

## **Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę (ontyczną i intencjonalną) przeżycia religijnego**

Tak jak badania naukowe w dziedzinie fizyki i biologii, tak też i w psychologii względnie psychologii religii w pierwszej połowie XX w. były prowadzone z wielkim nakładem pracy i wysiłków nad budową rzeczywistości fizycznej (materii), biologicznej i psychicznej, które mogą się już poszczycić wielkimi i doniosłymi osiągnięciami. Fizyka nowoczesna dokonała wiekopomnego odkrycia, że nie atomy o różnym ciężarze, lecz protony i neutrony, z których są zbudowane jądra atomów, są podstawowymi składnikami w budowie materii. Ze względu jednak na to, że proton może przechodzić w neutron i odwrotnie, fizyka nowoczesna dochodzi do wniosku, że można je uważać za dwie postacie tzw. nukleonu, stanowiącego tedy pierwotną i podstawową część w budowie materii, tak zbliżoną do pojęcia *materia prima* u Arystotelesa. Biologia dzisiejsza, zwana całościową (holistyczną) w przeciwstawieniu do biologii elementów, stwierdza, że ostatnim składnikiem rzeczywistości biologicznej jest organizm jako całość pierwotna.

Gdy zaś chodzi o psychologię religii, to w tej dziedzinie zaznaczyły się badania, eksperymentalne, uwieńczone doniosłymi osiągnięciami, nad budową przeżycia religijnego. Badania te jednak są w ścisłym związku z kierunkami i teoriami istniejącymi w zakresie ogólnej psychologii empirycznej.

Stosownie do poglądów psychologii naukowej XIX w., ostatnim »atomem« rzeczywistości psychicznej były spostrzeżenia i wrażenia, które, podlegając działaniu ogólnych praw mechaniki, albo łączą się wzajemnie albo też wzajemnie się odpychają. Tym sposobem można było do pewnego stopnia co praw-

da wytłumaczyć budowę niższego życia psychicznego, jak np. poznania zmysłowego w człowieku, ale nie miało to żadnego sensu, gdy chodziło o wytłumaczenie takich stanów psychicznych, jak np. myślenia, działania, wątpienia, nastroju, rezygnacji, które wielowiekowa tradycja przednaukowa notuje jako przejawy wyższego życia psychicznego w człowieku. Toteż dalsze badania, trwające od początku XX w., nad tymże zagadnieniem, stwierdziły pewniki następujące:

a) rzeczywistość psychiczna w swoich rysach charakterystycznych nie daje bynajmniej obrazu zbiorowiska atomów psychicznych, z których jako z części powstaje dopiero całość. Przeciwnie, rzeczywistość psychiczna stanowi sama w sobie pewną całość niepodzielną, która wydziela z siebie dające się odróżnić części<sup>1</sup>;

b) całość, jako cecha charakterystyczna rzeczywistości psychicznej, jest celem i sensem dla każdej z jej części czyli dla spostrzeżeń i wrażeń jako »atomów« psychicznych, które przestają być tworamizrozumiałymi jedynie z tytułu podniet ich wywołujących, lecz są tworamizsensownymi i celowymi ze względu dopiero na całość, której są podporządkowane z natury swojej<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Charakterystyczne dla człowieka zjawisko pamięci, przedmiot wnikliwych badań przeprowadzonych przez R. Semon'a, *Mneme*, Leipzig, 1925, nie jest w swojej ostatecznej analizie zwykłą produkcją minionych spostrzeżeń i wrażeń, lecz wykazuje obok tej reprodukcji nieodłączny od nich podmiot psychiczny, który trwając bez przerwy, łączy, pochodzące z różnego okresu, wrażenia i spostrzeżenia, odnosząc je do siebie samego. Ten podmiot psychiczny, którego tożsamości domaga się zwykle porównanie nasuwających się po sobie kolejno wrażeń A i B, tworzy z nich zamkniętą całość.

