

# Między „zdrowomyślnością” a „duszą chorą” – o pragmatyczności i konsekwencjach doświadczenia religijnego w życiu codziennym

**Abstrakt:** W niniejszym artykule podjęto zagadnienie doświadczenia religijnego, łącząc je z problematyką filozofii pragmatycznej Williama Jamesa. Celem artykułu jest próba (roz)poznania pragmatyczności i konsekwencji doświadczenia religijnego dla praktyki życia codziennego społeczeństw ponowoczesnych. Zawarte w tekście ustalenia i ostateczne wnioski sformułowano w oparciu o wybrane cechy indywidualności religijnych, którymi charakteryzują się ci, którzy doświadczają religijnie. W konkluzji ustalono, że doświadczenia religijne są pragmatyczne z powodu skutków, jakie wywierają na samopoczucie tych, którzy doświadczają religijnie. Wyróżniono dwa typy konsekwencji wiary w bóstwo – dysfunkcjonalny i funkcjonalny. Wysunięto wnioski pod adresem wychowania religijnego oraz pedagogiki życia codziennego.

**Słowa kluczowe:** doświadczenie religijne, pedagogika życia codziennego, pragmatyzm, społeczeństwo ponowoczesne

## Wprowadzenie

Charakterystyczną cechą społeczeństw ponowoczesnych jest pluralizm wartości i norm. Świat społeczny w tak zwanej rozwiniętej refleksyjności charakteryzuje się bowiem zarówno ponownym odkryciem tradycji, jak i jej rozpadem<sup>1</sup>. Proces przemian z jednej strony wyraża się postępującym osłabieniem tradycyjnych więzi i przymusów społecznych, z drugiej zaś wzrostem przestrzeni wolności osobistej<sup>2</sup>. W kulturze ponowoczesnej każdy ma prawo do eksperymentowania w swoim życiu, także w dziedzinie wyborów moralnych. Konieczność i niepewność wybierania, z powodu wielości wartości i opcji, jest za każdym razem

<sup>1</sup> Zob. A. Giddens, *Europa w epoce globalnej*, Warszawa 2009, s. 236.

<sup>2</sup> Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010, s. 24.

związana z ryzykiem. W efekcie wolność wyboru staje się ciężarem<sup>3</sup>. W tak rysującej się rzeczywistości kształtowanie świata życia codziennego<sup>4</sup> jest niemal wirtuozerią, wymaga znacznego poświęcenia i ofiary, często przewyższających możliwości poszczególnych osób: Wszystko to tworzy podstawę do powstania społeczeństwa bez orientacji i sensu<sup>5</sup>. Brak orientacji i utratę sensu społeczeństwo kompensuje nakładami na konsumpcję i życie w luksusie. W warunkach nieograniczonej konsumpcji kształtuje się społeczeństwo doznań, co wyraża się w hasłach: „przeżyj życie”, „dozwolone jest wszystko, co przynosi przyjemność”<sup>6</sup>. Przecenienie wartości materialnych zagraża wartościom duchowym. Procesy społeczne związane ze wzrostem poczucia indywidualnej wolności sprawiają, że wartości moralne stają się wartościami emancypacyjnymi, uwalniającymi się między innymi spod wpływów religii i Kościołów. W efekcie w kulturze ponowoczesnej „scenę” religijną społeczeństw opisują hasła postępującej sekularyzacji<sup>7</sup>.

Aktualnie teza sekularyzacyjna – jak podaje Janusz Mariański – nie spełnia już obiecaney funkcji eksplanacyjnej i jest coraz częściej krytykowana przez badaczy zajmujących się miejscem i rolą religii we współczesnym społeczeństwie. Jak wskazuje autor,

Błędem teorii sekularyzacyjnych jest ignorowanie faktu, że religie w epoce nowoczesnej mogą podlegać i rzeczywiście podlegają poważnym przekształceniom i modyfikacjom. Zmiany mogą się dokonywać – choć z trudem – od areligijności do religijności. Przeobrażeń, jakie dokonują się we współczesnej religijności, nie można rozumieć wyłącznie w kategoriach sekularyzacji, lecz szerzej – jako transformacje<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Zob. U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. «Ja» i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001, s. 5-6.

<sup>4</sup> Zgodnie z koncepcją świata przeżywanego Alfreda Schütza świat życia codziennego jest podstawowym układem odniesienia dla działań człowieka oraz jego myślenia. Strukturalizuje jego cele, zamiary, a także motywy działań, określając jednocześnie sposoby doświadczania i poznawania rzeczywistości. Codziennosc nie kształtuje się wyłącznie na podstawie prywatnej sfery doświadczeń, lecz stanowi obszar intersubiektywności; świat życia codziennego jest bowiem zawsze współdoświadczany (zob. A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, Kraków 2008).

