

JÓZEF KRÓL

PSYCHOLOGICZNE KONCEPCJE
DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Doświadczenie, stanowiąc fundamentalną formę ludzkiego poznania, nieprzerwanie w dziejach myśli skupiało uwagę filozofów i psychologów. Z racji przypisywanej mu bezpośredniości i naoczności wyróżnia się ono wśród innych form dochodzenia do wiedzy. Niemniej, zdaniem Gadamera (1993, s. 324), pojęcie doświadczenia jest jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy. Mówimy np. o doświadczeniu naukowym, ejdetycznym, metafizycznym, transcendentnym, religijnym.

Nazwa „doświadczenie” (greckie słowo *empiria*, łacińskie *experientia*, angielskie *experience*, francuskie *expérience*, niemieckie *Erfahrung*) występowała w historii ludzkiej w bardzo różnym znaczeniu (zob. Krzyżewski, 2003). W artykule tym zostaną przedstawione w sposób syntetyczny jedynie niektóre, bardziej reprezentatywne i znaczące współcześnie koncepcje doświadczenia oraz koncepcje doświadczenia religijnego.

Koncepcja doświadczenia, przyjęta przez psychologię religii, ma wpływ na sposób podejścia do doświadczenia religijnego oraz na stosowane w niej metody badawcze (zob. Król, 2002).

I. KONCEPCJE DOŚWIADCZENIA

Można się spotkać z opinią, że w historii myśli ludzkiej, zwłaszcza najnowszej, ukształtowały się dwa główne pojęcia doświadczenia: empirystyczne oraz fenomenologiczne. Albert (1988, s. 454-467), jeden z autorów badają-

cych przemiany pojęcia doświadczenia w dziejach myśli ludzkiej, zauważył natomiast, że słowo „doświadczenie” używane było raczej w trzech znaczeniach. Zgodnie z pierwszym i najwęższym rozumieniem doświadczenie jest percepcją wrażeń zmysłowych oraz ich umysłowym opracowaniem. Drugie, nieco poszerzone rozumienie doświadczenia, nie ogranicza jego przedmiotu do samych tylko wrażeń zmysłowych, lecz uznaje za ów przedmiot to wszystko, co jest bezpośrednio dane świadomości. Wreszcie doświadczenie w trzecim rozumieniu, zgodne z etymologią niemieckiego słowa *Erfahrung*, wywodzoną od czasownika *fahren* („jechać”), oznacza proces, „ruch” świadomości, dzięki któremu dochodzi się do rozumiejącego ujęcia czegoś, do uzyskania jakiegoś wglądu. Przyjmując i rozwijając sugestię Alberta, spróbujemy obecnie wskazać i zilustrować przykładami występujące w dziejach myśli ludzkiej trzy pojęcia doświadczenia: (1) empirystyczne, (2) fenomenologiczne oraz (3) hermeneutyczne.

1. *Empirystyczne pojęcie doświadczenia*

Określenie „empirystyczne pojęcie doświadczenia” może sprawiać wrażenie pleonazmu. Nazwy „empiryzm”, „empiryczny”, „empirystyczny” wywodzone są przecież od greckiego słowa *empeiria*, tłumaczonego jako „doświadczenie”. Wyrażenie użyte w tytule tego punktu traci jednak pozory pleonazmu wówczas, gdy zważy się na to, że w języku współczesnej nauki, a także w języku potocznym, nazwa „doświadczenie” powszechnie bywa używana w znaczeniu o wiele szerszym od tego, które początkowo wiązane było ze słowem *empeiria*. Na gruncie niektórych współczesnych języków doszło nawet do odróżnienia dwóch nazw: „empirii” (niem. *die Empirie*), oznaczającej (przynajmniej w formie rzeczownikowej) przede wszystkim doświadczenie zmysłowe, opracowywane potem umysłowo, oraz „doświadczenia” (niem. *die Erfahrung*), jako nazwy odnoszonej także do innych aktów percepcji. Rozróżnienie to jest obecne także w języku polskim, choć zasadniczo dotyczy ono rzeczownikowych form wymienionych nazw. Nie mówi się np. o „empirii” moralnej czy religijnej, natomiast stosunkowo często można spotkać w tekstach filozoficznych i psychologicznych określenia: „doświadczenie moralne” lub „doświadczenie religijne”. Dystynkcja ta nie jest jednak zachowywana z taką konsekwencją w przymiotnikowych wersjach tych nazw (Wolsza, 1999, s. 20).

Cechą charakterystyczną empirystycznego rozumienia doświadczenia jest pojmowanie tego aktu jako zespołu wrażeń zmysłowych pochodzących z ze-

tknięcia się z rzeczywistością, opracowanych potem przez umysł, w wyniku czego dochodzi do utworzenia takich struktur poznawczych, jak pojęcia i sądy. Wspomniany udział umysłu w aktach doświadczenia, jego zakres i charakter były różnie przyjmowane przez poszczególnych myślicieli. Biorąc pod uwagę stosunek czynności zmysłowych do umysłowych, w akcie doświadczenia można wyróżnić trzy warianty omawianego pojęcia doświadczenia: arystotelesowsko-tomistyczny (syntetyzujący poznanie zmysłowe i umysłowe), empirystyczno-pozytywistyczny (minimalizujący aktywność umysłu, a eksponujący rolę percepcji zmysłowej) oraz kantowski (podkreślający wpływ aktywności umysłu na konstytucję samego przedmiotu doświadczenia).