<sup>2</sup> Nowoczesna psychologia dziecka stwierdza, że niemowlę reaguje nie na bodźce najprostsze, lecz skomplikowane, jak np. głos ludzki, twarze otaczających. Dziecko dwumiesięczne, które reaguje lekkim uśmiechem na głos czy widok matki, ma już spostrzeżenia całościowe przedmiotu bez wyróżniania w nim jego części składowych. Por. W. Szewczuk, *Teoria postaci i psychologia postaci*, Warszawa, 1951, 236; — S. Szuman, *Obserwacje dotyczące tzw. synkretycznego spostrzeżenia u dziecka*, art. w *Polskim Archiwum Psychologicznym*, Warszawa, 1922, 52.

c) całość w rzeczywistości psychicznej jest wcześniejsza od swoich części<sup>3</sup>;

d) wprzód spostrzegamy całość a dopiero wtórnie wyodrębniamy w niej części<sup>4</sup>. Toteż w przeciwstawieniu do dawniejszej psychologii elementów, która podkreśla raczej mnogość zjawisk i stanów psychicznych w podmiocie, psychologia nowoczesna porzuca stanowisko atomistyczne i wprowadza ujęcie jedności zjawisk i stanów psychicznych w podmiocie<sup>5</sup>.

W świetle wyżej ustalonych pewników, a więc zasady całości psychicznej i jej jedności oraz w świetle genetycznego i funkcyjnego pierwszeństwa całości przed częścią, można już utrzymywać, że pod względem ontycznym rzeczywistość psychiczna jest zbudowana na modłę rzeczywistości biologicznej.

Nasuwa się z kolei pytanie dalsze, czy i w czym zaznacza się różnica między rzeczywistością biologiczną a rzeczywistością psychiczną z punktu widzenia ontycznego. Rozległe badania psychologiczne, które w sposób bardzo intensywny rozwijała szkoła psychoanalityczna Freuda, wykazują, że nie można utożsamiać rzeczywistości psychicznej z rzeczywistością biologiczną i fizjologiczną i sprowadzić jej do niewielkiej ilości odruchów nabytych czy dziedzicznych, zarówno instynktowych jak czu-

<sup>3</sup> Znane są doświadczenia Volkelta nad młodymi pajakami, które dopiero wtedy łapią muchy, gdy są one już uwikłane w pajęczynę. Tu również należy odnieść charakterystyczne zachowanie się jaskółek, które, według opisu Watsona, nie potrafią odnaleźć swego gniazda, gdy zostanie ono przeniesione nawet o kilkadziesiąt centymetrów. Por. u W. Sze w c z u k a, dz. cyt. 234 nn.

<sup>4</sup> Wypowiedzi osób badanych przez Seiferta wykazują, że gdy osoba badana miała odszukać znak kolorowy w figurze narysowanej z punktów szarych, to zawsze w pierwszej chwili dostrzegała figurę jako całość, mimo uprzedniego nastawienia na rozpoznanie części pojedynczej, oznaczonej inną barwą. Por. u W. Sze w c z u k a, dz. cyt. 230.

<sup>5</sup> Nawet krytyka psychologii postaci godzi się na zasadę o całościowym czyli postaciowym charakterze rzeczywistości psychicznej. Krytyce tej chodzi jedynie, by nie rozumieć zasady powyższej w sensie, że części „zależą“ od całości. Natomiast należy, zdaniem tejże krytyki, utrzymać sens negatywny, zawarty w samej zasadzie, a mianowicie, że życie psychiczne nie składa się z samodzielnych elementów przeżyłowych. Por. W. Sze w c z u k, dz. cyt. 368.371.381.

ciowych. Nie wystarczą tu odruchy, którymi organizm ludzki reaguje na bodźce zewnętrzne i wewnętrzne, jak gdyby poszczególne »atomy«, do wytłumaczenia życia psychicznego w człowieku. Co prawda, psychoanalityczna szkoła Freuda również utrzymywała, że do budowy rzeczywistości psychicznej w człowieku nie wchodzi świadomość jako jej element zasadniczy<sup>6</sup>, ale dyskusja jaka się na ten temat wywiązała między zwolennikami i przeciwnikami psychoanalizy, doprowadziła do ustalenia pewników następujących:

1) w człowieku można odróżnić psychiczną rzeczywistość aktualną, do której wchodzi wyobrażenia, myślenie, pragnienia od psychicznej rzeczywistości potencjalnej, do której wchodzi zdolności, usposobienia, skłonności wrodzone i nabyte,

2) ta rzeczywistość potencjalna istnieje w człowieku nieświadomie lub podświadomie,