<sup>5</sup> Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt., s. 39–43.

<sup>6</sup> Zob. H. Słotwińska, *Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi*, Lublin 2016, s. 115–116.

<sup>7</sup> Panująca przez kilkadziesiąt lat w socjologii religii tak zwana teza sekularyzacyjna oznacza najczęściej osłabienie witalności tradycyjnych religii w życiu publicznym, prywatyzację wiary lub przesunięcie sacrum w sferę pozostające dotąd poza obszarem doświadczeń definiowanych jako religijne. Jak wyjaśnia znaczenie tezy o końcu religii Janusz Mariański: „W warunkach modernizacji społecznej religia nie jest w stanie utrzymać swojej dominującej pozycji i roli w społeczeństwie i stopniowo traci swoją moc interpretacyjną i integracyjną. Zasadniczą ich tezę można ująć w skrócie: im bardziej społeczeństwo jest nowoczesne, tym jest mniej religijne” (zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt., s. 75).

<sup>8</sup> J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt., s. 131.



W tych okolicznościach zjawiskiem funkcjonującym w przestrzeni publicznej społeczeństw ponowoczesnych nie jest postępująca sekularyzacja, lecz proces deinstytucjonalizacji, indywidualizacji religii oraz jej pluralizacja<sup>9</sup>. W rezultacie dochodzi do eksperymentowania z własną religijnością, która przestaje przypominać spójną, zwartą konstrukcję, częściej zaś przypomina *patchwork*<sup>10</sup> lub *bricolage*, będący kombinacją treści pochodzących z różnych źródeł.

Zjawisku „prywatyzacji” ulegają jednostki nastawione całkowicie na siebie, które jak w supermarkecie samodzielnie wybierają sobie religijne towary i układają z nich indywidualne *menu*. Ta orientacja rynkowa przejawia się nie tylko w Kościołach, lecz także w ruchach religijnych, które powstawały na skutek alternatywnych form życia. W ten sposób tworzą się nowe społeczne formy religii, gdzie funkcje religijne wypełniane są coraz częściej przez struktury niereligijne. Odnosi się to do takich fenomenów, jak „religijność medialna” czy religia „Kościoła elektronicznego”, sprzyjająca przyspieszeniu stale rosnącej prywatyzacji wiary chrześcijańskiej. Funkcje religijne przejmują także „religie cywilne” – nowe formy wspólnot i terapie, czarownictwo i astrologia, które są określane jako „świecka pobożność”<sup>11</sup>.

Konstatacja ta wskazuje, że w kulturze ponowoczesnej nasilają się tendencje do akcentowania autonomii nie tylko w życiu prywatnym, lecz także religijnym. W tych okolicznościach funkcjonowanie jednolitego i spójnego światopoglądu jest problematyczne. Religia i religijność stają się kwestią kulturowego wyboru – prywatną sprawą należącą do indywidualnych doświadczeń człowieka ponowoczesnego. Jedni próbują uwolnić swój świat życia codziennego spod wpływu religii i Kościoła, innych zaś poczucie osamotnienia, niepokoju i niestabilności, charakterystyczne dla ponowoczesności, zmusza do odniesienia się do czegoś, co uznają za boskie – do doświadczenia religijnego.

W literaturze przedmiotu można znaleźć wiele przykładów opisujących, jak w warunkach płynnej nowoczesności człowiek radzi sobie z własną religijnością. Dlatego też celem niniejszego artykułu nie będzie przegląd tych stanowisk, lecz próba (roz)poznania pragmatyczności i konsekwencji doświadczenia religijnego dla praktyki życia codziennego społeczeństw ponowoczesnych.

## Filozofia pragmatyzmu Wiliama Jamesa

Dla lepszego (roz)poznania pragmatyczności i konsekwencji wynikających z doświadczenia religijnego warto odwołać się do koncepcji Wiliama Jamesa,

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 143.

<sup>10</sup> Zob. J. Marzec, *Polityka religijności w epoce instant*, „Forum Oświatowe” 2011, nr 2.

<sup>11</sup> Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, Kraków 2011.



który odegrał istotną rolę w dziejach myśli filozoficznej Stanów Zjednoczonych i Europy. Aby lepiej zrozumieć poglądy Jamesa, na wstępie trzeba przytoczyć istotne dla podjętego tematu założenia charakteryzujące pragmatyzm, będący zwieńczeniem pracy naukowej amerykańskiego filozofa i psychologa, którego cechy nieprzerwanie przewijały się w jego sposobie myślenia.