Podstawową cechą łączącą wszystkie wymienione tu teorie jest empiryzm genetyczny. Wspólnym przekonaniem autorów wymienionych koncepcji doświadczenia było przeświadczenie, że poznanie rozpoczyna się od zmysłowego kontaktu z konkretnym, jednostkowym przedmiotem. Zasadniczo chodziło o przedmioty zewnętrzne, choć dopuszczana tu była (J. Locke) także pewna forma doświadczenia wewnętrznego. W doświadczeniu wewnętrznym nie chodziło jednakże o jakieś doświadczenie własnej świadomości, lecz o skierowanie „do wewnątrz” tych władz, za pomocą których poznaje się świat wewnętrzny. Podmiotem doświadczenia jest, według empirystów, człowiek wyposażony w zmysłowo-umysłowy aparat poznawczy (zob. Wolsza, 1999, s. 22-29).

Ukształtowany w tradycji filozofii empirystycznej typ doświadczenia znalazł zastosowanie w nowożytnych naukach empirycznych, także w psychologii, bujnie rozwijających się od Galileusza i Newtona, a więc od momentu, gdy przyjęły metodę empiryczną za swą podstawową metodę poznawczą. Nauki te przyjmują także empiryzm genetyczny, jak również empiryzm metodologiczny, samo zaś doświadczenie jest pojmowane jako doświadczenie przedmiotowe, skierowane na coś konkretnego, jednostkowego. Doceniono też rolę aktywności umysłu. W trakcie rozwoju nauk empirycznych do tych ogólnych cech doświadczenia dochodziły jeszcze nowe, charakterystyczne już dla doświadczenia typowo naukowego. Uznano więc, że proste spostrzeżenie zmysłowe nie jest już wystarczające w procesie zdobywania wiedzy naukowej. Do praktyki doświadczenia naukowego z czasem zostało więc włączone coraz bardziej rozbudowane instrumentarium. Kolejnym charakterystycznym elementem doświadczenia naukowego jest formalizm matematyczny, za pomocą którego ujmowane są dane doświadczenia. W związku z powyższym, dane te zostają zredukowane do tych cech przedmiotu, które dadzą się w takim formalizmie ująć. Ponadto od doświadczenia naukowego wymaga się tego, by

było ono powtarzalne. Dokładniejsza charakterystyka cech doświadczenia, jakim posługują się nauki empiryczne, podawana jest w ich metodologicznych opracowaniach (zob. Brzeziński, 1996; Czarnocka, 1993).

2. Fenomenologiczne pojęcie doświadczenia

Nowe rozumienie doświadczenia ukształtowało się na początku XX w. przede wszystkim za sprawą fenomenologii. Było ono w dużej mierze reakcją na dominację empirystycznego, zwłaszcza pozytywistycznego, a potem naukowego rozumienia doświadczenia, i to nie tylko w dziedzinie poznania świata zewnętrznego, ale i w poznawaniu ludzkiej psychiki. To właśnie kontrowersje wokół pojęcia doświadczenia wewnętrznego dały początek współczesnym przemianom pojęcia doświadczenia w ogóle. Jak już zostało wspomniane, Locke dopuszczał, obok doświadczenia zewnętrznego, czyli spostrzeżenia (*sensation*), istnienie jeszcze drugiego typu doświadczenia wewnętrznego, nazywanego przezeń „refleksją” (*reflection*). Według niego, była ona bezpośrednim ujęciem faktów wewnętrznych. Psychologia empiryczna, inspirowana nowożytnym empiryzmem i pozytywizmem, odwoływała się w budowaniu wiedzy o zjawiskach psychicznych do takiego doświadczenia wewnętrznego. Wraz z rozwojem nauk empirycznych doświadczenie zaczęło się jednak coraz bardziej wzorować na doświadczeniu nauk fizykochemicznych. Przeciwno takiemu pojmowaniu doświadczenia wewnętrznego wystąpił F. Brentano, który postulował, aby nie ograniczać tego doświadczenia do zmysłowego spostrzeżenia wewnętrznego, lecz ujmować nim pozostałe treści świadomości, a także same akty psychiczne.

Husserl (1962, s. 33), twórca fenomenologii i uczeń Brentano, rozszerzył ten jego program, postulując, by filozofia nie opierała się na empirii właściwej dla nauk przyrodniczych, lecz odwoływała się do jakiegoś innego typu bezpośredniej intuicji, takiego, w którym dokonywałoby się „czyste” widzenie przedmiotu. Ingarden (1963, s. 290), charakteryzując program fenomenologii, stwierdził, że zgodnie z naczelną zasadą badań fenomenologicznych ostatecznym źródłem i podstawą poznania jest bezpośrednio doświadczenie. Podstawowe znaczenie w fenomenologii miał akt nazywany przez Husserla „oglądem ejdetycznym” (*Wesensschau*). Dojście do takiego oglądu poprzedzał złożony proces ideacji (redukcji ejdetycznych). W jego punkcie wyjścia występowało przeżycie, w którym fenomeny jawiły się świadomości takimi, jakie są. Fenomeny te prezentowały się zatem świadomości naocznie i źródło-

wo, „we własnej osobie”. Ich refleksyjne ujęcie można by więc nazwać doświadczeniem, o ile za cechy doświadczenia uznałoby się właśnie bezpośredniość (źródłowość jest wszak intensywną postacią bezpośredniości) i naoczność (Stępień, 1997, s. 119). To, co dane naocznie i źródłowo, zostaje następnie poddane zabiegom redukcji polegającym na wyeliminowaniu wcześniejszych nastawień, przeświadczeń, wiedzy teoretycznej itd. Husserl był bowiem przekonany o tym, że pod presją przesądów (np. nadmiernego zaufania do nauk empirycznych) może nastąpić u człowieka odrzucenie tego, co faktycznie można „zobaczyć” w bezpośredniej intuicji. Efektem redukcji, stanowiących niejako proces „oczyszczania” fenomenów, był ogląd ejdetyczny, źródłowe i naoczne poznanie istoty fenomenu (Wolsza, 1999, s. 31).

