolutna, transcendująca świat, ale i przejawiająca się w nim⁴. W sensie ścisłym przedmiotem tym jest Bóg Objawienia, najpełniej odsłaniający się w osobie Chrystusa, stąd też chrześcijańskie rozumienie przeżycia religijnego charakteryzuje chrystocentryzm. Osobowy charakter przedmiotu religijnego stwarza podmiotowi możliwość nawiązania z nim relacji dialogowej.

Konsekwencją przyjęcia uściślonej koncepcji przeżycia religijnego jest uznanie niektórych przeżyć, interpretowanych dotychczas jako religijne, za *przeżycia quasi-religijne*. W literaturze psychologicznej spotkać można wiele postulatów, zmierzających zwłaszcza do ograniczenia rozumienia przedmiotu przeżycia religijnego. I tak, Milanesi sugeruje, że przedmiot przeżycia religijnego musi być ujmowany jako całkowicie inny i transcendentny w stosunku do „ja” i do „mojego świata” (por. Milanesi, Aletti, 1973, s. 15). Bez przyjęcia tego kryterium nie można mówić o religii, lecz najwyżej o zachowaniu mitycznym (por. Uchnast, 1982, s. 137).

³ Zawięza to niewątpliwie obszar prowadzonych analiz wyłącznie do chrześcijańskiej koncepcji przeżycia religijnego, ale jednocześnie nadaje im specyficzną ostrość.

⁴ Pojęcie Sacrum (świętość) – jako centralna kategoria religijna i wyróżnik religii – zostało zainicjowane i ukształtowane na początku naszego wieku we francuskiej szkole socjologicznej (H. Hubert, M. Mauss, E. Durkheim). Później znaczenie tego pojęcia pogłęбили tacy fenomenologowie religii, jak R. Otto, G. Van der Leeuw, M. Eliade (por. Bouillard, 1974; Eliade, 1970; Otto, 1973; Van der Leeuw, 1978). Odtąd religię zaczęto definiować jako doświadczenie Sacrum, spotkanie z Sacrum. Treść pojęcia Sacrum ulegała ewolucji, najpierw akcentowano idee tajemniczości i oddzielenia, później dodano element szacunku, miłości i bojaźni. N. Soderblom akcent położył na mocy, która wzbudza trwogę. R. Otto podkreślił istotową odmienność Sacrum od wszystkiego, co świeckie. G. Van der Leeuw określa Sacrum jako moc, daną człowiekowi w przeżyciu religijnym, która jest całkiem innego rodzaju niż siły naturalne. Sacrum jest niedostępne i nietykalne. Zawsze pozostaje pomiędzy nim a człowiekiem jakiś nieprzekraczalny dystans. Rzeczywistość Sacrum nie jest dana człowiekowi wprost, lecz objawia się mu pośrednio.

Ciekawą propozycję stanowi kryterium podane przez Van der Lansa (1982). Stwierdza on, że w chrześcijańskim przeżyciu religijnym rzeczywistość przeżywana musi być interpretowana przede wszystkim jako Rzeczywistość Ostateczna, Bóg Osobowy. Towarzyszące przeżyciu religijnemu intensywne emocje są zarówno kombinacją 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.

Z kolei Godin (1983) prezentuje kryterium oparte na kontinuum funkcjonalność-dysfunkcjonalność. 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. Przeżycie to naturalnie jest także częściowo funkcjonalne, gdyż nie ma religii czysto dysfunkcjonalnej. Powinna ona choćby nadawać sens życiu człowieka. Dysfunkcjonalność wyraża się przede wszystkim w otwartości jednostki na przyjęcie woli Bożej i gotowości do jej wypełnienia. Świadczy też ona o personalnym charakterze relacji człowieka do Boga.

Dwa oryginalne kryteria proponuje także Vergote. Pierwszym z nich jest *autonomia uczuciowa*, wyrażająca się zdolnością przekraczania własnego egocentryzmu (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 pogłębienie 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.

Takiemu przeżyciu Vergote przeciwstawia tzw. przeżycia prereligijne. Pojawiają się one wtedy, kiedy człowiek zastanawiając się nad światem, jego naturą i panującym w nim ładem 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 przeczuwać obecność Transcendencji. Tego rodzaju przeżycie ukierunkowuje ku Bogu, ale go nie odsłania bezpośrednio. Człowiek będący podmiotem takiego przeżycia pozostaje niezdeterminowany – może spróbować podjąć dialog z Bogiem lub pozostać przez całe życie ateistą.