3) byłoby przesadą utożsamiać rzeczywistość psychiczną zarówno ze świadomością jak i z podświadomością względnie nieświadomością,

4) zarówno świadomość jak i podświadomość (nieświadomość) mogą uchodzić jedynie jako właściwości rzeczywistości psychicznej,

5) podświadomość (nieświadomość) stanowi hipotezę bardzo pożyteczną i przydatną dla badań psychologicznych nad postępowaniem i zachowaniem się człowieka,

6) doświadczenia nie dały jeszcze faktów, które by stwierdziły w sposób jednoznaczny, czy do psychicznej rzeczywistości aktualnej w człowieku wchodzi wyobrażenia, myślenie i dążenia bez udziału świadomości. Dlatego też zwolennicy psychoanalizy powołują się na dane kliniczne i poza kliniczne, które ich zdaniem można wytłumaczyć przez odwołanie się do psychicznej rzeczywistości *in actu*<sup>7</sup>; natomiast przeciwnicy psychoanalizy fakty te chcą rozumieć przez odwołanie się do psychicznej rzeczywistości potencjalnej<sup>8</sup>;

<sup>6</sup> S. Freud, *Ich und Es*, Wien, 1923, 9, 25 nn.

R. Liertz, *Seelenaufschliessung*, Paderborn, 1927, 62 nn.

J. Donat, *Psychoanalyse und Individualpsychologie*, Innsbruck, 1932, 106 nn.

7) przesadne jest zatem stanowisko psychologicznego behawioryzmu, które głosi, że nie tylko podświadomość, lecz i świadomość jest również hipotezą, którą trzeba porzucić i zastąpić pierwiastkiem obiektywnym, tj. odruchami i nawykami, tak np. pamięć odruchem szablonowym, myślenie nawykiem rozmowy ze sobą<sup>9</sup>.

W świetle zatem jednych i drugich pewników powiedzień należy, że rzeczywistość psychiczna w człowieku jest pod względem swej budowy wprost i bezpośrednio pewną całością, jaką również stanowi rzeczywistość biologiczna, ale z tą jednak różnicą, że do tej całości włącza się i dochodzi świadomość tejże całości czyli świadomość własnej odrębności i jedności.

Prócz omówionej wyżej strony ontycznej, wchodzi do budowy rzeczywistości psychicznej w człowieku jej strona również intencjonalna czyli jej charakterystyczny stosunek do swojej treści jako do swego przedmiotu, do którego jest z natury rzeczy skierowana. Nie można przecież sobie nawet wyobrazić rzeczywistości psychicznej bez jej jednoczesnego skierowania się ku przedmiotowi jako poza tą rzeczywistością istniejącemu; myśleć inaczej o rzeczywistości psychicznej znaczyłoby to samo co wyobrażać sobie wrażenia wzrokowe, jako pozbawione wszelkiej barwy<sup>10</sup>.

Jeszcze do niedawna psychologia podzielała stanowisko metafizycznego idealizmu, że przedmiotem czyli treścią rzeczywistości psychicznej w człowieku, jest nie innego jak tylko świadomość, poza którą człowiek nigdy wyjść nie może. To ujęcie immanentne strony intencjonalnej w rzeczywistości psychicznej człowieka sięga Kartezjusza, który wprowadził rozdział między rzeczywistością psychiczną (*res cogitans*) a rzeczywistością zewnętrzną jako jej przedmiotem (*res extensa*). Rozłam ten został pogłębiony przez Berkeley'a w głośnym zdaniu *esse percipi*, a stąd idealizm świadomościowy (Kant-Hegel) wyprowadza logicznie wniosek, że doświadczenie nasze daje nam poznać

<sup>9</sup> M. L. Szirwindt, *Nowe kierunki psychologii*, Lwów, 1936, 23 nn. 27; — K. Dąbrowski, *Behawioryzm i kierunki pokrewne w psychologii*. Warszawa 1935, 8.