Fenomenologia Husserla i jego następców doprowadziła do przełamania empirystycznego modelu doświadczenia. Nazwa „doświadczenie” zaczęła poszerzać swą treść, dzięki czemu stała się nazwą stosowaną do opisu prezentowania się fenomenów świadomości, oglądu ejdetycznego, a nawet immanentnego spostrzeżenia transcendentального Ja (zob. Giorgi, 2002).

3. *Hermeneutyczne pojęcie doświadczenia*

Trzecie pojęcie doświadczenia, występujące we współczesnej myśli ludzkiej, można za Gadamerem (1993, s. 256-442) nazwać doświadczeniem hermeneutycznym. Za właściwych twórców tego pojęcia uznać należy Diltheya, Heideggera i Gadamera. Heidegger (1997, s. 152), który dużą uwagę przywiązywał do etymologii słów, uważał bowiem sens etymologiczny za jakąś petryfikację sensu pierwotnego, również i w rozważaniach na temat doświadczenia odwołał się do etymologii niemieckiego słowa *Erfahrung*. Słowo to, jak już wspomniano, wywodzi się od czasownika *fahren* („jechać”). Od strony etymologicznej zatem „doświadczać czegoś” oznacza „przemierzać drogę”, „wędrować do celu”. W zmierzaniu do celu oraz w rozumieniu go nie bez znaczenia jest sama droga. Liczy się nie tylko to, dokąd wędrujący doszedł, ale i to, w jaki sposób tam dotarł, co przeżywał podczas drogi, gdyż to wszystko także kształtowało go i przemieniało jego świadomość. Gadamer (1993, s. 329-330) zarzucał wszystkim dotychczasowym ujęciom doświadczenia, łącznie z fenomenologicznym, że postrzegały one doświadczenie wyłącznie od strony celu, wyniku (np. pojęcia ogólnego), a pomijały sam proces doświadczenia. Doświadczenie jako proces zmierza do zrozumienia sensu czegoś. „Rozumienie” (*das Verstehen*) – to drugie ważne słowo w całej herme-

neutycze oraz w teorii doświadczenia hermeneutycznego. Ono również wiąże się z metaforyką drogi, w jego rdzeniu bowiem znajduje się czasownik *stehen* („stać”). Rozumienie jest celem i kresem doświadczenia, jest zatrzymaniem się w drodze wówczas, gdy doszło się do jakiegoś punktu końcowego. Zatrzymanie się jest jednak zawsze przystaniem w danym momencie historycznym. Świadomość, którą Gadamer nazywał świadomością „efektywno-dziejową”, jest określona przez drogę, przez dany kontekst historyczny, od którego poprzez rozmaite redukcje chciała się uwolnić w aktach doświadczenia fenomenologia.

Przedmiotem doświadczenia nie jest nigdy czysty przedmiot sam w sobie, a więc to tylko, na co jest skierowana intencja aktu. Jest nim raczej to, co się nam w owym czasie jawi jako korelat naszej intencji. Dziedzina odnoszenia aktów doświadczenia jest pojęta bardzo szeroko. Jest nią cały przeżywany przez człowieka świat. Zdaniem Diltheya (1982, s. 196-201), akty doświadczenia mogą odnosić się do faktów zewnętrznych (do danych spostrzeżenia zewnętrznego), do faktów wewnętrznych (percepcja własnego istnienia oraz aktów poznania, myślenia, woli, przeżyć, danych spostrzeżenia zmysłowego wewnętrznego), do stanów psychicznych drugiego człowieka, a także do historycznych czynów człowieka utrwalonych w tekstach i w dziełach sztuki. Również Gadamer (1993, s. 332, 334) podkreślał, że doświadczenia nie można ograniczać do samego doświadczenia naukowego, ale należy je pojmować jako „doświadczenie w całości”, a więc jako doświadczenie, którego przedmiotem jest cały przeżywany przez człowieka świat, domagający się zrozumienia, na czele z drugim człowiekiem, jakimś Ty.

Zwolennicy hermeneutycznego pojęcia doświadczenia wiele uwagi poświęcili analizie sposobu prezentowania się w świadomości tego, co dane w doświadczeniu. Heidegger (1997, s. 165) i Gadamer (1993, s. 334) w opisie sposobu prezentowania się tego, co dane, posłużyli się metaforą rozmowy, dialogu. Każde doświadczenie może być porównane do poznania drugiego człowieka – jakiegoś Ty. Gadamer omówił trzy sposoby poznawania drugiego człowieka, którym odpowiadają trzy różne sposoby doświadczania czegoś. Pierwszym sposobem poznawania innych jest poszukiwanie w ich zachowaniach tego, co typowe. Mając takie nastawienie jesteśmy przekonani o tym, że potrafimy przewidzieć czyjeś zachowanie, jako że jest ono typowe. W płaszczyźnie doświadczenia hermeneutycznego takiemu sposobowi poznania człowieka odpowiada naiwna wiara w metodę czy też przekonanie, że gdy się wyłączy subiektywne momenty i respektować się będzie wymogi przyjętej metody, to uzyska się najlepsze poznanie właściwej zawartości tego, co dane