Pragmatyzm był jednym z ważniejszych prądów filozoficznych początków XX wieku i zaważył w sposób niewątpliwy na kształtowaniu się filozofii najnowszej. Był on wyrastającym z afirmacji życia i nauki sprzeciwem wobec zamkniętych systemów XIX wieku, które rozwijane były w całkowitym oderwaniu od ówczesnego stanu problematyki nauk eksperymentalnych i kształtowały się opozycyjnie w stosunku do filozoficznych koncepcji empiryzmu i naturalizmu. Genezą pragmatyzmu był bunt wobec filozofii mieniającej się królową nauk i narzucającej naukom swe ontologiczne koncepcje. Przeciw nim wystąpił pragmatyzm, odwołując się zarówno do doświadczenia nauk, jak i do doświadczenia życia codziennego. W konsekwencji dwie zasadnicze tendencje filozoficzne współczesności znalazły w pragmatyzmie swój początek. Jedną z nich jest dążność do rozwijania metodologii wiedzy empirycznej, drugą zaś – dążność do problematyki antropologicznej, czyli zajmowanie się człowiekiem i jego życiem<sup>12</sup>.

Powiązanie kategorii doświadczenia z życiem i działaniem nie tylko stało się powodem dokonania przez pragmatyzm kluczowego przełomu w tradycji empiryzmu, lecz stworzyło również więź między pragmatyzmem a modną na przełomie XIX i XX wieku problematyką filozofii życia. Kategoria życia, pojawiająca się u przedstawicieli filozofii pragmatycznej, nie miała jednolitego znaczenia. W pracach Jamesa zyskała ona przede wszystkim sens psychologiczny, obejmowała bowiem dzieje indywidualnego *ja*, jego różnorodne przeżycia, była tożsama ze świadomością<sup>13</sup>.

Najistotniejsze elementy idei pragmatyzmu przedstawił James w rozprawie *Znaczenie prawdy*. Jej autor twierdzi, że prawdą jest to, do czego jestem w danej chwili przekonany, w pragmatyzmie chodzi o prawdę pojmowaną jako „zgodność» naszych idei z rzeczywistością”, prawdę, która „jest własnością niektórych naszych idei”. Według pragmatystów prawdziwe są te idee, które potrafimy przyswoić, uzasadnić, potwierdzić i zweryfikować, i „każda prawda, która pomaga nam radzić sobie praktycznie lub intelektualnie z pewną realnością, jest czymś jej przynależnym”<sup>14</sup>. Problem w tym, że „przynależność” ta nie jest zjawiskiem stałym, lecz zmiennym, to znaczy: raz przydarza się, innym zaś razem nie przydarza się naszym ideom, a o tym, czy mamy do czynienia z pierwszym czy też drugim przypadkiem rozstrzyga „pożytek naszego myślenia”. O tym, czy idea jest czy też nie jest pożyteczna rozstrzyga natomiast to, czy pomaga nam czy też

<sup>12</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Warszawa 2001, s. 11–17.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 27.

<sup>14</sup> Zob. W. James, *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy „Pragmatyzmu”*, Warszawa 2000, s. 5n.



„nie pomaga nam radzić sobie praktycznie lub intelektualnie z pewną realnością lub czymś jej przynależnym”.

Konstatacja ta wskazuje, że musi pojawić się nie tylko idea, lecz także działanie, które określi „znaczenie prawdy”. Można zatem uznać, że światopogląd pragmatyzmu (z gr. *prágma* – działanie, czynność) wyraża się w postawieniu na działanie (praktyczne lub intelektualne)<sup>15</sup>. Ważne są bowiem praktyczne konsekwencje wynikłe z doświadczenia i tylko one stają się miernikiem prawdziwości<sup>16</sup>. Prawdziwość zaś jest związana tylko z tym, co najkorzystniejsze dla doświadczenia – co jest użyteczne, a tym samym przydatne. Nic, co nie jest sprawdzone, nie może być prawdziwe. Prawdziwość jest zatem czymś, co zachodzi wewnątrz doświadczenia i poddaje się jego kontroli. Jamesowskie pojęcie doświadczenia obejmuje, obok elementów poznawczych, również emocjonalne i wolicjonalne. Jest to doświadczenie subiektywne, kształtowane przez indywidualną wolę<sup>17</sup>.

Stanowisko to wskazuje, że wszystko, co człowiek wie o świecie, jest wynikiem samoorganizującego się rozumu, który jednocześnie jest rozumem samokontrolującym się i samoregulującym. Rzeczywistość obiektywna, nawet gdyby istniała, w myśl idei pragmatyzmu – byłaby zbędna. Złożoność i różnorodność codziennych ludzkich doświadczeń, a także ich potrzeb, nigdy nie mogłaby zawrzeć się w jego istocie. Pragmatyzm postuluje bowiem subiektywne spojrzenie na rzeczywistość, pozbawioną obiektywnych faktów.