<sup>10</sup> T. L. Penido, *La conscience religieuse*, Paris, 1935, 8.

jedynie treść samej świadomości. Toteż wewnętrzne przekonanie o istnieniu poza nami przedmiotów rzeczywistych jest, według tegoż idealizmu, zwykłym złudzeniem, które przerzuca na zewnątrz w postaci obrazów zmieniające się wewnętrznie stany naszej jaźni, nie zdając sobie sprawy z tego, że sami przecież wytwarzamy zarówno obrazy jak i przedmioty naszej wiedzy. Dziwić się tedy nie należy, że i do psychologii, na początku XX w., przedostały się wpływy idealizmu świadomościowego i wytworzyły w niej kierunek immanentny, według którego treść naszego poznania pochodzi wyłącznie z działania grupowego, w takim lub innym składzie; praw psychologicznych, nie posiadających jednak żadnej wartości poza subiektywnej.

Stanowisko kierunku immanentnego nie znalazło jednak potwierdzenia w badaniach najnowszych nad psychologią myślenia, ponieważ wykryły one znamiennej szczegół, że myśl z natury swojej nie dąży bynajmniej do ucieczki przed światem, lecz do spotkania się ze światem, co więcej, myśl wykazuje w sobie zdolności, by wchłonąć to co jej zostało powiedziane czy przekazane. Każda bowiem myśl jest myślą o czymś, jest myślą o byciu nie zaś o niczym czyli o nie byciu; przeto byt, który jest treścią każdej myśli, jest czymś więcej niż sama dusza lub jej myśl (Krueger) i konsekwentnie, powiedziec należy, że myśl rządzi się prawem nie tylko psychologicznym, lecz także prawem poza psychologicznym, do którego zakresu wchodzi zjawiska poza psychologiczne<sup>11</sup>.

Kierunek immanentny panował do niedawna wszechwładnie w psychologii także woli i uczuć, utrzymując, że wola i uczucia są stanami wyłącznie naszej świadomości. Nawet współczucie jest w świetle tego kierunku tylko pozornie wartością poza indywidualną i społeczną ponieważ ostatecznie chodzi i tu o spotkanie podmiotu współczującego z samym sobą (Voltaire, Rousseau).

Ostatnie jednak badania, rozpoczęte przez Acha i jego szkołę, w dziedzinie woli i uczuć nad ich stroną intencjonalną

<sup>11</sup> Ph. Lesch, *Seele und Welt*, Leipzig, 1943, 34.

(motywy, wartości), wypowiedają się za przekroczeniem, wyznaczonych przez dawniejszą psychologię, granic wyłącznie subiektywnych<sup>12</sup>. Wnikliwa analiza fenomenologiczna współczucia, w jego przejawach właściwych a nie pozornych, wykrywa tam rysy wybitnie altruistyczne a nie egoistyczne, które przekraczają sferę własnego »Ja«. W rozumianym prawidłowo współczuciu występuje nie tylko podmiot własny, lecz i podmiot obcy, od którego pochodzą wezwania dla udzielenia mu pomocy. Analogiczny rys poza subiektywny wykazuje uczucie miłości, które pod względem intencjonalnym nie jest bynajmniej urojeniem, przerzuconym na zewnątrz, lecz, oznacza doznanie przez podmiot treści poza subiektywnej, bo polegającej na przeżyciu przez podmiot relacji ontycznej w odniesieniu do osoby umiłowanej. Analogiczny sąd wydaje nowocześnie psychologia o uczuciach estetycznych, np. piękny krajobraz, wspańnięte malowidło, które również nie są czymś zgoła subiektywnym (Huñe, Kant), lecz wyrażają rzeczywistość obiektywną, przemawiającą do nas swoją wszechstronną harmonią<sup>13</sup>.

Wobec doniosłych wyników osiągniętych w psychologii nowoczesnej zarówno w psychologii myślenia jak i w psychologii woli oraz uczuć, zaznacza się już pewna korelacja w poglądach na budowę rzeczywistości psychicznej w człowieku zarówno pod względem ontycznym jak i pod względem intencjonalnym. Przekreślenie bowiem stanowiska atomistycznego doprowadziło w sposób konsekwentny do ujęcia rzeczywistości psychicznej w sposób całościowy, a odrzucenie teorii immanentnej skończyć się musiało przyjęciem teorii transsubiektywnej. Obydwa więc stanowiska, całościowe i transsubiektywne, wskazują na cechy najbardziej charakterystyczne w budowie rzeczywistości psychicznej, a mianowicie, że pod względem ontycznym stanowi ona wprost i bezpośrednio gotową całość, która wydziela z siebie różne części, a pod względem intencjonalnym odznacza się dążeniem transsubiektywnym czyli dążeniem do wyjścia poza

<sup>12</sup> N. Ach. *Analyse des Willens*, Berlin—Wien, 1935, 340—392; — M. Dybowski, *Działanie woli*, Poznań, 1946, 18—24 itd.