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 (Vergote 1985, s. 36).

Wielu autorów wskazuje również na specyfikę języka używanego do opisu własnych przeżyć religijnych. Zdaniem Watta i Williama (1996), można potraktować ją jako kryterium autentyczności przeżycia religijnego. Zwracają oni uwagę na fakt, że wiele osób o niekwestionowanym autorytecie mistrzów życia wewnętrznego ma kłopoty z nazwaniem przeżywanego stanu oraz doświadcza poczucia nieadekwatności ludzkiego języka do opisu przeżyć religijnych. Są oni dość oszczędni w słowach, traktując treść religijnych przeżyć jako rodzaj swoistej intymności, której należy bronić przed mocą dokonać się w szczegółowych opisach „profanacją”.

Przeżycie religijne – oprócz elementów nadprzyrodzonych – ma warstwę naturalną, dostępną fenomenologicznej obserwacji. Jej wynikiem jest dość powszechne przekonanie, że przeżycie to ma charakter wielofazowy (por. Gruhn, 1966; Van der Leeuw, 1978; Zdybicka, 1993)⁵. Zależnie od przyjętych kryteriów, różni autorzy wskazują różną liczbę następujących po sobie faz. Stosując pewne uproszczenie, można je sprowadzić do trzech podstawowych: (1) faza percepcji; (2) faza afirmacji; (3) faza aktualizacji (por. Szymoła, 1999, s. 25-28).

W fazie pierwszej przedmiot religijny będący w polu percepcji podmiotu objawia swoją obecność⁶. Aktywność leży po stronie przedmiotu, który odsłaniając siebie, wytrąca podmiot z dotychczasowego, pozareligijnego biegu życia⁷.

⁵ Przeżycie religijne traktuje się jako zdarzenie jednostkowe, w którym można wyróżnić następujące po sobie fazy.

⁶ Panuje zasadnicza zgodność, że przedmiot religijny nie jest dostępny bezpośrednio, lecz poprzez tzw. poprzedniki. Poprzednik nie jest *de facto* przedmiotem przeżycia religijnego, lecz etapem na drodze do jego dostrzeżenia. Może nim być praktycznie wszystko: przyroda, drugi człowiek, znak czy symbol.

⁷ Wywołanie przeżycia religijnego nie zależy od człowieka i pojawia się ono w sposób trudny do zaplanowania, niezależny od nastawienia człowieka, czasu i miejsca. Jedyną subiektywną determinantą przeżycia religijnego jest konieczność oczyszczenia i uporządkowania władz duszy i zmysłów, czyli podjęcie wysiłku moralnego oczyszczenia i zintegrowania osobowości przez ascezę (por. Ancilli, 1962). Warto też dodać, że chrześcijańskie przeżycie religijne dokonuje się zawsze w postawie wiary i zakłada trwanie w jedności ze wspólnotą Kościoła (por. Chmielewski, 1992, s. 23).

Faza druga wiąże się z przejściem aktywności przez podmiot i afirmacją przedmiotu religijnego⁸. Wzbudza się w niej pragnienie kontaktu z przedmiotem. Zostaje on uznany przez człowieka za osobistą wartość – jako najwyższe osobowe dobro. Rodzi to postawę czci i szacunku oraz dążenie do zjednoczenia się z nim. Człowiek uświadamia sobie swoją odrębność, zależność i niedoskonałość, a jednocześnie zaczyna przeżywać potrzebę przemiany, potrzebę przynajmniej częściowego upodobnienia się do religijnego przedmiotu.

Do pełnej aktualizacji więzi z przedmiotem dochodzi dopiero w fazie trzeciej poprzez *akt religijny* (kult, modlitwa, ofiara). Może to być czyn skierowany wprost do przedmiotu religijnego lub pośrednio, tzn. ze względu na niego adresowany do innych osób. Dopiero akt religijny spełnia właściwą funkcję religijną. Filozofowie funkcję tę nazywają uświęceniem, bo świętość polega na połączeniu człowieka z Bogiem (por. Krąpiec, Zdybicka, 1993, s. 180-181).