## Jamesowska koncepcja doświadczenia religijnego

W tych okolicznościach inspirujące jest pytanie, jak James, w kontekście swojej filozofii, tłumaczy doświadczenie religijne?

Podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie, na wstępie należy zaznaczyć, że w koncepcji Jamesa świat życia to nie tylko sfera widzianego, lecz także tego, co niewidzialne, a dokładniej ujmując, przeżywania „rzeczywistości niewidzialnego”<sup>18</sup>, na przykład uczucia religijnego, odnoszącego się nie do przedmiotów rzeczywistych, lecz idei. Stąd też dla filozofa doświadczenia religijne są „studiami o naturze ludzkiej”<sup>19</sup>. Świadczy o tym pełny tytuł jego dzieła – *Rozmaitość religijnego doświadczenia. Studium o naturze ludzkiej*. W jednym z zasadniczych swoich ustaleń James stwierdza, że przedmiotem badań psychologicznych nie

<sup>15</sup> Zob. Z. Drozdowicz, *Pragmatyczna racjonalność religii i religijności w ujęciu Williama Jamesa*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 1, s. 32.

<sup>16</sup> Zob. W. James, *Pragmatyzm*, Warszawa 1998, s. 66–67.

<sup>17</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz, James, dz. cyt., s. 84–86.

<sup>18</sup> Zob. W. James, *Doświadczenia religijne*, Kraków 2001, s. 47–49.

<sup>19</sup> Zob. P. M. Socha, *Przedmowa: doświadczenia religijne po 100 latach*, [w:] W. James, *Doświadczenia religijne*, dz. cyt., s. I.



są religijne instytucje, rytuały czy idee, lecz „uczucia i podniety religijne”<sup>20</sup>, czyli akty działania i doświadczenia indywidualnego człowieka.

Kluczowe w pojmowaniu przywołanego zjawiska jest rozumienie słowa *religia*, które w języku angielskim oznacza zarówno obiektywną, jak i subiektywną stronę religii. Jamesa interesuje wyłącznie jej subiektywny aspekt. Jest to związane z metodologicznym stanowiskiem autora, który jako zwolennik introspekcji, nie zajmuje się niczym, co nie jawi się bezpośrednio lub pośrednio w świadomości, czyli osobistym doświadczeniu.

James swój punkt widzenia określa „wyłącznie jako biologiczny”. Należy przez to rozumieć, że patrzy na przejawy życia religijnego jako na zjawisko z tego świata, a do ich badania stosuje „empiryczną metodę dowodzenia”. Przed zastosowaniem tej metody dokonuje czynności, którą można zaliczyć do „filozoficznego rozsądku”. Sprowadza się ona do badania „czystej i prostej religii osobistej, jako pierwotnej wobec jej instytucjonalnych skutków”<sup>21</sup>. Chodzi tu o osobiste uczucia, przeczucia, wzruszenia, pobożności itp. „Podobnie jak miłość, gniew nienawiść, ambicja, zazdrość, podobnie jak każdy inny instynktowny zapal i pobudka – nadają one życiu pewien czar, którego racjonalnie lub logicznie z niczego innego wyprowadzić nie można”. Dalej zaś dopowiada: „Religia oznaczać winna rzecz nie mniejszą niż zdobycie nowej dziedziny wolności; dziedziny, w której nie ma już walki, gdzie tonacja wszechświata dźwięczy w naszych uszach i gdzie posiadłości wiekuiste rozpościerają się nad naszymi oczami”<sup>22</sup>.

Interesujące, że James nigdy nie określił relacji między religią a religijnym doświadczeniem, co pozwoliłoby uzyskać jasną informację, czy utożsamiał te dwa pojęcia. Dopiero w dwa lata po opublikowaniu *Doświadczeń religijnych* zapytany przez swego wybitnego ucznia Jamesa Pratta, jak rozumie doświadczenie religijne, odpowiedział, że jest to „każda chwila życia, która bardziej przybliży jednostce rzeczywistość spraw duchowych”<sup>23</sup>. Jest to dar, jaki przydaje się człowiekowi, którego racjonalnie wytłumaczyć nie można. Teologowie nazywają go „darem łaski bożej”, filozofowie zaś określają go „darem organizmu”<sup>24</sup>. Prawdopodobieństwo, że taki dar może się pojawić, jest równe temu, że ten dar nie pojawi się nigdy. Doświadczenie religijne jest bowiem tylko dodatkiem do życia człowieka, szczególnie znaczącym, gdy życie zewnętrzne go nie satysfakcjonuje.

Konstatacja ta wskazuje, że poznanie i doświadczenie nie są bezinteresowne, zawsze czemuś służą, zawsze mają wymiar pragmatyczny. Gdy człowiek doś-

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. IV.

