ZESZYTY NAUKOWE UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO MCCCXXI
doi: 10.4467/20844077SR.11.001.0245 STUDIA RELIGIOLOGICA 44 2011

Andrzej Szyjewski

Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE – PROBLEMY TERMINOLOGICZNE

1. Wprowadzenie

Rozważania te zapoczątkowała próba posadowienia transów szamańskich w obrębie jakiejś uznanej typologii lub skali doświadczeń religijnych. Z jednej strony, tak poważny badacz jak Ake Hultkrantz uważa, że kompleks szamański jest czymś odmiennym od nurtów religijnych opartych na idei Boga i jego doświadczeniu, w artykule z roku 1989 wyraźnie wyodrębniając dwie główne składowe w ewolucji religii – teistyczną i szamanistyczną[1]. Jego zdaniem, obu tych dominant nie należy z sobą mylić ani wiązać, dla przykładu nieteistyczny buddyzm wyrósł z kontemplacyjno-mistycznych doświadczeń typu szamańskiego, chrześcijaństwo – z założeń teistycznych. Oznacza to uznanie dwojakiego rodzaju doświadczeń religijnych: „mistyczno-szamańskich" i „racjonalno-teistycznych". Z drugiej strony, powszechny jest pogląd, że transy szamańskie są także całkowicie odrębne od stanów posesyjnych. Na rozdzieleniu szamańskiej ekstazy i mediumicznego owładnięcia opierają się zwłaszcza typologie skonstruowane przez Mirceę Eliadego[2], Luca de Heuscha[3] czy Erikę Bourgignon[4]. Uznając, że doświadczenie ekstatyczne jest doświadczeniem religijnym *par excellence*, Eliade twierdzi zarazem, że nie każdy ekstatyk jest szamanem, że wszelkie „dekadenckie" praktyki, za jakie uznaje mechaniczne sposoby wprawiania się w trans (narkotyki, taniec do granic wyczerpania, deprywacja), jak też stany posesyjne są formami aberracyjnymi prawdziwego szamanizmu, a więc mniej „prawdziwymi" doświadczeniami. Tezy te zakwestionowali zarówno przedstawi-

[1] Å. Hultkrantz, *The Place of Shamanism in the History of Religions* [w:] *Shamanism: Past and Present*, p. I, M. Hoppál, O. von Sadovszky (ed.), Budapest 1989, s. 43 i n.

[2] M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994.

[3] L. de Heusch, *Possession and Shamanism* [w:] *idem*, *Why Marry Her? Society and Symbolic Structures*, Cambridge 1981.

[4] Por. np. E. Bourgignon, *Possession*, San Francisco 1976.

ciele antropologii transpersonalnej (Michael Harner[5], Peter Furst[6], Gordon Wasson[7], Gregorio Reichel-Dolmatoff[8], Terrence MacKenna[9]), jak i badacze zjawisk mistycznych w tradycjach historycznych (Frits Staal[10]).

Ta niezgoda badaczy w odniesieniu do umiejscowienia podstawowych przecież faktów religijnych związana jest z opieraniem się na różnych teoriach doświadczenia religijnego, a przede wszystkim z różnym jego rozumieniem. Transy szamańskie postrzegane są jako najbardziej przejmujące zjawiska życia religijnego, do których zwykle zalicza się: doświadczenie mistyczne, ekstazę, trans, wreszcie szamańskie stany świadomości. Każde z tych określeń ma swoją definicję i historię, zwolenników i przeciwników. Większość badaczy protestuje przeciw wrzucaniu do jednej kategorii tak różnych doświadczeń, jak trans szamański, stany posesyjne czy ekstaza joginów, niemniej jednak należą one do wspólnej kategorii religijnie interpretowanych stanów zmienionej świadomości (ang. *Altered States of Consciousness* – ASC)[11], czyli ekstatycznych doświadczeń religijnych. Część badaczy utożsamia owe ekstatyczne bądź mistyczne formy doświadczenia religijnego z doświadczeniem religijnym *sensu stricto*, twierdząc, że nie ma związku pomiędzy nimi a religijną zracjonalizowaną „codziennością". Takie jest prawdopodobnie źródło stanowiska Hultkrantza. Z kolei Walter Terence Stace, próbując ustalić „czysty typ" doświadczeń mistycznych, wyłącza z nich doświadczenia wizyjno-audytywne, stany posesyjne (typu *ruptus*) czy stany transowe[12]. Jednak wydaje się, że takie postawienie sprawy zubaża życie religijne, sprowadzając je do intelektualnej gry między wiarą a rozumem. Wynikać to może z faktu, że teoretyczny dyskurs w tej dziedzinie zdominował, zapoczątkowany przez Aldousa Huxleya[13] i Williama Jamesa[14], spór o możliwości sztucznego generowania stanów mistycznych, angażujący takie postacie, jak Rudolf Zaehner czy Walter Pahnke. W powojennej antropologii natomiast problem ten powiązano z szamanizmem i opętaniem jako najłatwiej obserwowalnymi w badaniach terenowych formami zachowań religijnych, co doprowadziło do rozbicia zasadniczo jednolitego przedmiotu badań między psychologów religii i antropologów. W konsekwencji: „koncepcji »doświadczenia religijnego« używa się w bardzo szerokim sen-

[5] M. Harner (ed.), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford 1973.

[6] P. Furst (ed.), *The Flesh of the Gods*, London 1972; *idem*, *Hallucinogens and Culture*, San Francisco 1976.

[7] G.R. Wasson, *Soma; Divine Mushroom of Immortality*, New York 1971; *idem*, *Persephone Quest; Entheogens and the Origins of Religion*, New Haven 1986.

[8] G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos; The Sexual and Religious Symbollism of the Tukano Indians*, Chicago 1971.

[9] T. McKenna, *Pokarm bogów*, Warszawa 2007.

[10] F. Staal, *Exploring Mysticism*, Berkeley 1975.

[11] Jak stwierdza Ioan Lewis, „Stany zmienionej świadomości to szerokie określenie obejmujące psychiczne i społeczne zjawiska regularnie spotykane przy badaniach transu, posesji i szamanizmu". I. Lewis, *Ecstatic Religion; a study of shamanism and spirit possession*, London–New York 1998, s. 9.

[12] W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia 1960, s. 54. Stace uważa „właściwe" doświadczenia mistyczne za „wyższą formę" doświadczeń w stosunku do transów, stanów halucynacyjnych czy posesyjnych i na niej się koncentruje.

[13] A. Huxley, *Drzwi percepcji; niebo i piekło*, Warszawa 1991.

[14] W. James, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958.

sie, zawierającym rozległy zakres uczuć, nastawień, percepcji, dyspozycji i stanów świadomości”[15].

Punkt wyjścia stanowi hipoteza, że podstawowym fenomenem podtrzymującym istnienie religii jest doświadczenie religijne człowieka oparte na kontakcie z *sacrum*, przybierające różnorodne postacie: od niejasno uświadamianego poczucia obecności sił sakralnych w życiu po intensywne doświadczenia mistyczne, transy szamańskie czy stany posesyjne. Oznacza to, że stany zmienionej świadomości mogą być uważane za warunek *sine qua non* religii. W związku z tym mogą istnieć nie tylko ich najłatwiej zauważalne i najlepiej scharakteryzowane ekstatyczne „krańcowe” formy, do których pasuje określenie Maslowa *peak experience*, czyli „doświadczenie szczytowe”. Poważniejszy problem dotyczy doświadczeń religijnych niezaliczanych do kategorii „szczytowych”, stwierdzenie ich stopniowalności implikuje bowiem konieczność stworzenia typologii, jeśli nie skali. „Udany model powinien obejmować zarówno stosunkowo słabe, jak i najbardziej przejmujące i nieodparte religijne doświadczenia”[16]. Wymaga to przyjrzenia się religioznawczym teoriom doświadczenia religijnego; uderzające przy tym jest, że psychologowie religii (poza Maslowem) nie stworzyli odpowiednich własnych teorii. Istniejące narzędzia do badania doświadczenia mistycznego są aplikacjami albo typologii Williama Jamesa (REEM) albo Waltera Stace’a (M-scale). Badania Ralpha Hooda, który skonstruował te narzędzia[17], jak i ich rafinacja, dokonana przez Nilsa G. Holma[18], Dalego Cairda[19] czy samego Hooda[20], wykazały jedynie w odniesieniu do interesującej nas kwestii, że doświadczenia religijne nie są domeną wyłącznie wirtuozów religijnych. Hood stwierdził przy tym, że za M-skalą kryją się dwa podstawowe czynniki – pierwszy związany z miarą głębi doświadczenia mistycznego, drugi z ściśle religijną waloryzacją tegoż doświadczenia, aczkolwiek „istnieją pewne dowody, że struktura mistycyzmu może być bardziej złożona”[21]. Ponieważ Hood przejął teorię Stace’a, słusznie zarzucano mu[22], że jego skale dokonują strukturyzacji doświadczeń, które w istocie stanowią bardziej niezróżnicowaną całość. Badania Roberta Margolisa oparte były

---

[15] R.H. Sharf, *Experience* [w:] *Critical Terms for Religious Studies*, M.C. Taylor (ed.), Chicago 1998, s. 95.

[16] A.B. Newberg, *Putting the Mystical Mind Together*, „Zygon” 2001, nr 3, s. 503. Por. D.R. Wier, *trance, from magic to technology*, Laytonville 2006, s. 27.

[17] R. Hood, *Religious orientation and the report of religious experience*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1970, nr 9, s. 285–291; *idem*, *The construction and preliminary validation of measure for reported mystical experience*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1975, nr 14, s. 29–41.

[18] N.G. Holm, *Mysticism and Intense Experience*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1982, nr 21, s. 268–276.

[19] D. Caird, *The Structure of Hood’s Mysticism Scale: A Factor-Analytic Study*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 1988, nr 27, s. 122–126.

[20] R. Hood, *The Mystical Self: Lost and Found*, „International Journal for the Psychology of Religion” 2002, nr 12/1, s. 1–14; R. Hood, W. Williamson, *An empirical test of the unity thesis: The structure of mystical descriptors in various faith samples*, „Journal of Christianity and Psychology” 2000, nr 19, s. 222–244.

[21] D. Caird, *op.cit.*, s. 122.

[22] L.E. Thomas, P.E. Cooper, *The Mystical Experience; can it be measured by structural questions?*, referat wygłoszony na spotkaniu dorocznym American Sociological Association, Chicago 1977.

na znacznie szerszym określeniu doświadczenia religijnego (definicja Yingera[23]), zaś główne cechy charakterystyczne uzyskiwano z badanych wywiadów dotyczących samych doświadczeń[24]. Można by więc uznać, że zaproponowana przez niego empiryczna typologia jest bliższa rzeczywistości, gdyby nie ograniczenie badań do jednego kręgu kulturowego – swoista pięta achillesowa psychologii religii.

2. Klasyczne teorie doświadczenia religijnego

Od początku refleksji nad doświadczeniem religijnym szukano odpowiedzi w odkryciu jego źródeł. Pierwsze próby opisu doświadczeń religijnych koncentrowały się więc na warstwie emocjonalnej, czego przykładem są charakterystyki Rudolfa Otto[25], opierające się na uznaniu odmienności uczuć budzonych przez sacrum. Otto zaczerpnął swoje ujęcie od Friedricha Schleiermachera[26], który twierdził, że istotą religii nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogląd i uczucie, mianowicie uczucie prostej zależności. Wobec tego religii nie da się sprowadzić do innych dziedzin kultury (prawa czy moralności)[27]. Najwyższą formą religii jest kontemplacja Uniwersum w ten sposób, że człowiek z jego indywidualnością i ograniczeniami staje się obrazem nieskończoności.

> W życiu każdego istnieje zaś jakaś chwila podobna do srebrzystego błysku metali nieszlachetnych, w której czy to dzięki znacznemu zbliżeniu się jakiejś wyższej istoty czy też dzięki jakiemuś spięciu elektrycznemu wychodzi on jak gdyby ze siebie i wydobywa się na najwyższy szczyt tego, czym może w ogóle zostać. Dla tego właśnie momentu jest on stworzony, w tym właśnie momencie osiągnął on swoje przeznaczenie, po nim zaś już wyczerpana siła życiowa ponownie zanikła. Szczególną rozkoszą jest okazywanie pomocy tym małym duszom, lub też obserwowanie ich przy tym. Ten zaś, komu to się nigdy nie przydarzyło, musi uważać oczywiście całe swoje istnienie za zbędne i godne pogardy. [...] Nie ten ma religię, kto wierzy w pismo święte, lecz ten, kto nie potrzebuje żadnego pisma i kto mógłby z powodzeniem sam takie napisać[28].