<sup>13</sup> Ph. Lesch, dz. cyt. 16—25.

siebie i zetknięcia się bezpośrednio ze światem obiektywnym względnie poza podmiotowym.

Na pytanie zaś dalsze, czy wyznaczone tu cechy charakterystyczne w budowie rzeczywistości psychicznej przysługują również tzw. rzeczywistości duchowej w człowieku, odpowiedź zależy od kwestii, czy można w człowieku wyodrębnić rzeczywistość psychiczną od rzeczywistości duchowej. Próba podjęta pod tym względem przez N. Hartmanna i M. Schelera, na tej podstawie, że zasadniczym rysem rzeczywistości psychicznej jest immanencja, a duchowej jej immanencja i transcendencja, nie ma żadnego uzasadnienia w doświadczeniu. Wiemy przecież z psychologii rozwoju dziecka, że dziecko, w roku trzecim swego życia już reaguje z sensem na wypowiedzi dorosłych; ujmuje prawidłowo tonację mowy, różne odcienia nakazów, upomnień i pochwał, mimo że nie rozumie jeszcze treści w wypowiedziach dorosłych. W tym wypadku ta sama rzeczywistość jest psychiczną, ponieważ pomimo braku rozumienia treści, stanowi zamkniętą w sobie całość, a zarazem jest rzeczywistością duchową, ponieważ trafnie nawiązuje kontakt ze środowiskiem i ze światem otaczającym<sup>14</sup>.

Rozwój poglądów na budowę rzeczywistości psychicznej w człowieku dochodzi do swego szczytu w psychologii personalistycznej Sterna. Ta psychologia ujmuje budowę rzeczywistości psychicznej w człowieku nie tylko jako całość psychiczną świadomą swojej jedności i odrębności psychicznej, lecz idzie jeszcze dalej i poprzez jej sens oraz cel dociera do wyższej całości psychofizycznej, która, świadoma swej jedności i odrębności psychofizycznej, otrzymuje miano osobowości ludzkiej. Tu jedność i odrębność psycho-fizyczna ma charakter wybitnie dynamiczny, ponieważ przez wchłanianie wartości oraz ich realizowanie w osobie, osobowość ludzka wciąż podlega aktualizowaniu siebie<sup>15</sup>.

---

Tamże, 42—47.

<sup>15</sup> Ph. Lesch, dz. cyt. 49. Zbadaniem kwestii dalszej, jaka jest zdolność osobowości ludzkiej do ewolucji duchowej, w kierunku realizowania w sobie ideału zarówno jednostkowego jak i grupowego, celem ustalenia prawidłowego rozwoju duchowego w jednostce i w grupie wraz



Poglądy psychologii antropologicznej i personalistycznej wywarły silny wpływ na badania psychologii religii nad budową przeżycia religijnego pod względem ontycznym i intencjonalnym.

Psychologia religii, która od Starbuck'a i James'a datuje swój byt niezależny w stosunku do ogólnej psychologii empirycznej, zajmuje się zjawiskiem religijnym jako przeżyciem lub doznaniem, wyróżniającym się szeregiem zupełnie swoistych aktów świadomości. Pierwszą próbę przy wykorzystaniu materiału empirycznego (historycznego) i przy wnikliwym zastosowaniu metody fenomenologicznej, przeprowadził Rudolf Otto, celem rozwiązania zagadnienia o budowie przeżycia religijnego. Badania te uchodzą za klasyczne nie dlatego, że stwierdzają budowę wyłącznie emocjonalną przeżycia religijnego, ponieważ pod tym względem kierują się one z góry linią wyznaczoną już przez Lutera i Kanta, ani też dlatego, że uczucia, jako elementy i racjonalne, gdy wchodzi do przeżycia religijnego i do naszej świadomości oraz gdy się stykają z naszymi pojęciami czy ideałami (absolutu, dobra, nieskończoności), ulegają zracjonalizowaniu i stają się elementem racjonalnym, lecz dlatego, że wykryły w przeżyciu religijnym jako skierowanym ku najwyższej wartości, zwanej *sacrum*, cztery typy uczuć: *numinosum*, jako typ zasadniczy, *tremendum*, *mysteriosum* i *fascinatum*<sup>16</sup>. O ile stanowisko Otto'a, streszczające się w zdaniu, że przeżycie religijne pod względem swej budowy ontycznej powstaje w pierwszym rzędzie z uczuć jako elementu irracjonalnego, a dopiero wtórnie z pojęć lub idei jako elementu racjonalnego, nie znalazło potwierdzenia w badaniach ściśle eksperymentalnych podjętych przez Girgensohna i jego szkołę, to jednak przeprowadzenie badań nad stroną wyłącznie emocjonalną przeżycia religijnego i wykrycie tam typowych różnic jest stroną dodatnią tej teorii.