<sup>21</sup> Zob. tamże.

<sup>22</sup> W. James, *Doświadczenie religijne*, dz. cyt., s. 43.

<sup>23</sup> Zob. P. M. Socha, *Przedmowa*, dz. cyt., s. IV.

<sup>24</sup> Zob. W. James, *Doświadczenie religijne*, dz. cyt. s. 43.



wiadczą bezsensu wszystkiego, co z wysiłkiem tworzy w codziennym życiu, wówczas często z pomocą przychodzi religia. Człowiek religijny wchodzi w taki stan umysłu, w którym silniejsza niż strach przed niepewnym czy nieznanym jest wola samopotwierzenia. W ten sposób odchodzi w cień niepewność i napięcie wewnętrzne, a w miejsce troski o przyszłość pojawia się szczęśliwe rozluźnienie i „spokojny oddech terażniejszości wiekuistej”<sup>25</sup>. Stan ten przychodzi w postaci „daru”. Jedni ludzie go otrzymują, a inni nie.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że Jamesowi nie chodzi o proste utożsamianie religii z jakąś formą szczęśliwości. Jak wynika z jego badań, uczucie religijne nie jest tylko i wyłącznie przejawem ucieczki lub unikania czegoś, chociaż w przypadku niektórych osób tak to może wyglądać. Siła religijnej szczęśliwości polega na zgodzeniu się z istnieniem zła przy jednoczesnej wiedzy, że zło jest już pokonane raz na zawsze. W ocenie filozofa element negatywny lub tragiczny, przydarzający się człowiekowi w życiu codziennym, wzbogaca jego świadomość religijną<sup>26</sup>.

## „Zdrowomyślność” i „dusza chora” – indywidualne sposoby doświadczenia religijnego

Dobrym przykładem występowania przywołanego zjawiska są opisane przez Jamesa cechy (indywidualności religijne), którymi charakteryzują się ci, którzy doświadczenia religijne<sup>27</sup>. W niniejszym artykule skupię uwagę na dwóch wybranych typach osobowości człowieka, które ujawniają podstawowe różnice indywidualne w przeżywaniu doświadczeń religijnych i które odsłaniają pragmatyczność oraz konsekwencje wynikające z wyboru określonej drogi doświadczenia religijnego, co wykażę w dalszej części pracy.

Pierwszy typ osobowości reprezentuje człowiek „zdrowomyślny”. Podstawą jego religijności jest działanie zorientowane na „zdobycie, utrzymanie lub odzyskanie szczęścia”. James twierdzi, że

wobec takiego stosunku między religią a szczęśliwością nie możemy się dziwić, że ludzie przyjmują szczęśliwość sprowadzoną przez wierzenia religijne za dowód prawdy tegoż wierzenia. Gdy jakaś wiara czyni człowieka szczęśliwym, przyjmuje on ją niemal w sposób nieunikniony<sup>28</sup>.

Ta szczególnego rodzaju „szczęśliwość religijna” dla wielu ludzi jest

<sup>25</sup> W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium natury ludzkiej*, Warszawa 2011, s. 52.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 54–55.

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 48–65.

<sup>28</sup> W. James, *Doświadczenie religijne*, dz. cyt., s. 66.



czymś wrodzonym, czymś takim, czego prawie pozbyć się nie można: «wzruszenie kosmiczne» nieuniknienie przybiera w nich postać uniesienia radosnego i wyzwolenia. [...] Z zewnątrz religia tych ludzi wygląda jak religia złączenia się z bóstwem<sup>29</sup>.

Elementy racjonalności ludzi „zdrowomyślnych” zawierają się zarówno w skłonności „do upatrywania dobra we wszystkich rzeczach”, jak i w związanych z umysłowością zdrowomyślną mimowolną i metodyczną. Zdrowomyślność mimowolna w sposób bezpośredni odczuwa rzeczy jako szczęśliwe. Zdrowomyślność metodyczna opiera się natomiast na czynnościach wyszukiwania dobra i pomijania zła<sup>30</sup>. James dokonał zmiany tej czynności, podnosząc ją do rangi zasady filozoficznej: „świadome nastrajanie umysłu optymistycznego wchodzi do filozofii”<sup>31</sup> oraz zasady terapeutycznej. Pierwsza z nich miała doprowadzić między innymi do pojawienia się w chrześcijaństwie liberalizmu oraz „nowego rodzaju religii przyrodzonej”, jakim jest ewolucjonizm.

Idea ewolucji powszechnej prowadzi do doktryny melioryzmu i postępu, która tak dobrze czyni zadość potrzebom religijnym lub zdrowomyślnym, że wydaje się, jak gdyby umyślnie w tym celu powstała<sup>32</sup>.