III. STRUKTURA PRZEŻYCIA ESTETYCZNEGO

Tam, gdzie sfera psychiczna łączy się ze sferą duchową, a więc w sprawach naistotniejszych dla człowieka, psychologia szuka wsparcia w filozofii, stąd też sposób rozumienia przeżycia estetycznego wiązał się zawsze z przyjmowaną koncepcją człowieka (por. Dewey, 1975, s. 336).

Percepcja estetyczna zawierająca zespół aktów poznawczych ujmuje jakości przedmiotu estetycznego i wywołuje pewne stany emocjonalno-wolitywne. Oderwanie od spraw życia codziennego, poszerzające istnienie podmiotu o nowe wymiary sprawia, że przeżycie estetyczne bywa niekiedy utożsamiane z przeżyciem religijnym (por. Ingarden, 1970, s. 97-102).

Przeżycie estetyczne wiązano zawsze z przeżywaniem piękna. Filozofia klasyczna piękno określa jako cechę bytu. Św. Tomasz w *Sumie Teologicznej* zauważa, że piękno wymaga spełnienia trzech warunków: (1) pełni, czyli

⁸ Udział elementu łaski sprawia, że zdolność przejścia aktywności przez podmiot nie zależy bezpośrednio od siły oddziaływania przedmiotu ani od naturalnych władz człowieka. Jest to dość istotny moment odróżniający mistykę chrześcijańską od mistyk naturalnych. W mistyce chrześcijańskiej odkrycie Bożej obecności i poziom zjednoczenia z Nim nie są proporcjonalne do aktywności własnej podmiotu czy stosowanej techniki, lecz są darem pochodzącym od Ducha Świętego (por. Zdybicka, 1993, s. 180). To odróżnia chrześcijaństwo od gnozy, gdzie Objawienie nie jest przyjmowane biernie, lecz aktywnie zdobywane (por. Jonas, 1963, s. 32).

doskonałości rzeczy; (2) właściwych proporcji, czyli harmonii; (3) blasku (I, q. 39, a. 8 ad. 1).

O pięknie decyduje głównie forma, treść natomiast jest drugorzędna. Zdaniem filozofów o orientacji tomistycznej, istotę piękna oddaje koncepcja relacyjna. Traktuje ona piękno jako własność rzeczy, wyrażającej przyporządkowanie do podmiotu obdarzonego miłością i poznaniem intelektualnym (por. Jaroszyński, 1986, s. 138).

Przedmiotem przeżycia estetycznego może być każdy byt, przy czym nie jest ważne, czy istnieje on realnie, czy też jest jedynie tworem fikcyjnym. Zdaniem Ingardena (1970), jest on w dużej mierze kreowany przez podmiot percepcji estetycznej⁹.

Przedmiotem przeżycia estetycznego mogą być elementy przyrody lub wytwory kultury ludzkiej (por. Klimas-Kuchtowa, 1985)¹⁰. Do pierwszej grupy zalicza się żywioły przyrody, krajobrazy i twory zorganizowane, tzn. organizmy żywe i kryształy. Wytwory kultury ludzkiej można podzielić na te, które zostały stworzone przez człowieka w celach wyłącznie estetycznych, oraz te, których wartość estetyczna ma znaczenie wtórne, gdyż tworzone były w celach praktycznych¹¹. Dla psychologa istotą problemu nie jest jednak to, czy dany przedmiot jest, czy nie jest dziełem sztuki, lecz to, czy wzbudza on przeżycia estetyczne¹².

⁹ Stanowisko Ingardena bywa poddawane krytyce na gruncie filozofii klasycznej, ale na terenie psychologii sztuki jest uznawane (por. Klimas-Kuchtowa, 1985). Ten stan rzeczy uzasadnia się faktem, że psychologa nie interesuje przedmiot estetyczny w ogóle, lecz przedmiot będący podstawą przeżycia estetycznego, czyli konstytuujący się w chwili powstania tego przeżycia. Człowiek zatem nadaje swoim sposobem ujmowania ostateczny kształt konkretyzacji przedmiotu estetycznego.

¹⁰ Przeżycia estetyczne może wzbudzać nie tylko efekt ludzkich działań, lecz również sam proces tworzenia. Od Sokratesa i Cyncerona pochodzi nadto idea piękna moralnego (por. Jaroszyński, 1992). Poza tym mówi się również o pięknie ludzkiej myśli (por. Dewey, 1975, s. 20). W sensie ścisłym dwa ostatnie przypadki można by jednak odnieść do przeżycia moralnego i przeżycia poznawczego.