---

[23] Yinger za religię uznaje „system wierzeń i praktyk, za pomocą których grupa ludzi zmaga się z ostatecznymi problemami życia" (M. Yinger, *Society and the Individual*, New York 1960, s. 6), adaptując to samo stanowisko do doświadczenia religijnego jako dotyczącego kwestii ostatecznej rzeczywistości. *Idem*, *The Scientific Study of Religion*, London 1970, s. 20.

[24] R.D. Margolis, K.W. Elifson, *A Typology of Religious Experience*, „Journal for the Scientific Study of Religion" 1979, nr 18, s. 61–67.

[25] R. Otto, *Świętość; elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993.

[26] F. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995. Etymologicznie termin sacrum oznaczał wyłącznie święte miejsce należące do boga, podczas gdy profanum oznacza plac przed wejściem do świątyni. W tym sensie budynki sacrum są wydzielone do spraw boskich, podczas gdy to, co leży poza nimi, należy do świata świeckiego.

[27] F.D. Schleiermacher, *O religii* [w:] *Filozofowie o religii; przekłady*, Polskie Towarzystwo Religioznawcze; rozprawy i materiały, Warszawa–Kraków 1960, s. 180.

[28] *Ibidem*, s. 186.

Krytyka takiego rozumienia doświadczenia religijnego wskazuje przede wszystkim na brak możliwości adekwatnego opisu tego, c o jest odczuwane: zgodnie z oceną koncepcji R. Otto dokonaną przez Rudolfa Schaefflera: „świętość jest d o ś w i a d c z a n a jako uchylająca się obecność, jako bezimienne wzywanie, jako niespełnialny wymóg”[29]. Problem leży więc w samym doświadczeniu sacrum, które ma charakter o tyle inny od innych doświadczeń, że przedmiot doświadczenia jest nieokreślony, nieuchwytny. Ten sam zarzut kierowano do tez Williama Jamesa. Tą samą drogą kroczą zwykle religioznawcy – fenomenologiczni kontynuatorzy R. Otto, jak choćby Joachim Wach, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade i Roger Caillois, skupiając się na badaniu uzewnętrznionych i zobiektywizowanych wymiarów przejawiania się sacrum, takich jak kult, doktryna i organizacja. Niewiele natomiast próbowano powiedzieć o naturze doświadczenia religijnego, zbyt późno zauważając, że nie tylko jest ono związane ze wzbudzeniem emocji, ale też ma swoje funkcje poznawcze, kreując niekiedy dokładnie określone i spójne systemy ideologiczne. Mówiąc słowami Claude’a Lévi-Straussa:

> Do błędów właściwych szkole psychologicznej... doszedł jeszcze jeden: wiara w to, że jasne idee mogą rodzić się z mętnych emocji. Należało poszerzyć ramy naszej logiki, by włączyć do niej operacje umysłowe, na pozór różne od naszych, ale w równym co one stopniu dokonywane przez intelekt. Zamiast tego usiłowano je sprowadzić do bezkształtnych i niewysławialnych uczuć. Metoda ta, znana jako fenomenologia religii, okazywała się nazbyt często bezpłodna i nudna[30].

Część współczesnych badaczy doświadczenia religijnego nadal, w ślad za Jamesem, nadwaloryzuje emocje jako jego podstawowy wyróżnik[31], choć takie ujęcie spotkało się z silną krytyką[32]. Obecnie emocje traktuje się jako układy kompleksowe, obejmujące nie tylko uczucia poruszające organizmem, ale i wyposażone w treści kognitywne. I tak na przykład Nina Azari i Dieter Birnbacher proponują uwzględnienie elementu kognitywnego, afektywnego, motywacyjnego, transformacyjnego i fizjologicznego, związanego z pobudzeniem ciała[33].

Trudności w opisie stanów i dynamiki emocji odzwierciedlają się w braku stopniowalności doświadczenia religijnego. Zgodnie z założeniami Otta relacja człowieka z sacrum zakłada aktywność podmiotu ludzkiego doświadczającego poczucia świętości (*sensus numinis*), którego zaistnienie świadczy o religijnym charakterze

---

[29] R. Schaeffler, *Filozofia religii*, Częstochowa 1989, s. 95. Zob. też hasła: SACRUM [w:] *Zarys encyklopedyczny religii*, Z. Drozdowicz (red.), Poznań 1992, s. 299–304; oraz SACRUM/PROFANUM [w:] *Leksykon religii*, H. Waldenfels (red.), Warszawa 1997, s. 424–425. Sacrum jest religijną noezą (tzn. religijnym aktem świadomości = „jak się jawi?”), Otto w swoich analizach koncentruje się na tej stronie religii, podczas gdy występuje jeszcze noemat (tj. przedmiot aktu świadomości = „co się jawi”), czyli *numinosum*.

[30] A.M. Hocart, *Social Origins*, London 1954, s. 7.

[31] Zob. np. W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley 1985.

[32] E. Eich (ed.), *Cognition and Emotion*, New York 2000; E.T. Rolls, *The Brain and Emotions*, Oxford 1999. Por. J. LeDoux, *Mózg emocjonalny; tajemnice podstawy życia emocjonalnego*, Poznań 2000, s. 79–81.

[33] N.P. Azari, D. Birnbacher, *The Role of Cognition and Feelings in Religious Experience*, „Zygon” 2004, vol. 39, nr 4, s. 906–907.

danego zjawiska. Sferę religijną wyróżnia *valde alienum* (*something more* Wilfrieda Cantwella Smitha i Iana T. Ramseya), co oznacza, że sakralne jest coś, co nie może być pomylone z innymi przejawami kultury, jako że wzbudza charakterystyczną, zupełnie odmienną od wszelkich „ziemskich" emocji mieszankę przeciwstawnych uczuć, pragnienia zbliżenia, zjednoczenia się z obiektem uczucia (element *fascinans*) i zarazem przemożnego lęku przed nim (element *tremendum*). Sfera *sacrum* włamuje się zatem przez doświadczenie religijne w świat codzienności i, jak by powiedział Eliade, objawia człowiekowi w postaci *hierofanii* (objawienia się świętości) w danym miejscu i czasie. Nie ma mowy o stopniowalności *sensus numinis*, jest ono bowiem całkowicie różne od wszelkich ziemskich lęków i fascynacji: „Religia nie zrodziła się z naturalnego strachu ani też z rzekomego „lęku przed światem"[34]. Mistyczny lęk ma zupełnie inne podstawy niż zwyczajny strach. Inaczej trzeba by się zastanawiać, kiedy nasz szacunek dla groźnego, a zarazem opiekuńczego szefa w pracy przybrać może cechy numinotyczne, co jednak często bywało, jak dowodzi stosunek do królów czy idoli kultury masowej w ciągu wieków.

Oba powyższe problemy próbował rozwiązać Joachim Wach, który – podobnie jak Otto – był teologiem i zarazem religioznawcą, choć silniej od niego rozdzielał obie sfery refleksji nad religią. Myśl Wacha często się lekceważy, postrzegając go jedynie z perspektywy jego socjologii religii, natomiast zapomina się, że był on także autorem koncepcji doświadczenia religijnego[35]. Jego zdaniem, religioznawstwo (*Religionswissenschaft*) obejmuje trzy podstawowe sfery: badania nad doświadczeniem religijnym (czyli badania źródeł religii), hermeneutykę (teorię interpretacji zjawisk religijnych) i socjologię religii (jako że doświadczenie indywidualne zostaje podjęte i rozwinięte – zobiektywizowane – w obrębie danej kultury i w takim czy innym układzie społecznym)[36]. Podstawowym dla religioznawcy przedmiotem badań jest więc przekaz – komunikacja religijna, czyli sztuka wyrażania uczuć religijnych (= doświadczenia religijnego) prowadząca do komunii religijnej: „komunia z numenem jest podstawą i punktem wyjścia w osiąganiu integracji religijnej"[37]. W zależności od grupy komunikacja religijna może być bardziej intensywna, nie zostawiając niemal miejsca na „indywidualną pobożność" (np. w australijskich obrzędach totemicznych), lub mniej intensywna, tam gdzie indywidualna relacja z sacrum jest silnie wyrażana.

> Podstawą religijnej społeczności [*community*] w ujęciu Wacha jest wzajemna relacja między nią a ostateczną rzeczywistością, odzwierciedlająca się w doświadczeniu religijnym. Ostateczna rzeczywistość [*ultimate reality*] jest rozumiana jako transcendentalna siła od której życie nie jest całkiem oddzielone, ale od której zależy[38].

---

[34] E. Otto, *Świętość*, s. 42.

[35] J. Wach, *Types of Religious Experience*, Chicago 1961.

[36] J.M. Kitagawa, *Introduction: The Life and Thought of Joachim Wach* [w:] J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York–London 1963, s. XXIII.

[37] W wyd. polskim: „pierwotna jest wspólnota z numenem; stanowi podstawę dla religijnej integracji". J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 125.

[38] J. Kitagawa, *ibidem*, s. XXXI.

Doświadczenie religijne nie zawsze musi być wyrażone, ale dąży do wyrażenia w trzech wymiarach: teoretycznym, praktycznym i społecznym, a wyrażanie doświadczenia ulega z biegiem czasu formalizacji i standaryzacji (np. w warstwie teoretycznej od mitów przez doktrynę ku dogmatowi).

> Co do natury doświadczenia religijnego zdają się istnieć cztery poglądy. Pierwszy to stwierdzenie, że nic takiego nie istnieje, a to, co nim się wydaje, to iluzja. Pogląd ten podtrzymuje wielu psychologów, socjologów i filozofów. Drugi pogląd uznaje istnienie doświadczenia religijnego, ale utrzymuje, że nie można go wydzielić z ogólnego doświadczenia. Taką opinię podzielają Dewey, Wieman, Ames i inni Europejczycy. Trzeci pogląd identyfikuje historyczne formy religii z doświadczeniem religijnym jako procedurą charakterystyczną dla ściśle konserwatywnego ujęcia w wielu społecznościach religijnych. Czwarty pogląd uznaje, że swoiste doświadczenie religijne istnieje i można je zidentyfikować za pomocą określonych kryteriów, których można szukać we wszelkich jego przejawach. Kryteria te, wymienione poniżej, pozwalają nam odkryć, że doświadczenie religijne jest ustrukturyzowane. Dalekie od chaotyczności i niepewnych uczuć, jest uporządkowanym doświadczeniem[39].

Za kryteria te Wach uznaje:

1. Zwrotny charakter: doświadczenie religijne jest odpowiedzią na wyjściowe doświadczenie Ostatecznej Rzeczywistości (= nieskończoności, nic, co skończone, nie może być przedmiotem doświadczenia religijnego, stąd użycie symboli, które charakteryzuje niedookreśloność). Zwrotny charakter doświadczenia religijnego polega na tym, że: (a) w jego trakcie świadomość jest stopniowalna; (b) występuje w nim w e z w a n i e i o d p o w i e d ź, odpowiedź zaś jest częścią spotkania; a więc spotkanie, czyli zwrócenie się ku sobie podmiotu i przedmiotu doświadczenia (co akcentuje Buber i filozofia dialogu); (c) doświadczenie ostatecznej rzeczywistości zakłada powstanie dynamicznej relacji między doświadczającym a doświadczanym (religia nie jest statyczna, lecz stanowi dynamiczny proces); (d) jest zawsze uwarunkowane historycznym, kulturowym, społecznym i religijnym kontekstem.
2. Totalność: doświadczenie musi się składać z „totalnej odpowiedzi totalnego bytu na Ostateczną Rzeczywistość", co oznacza, że angażuje całokształt osoby, a nie np. jedynie umysł (jak by chciał Hegel i Martineau), emocje (Schleiermacher, James, Whitehead, Otto) czy wolę (Fichte, Niebuhr), czyli – jak zauważa Wach – *dżnianę, bhakti* i *karmana*.
3. Intensywność: „potencjalnie jest to najpotężniejsze, najbardziej wstrząsające i wszechobejmujące doświadczenie człowieka"[40]. Aby wykazać jego siłę, Wach podaje przykłady chasydów, al-Wahabba, alwarów, św. Pawła, Maharisziego, Wesleya.
4. Aktywność: doświadczenie religijne prowadzi do ukształtowania niezwykle silnej, trwałej motywacji i pobudza do działania. To właśnie jest źródłem parametru konsekwencyjnego religijności, przede wszystkim zaś prowadzi do prób wyrażenia, zwerbalizowanego przekazania swojego doświadczenia innym.

---

[39] J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, s. 34.

[40] *Ibidem*, s. 35.

Jak stwierdza Wach: „Obecność jednego czy nawet więcej z czterech kryteriów nie wystarcza do jednoznacznego uznania doświadczenia za religijne. Muszą być obecne wszystkie cztery”[41]; np. w marksizmie brak „Ostatecznej Rzeczywistości” (z takim stanowiskiem łatwo, rzecz jasna, polemizować). Najważniejszym stwierdzeniem Wacha jest wrodzony charakter doświadczenia religijnego jako tendencji, potencjału, który może, ale nie musi (choć najczęściej jest) być zrealizowany.