w doświadczeniu. Zdaniem Gadamera, istota doświadczenia ulega wówczas zaciemnieniu. Drugi sposób poznania innego człowieka polega na tym, że choć jest on uznany za osobę, za Ty, to jednak owo Ty zostaje odniesione do mojego Ja. Pomiędzy Ja i Ty toczy się walka o wzajemne uznanie. Temu sposobowi poznania człowieka odpowiada takie doświadczenie, w którym ujawnia się świadomość historyczna. Świadomość historyczna, choć uwzględnia jednorazowość tego, co doświadczane (w poprzednim wariantcie uwzględniana była tylko typowość), to jednak nie bierze pod uwagę własnej dziejowości. Człowiek chce się wznieść ponad własne uwarunkowania, uważając się za wolnego od uprzedzeń. Jeśli ktoś próbuje się w ten sposób dystansować od życiowej więzi z tradycją, niszczy właściwy jej sens. Istnieje wreszcie trzeci, najwłaściwszy sposób doświadczenia Ty. Polega on na otwartości na to, co chce powiedzieć drugi człowiek, przy czym relacja ta powinna być wzajemna. Otwartość i słuchanie kogoś nie oznacza ślepego wykonywania jego woli, lecz gotowość przyjęcia czegoś, co może być nawet przeciwne mnie samemu. Dokonuje się konfrontacja tego, kim jestem, jakie są moje uprzedzenia, przedsady, z tym, co ma mi do powiedzenia ktoś drugi. Ten typ doświadczenia Gadamer uznał za najwłaściwszy model doświadczenia hermeneutycznego. Wówczas, gdy stajemy wobec doświadczenia w postawie otwartej wobec tego, co dane, wobec tradycji, cechować nas winna świadomość tego, kim jesteśmy, oraz gotowość przyjęcia tego, czego uczy nas doświadczenie, w tym także tego, co jest nam przeciwne. W obliczu doświadczenia zmienia się nasza wiedza i jej przedmiot. Nasze rozumienie doświadczanej rzeczywistości wymaga więc często wielu doświadczeń, które mają ten sam przedmiot. Każde jednak kolejne doświadczenie prowadzi do nieco innego rozumienia, i na tym polega nasz nieustanny „dialog” z rzeczywistością mający strukturę „hermeneutycznego koła”.

Doświadczenie hermeneutyczne nie jest bezzałożeniowe ani pozbawione pośrednictwa, ale jest zapośredniczone przez dzieje: zarówno dzieje człowieka doświadczającego, jak i doświadczanej rzeczywistości. Doświadczenie jest zanurzone w dziejach, które oddziałują na świadomość, na sposób prezentacji, a także na sam przedmiot. Z drugiej strony, każde doświadczenie wpływa na dzieje. Gadamer wprowadził tu pojęcie „dziejów efektywnych” (*Wirkungsgeschichte*). Człowiek jako podmiot jest dziejowy, to znaczy, że nigdy nie osiąga pełnej samowiedzy. Każdorazowe rozumienie polega na stapianiu się horyzontów współczesności i przeszłości. Doświadczenie jest także zapośredniczone przez język, tradycję, uprzednią wiedzę stanowiącą o „przed-rozumieniu” tego, co doświadczane, o „przed-sądach”. Podkreślał to już Dilthey

w swojej „filozofii życia”, w której życie pojmowane było nie tylko jako fenomen biologiczny, lecz także jako świat ludzkiej kultury i historii oraz jako określony sposób myślenia i odczuwania, zmieniający się wraz z epokami.

Doświadczenie hermeneutyczne różni się, co oczywiste, od ujęcia empirystycznego. Takie przedmioty tego doświadczenia, jak sens, tradycja itp., nie mogą stać się przedmiotem percepcji zmysłowej. Jest to jednak inne pojęcie doświadczenia także w stosunku do pojęcia fenomenologicznego. Przedmiot doświadczenia hermeneutycznego jest pojęty przynajmniej równie szeroko, jak w pojęciu fenomenologicznym. O ile jednak metoda dochodzenia do właściwego doświadczenia fenomenologicznego polegała na stopniowej eliminacji tego wszystkiego, co nie było bezpośrednio dane, źródłowo prezentujące się, o tyle w hermeneutyce cały kontekst dziejowy, językowy, pochodzący z tradycji, był elementem składającym się na rozumienie. Fenomenologowie mieli nadzieję zyskać dzięki swemu doświadczeniu wiedzę absolutnie niepowątpiewalną, natomiast przedstawiciele hermeneutyki przyjmowali raczej heglowski pogląd o znoszeniu się kolejnych faz uzyskanej wiedzy (Wolsza, 1999, s. 37-44).

Jak już wspomniano, przyjęcie takiej czy innej koncepcji doświadczenia ma wpływ na sposób podejścia do doświadczenia religijnego.

II. KONCEPCJE DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Pojęcie „doświadczenia religijnego” budzi żywe zainteresowanie przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, wśród nich także i psychologów. Różne nauki przypisują temu pojęciu odmienną treść, a jego potoczne rozumienie i język życia codziennego dodatkowo wzmacniają istniejące wieloznaczności. Chociaż doświadczenie religijne należy do centralnych pojęć psychologii religii, to i tu nie ma zgodności co do rozumienia jego znaczenia (por. Argyle, 2000, s. 46).

Termin „doświadczenie religijne” używany był przez psychologów religii w różnym znaczeniu. Niektórzy badacze utożsamiali go z „przeżyciem religijnym”. Doświadczenie jest jednak pojęciem szerszym od przeżycia, zawiera ono w sobie element poznawczy, emocjonalny oraz wartościujący, natomiast w przeżyciu wyeksponowany jest element emocjonalny. Przeżycie należy traktować jako element doświadczenia. Można więc powiedzieć, że każde przeżycie jest jednocześnie doświadczeniem. Doświadczenie jest współtworzo-

ne przez przeżycia, ale nie jest ich prostą sumą, stąd nie do końca zasadna wydaje się niemal powszechna praktyka używania zamiennie tych terminów. Problem ten nabiera szczególnej ostrości w odniesieniu do doświadczeń i przeżyć religijnych. Schmith (1971, s. 26) w miejsce terminu „doświadczenie religijne” używał wyrażenia „religijny wymiar doświadczenia ludzkiego”. Chciał przez to podkreślić, że religijność nie jest jedynie wycinkiem życia człowieka, lecz jego swoistym, głębszym wymiarem, odniesieniem wszyskiego do Boga. Dlatego wszystko może przetrworzyć się w doświadczenie religijne: podziw przyrody, przeżywana radość, smutek, więź rodzinna i narodowa, uczucie miłości, dobrze wykonywana praca itd.