¹¹ W praktyce granica między dziełem sztuki a przyrodą jest nieostra. I tak, wystarczy, aby artysta wydzielił jakiś fragment przyrody, a już staje się on dziełem sztuki. Nie wymaga się do tego zmiany struktury przedmiotu ani nadania mu nowej postaci. Artysta może też wkomponować swoje dzieło w krajobraz, aby wzmocnić siłę jego oddziaływania. Także przyroda może zmieniać dzieła ludzkie, a przez to nadawać im swoisty urok (np. piękno ruin).

¹² Określenie przedmiotu przeżycia estetycznego komplikuje ponadto fakt, że przeżycia o takim charakterze może wzbudzać nie tylko końcowy efekt ludzkich działań, lecz także sam proces jego wytwarzania. Nadto od starożytności znana jest także idea piękna moralnego, idea piękna ludzkich czynów czy idea piękna ludzkiej myśli (por. Dawey, 1975; Jaroszyński, 1986).

Przeżycia estetyczne charakteryzuje niezwykle bogactwo odmian. Może być ono ujmowane jako: przyjemność; poznanie rodzące upodobanie; skupienie czynne lub bierne odrywające od okoliczności zewnętrznych, dotychczasowej postawy lub od samego siebie; oczarowanie, upojenie; wprowadzenie w iluzję; wstrząs; ekspresja, wyładowanie; oczyszczenie, ukojenie; środek przeciw nudzie, zabawa; bezinteresowna kontemplacja; życie chwilą (por. Stępień, 1986).

Analizy fenomenologiczne przeżyć estetycznych wskazują na ich wielofazowy charakter. Zwykle przeżycie estetyczne rozpoczyna się wtedy, gdy w polu percepcyjnym pojawi się przedmiot wywołujący specyficzny stan wzruszenia¹³. Stan ten powoduje zawężenie pola świadomości i zmianę kierunku nastawienia z właściwego życiu praktycznemu na nastawienie estetyczne. Jakość, która wzbudziła to nastawienie, wyodrębnia się z tła i staje się figurą. Towarzyszy temu najczęściej stan fascynacji. Fascynacja znaczy tyle, co oczarowanie, olśnienie, urok czy zniewalające przyciągnięcie uwagi. Przeżywanie fascynacji wiąże się z silnym pobudzeniem organizmu, poszerzeniem przestrzeni świadomości, afektywnym poczuciem mocy oraz znacznym podniesieniem poczucia wartości siebie i świata (por. Rodin, 1992, s. 207). Po tej fazie następuje emocjonalne uspokojenie, ewaluacja przedmiotu estetycznego i ocena przydanej wartości (por. Klimas-Kuchtowa, 1985).

Koncepcje poznawcze zwracają uwagę na jedność percepcji i intelektu w przeżyciu estetycznym. Nie da się wyeliminować udziału sądów w postrzeganiu estetycznym, gdyż wiąże ono w sobie zarówno elementy emocjonalne, jak i intelektualne. Udział wnioskowania intelektualnego zmienia się w zależności od stopnia trudności odbioru przedmiotu estetycznego.

Potrzeba przeżyć estetycznych rodzi się z obcowania ze sztuką. Budzi ono zamiłowanie do dzieł sztuki, uczy je rozumieć i odczuwać (por. Szuman, 1975, s. 22). Chociaż głębokie przeżycia estetyczne są przywilejem dość wąskiej grupy ludzi, to przeżycia estetyczne w ogóle mogą być dostępne każdemu zdrowemu człowiekowi. Do czynników warunkujących przeżycia estetyczne zwykło zaliczać się: posiadanie zdrowych, normalnie funkcjonują-

¹³ W tomistycznym nurcie filozofii piękna mówi się, że przedmioty estetyczne zdolne są do wzbudzania miłości, a więc są kochane same w sobie. W przypadku dzieł sztuki dzieje się tak dlatego, że są one wyrazem bytu osobowego. Na przykład w rzeźbie czy obrazie kochamy nie sam materiał, lecz to, co przy jego pomocy zostało wyrażone, a więc szeroko rozumianą sferę życia duchowego. Jeśli zaś chodzi o przedmioty naturalne, to człowiek sam „wczuwa” w rzeczy naturalne swoje uczucia (por. Jaroszyński, 1986, s. 106-108).

cych narządów zmysłowych; odpowiednie przygotowanie (doświadczenie, nawyki, wiedza); odpowiedni poziom inteligencji; właściwe nastawienie emocjonalne (por. Arnheim, 1978; Read, 1964; Wallis, 1968).