Druga zasada miała natomiast doprowadzić do powstania i rozpowszechnienia się w Ameryce prądu zwanego „ruchem ducholecznictwa”<sup>33</sup>. Reprezentanci tego ruchu wierzą w zbawczą moc zdrowomyślnej postawy wobec życia, przejawiającej się nadzieją, odwagą, ufnością wobec ludzi i świata. Gardzą natomiast zwątpieniem, strachem, smutkiem. Filozof ujawnia doktrynalne podstawy tego ruchu, jak również jego osiągnięcia: „Ślepi przejrzeni, kulawi chodzą, chorujący przez całe życie wyzdrowieli. Wyniki moralne są nie mniej godne uwagi”<sup>34</sup>. Okazało się bowiem, że wiele osób, które nie dostrzegało tej zdolności u siebie, mogło przyjąć „zdrowomyślną” postawę życiową jako własną.

Niemniej znaczące były także wpływy pośrednie. Ze wszystkich stron było słyhać o „Ewangelii Zwolnienia”, o ruchu przeciwnym smutkowi, o ludziach, dla których dewizą życiową stało się hasło: „młodość, zdrowie, siła!”. W rodzinach wyznających „Ewangelię Zwolnienia” nie można uskarżać się na coś, na co nie ma się wpływu, na przykład na brzydką pogodę, nie można rozmawiać o rzeczach niemiłych lub narzekać na niedostatki i niedogodności życia codziennego<sup>35</sup>.

Postrzeganie dobra i zaprzeczanie zła stanowi formę sugestii lub autosugestii, jest to zjawisko znane jako leczenie wiarą<sup>36</sup>. Ludzie doświadczający lecze-

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 67.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 74.

<sup>31</sup> Tamże, s. 75.

<sup>32</sup> Tamże, s. 76–77.

<sup>33</sup> Zob. tamże. s. 78–79.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 79–80.

<sup>36</sup> Zob. Zob. P. M. Socha, *Przedmowa*, dz. cyt., s. XII.





nia wiara jako regułę postępowania przyjmują bierność zamiast aktywności, ogólne rozluźnienie zamiast napięcia. Ich filozofia życia opiera się na zasadzie:

Zrzuc z siebie poczucie odpowiedzialności, pozwól, niech rzeczy płyną same z siebie; troskę o swe losy zdaj na potęgi wyższe, bądź prawdziwie obojętny na wynik ostateczny – a przekonasz się, że nie tylko dostąpiłeś spokoju wewnętrznego, lecz że przydano ci także dobra, których zupełnie szczerze byłeś się już wyrzekł<sup>37</sup>.

Na tym – zdaniem Jamesa – polega zbawienie. Doświadczyć go mogą jedynie te osoby, które w swoim myśleniu i działaniu przekroczą punkt krytyczny, pozwalający im na odniesienie wrażenia, że są pod działaniem jakiejś potęgi zewnętrznej. Zdolność lub niezdolność do tego rodzaju doświadczenia jest tym, co odróżnia typ religijny od typu moralnego.

Wobec tych [...], którzy przeżyciom tym podlegają w całej pełni, żadna krytyka nie może podać w wątpliwość rzeczywistości tych doświadczeń. Ludzie ci *wiedzą*, ponieważ zrzekając się napięcia woli osobistej, rzeczywiście *poczuli* na sobie działanie potęg wyższych<sup>38</sup>.

W odpowiedzi na pytanie, skąd biorą się te sukcesy, James wskazuje między innymi na umiejętne wykorzystywanie „mocy sugestyjnej”, której najważniejszym czynnikiem jest „siła wiary osobistej, entuzjazm, przykład, a nade wszystko siła nowości”<sup>39</sup>. Duże znaczenie w powodzeniu ruchu ducholecznictwa odgrywa to, że „założyciele tego ruchu dodali do swych wskazań rozumowych i twierdzeń dogmatycznych ćwiczenia systematyczne w rozluźnianiu napięcia wewnętrznego, w skupieniu się i medytacji”<sup>40</sup>.

James w swojej pracy powołuje się na przykłady „ducholecznictwa”, które są formą dzisiejszej psychoterapii, posługującej się sugestią i szczególnym zestawem optymistycznych przekonań (na przykład terapia Gestalt, neurolingwistyka). Innym przykładem jest preferowanie we współczesnej kulturze, w formie religijnej, „duchowej tężyzny”, koniecznej w celu sprostania „wyścigowi szczurów”, gdzie „zło jest po prostu kłamstwem”. Wszystko to w różnych częściach świata zaowocowało nową formą sposobów wyrazu dla ludzkiej duchowości i religijności.