---

ze sztuką stosowania tych warunków, zajmuje się nowa dziedzina wiedzy, zwana higieną psychiczną. Por. K. Dąbrowski. *Z dyskusji czy higiena psychiczna jest nauką*, art. w *Zdrowie Psychiczne* 1/1940 17 na.

<sup>16</sup> *Das Heilige*, Gotha 17, 1931, 5—55.

Do przełomowych jednak badań eksperymentalnych nad budową przeżycia religijnego należą liczne doświadczenia dokonane w odpowiedniej ilości (do 2.000), przez Girgensohna na podstawie testów i konwersacji<sup>17</sup>. Otóż, badania te wykazały, że przeżycie religijne składa się pod względem swej budowy ontycznej, z różnorodnych elementów psychicznych (wyobrażenia, pojęcia, idei, woli i uczucia), wśród których pierwiastek racjonalny, zwłaszcza myśl zajmuje miejsce dominujące czyli najbardziej charakterystyczne. W świetle bowiem danych doświadczalnych, nie wyobrażenia kierują myślą religijną, lecz myśl religijna kieruje wyobrażeniami, skoro wyobrażenia, pozbawione myśli, pozostają symptomem, podstawą i podłożem bez treści, gdy natomiast myśl, będąc z natury swojej ponad konkretną i ponad obrazową, kieruje materiałem obrazowym i konkretnym, będąc dla niego jak gdyby kościeniem<sup>18</sup>.

Taka funkcja myśli w stosunku do wyobrażeń w przeżyciu religijnym wyjaśnia już należycie charakter symboliczny każdego przeżycia religijnego, zwłaszcza w wypadku gdy same wyobrażenia dają obrazy najbardziej niedorzeczne, a odrębna od nich, lecz oparta na nich myśl religijna wyraża treść zupełnie logiczną.

Myśl w przeżyciu religijnym kieruje nie tylko wyobrażeniami jako swoim materiałem obrazowym, lecz całym przebiegiem tego przeżycia, a więc aktami woli i uczuć. Przez akt woli rozumie Girgensohn, w świetle Wundta, Acha, Prümè'a i Lindworsky'ego, nie coś po prostu automatycznego jako wytwór mechaniki asocjacyjnej, lecz zjawisko psychiczne, polegające na świadomym działaniu, które powstaje z uświadomienia sobie celu i środków, z powzięcia dobrowolnej decyzji i z nastawienia do określonego czynu lub działania. Taki złożony akt woli znajduje się w przeżyciu religijnym pod kierownictwem myśli i być może wskutek tego utrzymuje

<sup>17</sup> *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Gütersloh<sup>2</sup>, 1930. 869—873.

<sup>18</sup> Tamże, 401—412, 437, 465, 515, 565.

Girgensohn, że funkcja woli w przeżyciu religijnym jest funkcją drugorzędą, a nawet pozbawioną treści, ponieważ jest ona tylko symptomem już dokonanej w człowieku zmiany wewnętrznej i wywołuje wyłącznie aktywne nastawienie całej jaźni człowieka <sup>19</sup>.