Jakie są z kolei wskaźniki tego, że „druga strona” doświadczenia ma charakter Ostatecznej Rzeczywistości? Zdaniem Wacha, to wykazane przez Otta elementy *numinosum*, takie jak:

- *mysterium* lub *alienum* (np. *anjin* w zenie);
- spontaniczność, łatwość działania związana z „energetycznym” charakterem (*mana*; *nyama*); czyli źródło Ottowskiego *tremendum*;
- *majestas*, potęga;
- ekspresja, przepełnienie podmiotu pragnieniem wyrażenia doświadczenia; dążenie do przekazania go innym. Jak pisze William Hocking: „Ten, kto miał głębokie doświadczenie religijne, musi zostać albo nauczycielem, albo pustelnikiem i wyrzutkiem”[42]. Najważniejszym środkiem przekazu religijnego jest s y m b o l, a podstawowym wyrazem – mit;
- *coincidentia oppositorum*: paradoksalne łączenie dobra i zła, personalizmu i impersonalizmu, bliskości i dystansu;
- porządek, ład kosmiczny.

Koncepcja Wacha pokazuje więc, że: (1) doświadczenie religijne jest stopniowalne; (2) nie jest wyłącznie samym uczuciem (*sensus numinis*), gdyż niesie z sobą skutki poznawcze i wolicjonalne, (3) nie musi mieć charakteru osobowego i (4) przeżycie go prowadzi zwykle do różnych, mniej lub bardziej udanych prób jego wyrażania, a wówczas odbywa się to za pośrednictwem symboli i organizowane jest w postaci mitów. W ten sposób indywidualne doświadczenie religijne zostaje wprowadzone w układ społeczno-kulturowy, przez co Wach pokazuje, że religia stanowiona jest na doświadczeniu religijnym, które, przeżyte indywidualnie i przyswojone zbiorowości w określonych, nadanych kulturowo kategoriach, staje się jej jądrem doktrynalnym.

Czy jednak można wykorzystać ustalenia Wacha w badaniach całego spektrum doświadczeń religijnych, jeśli jego wyliczenie podstawowych cech sytuuje się bardzo blisko cech uznawanych powszechnie za wyróżnik nie tyle doświadczenia religijnego, ile jego najjaskrawszej formy – doświadczenia mistycznego? Przegląd literatury przedmiotu pokazuje, że t y p o l o g i z a c j a doświadczeń religijnych stanowi podstawową trudność dla badaczy, a szczególnie mocno dotyczy to ustanowienia relacji doświadczenie religijne – doświadczenie mistyczne. Niekiedy są traktowane jako tożsame (np. przez Carla Junga), częściej następuje dualizacja ich jako biegunów przeżyciowych, niezwykle rzadko jednak mówi się o tym, co mieści się pomiędzy tymi biegunami. Tę biegunowość podtrzymują tacy badacze, jak: Charles Tart[43],

[41] *Ibidem*, s. 37.

[42] W. Hocking, *Living Religions and World Faith*, New York 1940.

[43] C. Tart, *Scientific Foundations for the Study of Altered States of Consciousness*, „Journal of Transpersonal Psychology” 1972, nr 3, s. 93–124.

Nathan Söderblom[44], Ninian Smart, widząc w obrębie ogólnej kategorii stanów zmienionej świadomości (ASC) doświadczenia religijne (DR) lub numinotyczne oraz doświadczenia mistyczne – (DM) o odmiennym charakterze.

Z reguły więc doświadczenie religijne rozumie się szeroko jako subiektywne przeżycie religijne (*Erlebnis*), doświadczenie mistyczne ma stanowić świadome doświadczenie żywej relacji z transcendencją (*Erfahrung*) i na nim skupia się uwaga badaczy. Bardzo duża rozbieżność dotyczy natomiast różnicy między nimi. Stanisław Głaz[45] stwierdza np.: „Doświadczenie religijne może występować w dwóch odmianach. Jedną z nich jest doświadczenie mistyczne, czyli bezpośrednie, drugą doświadczenie zwyczajne, czyli pośrednie. Doświadczenie mistyczne może zaistnieć w każdej religii....". Z tego stwierdzenia wynika jednak, że owo „zwyczajne" doświadczenie właściwe jest tylko chrześcijaństwu, jako że jest to „spotkanie człowieka z Bogiem" i „jest darem Boga". „Pośrednie doświadczenie religijne ma miejsce wtedy, gdy jednostka uczestniczy w jakimś procesie przemiany", jak np. uczestnictwo we Mszy św., przemiana osobowości (Paweł w drodze do Damaszku); przemiana strukturalna (przejęcie prowadzenia przez inną część osobowości). Jednak te przykłady podane przez Głaza nie stanowią bynajmniej osobliwości chrześcijaństwa, proces przemiany wpisany jest w każdą sytuację liminalną, rytualnie wyrażaną, jej uniwersalną cechą jest zarówno przemiana osobowości, jak i przemiana strukturalna. Do chrześcijaństwa nie ogranicza się też bynajmniej ani zjawisko nawrócenia, ani stan posesyjny.

Przyczyną takich błędnych charakterystyk są teologiczne założenia dotyczące prawdziwości własnej, a fałszywości innych religii. Założenia teistyczne powodują, że zasadniczo nieprzydatne w badaniach porównawczych stają się istniejące w literaturze przedmiotu typologie doświadczeń religijnych – jak choćby podana przez Maxa Schelera[46] – zgodnie z którymi DR dotyczyć mogą:

- spotkania człowieka z osobowym Bogiem;
- percypowania ingerencji Boga w życie ludzkie;
- pomocy Boga w rozwiązywaniu wewnętrznych i zewnętrznych problemów;
- ogólnego poczucia kierownictwa, jakie Bóg sprawuje nad życiem.

Wynikałoby z tego, że tam, gdzie nie ma relacji „z osobowym Bogiem", nie ma „zwyczajnego" doświadczenia religijnego[47]. „Tymczasem", jak piszą autorzy *Encyklopedii religii świata*:

> Można sądzić, że nie wszystkie doświadczenia religijne dają się sprowadzić do psychologicznego, czasem mistycznego, osobistego przeżycia boskiej epifanii. Człowiek może również pojąć boskość poprzez konkretne medytacje o charakterze rytualnym, etycznym, społecznym,

[44] Söderblom mówi o „mistyce osoby" jako spotkaniu z osobowym Bogiem i „mistyce nieskończoności" jako rozpłynięciu się w odwiecznej zasadzie, wpisując się w tradycję rozdzielania mistycyzmu na wschodni i zachodni. N. Söderblom, *Uppenbarelsereligion*, Stockholm 1963.

[45] S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s. 23.

[46] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1968, s. 591.

[47] Por. np. twierdzenie Zofii Zdybickiej: „w przeżyciu religijnym ostatecznie przedmiotem może być t y l k o [podkr. – A.S.] transcendentna, a więc realnie istniejąca i kochająca osoba, a celem aktywności religijnej jest dążenie do zjednoczenia z nią". Z. Zdybicka, *Człowiek i religia; zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 165.

poprzez ucieleśnianie boskości. Analiza doświadczeń religijnych spoza kręgu religii monoteistycznych wykazuje, że każde społeczeństwo opiera się na bardziej lub mniej uświęconym porządku istot i rzeczy, któremu ochrona przez tabu zapewnia nienaruszalność i trwałość w czasie. Doświadczenie religijne realizuje się w pewnych relacjach między elementami świata, które jasno przejawiają dwuznaczność sacrum, jego czystość i nieczystość, dobroczynność i szkodliwość. Ten dialektyczny charakter jest szczególnie wyraźny tam, gdzie człowiek może dostąpić doświadczenia boskości tylko za pośrednictwem grupy, klanu, poprzez kulturę, której jest zarazem spadkobiercą i kontynuatorem[48].

Doświadczenie religijne jest zatem spotykane znacznie częściej, niż chcieliby teistycznie zorientowani autorzy. Żeby zrozumieć, gdzie się zaczyna, konieczne jest jednak zbadanie jego krańcowej postaci – czyli doświadczenia mistycznego.

3. Doświadczenie mistyczne a doświadczenie religijne

Co zatem stanowi istotę doświadczenia mistycznego? Przyglądając się różnorodnym próbom jego opisu, dokonanym przez R. Gimello, W.H. Clarka[49], W. Jamesa[50], W. Pahnkego[51] czy J. Wacha, łatwo zauważyć, że wiele zawdzięczają potraktowanemu wyjściowo ujęciu Stace'a.

Powtarzają się w nich m.in. takie cechy, jak:

– spontaniczność doświadczenia niezależnego od ludzkich wysiłków, częsta pasywność ze strony człowieka w kontakcie z sacrum, pochwycenie wbrew woli (*ruptus*) i bezwzględne egzekwowanie; możliwe jest nawet zmuszenie w wyniku doświadczenia do ekstrawagancji w zachowaniach, nawet jeśli wymaga zaprzeczenia samemu sobie i obowiązującym normom;
– często wymieniane w definicjach i podniesione przez Schleiermachera, ogarnięcie całości doznającego podmiotu (jego myśli, uczuć i woli);
– niezwykle silne emocje: radości, rozkoszy, błogostanu, szczęśliwości, wyciszenia, lęku; sacrum jawi się w postaci „energetycznej", mocy i potęgi (Ottowskie *majestas*);
– zawieszenie zwykłych operacji intelektu lub zastąpienie ich przez jego „wyższe" lub odmienne poziomy (np. intuicja); wchłonięcie jaźni doznającego utrudniające lub uniemożliwiające racjonalną refleksję;
– „noetyczność": silne przekonanie o prawdziwości („realności", „obiektywności") doświadczenia, poznaniu czy objawieniu dzięki niemu prawdy ostatecznej; mistyk czuje i jest świadomy, że w momencie przeżycia numinotycznego zdobył wiedzę, jakiej wcześniej nigdy nie posiadał (oświecenie);

[48] M. Meslin, *Doświadczenie religijne*, *Encyklopedia religii świata*, t. 2, Warszawa 2002, s. 2258.

[49] W.H. Clark, *The Psychology of Religious Experience*, „Psychology Today" 1968 nr, 1, s. 42–47.

[50] W. James, *Doświadczenia religijne*, Kraków 2001.

[51] W.N. Pahnke, *Drugs and Mysticism*, „International Journal of Parapsychology" 1966, nr 8, s. 295––314; W.N. Pahnke, W.A. Richards, *Implications of LSD and Experimental Mysticism* [w:] *Altered States of Consciousness*, Ch.T. Tart (ed.), San Francisco 1990, s. 481–515.

– Ottowskie *arreton ineffabile*, czyli niewysławialność; nieprzystawalność doznawanych odczuć i zjawisk do możliwości języka; Mojżesz musi zasłonić sobie oczy w obliczu Pana (Wj 3,6) i nie zbliżać się, bo doświadczenie wykracza poza możliwości percepcyjne zmysłu wzroku i mogłoby go porazić (przeładowanie bodźców zmysłowych);
– różnie definiowane poczucie jedności, zjednoczenia, pełni, tożsamości, rozszerzenie pola świadomości, paradoksalne poczucie jedności przeciwieństw;
– poczucie ładu kosmicznego, sensu i celowości, ostatecznego ułożenia obrazu świata, rozwiązania wszelkich zagadek bytu, wywierającego ogromny wpływ na wszelkie późniejsze działania; przyjmuje się przesłanie w całej rozciągłości, ze względu na głębokie poczucie dotknięcia świętości;
– nietrwałość doświadczenia: choć subiektywnie można przeżyć w jego czasie całą wieczność, to – jak pisze Geertz – „nikt, nawet święty, nie może cały czas żyć w stanie permanentnego doświadczenia”[52].

Opierając się na tej ostatniej cesze, wymagającej wprowadzenia zmiennej czasowej, Abraham Maslow zauważa, że doświadczenie religijne ma swoją dynamikę, może zmieniać się w czasie. Oznacza to, że można utworzyć *spectrum*, którego zasięg rozciąga się od przelotnego poczucia, że „coś” wkroczyło w „obiektywną rzeczywistość” (hierofania), po tzw. *peak experience* „doświadczenie szczytowe”, wysycone emocjami doświadczenie pełni egzystencjalnej i ekstatyczne zjednoczenie z sacrum, które jest z natury niewysławialne, bo doznawane wówczas odczucia nie mieszczą się w obrębie czegokolwiek, do czego można je przyrównać. Doznający ich mistycy twierdzą, że to, co mogą o nich powiedzieć, stanowi jedynie dalekie echo tego, czym w rzeczywistości owe doświadczenia są, a ich opis nie jest w istocie w stanie go przybliżyć. Maslow porównuje je do mitu: mają rangę absolutnej prawdziwości, mimo niezgodności z „racjonalnym” obrazem rzeczywistości, spełniają też analogiczną rolę dla jednostki, zmieniając jej nastawienia, uzdrawiając ją i podnosząc na wyższy poziom, różni je natomiast symboliczny charakter wyrażania mitu, podczas gdy doświadczenia szczytowe są z reguły n i e e k s p l i k o w a l n e. Istnieje więc różnorodność doświadczeń religijnych, z którymi można się zetknąć: związane z przekraczaniem granic fizycznych czy psychicznych (transgresja), poczucie wyjątkowości przy zetknięciu się z jakimś elementem rzeczywistości uznawanym za sakralny (święci ludzie, święte miejsca, ikony itd.), wzruszenia związane z altruistycznymi zachowaniami itd. Ich „religijny” charakter nie oznacza zgodności z deklaratywnie wyznawanym systemem wartości, lecz wynika z takich a nie innych emocji, które wzbudza.