Whiteley (1973, s. 258-265) wyróżnia doświadczenie religijne w sensie ścisłym i szerszym. Doświadczenie religijne w sensie ścisłym odnosi się do przeżyć wyjątkowo intensywnych, mających wyraźne odniesienie do Boga, np. nawrócenia, przeżycia mistyczne, objawienia itp. Doświadczenie religijne w sensie szerokim obejmuje to wszystko, co w jakikolwiek sposób łączy się z bóstwem, np. modlitwa, kult, ofiara, wiara, miłość Boga. Niektóre formy doświadczenia religijnego są powszechnie spotykane, inne występują jedynie sporadycznie.

Doświadczenie religijne ujmowane podmiotowo charakteryzują następujące cechy:

(1) Obejmuje ono całe życie psychiczne człowieka, zarówno jego sferę poznawczą, emocjonalną, jak i dążeńiową.

(2) W zakres doświadczenia religijnego wchodzi wartość najwyższa dla człowieka. Przedmiot doświadczenia religijnego jest często nazywany wartością najwyższą.

(3) Doświadczenie religijne ma charakter jakości bezpośredniej i egzystencjalnej (*direct and existential*). Wiedzę człowiek otrzymuje nie przez opis czy wnioskowanie, lecz przez zapoznanie się (*acquaintance with*) z jakością doświadczenia.

(4) Wywiera ono obserwowalny wpływ na życie religijne człowieka. Nie może być zatrzymane w szczególnych „sektorach” wewnątrz człowieka. Wpływa na wszystkie sfery jej życia (Chaim, 1991, s. 33).

Doświadczenie religijne uważane jest za istotny parametr religijności, za jej „rdzeń”. Występuje u jej źródeł, jest warunkiem jej trwałości, znajduje się u kresu religijnej relacji. Doświadczenie religijne mobilizuje wszystkie zasoby człowieka: poznawcze, emocjonalne, wartościujące, dążeńiowe, fizyczne i społeczne, a nawet motywacje do zmiany, umożliwia człowiekowi samotranscendencję, przyjęcie i zaangażowanie w to, co dotychczas było nieznanne. Jest

ono źródłem religijnego zaangażowania i selektywnym modyfikatorem dalszych doświadczeń człowieka. Osobiste doświadczenie religijne o większej czy mniejszej intensywności jest istotnym źródłem religijnych przekonań dotyczących przedmiotu religijnego (Chaim, 1991, s. 34).

Charakteryzowanie doświadczenia religijnego jest uwarunkowane przedstawionymi wcześniej koncepcjami doświadczenia. Na szczególną uwagę zasługują fenomenologiczne i hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego.

1. Fenomenologiczne koncepcje doświadczenia religijnego

W nurcie fenomenologicznym najbardziej znaczące ujęcia doświadczenia religijnego przedstawili Otto i Scheler (inni w jakiś sposób do nich nawiązują i kontynuują ich poglądy). Zdaniem Otta (1968, s. 41, 64), doświadczenie religijne jest specyficznym odczuciem (*Gefühl*) świętości (*sacrum*). W idei *sacrum* wykrywa on moment wzniosłości (*numinosum*), który oddziałuje na człowieka dwojako – napełnia go przerażeniem i lękiem (*mysterium tremendum*), a równocześnie pociąga go i ogarnia (*mysterium fascinans*). Z jednej strony, bóstwo budzi w człowieku lęk, obawę, poczucie winy, nieraz grozę, z drugiej – Absolut pociąga go ku sobie, wywołując uczucie fascynacji, następnie zaś chęć zaprzyjaźnienia się i miłości. W religijnym doświadczeniu niejednokrotnie pojawia się napięcie psychiczne, nieraz także przeżywanie wewnętrznych konfliktów. Jest ono bowiem ze swej strony ambiwalentne. Człowiek, stając wobec Boga, przeżywa dwojakiego typu uczucie: widzi swoją niedoskonałość i grzeszność, a jednocześnie pragnie spotkania z Nim. Oczywiście nie są to stany często emocjonalne, gdyż angażują całą osobowość człowieka. Doświadczenie religijne jest możliwe dzięki specjalnej władzy poznawczej, zwanej *sensus numinis*. Dokonuje się ono na dwa sposoby: przez bezpośrednie „odczucie” *sacrum* (od wewnątrz) oraz przez odczucie *sacrum* w zetknięciu ze światem zewnętrznym, którego przedmioty stanowią symbole, znaki *sacrum*. W przekonaniu Schelera (1986, s. 60-66) doświadczenie religijne ma charakter aksjologiczny. Jest bezpośrednim emocjonalnym ujęciem wartości religijnych (osobowych – najwyższych w hierarchii wartości), które można przypisać tylko Absolutowi.

Psychologowie akceptujący fenomenologiczną koncepcję psychologii religii traktują doświadczenie religijne jako fakt autonomiczny, tzn. zasadniczo nieredukowalny do innych dziedzin. Fenomenologowie religii próbowali bliżej

scharakteryzować ten nieredukowalny fenomen *sacrum* jako *datum* pierwotne, które leży u podłoża wszystkich historycznych religii. W tym ujęciu kategoria *sacrum* byłaby całkowicie niesprowadzalna do innych czynników, niedefiniowalna, centralna i pierwotna w analizie doświadczenia religijnego. Stąd wyjaśnianie zjawisk specyficznie religijnych przez inne jest ich zniekształceniem, ponieważ wówczas sprowadza się doświadczenie religijne do czegoś, co nim nie jest, np. do określonych stosunków ekonomiczno-społecznych, potrzeb podmiotu itp. (Chlewiński, 2000, s. 98).