W przeciwieństwie do postaw osób „zdrowomyślnych”, które w świadomy sposób dążą do pomniejszania zła, znajduje się postawa zasadniczo przeciwstawna, będąca sposobem powiększania zła, którą James określił mianem „chora dusza”.

<sup>37</sup> W. James, *Doświadczenie religijne*, dz. cyt., s. 90.

<sup>38</sup> Tamże, s. 91.

<sup>39</sup> Tamże, s. 92–93.

<sup>40</sup> Tamże, s. 94.



„Chora dusza” to typ melancholika, człowiek słabej energii życiowej. Jest ofiarą „melancholii chorobliwej”<sup>41</sup>. Uzewnętrznia się ona w postaci bezradności bierniej i zniechęcenia do życia, opuszczeniem się, brakiem zainteresowań, czarnobarwnym widzeniem świata. „Chory” może się buntować przeciwko temu lub biernie się poddawać. Może oskarżać samego siebie za ten stan rzeczy lub rościć pretensje do potęgi zewnętrznej. Religia i religijność nie tylko nie są w stanie go z tej choroby wyleczyć, lecz jeszcze w nim ten stan chorobowy pogłębiają lub utrwalają. Przejawy tej choroby są różne u różnych osób. Jedne przypadki są bardziej groźne, a inne mniej. Dla niektórych zło oznacza nieodpowiednie przystosowanie się do *rzeczy*, niewłaściwy stosunek do otoczenia<sup>42</sup>.

Dużo gorszą formą cierpienia – jak zauważa James – jest „pozytywna i czynna udręka”<sup>43</sup>, która przyjmuje różne postacie. Może wyrażać się nieufnością do siebie samego i zwątpieniem o siebie samym, podejrzliwością, niepokojem, lękiem i rozczarowaniem codziennym życiem. Świadomość biernego człowieka jest porażona poczuciem zła, przez co traci poczucie istnienia na świecie jakiegokolwiek dobra. Jego uwaga nie przyjmuje dobra, wyłącza je. Dlatego też świat postrzega jedynie w czarnych barwach. Takie usposobienie nie pozwala mu szukać pomocy w religijnym doświadczeniu. Skłania go raczej ku bezreligijności.

Zdaniem Jamesa, osobowość „zdrowomyślna” i „chora dusza” potrzebują innej religii. Filozof uważa, że metoda odwracania ludzkiej uwagi od zła i zwyczaj „życia po prostu”, jak to ma miejsce w przypadku osobowości „zdrowomyślnej”, sprawdza się, dopóki spełnia swoje zadanie. Póki działa skutecznie, nie można jej nic zarzucić jako rozwiązaniu religijnemu. Niestety jej skuteczność załamuje się w chwili pojawienia się zniechęcenia do życia, melancholii (niezdolności do uczuć radosnych), sytuacji trudnych w życiu człowieka.

James uważa, że „zdrowomyślność” jako doktryna filozoficzna jest czymś niedorównanym „duszy chorej”, gdyż wypadki zła, do których nie chce się przyznać osoba „zdrowomyślna”, są nieodzownym składnikiem rzeczywistości. Upadek człowieka, jego niepowodzenia życiowe to naturalny, zwykły człowieczy los. Codzienne ludzkie życie nieustannie jest przesiąknięte tego rodzaju doświadczeniami, własnymi błędami, zaprzepaszczonymi sposobnościami, gdyż natura człowieka złożona jest z niepowodzeń. Dlatego też nawet u człowieka wyglądającego z zewnątrz na szczęśliwego można doszukać się w środku czegoś złego.

<sup>41</sup> Tamże, s. 116.

<sup>42</sup> Takie zło – jak wskazuje James – jest uleczalne na drodze naturalnej. Do jego wyleczenia wystarczy zmienić człowieka lub otoczenie, albo jedno i drugie jednocześnie. Bywają jednak przypadki, „kiedy zło nie jest tylko stosunkiem danego człowieka do pewnych rzeczy zewnętrznych, lecz czymś bardziej zasadniczym i ogólniejszym, kiedy jest ono jakimś spaceniem samej natury ludzkiej, którego nie mogą uleczyć żadne zmiany w otoczeniu ani żadne powierzchowne uporządkowanie ludzkiego wnętrza i które domaga się środków nadprzyrodzonych” (zob. tamże, s. 108).

<sup>43</sup> Tamże, s. 116.



Starzec trawiony przez zdradziecko ukrytą chorobę wewnętrzną może na pozór śmiać się i pić wino jak dawniej, lecz świadomość własnego losu, o którym lekarz mu powiedział, wypłoszyła już zadowolenie ze wszystkich tych czynności<sup>44</sup>.

W tych okolicznościach dobra materialne, beztraska zabawa stają się niczym, nie cieszą w obliczu nieszczęścia.