Istotną modyfikacją koncepcji, dokonaną przez Maslowa pod koniec życia, było zamiast analizy wyłącznie ograniczonych czasowo e m o c j i doznawanych w czasie *peak experiences*, zwrócenie uwagi na biegun p o z n a w c z y, trwałe doświadczenie prowadzące do poznania Boga/Boskości, które nazwał *plateau experience*. Doświadczenia takie zdobywa się w większym, niż w przypadku doświadczeń szczytowych,

[52] C. Geertz, *Religia jako system kulturowy* [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), Warszawa 1992, s. 540. Istotnym podparciem konieczności uwzględnienia skali czasowej DM są badania Bernarda Spilki. B. Spilka, *The Structure of Religious Mystical Experience in Relation to Pre- and Postexperience Lifestyles*, „International Journal for the Psychology of Religion” 1992, nr 2, s. 241–257.

stopniu świadomie i dobrowolnie, choć niekiedy trzeba na to poświęcić wiele lat życia. Można powiedzieć, że taka osoba przeżywa *peak experiences* jako doświadczenia codzienne, żyje w nich, przez co stają się stabilnym stanem, a nie chwilowym „przebłyskiem". Ogarnia wtedy własne życie w perspektywie wieczności, mogąc jednocześnie odnosić się do tych treści, których doznaje w doświadczeniu mistycznym, jak i do codzienności, w której jest zanurzona, i przeformułowywać jej aspekty w duchu doświadczenia.

Jeśli ekstremalne doświadczenia religijne podlegają próbom typologizacji, najczęściej widziane są w schemacie dwudzielnym. Jak pisze Małgorzata Sacha:

> Teologiczne dyskusje na temat osobowego lub nieosobowego charakteru religijnie pojmowanego absolutu miały zasadniczy wpływ na pierwsze próby typologizacji mistycyzmu. Ponieważ popularny podział na mistycyzm typu monistycznego i teistycznego okazał się niezadowalający, pionierzy badań nad mistycyzmem formułowali różne typologie według, niestety, dość arbitralnie przyjmowanych kryteriów[53].

Takie też jest źródło błędu Hultkrantza, który przyjął, że nie ma łączności między doświadczeniem typu szamańskiego i teistycznego.

Przykładem analogicznego sposobu myślenia może być ujęcie Waltera Terence'a Stace'a[54], dzielącego doświadczenia mistyczne na introwertyczne i ekstrawertyczne w zależności od rodzaju poczucia jedności:

DM	**Introwertyczne**	**Ekstrawertyczne**
Forma jedności	świadomość unifikująca – Jedno, Pustka, czysta świadomość	jednocząca wizja – wszystkie rzeczy są jednym; pojmowanie Jednego jako wewnętrznej subiektywności (życia) wszystkich rzeczy
Cechy	aprzestrzenność, aczasowość	aprzestrzenność, aczasowość
	poczucie obiektywizmu, realności	poczucie obiektywizmu, realności
	błogosławieństwo, pokój etc.	błogosławieństwo, pokój etc.
	odczucie świętości, boskości	odczucie świętości, boskości
	paradoksalność	paradoksalność
	zakładana niewysławialność	zakładana niewysławialność

Podział ten przyjmuje także Bernard Aaronson[55], uznając za podstawowe doświadczenie introwertyczne doświadczenie Kosmicznej Pustki (*Void*), zaś ekstrawertyczne – doświadczenie Kosmicznej Jedności. Celem takich typologizacji ma

[53] M. Sacha-Piekło, M. Jakubczak, *Wprowadzenie* [w:] *Między wiarą a gnozą; doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, M. Sacha-Piekło, M. Jakubczak (red.), Kraków 2003, s. 10.

[54] W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia 1960, s. 41.

[55] B. Aaronson, *Behavior and the Place Names of Time*, „Journal of Hypnosis: Clinical, Experimental, Theoretical", 1966 nr 9, s. 1–17.

być, jak łatwo zauważyć, oddzielenie doświadczenia mistycznego w tradycji Zachodu i Wschodu. Oznacza to, że takie typologie w przeważającej części oparte są na mistyce chrześcijańskiej i w niewielkim stopniu przydatne religioznawstwu porównawczemu. Jak pisze Robert Sharf: „jeśli niektórzy teistycznie zorientowani mistycy unikali bezpośrednio monistycznego języka, to z powodu doktrynalnych ograniczeń nakładanych przez wyznawane przez nich dualistyczne tradycje”[56]. Zauważył to już Rudolf Otto, badając porównawczo mistycyzm Wschodu i Zachodu, na przykładzie systemów Śankary i Mistrza Eckharta. Dochodzi do wniosków przeciwnych *filozofii perennis* Huxleya: „Doświadczenie mistyczne, mimo daleko posuniętych formalnych podobieństw, może być różnorodne. Osobliwie różna może być jego treść. Odmiennie, a nawet całkowicie przeciwstawne mogą być nastroje i uczucia poruszające umysł”[57]. Przy czym Otto także dzieli doświadczenia mistyczne na dwa rodzaje. Są to:

– mistyka oglądu wewnętrznego z głównym hasłem: tajemna droga prowadzi do wewnątrz;
– mistyka oglądu jedności, mówiąca, że każda istota jest wszystkim, a wszystko jest jednym.

Od poprzedników różni go bardzo ważna konstatacja, że to nieprawda, iż mistyka Wschodu jest wewnętrzna, a Zachodu jednocząca; zarówno u Śankary, jak i u Eckharta występują oba ujęcia. Śankara, z jednej strony, utożsamia Brahmana z doświadczeniem *sat*, z drugiej – posługuje się pojęciem osobowego Iświary. Eckhart pisze o Boskości tożsamej z Bytem (*deitas* = *Esse*), jak też o Bogu (*Deus*). Mistyka wewnętrzna koncentruje się na zasadzie *brahman* = *atman*, zewnętrzna *ekatwam anupaśjati; ekata – dryszti* „oglądu jedności wobec wielości przedmiotów”. Te dwie drogi przenikają się w doświadczeniu mistycznym niezależnie od kultury, a nawet mogą występować w różnym nasileniu w ramach tego samego doświadczenia.

W swojej pierwszej pracy poświęconej doświadczeniom osób zażywających LSD, zatytułowanej *Obszary nieświadomości*, Stanislav Grof dostarcza danych popierających pogląd Otta. Próbując rozwiązać problem relacji między obu wspominanymi wyżej doświadczeniami, Kosmicznej Pustki i Uniwersalnego Umysłu, zauważa, że oba są pewnymi etapami krańcowych stadiów doświadczenia, niewykluczającymi się w umysłach doznających, przeciwnie, uzupełniają się doskonale. „Pustka zdaje się być zapłodniona formą Umysłu, a subtelne formy Umysłu są doświadczane jako całkowicie puste”[58].

> Jest to jedno z najbardziej przejmujących i totalnych doświadczeń obserwowanych w czasie sesji LSD. Identyfikując się ze świadomością Uniwersalnego Umysłu, ludzie czują, że obejmują doświadczeniem całość istnienia. Czują, że sięgnęli rzeczywistości leżącej za wszystkimi innymi rzeczywistościami i stają w obliczu najwyższej i ostatecznej zasady reprezentującej Byt jako taki. Złudzenia materii, przestrzeni i czasu, podobnie jak nieskończona liczba innych subiektywnych rzeczywistości, zostają całkowicie przekroczone i ostatecznie zredukowane do

[56] R.H. Sharf, *Experience...*, s. 97.

[57] R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1998, s. 52. Krytyka, zob. F. Staal, *Exploring Mysticism*, Berkeley 1975, s. 93–96.

[58] S. Grof, *Obszary nieświadomości...*, s. 209.

tego jednego stanu świadomości, który jest ich wspólnym źródłem i pierwiastkiem określającym. Doświadczenie to jest bezgraniczne, niezmierzone i niewysłowione; jest istnieniem jako takim. Werbalne środki porozumienia i struktury symboliczne zwykłego języka zdają się być śmiesznie wprost nieodpowiednie, by uchwycić i przedstawić jego naturę i własności. Doświadczenie zjawiskowego świata i to, co określamy jako zwyczajne stany świadomości, okazują się stanowić w tym kontekście jedynie bardzo ograniczone, idiosynkratyczne i częściowe aspekty wszechobejmującej świadomości Uniwersalnego Umysłu. Zasada ta jest w oczywisty sposób całkowicie poza racjonalnym pojmowaniem i nawet krótkie wystawienie na jej doświadczanie zaspokaja intelektualne, filozoficzne i duchowe pragnienia badanych. Wszystkie pytania, które kiedykolwiek zostały zadane, zdają się zyskiwać odpowiedź i nie ma potrzeby ich dalszego zadawania.

Najlepszym przybliżeniem zrozumienia natury tego doświadczenia jest opis jej w kategoriach *sat-czit-ananda*, występującym w religijnej i filozoficznej literaturze hinduskiej. To złożone sanskryckie słowo składa się z trzech oddzielnych rdzeni: *sat* oznacza istnienie albo byt; *czit*, świadomość i intelekt, a *ananda* – błogostan. Bezpostaciową, bezwymiarową i nieuchwytną zasadę, którą jednostka może postrzegać jako Uniwersalny Umysł, charakteryzuje nieskończone istnienie, nieskończona świadomość i wiedza i nieskończony błogostan. Jakiekolwiek opisy i określenia muszą posługiwać się słowami związanymi ze zjawiskami trójwymiarowego świata, dlatego też są niezdolne do zawarcia istoty tej ostatecznej transcendentnej zasady. Rozważając doświadczenia tej natury, badani często stwierdzali w omówieniach, że język poezji, choć wciąż niedoskonały, zdaje się być bardziej adekwatnym i właściwym narzędziem do tego celu. Wówczas osoby te rozumieją, dlaczego tak wielu wielkich wizjonerów, proroków i nauczycieli religijnych zwracało się do poezji, przypowieści i metafor, aby podzielić się z ludźmi swoimi transcedentalnymi wizjami.

Doświadczenie świadomości Uniwersalnego Umysłu ściśle wiąże się z opisywaną wcześniej kosmiczną jednością, ale nie jest z nią identyczne. Jego ważnymi składnikami są intuicyjne wglądy w proces kreacji zjawiskowego świata, takiego, jakim go widzimy, i w buddyjską koncepcję koła śmierci i odrodzenia. Efektem może być krótko- lub długotrwałe poczucie, że dana osoba osiągnęła ogólne, nieracjonalne i pozaracjonalne rozumienie podstawowych ontologicznych i kosmologicznych problemów otaczających egzystencję[59].

Część badaczy próbuje podważyć dualizację doświadczeń mistycznych, konstruując bardziej rozbudowane typologie. Najlepszym przykładem może tu być Ninian, Smart, który próbuje usprawnić zarówno typologię Otto, jak i Zaehnera w znanej pracy *Mysticism; Sacred and Profane*[60], dzieląc doświadczenia mistyczne na doznania:

- jedności z Bogiem i światem;
- jedności ze światem (panenhenizm);
- jedności ze swym rzeczywistym ja w oddzieleniu od świata (kontemplacyjne);
- unii miłości z Bogiem (bhakti).

Tym samym rodzaj doświadczenia mistycznego jest wypadkową układu dwóch osi: dualizm vs. niedualizm oraz zewnętrzność doświadczenia vs. jego wewnętrzność.

---

[59] S. Grof, *Obszary nieświadomości; obserwacja z badań nad LSD*, Kraków 2000, s. 207–208. Do analogicznego mechanizmu odwołują się twórcy biogenetycznego strukturalizmu, mówiąc o stanie absolutnej jedności bytu (AUB *absolute unitary being*), z którego mogą być generowane pozostałe, pochodne stany mistyczne.

[60] R.C. Zaehner, *Mysticism, sacred and profane; an inquiry into some varities of praeternatural experience*, London 1957.