We współczesnej psychologii religii podkreśla się, że doświadczenie religijne ma strukturę integralną (zob. Argyle, 2000, s. 46). Zawiera ono elementy poznawczo-intelektualne, emocjonalne oraz wartościujące, nigdy jednak nie identyfikuje się w pełni z żadnym z tych elementów. Dlatego doświadczeniem religijnym nie jest jeszcze czysto spekulatywna refleksja o Bogu, przeżywanie podniosłych stanów emocjonalnych ani życie etycznie zgodne z normami religijnymi. Doświadczenie religijne jest aktem osobowym, wyrazem całej ludzkiej egzystencji: rozumnym przyjęciem prawdy o Absolutie, przeżyciem emocjonalnym oraz życiem potwierdzonym aktami miłości. Całe ludzkie Ja zmierza ku boskiemu Ty, cały człowiek zaangażowany jest w autentycznym doświadczeniu religijnym. Hessen (1962, s. 65, 71) doświadczenie religijne określa mianem „intuicji totalitarnej”, mając na uwadze uaktualnienie całej osoby ludzkiej. Doświadczenie religijne ma charakter responsoryczny i dialogowy, dlatego jest czymś więcej aniżeli poznaniem Absolutu. Jest ono osobowym spotkaniem z Bogiem: przyjmowaniem Go i zarazem oddaniem się Jemu. Myśl ta została bardzo mocno zaakcentowana w hermeneutycznych koncepcjach doświadczenia religijnego.

2. Hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego

Gadamer (1993, s. 334) twierdzi, jak już wspomniano, że „przedmiot doświadczenia ma charakter osoby” i porównuje je do doświadczenia Ty. Doświadczenie jest „spotkaniem” i nie należy uznawać go za wyłączną czynność podmiotu, lecz za wydarzenie (*Ereignis*), czyli coś, co się człowiekowi przydarza, jak np. spotkanie z drugą osobą. Doświadczenie podlega dialektyce pytań i odpowiedzi, a przedmiot doświadczany jest jak partner w komunikacji, którego nie można poddać pod własne władztwo i uczynić z niego przedmiot własnej kalkulacji.

Według Bubera (1992), który sformułował tak zwaną zasadę dialogiczną (*das dialogische Prinzip*), u początku wszelkiego ludzkiego doświadczenia znajduje się relacja będąca spotkaniem, opisana przez niego za pomocą fundamentalnych słów Ja–Ty. Stwierdzając: „Na początku jest relacja” (s. 49), Buber powołuje się na przykłady z życia ludów pierwotnych: „Podstawowe, budzące ducha, wrażenia i wzruszenia «człowieka naturalnego», to wrażenia i wzruszenia pochodzące z procesów relacji, przeżycia jakiegoś Naprzeciw, oraz ze stanów relacji, z życia z jakimś Naprzeciw. [...] Zasadnicza różnica między dwoma fundamentalnymi słowami ujawnia się w duchowej historii człowieka pierwotnego w tym, że już w pierwotnym wydarzeniu relacji wypowiada on fundamentalne słowa Ja–Ty w sposób naturalny, jakby jeszcze nieupostaciowiony, a więc zanim poznał siebie jako Ja” (s. 50, 52). Trwając w takiej relacji, a więc „wypowiadając” fundamentalne słowa Ja–Ty, Ja staje się osobą (zob. Uchnast, 2002).

Pierwsze i podstawowe dzieło z zakresu filozofii dialogu Bubera – *Ja i Ty* – było przepracowaną wersją jego wykładów pt. *Religion als Gegenwart*, wygłoszonych we Frankfurcie w 1922 r. W pierwszym zamyśle autora miał to być rodzaj wstępu do wielkiej pracy o charakterze teologicznym. Stąd najważniejszą częścią książki *Ja i Ty* jest część trzecia, poświęcona problematyce Boga jako wiecznego Ty. Właściwym centrum zainteresowań Bubera nie jest wcale relacja Ja–Ty jako relacja między człowiekiem a człowiekiem, lecz relacja człowieka do Boga.

Przedmiotem doświadczenia religijnego, w świetle tej koncepcji, nie jest rzecz, lecz osoba-podmiot. Dialog nawiązuje się wyłącznie z Kimś, z bytem osobowym. Doświadczenie religijne ma charakter dialogiczno-egzystencjalny, stanowiąc relację pomiędzy człowiekiem, a Bogiem. Relacja człowieka wobec bóstwa winna być relacją typu Ja–Ty (Buber, 1992, s. 85n.). Jeżeli Bóg przestaje być osobowym partnerem dialogu, to przeistacza się w bezosobowe Ono. Takie niebezpieczeństwo pojawia się w panteizujących i idealistycznych koncepcjach Absolutu. W autentycznym doświadczeniu religijnym osobowość Boga jest wyraźna, czego przykładem jest modlitwa, która jest dialogiem, sytuacją spotkania, w którym człowiek może zwrócić się bezpośrednio do Boga.

Dla Bubera Bóg to wieczne Ty. W przeciwieństwie do wszystkich innych Ty, wobec których człowiek staje, a które muszą w pewnym momencie stać się Ono. Buber (1992, s. 48) nazywa to „melancholią ludzkiego przeznaczenia”. Bóg nigdy nie stanie się dla człowieka Ono, nie stanie się przedmiotem. „Tylko Jedno Ty, zgodnie ze swoją istotą, nie przestaje nigdy być dla nas Ty.