Wyniki powyższe, osiągnięte na podstawie metody eksperymentalnej, już w sposób dostateczny wykazują przesadę i jednostronność jaka się znajduje w teorii Otto'a, ponieważ one stwierdzają, że przeżycie religijne pod względem swej budowy ontycznej składa się nie z samych tylko uczuć, lecz ponadto z innych jeszcze pierwiastków psychicznych, jak: idea, dążenie i działanie, tak ze sobą skoordynowanych, że idea religijna pełni funkcję kierowniczą w przeżyciu, a jej spontanicznym i naturalnym rezonansem jest dążenie i działanie woli. Nawet późniejsze badania Siegmunda w niczym nie zmieniły tych wyników, chyba tylko z jedną tu poprawką, a mianowicie, że funkcja woli w przeżyciu religijnym nie jest bynajmniej drugorzędna, jak sądził Girgensohn, lecz jest główną i zasadniczą, ponieważ myśl i wola wchodzi do przeżycia religijnego jako czynnik konstytutywny <sup>20</sup>.

Budowa zaś przeżycia religijnego od strony intencjonalnej, która ze względu na swoją treść tak charakterystyczną, wchodzi do dziedziny wartości, była przedmiotem szczegółowych badań zarówno w psychologii religii (Wobbermin, Oestereich, Beth, Wunderle, Girgensohn), jak i w fenomenologii religii (Otto, Scheller, Scholz, Hessen, van der Lieuw). W swoich rozległych badaniach obydwaj kierunki są w tym zgodne między sobą, że przeżycie religijne pod względem intencjonalnym jest przede wszystkim przeżyciem treści wybitnie przedmiotowej i w tym różni się ono zasadniczo od strony intencjonalnej w innych aktach psychicznych. Charakterystyczna istota przeżycia religijnego, która wprowadza najbardziej ścisłą łączność z przedmiotem jako ze swoim korelatem, zaznacza się najlepiej

<sup>19</sup> Por. dz. cyt. 574.580.457.576 itd.

<sup>20</sup> *Psychologie des Gottesglaubens*, Münster i. W., 1937, 199; — J. Neumann, *Erweiterung der Girgensonschen experimentellen Methode durch ganzheitliche und tiefenpsychologischen Methoden*, Wien, 1931.

przy porównaniu tego przeżycia z przeżyciami poza religijnymi. Jeżeli w przeżyciach naukowych lub estetycznych doznajemy prawdy lub piękna przez stopniowe urzeczywistnienie tych wartości w samym przeżyciu, to przeciwnie, w przeżyciu religijnym doznajemy *sacrum* jako wartości już zgoła rzeczywistej czyli jako *ens* ze wszechmiar *realissimum*. Jeśli tam prawda i piękno są tylko ideami, które podlegają lub podlegać mogą stopniowemu urzeczywistnieniu, to tu *sacrum* stanowi ideę i jednocześnie rzeczywistość. Stąd też wynika, że gdy mówimy o pragnieniu i chęci urzeczywistnienia wartości logicznej czy estetycznej mówimy o woli słusznej i ze wszechmiar rozumnej, która je urzeczywistni, natomiast powiedzieć, że chcemy urzeczywistnić *sacrum* jako wartość religijną, znaczyłoby to samo co powiedzieć, że mamy chęć i wolę zostania Bogiem<sup>21</sup>. Stosunkowo najwyraźniej taka rzeczywistość wartości *sacrum* występuje w przeżywaniu konkretnych wierzeń religijnych, bądź jako świadomość prawdziwości kodeksu religijnego, bądź jako formalna czy naiwna pewność subiektywna o tych wierzeniach, bądź też jako poczuwanie się do obowiązku żyć i postępować religijnie. Co więcej, zdaniem nowoczesnych psychologów religii; (Stählin, Wobbermin, Wunderle) roszczenia wyznawanej religii do jej prawdziwości, są elementem konstytutywnym strony intencjonalnej w każdym przeżyciu religijnym<sup>22</sup>.

Trafne i subtelne uwydatnienie strony intencjonalnej w *sacrum* doprowadziło do stworzenia z *sacrum* odrębnej wartości religijnej od pozostałych wartości (prawdy, dobra, piękna), zwanych wartościami kulturalnymi i jako nadrzędne w stosunku do nich, albowiem nie można utożsamiać wartości, z której jedne są idealne a drugie urzeczywistnione<sup>23</sup>.

*Sacrum* w przeżyciu religijnym jest nie tylko przedmiotem

Por. u J. Hessen'a, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg, 1938, 49.

<sup>22</sup> G. Wunderle, *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie*, Eichstätt, 1915, 50 nn.