	Dualizm	**Niedualizm**
Zewnętrzność	numinotyczne	panenhenistyczne
Wewnętrzność	bhakti (?)	kontemplacyjne

Smart stwierdza, że w istocie istnieją trzy podstawowe rodzaje doświadczenia religijnego: doświadczenie numinotyczne oparte na personalistycznym traktowaniu *sacrum* jako zewnętrznego Innego i poczuciu dystansu między Boskością a człowiekiem (dualizm), charakterystyczne dla religii Zachodu, doświadczenie panenheniczne, dotyczące odczuwania bezpośredniego (zewnętrznego) zjednoczenia z kosmosem, i doświadczenie mistyczne (kontemplacyjne) charakterystyczne dla religii Wschodu, akcentujące wewnętrzny charakter niedualistycznego jednoczenia z boskością (adwajta)[61]. Zdaniem Smarta przy tym, kontemplacyjne doświadczenie może mieć charakter teistyczny bądź nieteistyczny, co wprowadza dodatkową, trzecią oś i zwiększa liczbę możliwych typów.

Sam Maslow uważał, podobnie jak Walter Pahnke, że mamy do czynienia z dwoma rodzajami doświadczeń: w jednych utrzymuje się świadomość różnicy między przedmiotem i podmiotem (doświadczenia relacyjne, w ujęciu Pahnkego „niemistyczne formy zmienionej świadomości"), w innych ulega zatarciu (doświadczenia absolutne, „doświadczenie mistycznej świadomości" Pahnkego). Doświadczenia relacyjne nie są prawdziwymi „doświadczeniami mistycznymi", lecz rodzajem inspiracji, ekstatycznego przeżycia przebiegającego w obrębie czasu i przestrzeni. W jego wyniku, dzięki koncentracji na jakimś elemencie rzeczywistości, wszystko staje się światem. Znacznie rzadsze są doświadczenia absolutne, mające charakter doświadczenia mistycznego, bezczasowego, związanego ze zjednoczeniem przedmiotowo-podmiotowym, kiedy „całość kosmosu i każdy jego element jest postrzegany w relacji ze wszystkim innym, łącznie z postrzegającym"[62].

Przykłady doświadczeń religijnych

Przyjrzyjmy się kilku przykładom doświadczeń religijnych, próbując odnaleźć cechy przynależności do którejś z podanych kategorii. Jako przykład podstawowego relacyjnego doświadczenia religijnego można podać przeżycie jednego z Zulusów, opowiedziane Johnowi Lubbockowi.

> Dwanaście lat temu poszedłem kiedyś wypasać swoje bydło. Dzień był pochmurny. Usiadłem na skale i zacząłem zadawać sobie smutne pytania; tak, smutne, bo nie byłem w stanie na nie odpowiedzieć. Kto dotykał swoimi rękami gwiazd? Na jakich słupach one się trzymają? Zapytywałem siebie także: wody nigdy nie przestają płynąć, nic innego nie czynią, tylko bez ustanku płyną od rana do nocy i od nocy do rana; ale gdzie się zatrzymują i kto każe im tak płynąć? A obłoki też przychodzą i odchodzą i wylewają się jako woda na ziemię. Skąd przychodzą,

[61] N. Smart, *Dimensions of the Sacred*, *an anatomy of the world's beliefs*, London 1996, s. 169–170.

[62] A. Maslow, *The Farther Researches of Human Nature*, New York 1971, s. 252–253.

kto je przysyła? Oczywiście to nie czarownicy przysyłają nam deszcz – jak mogliby to zrobić? Dlaczego ja nigdy nie widzę, jak podnoszą się one do nieba, żeby je dosięgnąć? Nie mogę też widzieć wiatru – ale czymże on jest? Co go niesie, zmusza go, żeby dął, ryczał i straszył nas? A czyż ja wiem, jak rośnie zboże? Wczoraj nie było na moim polu ani jednej trawki, a dzisiaj tam poszedłem i znalazłem już kilka. Kto mógł dać ziemi mądrość i siłę, żeby tego dokonać? I zasłoniłem twarz rękami[63].

Lubbock widział w tej relacji dowód na racjonalną refleksję „dzikich". Nie zauważył, że jest to charakterystyka zetknięcia z tajemnicą, prowadzącego do silnego wyładowania emocjonalnego (smutek, groza), czego rezultatem jest niepokój poznawczy, poszukiwanie sensu rzeczywistości. Nie wiemy, jak głębokie ani jak silne były konsekwencje doświadczenia, ale można je uznać za przykład doznania poczucia ładu kosmicznego. Choć narrator zastanawia się nad osobą wprowadzającą mechanizm kosmiczny w ruch, to od razu widać, że takie doświadczenie nie musi mieć charakteru osobowego.

Inny rozkład obu czynników widać w opowieści amerykańskiego studenta, zaczerpniętej z pracy psychologicznej. Dotyczy ona także nierozbudowanego symbolicznie doświadczenia.

Dwudziestoośmioletni student opowiedział nam ostatnio o doświadczeniu z wędrówki w górach, które stanowiło punkt zwrotny w jego życiu. Urodził się w bogatej rodzinie, ale jego rodzice rozwiedli się w dniu jego szesnastych urodzin. Wkrótce potem zaczął dużo pić i zażywać różne narkotyki i omal go nie wyrzucono z liceum. Po maturze wstąpił do lotnictwa, ale nie zaprzestał brania narkotyków w coraz większych ilościach, w miarę jak narastała w nim depresja i poczucie własnej bezwartościowości. W desperackiej próbie pokonania depresji rzucił się w wir pracy, często pracując ponad sto godzin tygodniowo. Chociaż przyniosło mu to znaczące uznanie i sukces zawodowy, zakończyło się wyczerpaniem, alkoholem i narkotykami oraz kolejną depresją. Ostatecznie, kiedy stacjonował w Berlinie, postarał się o dziesięciodniowy urlop dla poratowania zdrowia i odpoczynku, czuł bowiem, że zbliża się do fizycznej i emocjonalnej katastrofy. Wyruszył szukać wypoczynku w Alpy.

Pewnego ranka zawędrował wysoko i siadł spokojnie na zboczu górskim, próbując przemyśleć swoje sprawy. Poczuł się zagubiony, usilnie poszukiwał czegoś, co pozwoliłoby mu uzyskać kontrolę nad swoim życiem. Nagle poczuł, że ją znalazł. Będąc dotąd jedynie nominalnym, „rytualnym" katolikiem, poczuł nieoczekiwaną pewność, że Bóg istnieje i, co ważniejsze, że czuwa nad nim, opiekuje się nim i akceptuje go. A jeśli Bóg opiekuje się nim i go akceptuje, to on sam także powinien zadbać o siebie i zaakceptować siebie.

Z doliny podniosła się chmura i ogarnęła go, siedzącego na ziemi. Kiedy go pochłaniała, poczucie zagubienia stawało się coraz intensywniejsze. Chmura, pod postacią mgły, pochłonęła go, a w jej środku poczuł pewność, że Bóg czuwa nad jego życiem. Kiedy chmura przeszła, odkrył, ze „wszystko w nim stało się nowe". Zmianie tej towarzyszyła zmiana postrzegania fizycznego otoczenia; z wszystkiego wydobywał się ciepły blask. Zielona dolina, białe chmury, drzewa i trawa całe były skąpane w niemal opalizującym świetle[64].

To w istocie doświadczenie nawrócenia, raptownego przekonstruowania celów i motywacji życia, które dotychczas zdawało się doznającemu bezsensowne. Sakral-

[63] J. Lubbock, *The Origins of Civilization and the Primitive Condition of Man; Mental and Social Condition of Savages*, London 1970. Za: A. Spirkin, *Pochodzenie świadomości*, Warszawa 1966, s. 160.

[64] C.D. Batson, W.L. Ventis, *The Religious Experience; A social-psychological perspective*, New York 1982, s. 60.

nym symbolem jest „odnowienie" pola widzenia, odświeżenie percepcji, odtąd świat jest widziany inaczej, rozświetlony wewnętrznym blaskiem. Tu aspekt poznawczy dominuje nad emocjami, doznający zyskuje pewność Bożej opieki, a więc zagadka życia zostaje rozwiązana. Nie da się wtłoczyć tego doświadczenia do czysto dialogicznego spotkania twarzą w twarz z Bogiem albo też do zjednoczenia czy to z osobową czy bezosobową (kosmiczną) formą sacrum. Zwraca uwagę fakt, że w obu powyższych wizjach podstawowy jest problem ładu kosmicznego, poczucia celowości i sensowności życia. Brak w nich natomiast poczucia totalności doświadczenia, jego wszechobejmującego, nieodpartego charakteru, stanowiącego warunek *sine qua non* doświadczenia szczytowego.

Szamańskie doświadczenia, zdaniem Hultkrantza, nie powinny mieć nic wspólnego z „komponentą teistyczną". Jednak opis wizji inicjacyjnych Marii Sabiny, szamanki Mazateków wskazuje, że spotkanie z Najwyższą Istotą jest jej istotną częścią.

> Istnieje świat poza naszym, świat który jest daleko stąd, choć bliski i niewidzialny. Jest to tam, gdzie mieszka Bóg, gdzie mieszkają zmarli, duchy i święci, świat, gdzie wszystko już się zdarzyło i wszystko jest znane. Ten świat przemawia. Ma swój własny język. Opowiem, co on mówi. Święty grzyb (*teonanacatl*) bierze mnie za rękę i przenosi do świata, gdzie wszystko jest wiadome. To one, święte grzyby mówią w sposób, który potrafię zrozumieć. Zadaję im pytania, a one odpowiadają. Kiedy wracam z podróży, którą z nimi odbyłam, powtarzam to, co one mi przekazały i co mi ukazały. [...] Sekrety, które mi objawiły, były zawarte w wielkiej Księdze, którą mi pokazano i którą można znaleźć w rejonie odległym od ich świata, wielką Księgę. Po wielu latach, kiedy moja siostra zachorowała [...] zdecydowałam się więc wrócić do *teonanacatl*. Wzięłam ich dużo, znacznie więcej niż kiedykolwiek przyjmowałam, trzydzieści i trzydzieści. Kochałam moją siostrę i byłam gotowa zrobić dla niej wszystko, nawet odbyć bardzo długą podróż, aby tylko ją uratować. Siedziałam przed nią jako ciało, gdyż dusza wkroczyła do świata *teonanacatl* i widziała te same obrazy, które widziała wiele razy, potem obrazy, których nigdy nie widziala, gdyż wielka gromada grzybów powiodła mnie do najgłębszej głębi tego świata. Szłam aż w pewnym miejscu *duende* – duch wyszedł mi naprzeciw. [...] Uśmiechnął się i nagle trzymał w dłoniach coś, czego przedtem nie miał, i była to wielka Księga z wieloma zapisanymi stronami.
>
> – Tutaj – powiedział – Daję ci Księgę, abyś mogła lepiej działać i pomagać ludziom, którzy tego potrzebują, i znać sekrety świata, gdzie wszystko jest wiadome.
>
> Przekartkowałam Księgę, wiele zapisanych stron, i pomyślałam, że niestety nie umiem czytać i dlatego jest to dla mnie bezużyteczne. Nagle zorientowałam się, że czytałam i zrozumiałam, co jest zapisane w Księdze, i że stałam się bogatsza, mądrzejsza i w jednej chwili poznałam miliony spraw. Uczyłam się i uczyłam. [...] Nie potrzebowałam oglądać więcej Księgi, gdyż nauczyłam się wszystkiego, co w niej było. Ale znów widziałam ducha, który mi ją dał, i inne duchy, i inne obrazy, i widziałam, blisko, słońce i księżyc, ponieważ im głębiej wchodzisz w świat *teonanacatl*, tym więcej widzisz. Możesz też widzieć naszą przeszłość i naszą przyszłość, razem jak rzecz, którą można osiągnąć, która właśnie się zdarzyła. [...] widziałam też inne śmierci i innych zabójców, i ludzi, którzy zginęli – nikt nie wie, gdzie są – ja jedna mogłam ich widzieć. Widziałam skradzione konie i starożytne ukryte miasta, których istnienie jest nieznane, i wiem, że będą ujawnione światu. Milion rzeczy widziałam. Poznałam i widziałam Boga; wewnętrzny zegar, który tyka, sfery, które powoli się poruszają, i wnętrze gwiazd, ziemi, cały kosmos, dzień i noc, płacz i śmiech, szczęście i ból. Ten, który zna do końca sekret *teonanacatl*, może nawet ujrzeć ten nieskończony mechanizm zegarowy[65].

[65] J. Halifax (ed.), *Shamanic Voices; a survey of visionary narratives*, Harmondsworth 1980, s. 134––135.