Niewątpliwie ten, kto zna Boga, zna także oddalenie od Boga oraz udrękę oschłości wylęknionego serca; nie zna jednak nieobecności. Tylko my nie zawsze jesteśmy obecni. [...] Czy mówi się o Bogu On czy To, zawsze jest to alegoria. Gdy jednak mówimy do Niego Ty, śmiertelny zmysł niezłomną prawdę świata przyobleka w słowo” (s. 101). Na skutek tego świat nabiera sensu, a człowiek odkrywa swe powołanie. Ono z kolei sprawia, że człowiek może wejść w bezpośredni dialog z Bogiem, znajdując w Nim ukojenie swej tęsknoty za nieustanną obecnością Drugiej osoby. „Spotkanie z Bogiem przydarza się człowiekowi nie po to, by zajmował się Bogiem, lecz by okazał w świecie sens. Każde objawienie jest powołaniem i posłaniem. [...] W twoim posłannictwie Bóg pozostaje dla ciebie obecnością. Kto podąża jako posłany, ma Boga zawsze przed sobą: im wierniejsze wypełnienie, tym mocniejsza i trwalsza bliskość. Oczywiście człowiek taki nie może zajmować się Bogiem, ale może z nim rozmawiać” (s. 112-113).

Doświadczenie Boga w koncepcji hermeneutycznej jest więc spotkaniem z Drugim Ty, nie jest ono wyłączną czynnością podmiotu, lecz wydarzeniem, czymś, co się człowiekowi przydarza, ma ono charakter dialogiczno-egzystencjalny, umożliwia odkrycie sensu w świecie.

Jak już wspomniano, doświadczenie w koncepcji hermeneutycznej ma charakter dziejowy (Gadamer, 1993, s. 333). Nie jest ono jednorazowym aktem, ujęciem tego, co bezpośrednio dane za pomocą spostrzeżeń zmysłowych czy intuicji, ale procesem. Doświadczenie zatopione jest zawsze w dziejach, które na człowieka oddziałują, i odwrotnie – doświadczenie oddziałuje na historię, tworzy ją. Dziejowość doświadczenia wynika z samej natury istnienia człowieka w świecie, który jest istotą czasową i dziejowo uwarunkowaną. W doświadczeniu wpisują się zatem dwa wymiary dziejowości: wymiar wspólnotowy i indywidualny. Dziejowość wspólnotowa jest dzielona ze społeczeństwem, w którym człowiek jest zatopiony, a indywidualna wynika z konkretnego indywidualnego pochodzenia i biografii. Nie tylko podmiot jest dziejowy. Gadamer (1993, s. 285-291) wskazuje na fakt, że również doświadczane przedmioty podlegają historycznym przemianom. W ten sposób zostaje przerzucony pomost między podmiotem a przedmiotem, które się różnią, ale w doświadczeniu wzajemnie się warunkują. Gadamer wychodzi poza dychotomiczny schemat podmiot–przedmiot.

Doświadczenie religijne również ma charakter dziejowy w wymiarze wspólnotowym i indywidualnym. Przedmiot doświadczenia religijnego (Bóg, Absolut) doświadczany jest w historii ludzkości (w historii powszechnej, w historii religii) oraz w historii indywidualnej, osobistej, każdego człowieka.

To doświadczenie Boga w indywidualnej historii życia człowieka jest szczególnie interesujące dla psychologii religii. Doświadczany przedmiot (pojęcie Boga, obraz Boga) podlega przemianom w historii życia człowieka.

Zdaniem Gadamera (1993, s. 333), zasadniczym momentem doświadczenia jest jego założeniowość, która wiąże się z dziejowością. To następna konsekwencja fenomenu istnienia człowieka w świecie i współistnienia z innymi. Człowiek żyje w określonym miejscu, czasie i wraz z innymi dzieli wspólną sytuację dziejową, społeczną i religijną. Doświadczenie nie rozpoczyna się od punktu zerowego. Człowiek, zanim rozpocznie rozważania, niesie w swej świadomości jakieś rozumienie doświadczanego przedmiotu. Rozumienie świadomości doświadczającej jest wynikiem poprzednich doświadczeń osobistych lub społecznych, które zamknięte są w tradycji (również w tradycji religijnej) i języku (także w języku religijnym). Warunkiem jakiegokolwiek rozumienia przedmiotu doświadczanego jest jego przedrozumienie. Droga od przedrozumienia do rozumienia ma charakter kolisty, a właściwie wznoszącej się spirali. Przedrozumienie rzuca światło na doświadczające rozumienie, a to, co doświadczane, z kolei przedstawia treść przedrozumienia w nowym świetle. Przedrozumienie przedmiotu (Boga, Absolutu) doświadczenia religijnego zatopione jest zawsze w jakiejś tradycji religijnej.

Doświadczenie ma charakter językowy. Gadamer (1993, s. 354-443) podaje, że wszelkie poznanie świata przez człowieka następuje za pośrednictwem mowy. Już pierwsza orientacja w świecie dokonuje się za jej pośrednictwem. Językowy charakter istnienia człowieka w świecie określa w końcu całą sferę doświadczenia. Zdaniem Gadamera (1993, s. 399, 414), doświadczenie aktualizuje się w komunikacji, w żywym języku. Fakt ten jest wyrazem wspólnotowego charakteru przedrozumienia i zatopienia w jakiejś tradycji. Doświadczenie świata nie dokonuje się w pojedynkę, lecz drogą komunikacji, tym samym dostęp do świata jest możliwy jedynie za pośrednictwem języka.

W doświadczeniu religijnym ogromną rolę odgrywa język religijny. Zdaniem Ricoeura (1986), język religijny, najgłębszy z języków, jest symboliczny i metaforyczny. Ma zawsze „coś więcej” w sygnifikacie. Symboliczny charakter języka religijnego umożliwia percepcję tych obszarów Absolutu, które są niedostępne w bezpośrednim doświadczeniu. Człowiek, wchodząc poprzez symbol (obraz, metafora) w rzeczywistość daną w symbolu, uzyskuje nowe interpretacje Absolutu, świata, siebie, swojej sytuacji.