<sup>23</sup> J. Hessen, dz. cyt. 15.58; — F. Klenk, *Wert, Sein, Gott, ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut*, Rom, 1942, 125.

rzeczywistym (*ens realissimum*) i nie tylko przedmiotem zgoła odrębnym (*ens sui generis*), lecz jest także przedmiotem transcendentnym. *Sacrum* bowiem jako przedmiot przeżycia religijnego znajduje się na innej zgoła płaszczyźnie niż przedmioty poznania poza religijnego, ponieważ jest to przedmiot, który się różni od świata widzialnego, znajduje się poza światem empirycznym, poza wszelkim ludzkim doświadczeniem, a nawet znajduje się poza wszelką rzeczywistością skończoną, czyli jest po prostu *valde aliud*<sup>24</sup>. Jeżeli *sacrum* jako wartość rzeczywista uderza w stanowisko idealizmu, według którego można by co najwyżej mówić tu o idealnej rzeczywistości *sacrum*, to wartość transcendentna *sacrum* obala wszelkie systemy panteistyczne, które Boga i świat, niebo i ziemię zespalają w jedną współrzedną sobie rzeczywistość empiryczną.

Wreszcie, *sacrum* jako przedmiot transcendentny przeżycia religijnego, który wyróżnia go od jaźni podmiotu przeżywającego, występuje w stosunku do niego nie w sposób zupełnie obojętny, lecz przez nawiązanie z nim kontaktu osobowego, który jest podobny do relacji zachodzącej między Ja i Ty. Jeżeli już Schleiermacher dopatrywał się tego tak charakterystycznego rysu dualistycznego i biegunowego w uczuciu zależności (*Abhängigkeitsgefühl*), to Otto, który, jak wiemy, odróżnia cztery typy uczuć pierwotnych w przeżyciu religijnym, dostrzega taki rys w pierwotnym uczuciu numinotycznym czyli bezsilności, z którego dopiero wyłania się uczucie zależności jako wtórne<sup>25</sup>. Późniejsze badania kontrolne potwierdziły słuszność stanowiska Otto'a w sensie pozytywnym nie zaś wyłącznym i z tą dalszą specyfikacją, że uczucie numinotyczne jako zasadnicze w przeżyciu religijnym, szuka uzupełnienia w korelatywnym uczuciu fascynującym czyli radości i szczęścia.

W przeżyciu bowiem religijnym odnajdujemy pod względem intencjonalnym dwa elementy, zgoła między sobą odrębne: odpychający i pociągający. *Sacrum* w przeżyciu religijnym wy-

<sup>24</sup> Św. Augustyn, *Confessiones*, 11, 9.

R. Otto, dz. cyt. 172; — Tegoż, *Das Gefühl des Überweltlichen* (*sensus numinis*), München, 1932, 9, 52 nn.

stępuje z jednej strony jako rzeczywistość wzniosła, majestatyczna i niedościgniona, która zmusza człowieka upaść na kolana, a z drugiej jako porywająca i uszczęśliwiająca, która pociąga człowieka ku sobie<sup>26</sup>.

Budowa dualistyczna względnie responsoryczna przeżycia religijnego nadaje mu od strony intencjonalnej charakter przeżycia zgoła odrębnego i oryginalnego, którego nie można w żaden sposób ani uprosić, ani też zastąpić innym.

Przytoczone wyżej poglądy z nowoczesnej psychologii religii dają następujący obraz na budowę przeżycia religijnego zarówno pod względem ontycznym jak i pod względem intencjonalnym.

Pod względem ontycznym przeżycie religijne jest pierwotną całością niepodzielną, która dopiero z siebie wyłania części poszczególne, jak: myśl, wola i uczucia.

Pod względem zaś intencjonalnym w przeżyciu religijnym zaznacza się zdolność transcendentna czyli zdolność wyjścia poza siebie, by się zetknąć bezpośrednio ze światem obiektywnym, ale poza empirycznym i w ogóle poza światem skończonym, po prostu z bytem nieskończonym. Prymat zatem całości nad częściami oraz transcendentność stanowią dwa zasadnicze filary, na których opiera się budowa przeżycia religijnego.

<sup>26</sup> R. Otto, dz. cyt. 50—60.