Jest to opis centralnej wizji, kończącej przerwaną kilka lat wcześniej, z powodu oporu rodziny, inicjację szamańską. W tym przypadku jest to z pewnością doświadczenie szczytowe, absolutne, rozgrywające się poza naszym światem, gdzie następuje totalne zanurzenie w świętości. W splocie dwóch światów, naszego i „świata, gdzie wszystko jest wiadome", rzeczywistość widzialna jest zwykle dalekim odbiciem niewidzialnej, z tych dwóch tamta jest prawdziwsza, gdyż ten świat jest światem zmienności procesualnej, tamten zaś pozaczasowej stałości. Księga, którą widzi Maria Sabina, jest często spotykanym symbolem wiedzy ostatecznej, powstałym pod wpływem kultury zachodniej, której członkowie swoje mądrości „wyczytują w księgach". Taką księgą ostateczną miała być dla rastafarian *Holy Piby* czy w bylinach *Gołubinaja Kniga*, w której zawarta jest cała wiedza tego świata, jego przeszłość i przyszłość. Tu aspekt poznawczy wyraźnie dominuje, a zakończeniem doświadczenia jest zdobycie wiedzy dotyczącej całokształtu rzeczywistości: „w jednej chwili poznałam miliony spraw". Warto zauważyć, że Maria Sabina opisuje Boga jako „nieskończony mechanizm zegarowy", a więc widzi go w roli siły napędowej kosmosu, o czym wiedza także dana jej była przez centralne doświadczenie. Również i w tym wypadku osobowy charakter Boga nie jest koniecznym elementem wizji.

Czarny Łoś, szaman Sjuksów[66], doznał rozbudowanej wizji inicjacyjnej o bogatej symbolice, podstawowy przekaz symboli dotyczył, klasycznej dla Indian Prerii, czwórdzielnej struktury kosmosu i działających w nim mocy. Święte siły (*wakan*) wysłały następnie Czarnego Łosia, by rozegrał walkę z symbolizującym zagrożenie dla Indian Niebieskim Człowiekiem. Po pokonaniu go Czarny Łoś wspomina kolejny element wizji następująco:

> Siedziałem wciąż na swym gniadoszu i raz jeszcze poczułem za sobą zastępy jeźdźców z zachodu, północy, wschodu i południa. Udaliśmy się na wschód. Spojrzałem przed siebie i zobaczyłem zalesione, skaliste wzgórza, z których bił do niebios wielobarwny blask. Stanąłem wtedy na najwyższej górze, a pode mną rozpościerał się krąg świata[67].
>
> Stojąc tam, ujrzałem więcej, niż umiem opowiedzieć, i zrozumiałem więcej, niż zobaczyłem [podkr. – A.S.]. W uświęconym porządku widziałem duchową postać wszystkich istot, postać wszystkich postaci, bo muszą żyć razem jak jedna istota. I zobaczyłem, że święty Krąg mojego Ludu jest jednym z wielu kręgów, które tworzą jeden Krąg, szeroki niczym światło dnia i światło gwiazd, a w środku rosło potężne, pokryte liśćmi drzewo, osłaniając wszystkie dzieci jednej matki i jednego ojca. Zobaczyłem, że była to świętość.

To powtarzająca się cecha doświadczeń mistycznych. Do ich podstawowych właściwości należy, jak stwierdziłem wcześniej, niewyrażalność, wymykanie się próbom opisu ze względu na swój charakter *valde alienum*, pozostawania poza wszelkimi zwyczajnymi doświadczeniami. Dlatego Czarny Łoś nie jest w stanie opisać tego, czego doświadczył, choć zarówno przed, jak i po tym centralnym doświadczeniu potrafił przedstawić własne doznania w postaci symboli. Innymi słowy, niewyrażalne

---

[66] *Black Elk Speaks; Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux as told through John G.Neihardt (Flaming Rainbow)*, 1972. Wyd. polskie: *Czarny Łoś; opowieść indiańskiego szamana. Dzieje świętego człowieka Siuksów Oglala opowiedziane poprzez Johna G. Neihardta (Płomienną Tęczę)*, Zysk i S-ka, Poznań 1994, s. 47–67.

[67] Według Czarnego Łosia góra ta w planie realnym nazywa się Harney Peak (pasmo Black Hills), ale „środek świata jest wszędzie".

jądro doświadczenia religijnego, tuż przed oraz tuż po przejściu „szczytu" doznaniowego, dąży do wyrażenia się za pośrednictwem jawiących się doznającemu symboli. Przyjrzyjmy się kilku innym przykładom tego samego procesu. Niebiańska, „szczytowa" wizja nienieckiego szamana jest przez niego opisywana następująco:

> Jeszcze jedna niebiańska ziemia się pojawia. Pojechałem po tamtejszej drodze.
> Wszędzie ścieżki. To chyba trzecia [najwyższa – przyp. A.S.] ziemia.
> A jak drugą ziemię przejechałem – nie wiem. Tutaj wiosna panuje.
> Przez siedem dni jadę, – tam zagajnik. U stóp wielkiego wzgórza przejechałem.
> I oto z przodu trzy ogromne czumy.
> Przy jednym z czumów – dom się obraca. N i e m o g ę d o s t r z e c –
> Czy cały ze złota czy to prosta chatka. Kiedy się przyglądam –
> To chyba chata starego Numa. Pewnie dlatego się obraca,
> Ż e b y m n i e m ó g ł s i ę p r z y j r z e ć, c o t o t a k i e g o.
> D o b r z e n i e w i d z i a ł e m – reny przyspieszyły.
> Może to niebiańska ziemia gospodarza naszej ziemi? Nie znalazłem tej ziemi[68].

Num jest Najwyższą Istotą, mieszkańcem najwyższego poziomu niebios. Dotrzeć do niego mogą tylko najwięksi szamani, innym brakuje mocy na tak wyczerpującą podróż. Ale w momencie kontaktu z Numem zanika zdolność do wysłowienia przeżywanych wizji, pozostaje tajemnica.

Podobnie św. Teresa z Ávila:

> Raz, będąc na modlitwie, otrzymałam w jednej chwili objawienie, w jaki sposób wszystkie rzeczy widzialne są w Bogu i wszystkie się w Bogu zawierają. N i e w i d z i a ł a m ś c i ś l e o k r e ś l o n y c h k s z t a ł t ó w, a przecież widzenie całości było nad wszelki wyraz jasne. Daremnie kusiłabym się to opisywać, ale obraz tego, co widziałam, pozostał głęboko wyryty w mojej duszy. [...] Przedstawmy więc sobie Bóstwo jakby diament, nad wszelki wyraz jasny i przejrzysty, a niezrównanie większy niż wszystek świat, albo jakoby zwierciadło duszy, o którym mówiłam w poprzednim widzeniu. Tylko i jedno, i drugie w sposób tak nieskończenie przewyższający, że słów mi brak na wyrażenie tego. Wszystkie nasze uczynki widzialne są w tym diamencie, wszystkie w nim się zawierają, bo nie ma nic, co by istniało poza tą niezmierzoną wielkością, która wszystko w sobie zamyka. Zdumienie moje nie miało granic, że w tak krótkim czasie widziałam zebranych tyle rzeczy naraz w tym jasnym diamencie...[69].

Świętej Teresie, podobnie jak Marii Sabinie, dane było ostateczne poznanie, którego symbolem jest nie księga, lecz, często spotykana w tym kontekście, struktura krystaliczna[70]. Ale co zawiera owo „zwierciadło duszy", nie da się już opowiedzieć. Zwierciadło jawi się też Hildegardzie z Bingen:

> Pośrodku wschodniej okolicy dostrzegłam potężnie wznoszącą się Górę w formie góry ziejącej ogniem, która była z twardego i jasnego kamienia. Z jej wierzchołka j a k b y zwierciadło zabłysnęło z taką wspaniałością i czystością, że zdawało się przewyższać blaskiem Słońce. W zwierciadle unosiła się Gołębica z rozpostartymi skrzydłami, jak gdyby chciała odlecieć.

---

[68] Л.В. Хомич, *Шаманы у ненцев* [w:] *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*, И.С. Вдовин (red.), Leningrad 1981, s. 39–40.

[69] Św. Teresa od Jezusa (Teresa de Cepeda y Ahumada), *Księga życia*, cyt. za: http://www.karmel.pl/klasyka/zycie/index.php [dostęp: 1.10.2010].

[70] Przegląd symboliki lustra w kontekście doświadczeń religijnych: T. Sikora, *Euoi; studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Kraków 2004.

> Zwierciadło zawierało w sobie liczne tajemnice... Góra zionąca ogniem oznacza Boga w sile Jego sprawiedliwości. Albowiem Bóg jest sprawiedliwy, niszczy wszelką nieprawość, niebo i ziemia mają w nim swoją podstawę i utrzymuje on firmament ze wszystkimi jego stworzeniami tak mocno, jak kamień węgielny utrzymuje razem cały budynek[71].

Po symbole opisujące doświadczenie (takie jak drzewo i krąg życia Czarnego Łosia, zwierciadło tajemnicy Hildegardy, obracający się dom Numa) oraz gesty rytualne sięga się wobec niemożności dokonania opisu „z natury"[72]. Symbole mają tendencję do obfitego występowania przed i po doświadczeniu szczytowym, dlatego Hildegarda próbuje zaraz po wizji zwierciadła zracjonalizować kojarzone z nią symbole.

Jak widać z prezentowanych wyżej opisów doznanych doświadczeń i wizji, doświadczenia religijne są zróżnicowane, choć trudno mówić o podziałach dualistycznych na doświadczenia osobowe i nieosobowe, introwertyczne i ekstrawertyczne itd. Pewien sens ma wydzielanie doświadczeń szczytowych, różnią się od „zwykłych" (relacyjnych) doświadczeń religijnych przede wszystkim stopniem zespolenia z sacrum, ich istotą jest bowiem przeżycie poczucia jedności i stopienia się z rzeczywistością ponadnaturalną, utrata poczucia własnego ja oraz posadowienia w czasie i przestrzeni. „Głębokość" doświadczenia można też mierzyć stopniem utraty zdolności do bezpośredniego przekazania treści wizji. Pozostaje kwestia relacji między doświadczeniem religijnym a symbolami, które narzucają się umysłowi doznającego w stanie wchodzenia lub wychodzenia z doświadczenia szczytowego.

Symbole w doświadczeniu religijnym

Koncepcje neuropsychologiczne, z których najbardziej znana jest propozycja Persingera, opierają się na traktowaniu doświadczenia religijnego jako efektu zdominowania korowo posadowionej świadomości przez silne impulsy pochodzące z układu limbicznego, a więc centrum emocjonalnego mózgu. Oznacza to, w radykalnej koncepcji Josepha[73], istnienie „ośrodka Boga" w mózgu, którego aktywacja prowadzi do doznań religijnych bez żadnego angażowania aparatu interpretacyjnego mózgu. Takie doświadczenie stanowiłoby jądro doświadczenia religijnego, które następnie może podlegać interpretacji zgodnie z istniejącym światopoglądem. Takie ujęcie budzi jednak wątpliwości kognitywistów, uważających, że nie da się zróżnicowanych i kompleksowych doświadczeń zamknąć w obrębie jednej reakcji mózgowej. Van der Lans uznaje, że podstawą doświadczenia religijnego są procesy percepcyjne:

---

[71] Hildegard von Bingen, *Liber Dirinorum operum – Sevent Vision*, http.://www.meteoros.de/hilde/schall_te.htm [dostęp: 30.09.2011].

[72] Eliade podaje przykład zastępowania racjonalizacji obrzędem, kiedy protestancki duchowny mówi kapłanowi sintoistycznemu: „Patrzę na świątynie, przyglądam się obrzędom i tańcom, podziwiam stroje [...], ale nie dostrzegam żadnej teologii kryjącej się w szintoizmie?". Na co kapłan odpowiedział: „My nie mamy teologii. My... tańczymy". M. Eliade, *Moje życie; fragmenty dziennika 1941–1985*, Warszawa 2001, s. 333.

[73] R. Joseph, *The Limbic System and the Soul; evolution and neuroanatomy of religious experience*, „Zygon" 2001, nr 36, s. 105–136.

postrzeganie nowych aspektów rzeczy odbieranych dotąd jako „zwyczajne" lub postrzeganie rzeczy niedostrzegalnych w normalnym stanie świadomości[74]. W jego ujęciu percepcja bazuje na pamięci długotrwałej, wyposażającej doświadczenie w „religijny kontekst odniesienia". Bez kontekstu, zapewnionego przez symbole mityczne i rytualne, nie ma przeżycia religijnego. Aby było możliwe, muszą przy tym zostać wyłączone typowe dla stanu czuwania układy pamięciowe.