Psychologowie religii, świadomi rangi, jaką zajmuje symbol w języku religii, poświęcają mu sporo uwagi i podkreślają jego znaczenie w doświadczeniu religijnym. Symbol stanowi tutaj swoistą, o wyjątkowych walorach

„strukturę pośredniczącą” pomiędzy człowiekiem a Absolutem. Struktury te ułatwiają poznanie przedmiotu doświadczenia religijnego, który można poznać jedynie pośrednio, „odczytując” jego treść za pomocą znaków i symboli (zob. Ożóg, 1983).

Zdaniem Weltego (1980, s. 17), w pełnym tego słowa znaczeniu o doświadczeniu możemy mówić wówczas, kiedy dotyka ono całego człowieka i przemienia go. Doświadczenie nie może pozostawić człowieka takim samym, jakim był, zanim stało się ono jego udziałem. Po przeżytym doświadczeniu człowiek widzi i odnosi się inaczej do świata, innych i do siebie. Prawdziwe doświadczenie dokonuje przemiany sposobu bycia w świecie. Fakt przemiany stanowi kryterium prawdziwości dokonanego doświadczenia. Przemieniający charakter doświadczenia może wystąpić raptownie lub przebiegać w długim procesie dojrzewania. Również doświadczenie religijne nie pozostaje bez wpływu na stosunek człowieka do świata, innych i samego siebie. Ma też wpływ na kształtowanie się i rozwój osobowości człowieka.

Wydaje się, że szczególnie hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego otwierają nowe możliwości badania zjawisk religijnych. Koncepcje te pozwalają pogłębić rozumienie dynamiki i rozwoju religijnego w ciągu całego życia człowieka. Umożliwiają również pogłębioną analizę konfliktów i kryzysów religijnych. Otwierają na nowe obszary badań, wyzwajając nie tylko nowe pytania, ale także stymulując do wprowadzenia nowych strategii i metod badawczych.

BIBLIOGRAFIA

- Albert, K. (1988). *Metaphysik als Erfahrung*. W: K. Albert, *Philosophie der Philosophie* (s. 453-467). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Argyle, M. (2000). *Psychology of religion: An introduction*. London-New York: Routledge.
- Beit-Hallahmi, B., Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behavior, belief and experience*. London: Routledge.
- Brzeziński, J. (1996). *Metodologia badań psychologicznych*. Warszawa: PWN.
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa: PAX.
- Chaim, W. (1991). *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Chlewiński, Z. (2000). Religia a osobowość człowieka. W: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej* (s. 89-129). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Czarnocka, M. (1993). *Doświadczenie w nauce. Analiza epistemologiczna*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

- Dilthey, W. (1982). *Grundlegung der Wissenschaften von Menschen, der Gessellschaft und der Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht.
- Gadamer, H. G. (1993). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Kraków: Inter Esse.
- Giorgi, A. (2002). *Psychologia jako nauka empiryczna uprawiana z ludzkiej perspektywy. Podejście fenomenologiczne*. Białystok: Trans Humana.
- Heidegger, M. (1997). Heglowskie pojęcie doświadczenia. W: M. Heidegger. *Drogi losu* (s. 79-170). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hessen, J. (1962). *Griechische oder biblische Theologie*. München: E. Reinhardt.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag: Th. Nenon, H. R. Seep.
- Ingarden, R. (1963). *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN.
- James, W. (2001). *Doświadczenia religijne*. Kraków: NOMOS.
- Król, J. (2002). *Psychologiczne aspekty badania fenemonu religii. Podstawy teoretyczno-metodologiczne*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego.
- Krzyżewski, K. (red.) (2003). *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Otto, R. (1968). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Warszawa: KiW.
- Ożóg, T. (1983). Symbol jako struktura pośrednicząca. Aspekty psychologiczne. *Roczniki Nauk Społecznych*, 11, 2, 61-75.
- Ricoeur, P. (1986). *Symbolika zła*. Warszawa: PAX.
- Scheler, M. (1986). *Istota i formy sympatii*. Warszawa: PWN.
- Schmith, J. E. (1971). *Doświadczenie i Bóg*. Warszawa: PAX.
- Stępień, A. B. (1997). Doświadczenie. W: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej* (s. 119-120). Lublin: TN KUL.
- Uchnast, Z. (2002). Doświadczenie osobowe: przedmiot jakościowej analizy personalistycznej. *Roczniki Psychologiczne*, 5, 5-25.
- Welte, B. (1980). *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Whiteley, C. H. (1973). The cognitive factor in religious experience. W: R. E. Santoni (red.), *Religious language and the problem of religious knowledge* (s. 258-265). London: Harvill Press.
- Wolsza, K. (1999). *Rola doświadczenia transcendentnego w poznaniu filozoficznym*. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.

PSYCHOLOGICAL CONCEPTIONS OF A RELIGIOUS EXPERIENCE

S u m m a r y

The article presents psychological conceptions of a religious experience.

The first part presents three definitions of an experience: 1) the empirical concept of an experience – an experience is a sensual perception and its mental processing; 2) the phenomenological concept of an experience – anything given directly to subconsciousness constitutes the object of an experience; 3) the hermeneutical concept of an experience – an experience is a process, a „movement” of consciousness – which leads to comprehension of something, to a particular insight.

The second part of the article presents two conceptions of a religious experience: 1) phenomenological conception of a religious experience; 2) hermenutical conception of a religious experience. The latter pays particular attention to the dialogic, historical and linguistic character of a religious experience.

Słowa kluczowe: doświadczenie religijne, koncepcje doświadczenia religijnego, psychologia religii.

Key words: religious experience, conceptions of a religious experience, psychology of religion.