Tak więc kształcenie estetyczne w dużej mierze polega na kształceniu zmysłów. Na stopień i głębokość tego kształcenia wpływa niewątpliwie środowisko społeczne, ucząc ujmowania spostrzeganych przedmiotów w różne kategorie pojęciowe, łączenia spostrzeganych barw i linii dźwięków w przygotowane wcześniej, współbieżne tory dla swych reakcji. Odpowiednia kompozycja elementów wzrokowych lub słuchowych może być różnie odbierana przez przedstawicieli różnych środowisk kulturowych (por. Ossowski, 1966, s. 378). Ważne są znaczenia i wartości wyniesione z poprzednich doświadczeń, gdyż stapiają się z nimi jakości przeżywanego aktualnie dzieła.

Wrażliwość estetyczna człowieka zmienia się w toku jego życia. Wielu intensywnych przeżyć doznają dzieci, ponieważ dla nich, z uwagi na niewielką liczbę doświadczeń, wiele rzeczy jawi się jako nowe. Oglądanie rzeczy niepodobnych do niczego, co już się widziało, sprawia specyficzny rodzaj przyjemności (por. Ossowski, 1966, s. 243). Nagromadzone doświadczenia estetyczne w pewien sposób ograniczają wrażliwość, ale i przyczyniają się do wzrostu dojrzałości oceny estetycznej (por. Meyer, 1974). Wiedza o rzeczach, ku którym się zwracamy, sprzyja pełniejszemu uformowaniu przeżycia estetycznego i zaostrza zmysł estetycznej obserwacji (por. Popiel, 1949, s. 231-232).

Źródłem estetycznych doznań może być również celowość przedmiotu estetycznego, pozwalająca traktować go jako zorganizowaną i racjonalną całość.

Pewien wpływ na kształt przeżycia estetycznego w niektórych przypadkach może mieć opinia krytyków sztuki. Sprzyja ona rodzeniu się u odbiorcy odpowiednich nastawień, uleganiu konformizmowi i przyjmowaniu za własne wartości uznawanych w niektórych kręgach.

IV. ZESTAWIENIE PODOBIENSTW I RÓŻNIC

Uprzednia charakterystyka przeżyć religijnych i estetycznych upoważnia nas do sformułowania kilku ważnych wniosków. Najpierw wypada odnotować, że w obrębie analizowanych przeżyć występuje wiele podobieństw. I tak, oba typy przeżyć angażują całego człowieka. Odzwierciedla się w nich niepowtarzalność podmiotu oraz jego uprzednich doświadczeń zakodowanych

w systemie pojęć i przekonań. Przedmiot przeżycia w obu przypadkach pociąga ku sobie człowieka i aktualizuje tkwiące w nim potencjalności. Każdorazowo dokonuje się oderwanie od spraw życia codziennego i poszerzenie istnienia podmiotu o nowe wymiary. Wiąże się to z poczuciem zatracenia w czymś ponadczasowym i wielkim, oderwania od codzienności i wyzwolenia od intelektualizmu.

Analizowane przeżycia łączą się z potrzebami wyższego rzędu pochodzącymi z późniejszych okresów rozwoju ontogenetycznego. Gratyfikacja tych potrzeb prowadzi do bogatszego życia wewnętrznego i większej pogody ducha, sprzyja sprawności biologicznej i lepszej integracji społecznej. Wyższej wrażliwości religijnej i estetycznej sprzyja introwersja, samoakceptacja i poczucie własnej wartości.

Wiele stwierdzonych podobieństw nie przesądza jednak o braku występowania pomiędzy nimi różnic. Przeciwnie, różnic odnotowano wiele i odnoszą się one do spraw niezwykle istotnych. Najpierw należy zauważyć, że przeżycie estetyczne konstytuuje się na podstawie materiału zmysłowego lub wyobraźniowego, natomiast przeżycie religijne nie znajduje wyraźnego początku w określonej sferze życia psychicznego. Istnienie przedmiotu religijnego jest transcendentne względem życia psychicznego człowieka. Nie jest on więc projekcją czy kompensacją ludzkich potrzeb.