Eugene D'Aquili i Charles Laughlin, reprezentujący tzw. strukturalizm biogenetyczny w obrębie antropologii[75], próbują wyjść dalej, zamiast wyuczonych programów pamięciowych wprowadzając ontologiczne schematy pojęciowe. W ich ujęciu kontekst religijny aktywizuje się w odpowiednich stanach umysłu. Tym samym można powiązać biologię funkcjonowania mózgu ludzkiego z dotychczasowymi wynikami badań nad DR, by dowieść, że wykazane przez religioznawstwo związki między mitem i rytuałem mają głębokie korzenie neurologiczne: „próbujemy wyjaśnić, dlaczego ludzka obrzędowość jest nieodłącznie utrwalona w mitycznych strukturach. Faktem jest, że wszelkie ludzkie akty obrzędowe mają kognitywny element racjonalny, związany z generowaniem emocjonalnych stanów dysocjacji opisanych przez profesor Lex"[76]. I tak, według d'Aquiliego działania religijne wypływają z dwóch różnych neuroanatomicznych i neuropsychologicznych mechanizmów, którymi są:

– percepcja sekwencji przyczynowo-skutkowych w organizacji rzeczywistości. Jej wynikiem jest próba wmówienia kontroli nad światem przez manipulowanie konstruktami przyczynowymi w postaci bogów, demonów, duchów i innych personalizowanych pośredników (tzw. operator przyczynowy);
– efekt neurofizjologicznej ewolucji kulminującej się w potencjale mózgowym wywoływania ASC (tzw. operator holistyczny)[77].

Ale oba mechanizmy łączą się z sobą, ASC umożliwiające wglądy w świat nadprzyrodzony mają tendencję do potwierdzania istnienia personifikowanych mocy. Za pojawienie się koncepcji osobowego sacrum odpowiada „operator przyczynowy", pracujący totalnie bez bodźców zewnętrznych, natomiast w stanach ASC w ten sam sposób – totalnie – uaktywnia się „operator holistyczny". Wówczas kosmos jest percypowany jako jedność, znika dualizm przedmiotowo-podmiotowy. Pojawia się stan absolutnej jedności bytu (AUB – *Absolute Unitary Being*). Doświadczenie tego stanu jest subiektywną świadomością totalnego funkcjonowania operatora holistycznego. Zamiast koncepcji Boga wyprodukowanej przez operatora przyczynowego pojawia się doświadczenie Boga.

Zgodnie z założeniami biogenetycznego strukturalizmu człowiek rodzi się więc z odziedziczonym modelami neurognostycznymi posadowionymi nie tylko w ukła-

---

[74] J. Van der Lans, *Religious Experience; an argument for a multidisciplinary approach*, „The Annual Review of Social Sciences of Religion" 1977, s. 134–135.

[75] C.D. Laughlin & E.G. d'Aquili, *Biogenetic Structuralism*, New York 1974; C.D. Laughlin, J. McManus, E.G. d'Aquili, *Brain, Symbol and Experience; Toward a Neurophenomenology of Consciousness*, New York 1990.

[76] E.G. d'Aquili, Ch. Laughlin, *The Neurobiology of Myth and Ritual* [w:] *The Spectrum of Ritual*, s. 153.

[77] E.G. d'Aquili, A.B. Newberg, *The Mystical Mind; probing the biology of religious experience*, Minneapolis 1999, s. 171–172.

dzie limbicznym, ale i w korze, pozwalającymi na rozwinięcie w miarę dojrzewania interakcji ze światem, tworzących „poznawane środowisko", czyli system światopoglądowy. Poznawanie środowiska jest więc intencjonalne, niekompletne i ograniczone możliwościami mózgu, zawsze wobec tego istnieje jakaś sfera niepewności formowana na pograniczu możliwości postrzegania i pojmowania własnej kultury, przestrzeni, czasu i przyczynowości. Idee formułowane w odniesieniu do tych granic, dotyczące znaczenia śmierci, źródła intuicyjnych inspiracji, ukrytych za konsekwencją wydarzeń sił, znaczenia przypadkowości, mocy leczniczej itp., tworzą system religijny. Ze względu na wspólny charakter modeli neurognostycznych możliwe jest ustalenie prawidłowości i wzorców regularności w obrębie doświadczeń religijnych. Możliwe jest też prześledzenie tendencji rozwojowych symbolizacji od prostych pobudzeń sensorycznych na poziomie biologicznym, interpretowanych symbolicznie, po rozwinięcie formalnych logicznych systemów znakowych. I tak np. działania rytualne mają swe podłoże biologiczne (rytuały zwierzęce, idea ofiary), struktura *rites de passage* jest także wymuszona biologicznie przez istnienie w mózgu mechanizmów transformacji między jednym a drugim stanem świadomości (np. między snem a jawą, depresją a pobudzeniem itp.).

Laughlin zwraca uwagę na dwutorowość doświadczeń człowieka, składających się z jednej strony z procesów interpretacyjnych, a z drugiej – z procesów sensorycznych. Odbiór i rozpracowanie pierwszego typu doświadczeń związane jest z płatem przedczołowym mózgu, podczas gdy doświadczenia sensoryczne – z korą mózgową. Intencjonalność, czyli zorganizowanie pracy sieci neuronowych wokół przedmiotu świadomości, jest rezultatem interakcji między obu rodzajami procesów, ze względu na specyficzną konstrukcję mózgu zachodzi ona za pośrednictwem tzw. starego mózgu (układu limbicznego). Kultury tradycyjne jako kultury polifazowe dążą do rytualizacji, opanowania i objęcia intencjonalnością obu standardów doświadczenia, zarówno sensoryczno-interpretacyjnego doświadczenia świata zewnętrznego, jak i imaginowanych przedmiotów oraz relacji doznawanych w ASC, uznając te ostatnie za podstawowe dla zrozumienia i funkcjonowania świata, jako że potrafią opisać i rozpracować sferę niepewności. Kultura w rodzaju zachodniej jest monofazowa, z więc ogranicza się do doświadczeń pierwszego rodzaju, tracąc ogromną liczbę doświadczeń składających się normalnie na konstrukcję systemu światopoglądowego.

Gilbert Rouget[78] proponuje rozróżnienie oparte na sposobie doprowadzania do stanu zmienionej świadomości: deprywacja sensoryczna prowadzi do stanu ekstazy z często towarzyszącymi wizjami; przeładowanie sensoryczne prowadzi do stanu transowego, którego główną cechą jest zanik kontroli świadomości, wyczerpanie i brak wizji. Stany ekstazy mogą być zapamiętane, transy zwykle wiążą się z amnezją. Michael Winkelman, ustalając prawidłowości przebiegu poszczególnych typów ASC, wskazuje, że istnieją trzy główne ciągi: (1) wyczerpujące zachowania motoryczne (taniec) – stany snu – lot duszy; (2) amnezja, konwulsje – spontaniczne opętanie; (3) deprywacja snu/wpływ bodźców słuchowych/posty/izolacja społeczna – asceza – medytacja. Pierwsza grupa tworzy doświadczenia szamańskie, druga sta-

[78] G. Rouget, *Music and Trance; a Theory of the Relations between Music and Possession*, Chicago 1985, s. 11.

ny posesyjne i doświadczenia mediumiczne, trzecia medytację jogiczną i buddyjską. Ale np. lot duszy występuje w medytacjach siddhów, w doświadczeniach bliskich śmierci (NDE) itd. Określenie „stany posesyjne" obejmuje całą gamę zjawisk: samo ASC, trans, rozpuszczenie świadomości, histerię, rozpad – przeniesienie osobowości. W ujęciu Bourgignon za posesję uznaje się „zmiany lub brak ciągłości w świadomości lub funkcjonowaniu psychicznym"; za nieposesyjne ASC uznaje wizje i halucynacje. Ale taki podział także stwarza problemy, np. określenie stanu amnezja/brak amnezji; sam mechanizm fizjologiczny w postaci forsownych działań motorycznych lub samopowstałych konwulsji także nie stanowi kryterium wyróżniającego.

Doświadczenia religijne z punktu widzenia neuroteologii są więc zróżnicowane pod względem poziomu wyładowań emocjonalnych i zangażowania odpowiednich operatorów[79]. Istnieją więc „słabsze stany mistyczne" (*lesser mystical states*), wywoływane głównie aktywnością rytualną i aplikowaniem mitycznych narracji do problemów społecznych i jednostkowych. Jak jednak zauważa Scott Atran, „nie istnieją dowody, że bardziej „zrutynizowane" doświadczenia religijne cechują się charakterystycznym pobudzeniem płata skroniowego czy inną specyficzną reakcją mózgową"[80]. Oznacza to, że różnorodne religijne doświadczenia angażują w różnym stopniu różne ośrodki mózgowe: system limbiczny, ciało migdałowate, korę potyliczną, ciemieniową czy przedczołową i nadal nie da się ich jednoznacznie powiązać z treścią i formą doświadczeń.

Maslow jest zdania, że można wskazać podstawową różnicę między osobami przeżywającymi doświadczenia szczytowe a tymi, które tego nie dostąpiły. W konsekwencji istnieje problem komunikacyjny między nimi, gdyż nie da się przekazać tych doświadczeń, które są nieeksplikowalne, a które w największym stopniu mają charakter religijny. Wszelkie systemy religijne powstały w ten sposób, że osoby pozbawione odpowiednich przeżyć próbowały przedstawić innym treść owych przeżyć, im z kolei przekazanych przez proroka lub wizjonera.

> Większość kwestii teologicznych, zwerbalizowanych idei religijnych w dziejach świata, można uznać za mniej lub bardziej nieskuteczne próby przełożenia na zrozumiały język i symboliczne rytuały czy ceremonie pierwotnych doświadczeń mistycznych proroków. Słowem, zorganizowaną religię można uznać za próbę przekazania doświadczeń szczytowych osobom ich nieprzeżywającym, nauczenia ich lub przyuczenia itp. Przy tym, żeby jeszcze bardziej utrudnić sprawę, zadanie to często przypada właśnie niedoznającym[81].

Paradoksalnie zatem Maslow odmawia wyznawcom zinstytucjonalizowanych religii prawa do doświadczeń religijnych innych niż szczytowe doświadczenia nielicz-

---

[79] Ostatecznie d'Aquili i Newberg wyliczają ich siedem (*op.cit*., s. 51–57), uznając np., że „operator binarny" odpowiada za konstruowanie narracji mitycznych zgodnie z Lévi-Straussowską logiką opozycji i korelacji, a „operator przyczynowy" za teologiczne koncepcje Boga – stwórcy. Scott Atran, skrytykowawszy szczegółowo koncepcję operatorów (S. Atran, *In Gods We Trust*; *evolutionary landscape of religion*, Oxford 2002, s. 181–186), umieszcza zjawiska generujące doświadczenia mistyczne w pespektywie funkcjonowania całokształtu mózgu.

[80] S. Atran, *op.cit.*, s. 196.

[81] A. Maslow, *Religious Values and Peak Experiences*, http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/maslow.htm [dostęp: 15.02.07].

nych mistyków. Trudno się zgodzić z takim stanowiskiem, jeśli wziąć pod uwagę, z jednej strony, „zalew" treści symbolicznych cechujący wkraczanie i wychodzenie z doświadczeń szczytowych, z drugiej, obecność i użycie tych samych symboli w rytuałach i mitach. Dla przykładu w inicjacjach australijskich, zarówno w obrzędach dojrzałościowych, jak i w inicjacji szamańskiej, występują te same symbole i ten sam scenariusz[82]. Jednak takie zdarzenia, jak połknięcie przez Tęczowego Węża, redukcja do stanu embriona, pobyt w świecie duchów, spotkanie z Najwyższą Istotą, zdaniem „clever-manów", zdarzają się im „naprawdę", to znaczy mają wizję, podczas której pojawia się Tęczowy Wąż, by ich połknąć, podczas gdy inicjowana młodzież przeżywa je jedynie symbolicznie, a zamiast Tęczowego Węża i Najwyższej Istoty spotyka inicjujących ich przedstawicieli starszyzny. Czy to znaczy, że australijskie obrzędy dojrzałościowe nie wiążą się z doświadczeniem religijnym?

Niewątpliwie, inicjowani chłopcy i dziewczęta doznają przeżyć związanych z *tremendum* i *valde alienum*, ale nie mają one charakteru snu czy wizji inicjacyjnej. Źródłem poczucia świętości są w tym wypadku właśnie symbole, z którymi się stykają. Działają one tak, jak to proponuje Victor Turner, z powodu podstawowych właściwości symboli rytualnych, do których należą: kondensowanie, skoncentrowanie wierzeń w pojedynczym symbolu; częste łączenie sprzecznych treści oraz polaryzacja znaczenia na dwa bieguny: sensoryczny (orektyczny) i ideologiczny (normatywny). Oznacza to, że w tym samym symbolu mogą być łączone różne, nawet przeciwstawne znaczenia (np. tzw. mleczne drzewo *mudyi* koduje zarówno jedność wszystkich członków plemienia Ndembu, jak i wrogość między matrylineażami), grupujące się w dwóch przeciwstawnych kompleksach. Pierwszy z nich opiera się na kojarzeniu cech biologicznych, fizjologicznych, wynikających np. z zewnętrznej formy symbolu (*mudyi* wydzielające biały sok jako mleko matki i sperma ojca). Sensy te obarczone są ostrymi, biologicznego pochodzenia emocjami i wywołują silne pragnienia. Drugi związany jest z kodowaniem zestawu abstrakcyjnych norm i wartości ważnych dla życia społecznego i kontroli nad jednostką. Połączenie ich w jednym symbolu powoduje, że to, co obligatoryjne, staje się pożądane, a emocjonalna siła podstawowych popędów biologicznych „ciągnie za sobą" wartości etyczne.