Przedmiot przeżycia religijnego istnieje realnie i ma charakter osobowy, zaś przedmiotem przeżycia estetycznego może być każdy byt, nawet byt fikcyjny. Przeżycie estetyczne nie pozwala zobaczyć u innych osobowego „ty”, lecz jedynie „alter ego”. Nawet inne osoby postrzegane są w nim instrumentalnie – jako towarzysze zabawy czy chwilowy przedmiot fascynacji.

Chociaż w przedmiocie estetycznym dostrzegane jest bogactwo znaczeń, to przedstawia on całkowicie swój noemat i akcentuje jedność pomiędzy tym, co ukazuje, a tym, co oznacza. W przeżyciu religijnym noemat pozostaje natomiast całkowicie poza zasięgiem pełnej percepcji. Tak długo pozostaje on przedmiotem przeżycia religijnego, jak długo komunikuje świadomość czysto analogicznego charakteru. Dostęp do niewyrażalnej treści przedmiotu przeżycia religijnego jawi się dopiero po przekroczeniu jego empirycznej zewnętrżności. Jest on bowiem poza wszelkimi obrazami, pojęciami i doświadczeniami.

Przeżycie religijne, odrywając człowieka od spraw codzienno-praktycznych, uświadoma mu pełną perspektywę życia i włącza w nią codzienną aktywność. W przeżyciu estetycznym życie ujmuje się naskórkowo, jakby z zewnątrz, rezygnując z odpowiedzialności i autorealizacji. Brakuje w nim trwa-

łych wartości; wartością odnajdywaną jest piękno, a jego funkcję stanowi życie chwilą. Tylko więc przeżycie religijne może dostarczyć wartości, które ostatecznie nadają sens ludzkiemu życiu i sprzyjają rodzeniu się jednoczącej filozofii życia, a więc staje się elementem motywacyjnym i harmonizującym wszystkie dążenia człowieka.

Pierwszoplanową rolę w przeżyciu religijnym odgrywa treść; forma jest zwykle drugorzędna. W przeżyciu estetycznym jest odwrotnie: zasadniczą rolę odgrywa forma, treść natomiast jest wtórna.

Czynnik emocjonalny spełnia odmienną rolę w przeżyciu religijnym i odmienną w przeżyciu estetycznym. W przeżyciu religijnym dołącza się on tylko do treści intelektualnych, w estetycznym zaś – wyłania się jako pierwszy sygnał percepcji estetycznej. Elementu uczuciowego w przeżyciu religijnym nie można traktować jako pierwotnego, bowiem jest on reakcją na pojawienie się w polu świadomości określonych treści.

W przeżyciu religijnym elementy lęku i fascynacji pojawiają się zawsze łącznie. Wywołuje to swoisty stan ambiwalencji. Dwie przeciwstawne tendencje łagodzą dystans utrzymujący się pomiędzy podmiotem a przedmiotem i jednocześnie zabezpieczają podmiot przed popadaniem w spoufalenie się. Inaczej ma się rzecz z przeżyciem estetycznym. Chociaż obecne są w nim elementy fascynacji, to najczęściej jest ono wolne od elementów lęku.

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

Badania Bourque i Backa (1968) pokazują, że tylko przeżycia religijne korelują pozytywnie z nasileniem orientacji w kierunku wartości religijnych i społecznych, natomiast przeżycia estetyczne wiążą się ze wzrostem zaufania do siebie i poczuciem mocy oraz silniejszą tendencją do przyjmowania narkotyków. W innych badaniach znajdujemy niejako potwierdzenie tezy, że przyjmowanie środków psychodelicznych może wywoływać przeżycia estetyczne, nie wywołuje jednak przeżyć religijnych (por. Anonymus, 1970).

Z kolei Windholz (1969) dowodzi, że przeżycia estetyczne pozytywnie korelują z wrażliwością i poziomem inteligencji. Przeżycia religijne łączą się natomiast z twórczością i rozwojem relacji międzyludzkich.

*

Podjęta w niniejszym artykule analiza porównawcza przeżycia religijnego z przeżyciem estetycznym nie jest kompletna i nie wyczerpuje w całości analizowanego problemu. Pozostaje on wciąż otwarty, ponieważ dotyczy tajemnicy wymykającej się empirycznemu poznaniu. Ogólnie można jednak powiedzieć, że analizowane przeżycia różnią się między sobą tak w zakresie ich struktury, jak i genezy, i funkcji.

Przeżycie religijne przynależy do obszaru religii, natomiast przeżycie estetyczne wiąże się z obszarem sztuki i kultury. Prawdą jest też, że w obszarze kultury człowiek doświadcza wielu przeżyć religijnych. Sama religia uznawana jest za jedną z czterech dziedzin kultury (por. Bartnik, 1995, s. 408). Chociaż więc rzeczywistości tych nie powinno się ostro sobie przeciwstawiać, to bezwzględnie należy umieć je rozróżniać. Religia i kultura mają bowiem swoją autonomię. Warto o tym pamiętać, dokonując porównania przeżycia religijnego z przeżyciem estetycznym. Nadmierne rozszerzanie znaczenia pojęcia „przeżycie religijne” prowadzi bowiem do nieuchronnego zagubienia jego treści (Styczeń, 1986, s. 250). Zagrożenie to jest aktualne szczególnie dzisiaj, kiedy w „ekumenicznym” pojęciu Sacrum coraz trudniej odnaleźć obecność Boga (por. Kiereś, 1996, s. 157).

BIBLIOGRAFIA

- Acilli E. (1962). I gradi della preghiera mistica teresiana. *Ephemerides Carmeliticæ*, 13, 497-517.
- Ajdukiewicz K. (1965). *Logika pragmatyczna*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Anonymus (1970). Seminar on Drugs for Escape or Religious Experience: Report from Religious Education Association Annual Convention. *Religious Education*, 65 (2), 176-186.
- Arietti S. (1976). *Creativity: The magic synthesis*. New York: University Press.
- Arnheim R. (1978). *Sztuka i percepcja wzrokowa. Psychologia twórczego oka*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Bartnik C. S. (1994). *Personalizm*. Lublin: Oficyna Wydawnicza Czas.
- Bell D. (1980). *The return of the sacred*. Cambridge: University Press.
- Bouillard H. (1974). La catégorie de sacré dans la science des religions. W: *Le Sacré. Etudes et recherches. Actes du Colloque organisé par Le Centre International d'Etudes Philosophiques de Rome*. Paris.

- Bourgue L. B., Back K. W. (1968). Values and transcendental experiences. *Social-Forces*, 1, s. 34-38.
- Burke E. (1968). *Dociekanie filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*. Warszawa: PWN.
- Chaim W. (1993). Religijność jako komunikacja. (Zastosowanie paradygmatu interakcyjnego w psychologii religii). *Roczniki Filozoficzne*, 41 (4), 23-39.
- Chlewiński Z. (1989). Religijność dojrzała (szkic psychologiczny). W: Z. Chlewiński (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*. Lublin: RW KUL, s. 9-41.
- Chmielewski M. (1992). *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Dewey J. (1975). *Sztuka jako doświadczenie*. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.
- Duprè L. (1991). *Inny wymiar*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Eliade M. (1970). *Sacrum – mit – historia*. Warszawa: PWN.
- Gilson E. (1963). *Introduction aux Arts du Beax*. Paris: Centurion.
- Godin A. (1983). *Psicologia delle esperienze religiose*. Brescia: Casa Editrice.
- Gouhier H. (1974). L'art et le sacrè. W: *Le Sacré. Etudes et recherches. Actes du Colloque Organisé par le Centre International d'Etudes Philosophiques de Rome*. Paris: Centurion, s. 415-424.
- 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*, 3 (1), 1-38.
- Hebb D. O. (1969). *Podręcznik psychologii*. Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1970). *Studia z estetyki*, t. 3. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Jaroszyński P. (1986). *Metafizyka Piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*. Lublin: TN KUL.
- Jaspard J. M. (1973). Compostantes psychologiques d'une maturation de la foi chretienne. *La foi et les temps*, 1, s. 3-25.
- Jonas H. (1963). *The gnostic religion*. Boston: University Press.
- Kiereś H. (1996). *Spór o sztukę*. Lublin: RW KUL.
- Klimas-Kuchtowa E. (1985). Między przedmiotem estetycznym a dziełem sztuki – rozważania na temat przedmiotu psychologii sztuki. *Przegląd Psychologiczny*, 28 (2).
- Klimas-Kuchtowa E. (1991). Psychologiczna specyfika człowieka: przeżycie estetyczne jako specyficznie ludzka forma reakcji na sztukę. *Zeszyty Naukowe UJ*, 7.
- Kowalczyk S. (1986). Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym w literaturze filozoficznej. W: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*. Lublin: TN KUL, s. 59-78. Homo meditans, t. 4.
- Kozielecki J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga*. Warszawa: PWN.
- Krąpiec M., Zdybicka Z. J. (1972). Tomistyczna koncepcja świętości. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4. Warszawa, s. 405-418.
- Kwiatkowski W. (1952). Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę (ontyczną i intencjonalną) przeżycia religijnego. *Polonia Sacra*, 5, 3-27.
- Malony N. M. (1978). *Understanding your faith*. Ambingdon-Nashville: University Press.
- Meyer L. B. (1974). *Emocja i znaczenie w muzyce*. Kraków: Znak.