> Symbol rytualny, w sytuacji obrzędu, z jego zbiorowym podekscytowaniem i bezpośrednimi bodźcami natury fizjologicznej, takimi jak muzyka, śpiew, taniec, alkohol, kadzidło i wymyślne stroje, powoduje, można by rzec, wymianę własności między biegunami znaczeniowymi. Normy i wartości, z jednej strony, zostają nasycone emocjami, podczas gdy, z drugiej „wulgarne", podstawowe emocje ulegają uwznioślenia w kontakcie z wartościami społecznymi. Przykrości więzów moralności ulegają przekształceniu w umiłowanie cnót[83].

W konsekwencji symbole, sterując emocjami i popędami, skłaniają uczestników obrzędu do działania oraz wpływają na ich procesy percepcyjne i interpretacyjne, służąc „konstytuowaniu, legitymizacji lub podważeniu programów i obowiązują-

[82] Por. A. Szyjewski, *Religie Australii*, Kraków 1998, s. 138–178, 273–281.

[83] V. Turner, *Las symboli; aspekty rytuałów ludu Ndembu*, Kraków 2006, s. 39–40.

cych scenariuszy działań zbiorowych”[84]. Jak pisze w innym miejscu Turner, symbole są „zestawem narzędzi do wywoływania, kanalizowania i ujarzmiania potężnych emocji”[85], co oznacza, że symbole otwierają drogę do doświadczenia religijnego, powodując silne wyładowania emocjonalne, połączone z przekazem ukrytej normalnie wiedzy oraz przebudową obrazu rzeczywistości, wywołują więc te same efekty, co doświadczenie religijne.

Turner poświęcił znaczną część swojego dorobku badaniom nad generowaniem doświadczeń sakralnych przez symbole rytualne. Traktując działanie rytualne jako proces, zwrócił uwagę na podstawowy rodzaj obrzędów, jakim są obrzędy przejścia. Ponieważ ich struktura opiera się na zmianie statusu, stanu lub poziomu funkcjonowania, łatwo zauważyć, że w okresie przejściowym (liminalnym) wymazującym stare struktury myślenia i działania narasta nowa świadomość osób w nim przebywających. „Nowicjusze mają skłonność do rozwijania między sobą silnego związku pobratymstwa i poczucia równości”[86]. Przekazywana im wówczas wiedza i związana z nią symbolika staje się podstawą reorganizacji światopoglądu i źródłem procesów kojarzenia, umożliwia „globalne spojrzenie na miejsce człowieka w kosmosie i jego stosunek do innych widzialnych i niewidzialnych bytów”[87]. Można więc powiedzieć, że w czasie fazy liminalnej adepci znajdują się w „innym świecie”, rządzącym się odmiennymi zasadami i o całkowicie różnym typie relacji międzyludzkich, kiedy możliwa jest „bezpośrednia, natychmiastowa i totalna konfrontacja ludzkich tożsamości”[88]. W tym z założenia antystrukturalnym świecie nie ma struktur społecznych ani zróżnicowania, wszystko staje się jednością. Taki stan Turner nazywa *communitas* i uważa za źródło poczucia sacrum w jednostkach, dzięki któremu mogą nabywać mocy sakralnej, niezbędnej w dalszym „świeckim” życiu: „W większości typów sytuacji liminalnej poczuciu człowieczeństwa zostaje nadany mistyczny charakter i w większości kultur ta faza przejścia jest najbliższa kontaktowi z boskimi albo nadludzkimi istotami lub mocami”[89]. Tym samym obrzędy, zwłaszcza obrzędy przejścia, operacjami na symbolach wywołują stan *communitas*, równoważny do pewnego stopnia przeżyciu *peak experience*. Ustalenia Turnera potwierdza w odniesieniu do rytuałów Barbara Lex, której zdaniem „*raison d’être* rytuałów jest przywrócenie równowagi rozchwianych biologicznych i społecznych rytmów przez manipulację neurofizjologicznymi strukturami w kontrolowanych warunkach”[90].

Ten sam mechanizm możemy przypisać symbolom mitycznym. U Indian Makiritare znad Orinoko podstawową symbolikę religijną zawiera sakralny cykl kosmogo-

---

[84] V. Turner, *Badania nad symbolami* [w:] *Badanie kultury; elementy teorii antropologicznej*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Warszawa 2003, s. 93.

[85] V. Turner, *The Ritual Process; structure and anti-structure*, Chicago 1969, s. 42–43.

[86] V.W. Turner, *Liminalność i communitas* [w:] *Badanie kultury; elementy teorii antropologicznej, kontynuacje*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Warszawa 2004, s. 241.

[87] V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory; symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków 2005, s. 202.

[88] V. Turner, *The Ritual Process...*, s. 132.

[89] V.W. Turner, *Liminalność i communitas....*, s. 248.

[90] B. Lex, *The Neurobiology of Ritual Trance* [w:] *The Spectrum of Ritual; a biogenetic structural analysis*, E.G. d’Aquili, Ch.D. Laughlin, J. McManus (eds.), New York 1979, s. 144.

niczny *Watunna*, śpiewany w sakralnym języku *ademi.* Nie jest on w pełni zrozumiały, gdyż śpiewak stara się intonacją i spowolnieniem utrudnić zrozumienie swoich pieśni; cykl zawiera też wiele tajemnych sensów, których nie tłumaczy się w trakcie śpiewu. Mówi się, że nie można przetłumaczyć *Watunny* na codzienny język, że trzeba pojąć go bezpośrednio i uznać, podobnie jak przyjmuje się rzeczywistość snu, należy to do istoty inicjacji. Kiedy przodkowie przekazywali treść mitów i rytuały inicjacji pierwszemu człowiekowi Wahnatu, zapowiedzieli taką właśnie formę przekazu i zażądali od słuchających ich inicjowanych cierpliwości i pasywności. Chodzi tu o przerwanie standardowego stanu umysłu opartego na racjonalizacji i nakierowanie go na nieracjonalną komunikację z tamtym światem. Makiritare uważają, że *Watunnę* należy chwytać sercem, a nie rozumieć. Dlatego *ademi*, symboliczny język *Watunny*, uznawany jest za odpowiednik niebiańskiego języka przodków *sadashe*[91], którego pełne zrozumienie przychodzi z wiekiem, w miarę zwiększania się doświadczenia w kontakcie z *sacrum* i osłuchania z dziwnym brzmieniem. W tym celu inicjację poprzedzać musi np. okres odosobnienia i postu, milczenia, w czasie którego adepci wsłuchują się w siebie. Poddawani są próbom wytrzymałości, kiedy gryzą ich mrówki, co wlać ma w ich ciała odpowiednią siłę, spędzają kilka nocy bezsennie. Cały czas też nie wolno im zasnąć, tańczą i słuchają *Watunny*. Muszą przy tym natężać zmysły do ostatnich granic, by nie zgubić toku śpiewu. W tym wypadku więc, niejasna symbolika *Watunny*, w połączeniu z odpowiednim przygotowaniem fizjologicznym (posty, medytacje, alkohol), wprowadza adeptów inicjacji w rozchwianie emocjonalne i wahania poznawcze[92], a w konsekwencji w stan zmienionej świadomości.

Użyte w micie symbole są nośnikami poczucia odmienności, niecodzienności, ułatwiającymi osiągnięcie przekonania o niepodważalnej prawdziwości kreowanego w micie obrazu rzeczywistości. Konsekwencją inicjacyjnego wysłuchania *Watunny* staje się nagłe olśnienie, czyli „zrozumienie" jej zagmatwanej symboliki i tym samym zdobycie wglądu w naturę rzeczywistości *sadashe*[93]. Tym samym trudno podtrzymać tezę Maslowa, że symbole używane w mitach i obrzędach są jedynie dalekim echem pierwotnego doświadczenia, przeciwnie, są istotnym źródłem kolejnych doświadczeń religijnych, które także podlegają reinterpretacji w kategoriach kulturowych. Tym samym w społecznościach bazujących na religijnym doświadczeniu wirtuozów religijnych w rodzaju szamanów mamy do czynienia z systemem opartym na sprzężeniu zwrotnym. „Bezpośrednie" doświadczenie religijne musi zostać poddane procesom interpretacyjnym, zarówno wewnętrznym (w mózgu doznającego), jak i zewnętrznym (kulturowym – nie dla każdego zobaczenie płonącego krzewu tamaryszkowego na pustyni będzie równoznaczne z epifanią Jahwe). Szamani, z jednej strony, doznają ASC i interpretują je zgodnie z kulturowo odziedziczonym światopo-

[91] Język *ademi* składa się z archaicznego słownictwa – częściowo zapożyczonego od sąsiednich plemion, lub o zmienionej fonetyce i rytualnych, skomplikowanych zakończeniach – pełnego onomatopeicznych zwrotów zwierzęcych.

[92] Dla Indian Amazonii jednym z podstawowych celów inicjacji jest utwierdzenie w adepcie przekonania, że widzialna rzeczywistość nie jest wcale jedynym i najpewniejszym przedmiotem percepcji.

[93] Według Roberta Sharfa jest to powszechnie spotykana zasada. „Wielu świeckich wyznawców czuje, że jedyną a u t e n t y c z n ą formą kultu czy studiowania pism jest ta, która prowadzi do osobistego doświadczenia ich »wewnętrznej prawdy«". R.H. Sharf, *Experience* [w:] *Critical Terms...*, s. 94.

glądem (kosmologią), z drugiej – tym samym potwierdzają prawdziwość kosmologii i pomagają innym członkom społeczności w interpretowaniu ich własnych doświadczeń. Konstruowana kosmologia wyrażana jest przy tym w taki sposób, by wywoływać bezpośrednie doświadczenia typu ASC: przez symbole mityczne, działania rytualne, przedstawienia, ikonografię itp. Specjaliści religijni pomagają w odpowiednim kreowaniu tych środków wyrazu tak, by były zbliżone do ich własnych doświadczeń. Instytucja inicjacji, czy to plemiennej czy szamańskiej, jest najlepszym przykładem funkcjonowania takiego układu. W rezultacie doświadczenia religijne, światopogląd i jego kulturowy symboliczny wyraz uczestniczą w nakręcanym przez szamanów swoistym sprzężeniu zwrotnym, określanym przez Charlesa D. Laughlina[94] jako cykl znaczeniowy. W ten sposób, mówiąc słowami Hicka, „żywe serce religii można znaleźć w doświadczeniu religijnym”[95].

RELIGIOUS EXPERIENCE – TERMINOLOGICAL PROBLEMS

Summary

The huge number of interpretations and approaches to religious experiences makes discourse in the scientific studies of religion on the scope and significance of these phenomena extremely difficult. Especially misleading is the identification of them with mystical experiences, as well as attempts to depreciate these types of experience that are alien to researchers. A possible solution is the introduction of a differentiated scale of religious experiences in which mystical experiences constitute their „climactic”, emotionally and cognitively most intensive form. Acknowledging Otto’s definition of *sensus numinis*, the content of the experience and its cognitive, motivational and physiological components become a problem. In this situation most promising is on the one hand the classical conception of Joachim Wach, which orders the discourse and proposes recognising research on religious experiences with one of the main disciplines of religious studies, and on the other Abraham Maslow’s concept of „peak experiences” and „plateau experiences”. Therefore, (1) religious experience is graded; (2) it is not exclusively the sense itself (*sensus numinis*), since it brings cognitive and volitional effects, (3) it need not have a personal character and (4) experiencing it usually leads to various, more or less successful attempts to express it, and this then happens by means of symbols and is organised in the form of myths.

Keywords: Altered states of consciousness, religious experience, numinotic experience, mystical experience, shamanic experience, trance – definition, typology, features, scale, theory, peak experience, plateau experience, M-scale, symbol, symbolization, Joachim Wach, William Stace, Rudolf Otto, Ninian Smart, *sensus numinis*, ultimate reality

---

[94] C.D. Laughlin, *Transpersonal Anthropology; Some Methodological Issues*, „Western Canadian Anthropologist” 1988, nr 5, s. 29–60; *idem*, *Scientific Explanation and the Life-World; A Biogenetic Structural Theory of Meaning and Causation*, Sausalito 1992; *idem*, *The Cycle of Meaning; Some Methodological Implications of Biogenetic Structural Theory* [w:] *Anthropology of Religion*, S.D. Glazier (ed.), Westport 1999, s. 471–488.

[95] J. Hick, *The New Frontier of Religion and Science; religious experience, neuroscience and the Transcendent*, New York 2006, s. 12.