- Milanesi G., Aletti M. (1973). *Psicologia della religione*. Torino: Borla Editore.
- Nęcka E. (1997). Struktura operacji intelektualnych a twórczość. W: M. Materska, T. Tyszka (red.), *Psychologia i poznanie*. Warszawa: PWN, s. 182-199.
- Ossowski S. (1966). *Dzieła*, t. 1: *U podstaw estetyki*. Warszawa: PWN.
- Otto R. (1993). *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*. Wrocław: Thesaurus Press.
- Pasierb J. S. (1983). *Pionowy wymiar kultury*. Kraków: Znak.
- Popielski K. (1993). *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*. Lublin: RW KUL.
- Read H. (1964). *Sztuka a przemysł*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Rodin J. (1992). *Psychologia i religia*. Warszawa: Amber.
- Smith I. E. (1971). *Doświadczenie i Bóg*. Warszawa: IW PAX.
- Stępień A. B. (1971). *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*. Lublin: TN KUL.
- Stępień A. (1986). *Propedeutyka estetyki*. Lublin: TN KUL.
- Styczeń T. (1986). Czy doświadczenie moralne jest doświadczeniem religijnym? W: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*. Lublin: TN KUL, s. 247-254. *Homo meditans*, t. 4.
- Szymoń J. (1999). *Lęk i Fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*. Lublin: RW KUL.
- Szuman S. (1975). *O sztuce i wychowaniu estetycznym*. Warszawa: IW PAX.
- Św. Tomasz z Akwinu (1939). *Summa theologica* I-III. Taurini.
- Tinsley J. (1971). Liturgia i sztuka. *Concilium*, 1-10, 118-123.
- Uchnast Z. (1982). Koncepcje religijności w psychologii humanistycznej. W: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*. Lublin: TN KUL, s. 123-141.
- Van der Leeuw G. (1978). *Fenomenologia religii*. Warszawa: PWN.
- Vergote A. (1968). *The religious man*. Dublin: University Press.
- Vergote A. (1985). *Religione, fede, incredulita'*. *Studio Psicologico*. Milano: San Paolo.
- Watts F., Williams M. (1996). *Psicologia della fede*. Milano: San Paolo.
- Werner C. (1975). *Religion und Kunst*. München: Walter-Verlag.
- Windholz G. (1969). The relation of creativity and intelligence constellations to traits of temperament, interest, and value in college students. *Journal of General Psychology*, 79 (2), 291-29.
- Zdybicka Z. J. (1993). *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin: TN KUL.

AESTHETIC EXPERIENCE AND RELIGIOUS EXPERIENCE
A COMPARATIVE ANALYSIS

S u m m a r y

The paper deals with a comparative analysis of the religious and aesthetic experiences. Treating philosophical considerations as a source of inspiration and external criterion of reference, the author first analyzes the psychological specific character of human experiences. He refers to the theories which stem from cognitive psychology.

Then he presents the structures of religious and aesthetic experiences. Careful analyses have served to show in the last part of the paper a total effect of the experiences under analysis, their similarities and differences.

Translated by Jan Kłos