James, odwołując się do ustaleń współczesnej mu psychologii, wskazuje, że

niektórzy ludzie rodzą się ze zrównoważonym i harmonijnym ustrojem wewnętrznym; ich pobudki zgodne są pomiędzy sobą i wola bez wstrząsów idzie za rozkazami umysłu; namiętności nie przekraczają pewnej granicy, a wyrzuty umiarkowane spełniają w życiu pożyteczną pracę hamulca. Inni posiadają wprost przeciwny ustrój duchowy, chociaż różnica od typu poprzedniego przebiegać może wszystkie stopnie pośrednie – począwszy od rozbieżności lekkiej, ledwo dostrzegalnej, aż do poważnej zgody wewnętrznej, mogącej mieć następstwa bardzo przykre<sup>45</sup>.

Pierwszy typ określa człowieka „zdrowomyślnego”, drugi natomiast określa człowieka „ducha chorego”,

ducha nieustannie walczącego z ciałem, ich pożądania sprzeczne są jedne z drugimi; pobudki nieprzewidziane psują im plany najlepiej pomyślane. Życie takiego człowieka – to jeden długi dramat żalu za grzechy, to wysiłek nieustanny nad naprawianiem omyłek i złych uczynków<sup>46</sup>.

W rezultacie „dusze chore” są naznaczone rozdarciem wewnętrznym, nadwrażliwością i neurotycznością.

Co interesujące, Jamesowi bliższe jest doświadczenie „duszy chorej”. Jej religijność uznaje za cenniejszą, gdyż – jak twierdzi – umysł chorobliwy obejmuje większą skalę doświadczenia niż umysł „zdrowomyślny”. W swoich badaniach przyjął on hipotezę, że złe fakty (zjawiska) są tak samo prawdziwymi składnikami świata jak te dobre. Świat odmawiający miejsca smutkowi, cierpieniu, śmierci jest niepełny i fałszywy, jest poetycką fikcją, a nie rzeczywistością<sup>47</sup>. W jego ocenie złe doświadczenia, trudne wydarzenia życiowe są najlepszym kluczem do zrozumienia własnego życia i tylko one mogą człowiekowi otworzyć oczy na głębsze poznanie prawdy o sobie i swoim życiu<sup>48</sup>. W swym założeniu są to „religie wyzwolenia”<sup>49</sup>. Aby ich doświadczyć, człowiek musi umrzeć dla życia złudnego, zanim będzie mógł narodzić się dla prawdziwego.

<sup>44</sup> Tamże, s. 114.

<sup>45</sup> Tamże, s. 133–134.

<sup>46</sup> Tamże, s. 134.

<sup>47</sup> Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, dz. cyt., s. 154–155.

<sup>48</sup> Zob. W. James, *Doświadczenie religijne*, dz. cyt., s. 130.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 131.



## Konkluzje

Ustalenia zawarte w pracy Jamesa wskazują, że istnieją dwa rodzaje życia – przyrodzone i duchowe. Człowiek musi utracić pierwsze z nich, zanim będzie mógł wejść w drugie. Otrzymujemy zatem dwa różne rodzaje doświadczania świata, dwa odmienne poglądy na życie. Z jednej strony widzimy człowieka „zdrowomyślnego”, a z drugiej – „duszę chorą”. Ten pierwszy jest szczęśliwy od biologicznych narodzin; drugi zaś musi narodzić się powtórnie, aby zaznać szczęścia.

Praca Jamesa ujawnia, że „chora dusza” może sama efektywnie przeprowadzić zabieg uzdrowienia własnej duszy. Religia jest jedną z dróg ku zjednoczeniu wewnętrznemu, „prowadzi łatwo, niezawodnie i skutecznie. Religia zdolna jest przemienić nędzę najokropniejszą w szczęśliwość najgłębszą i najmocniejszą”<sup>50</sup>. James zaznacza jednak, że w wypadkach niereligijnych człowiek także może odrodzić się na nowo. Wskazuje bowiem, że odrodzić się można nie tylko ku religii, lecz także ku bezreligijności; odradzając się można przejść od wrażliwości sumienia do wolności lub rozwiązłości. Niemniej jednak „we wszystkich tych przypadkach zjawisko odrodzenia posiada tę samą moc psychologiczną: zawsze znajdujemy stałość i równowagę, przychodzące po okresie burzy, wysiłków i chwiejności”<sup>51</sup>.

Opisane przez Jamesa religijne stany szczęśliwości i cierpienia, które wchodzą w zakres doświadczenia religijnego, są ważne ze względu na swoją różnorodność i tak zwane praktyczne owoce życiowe stanowiące o wartości i pragmatyczności uczuć religijnych. Za kryterium prawdy służy Jamesowi użyteczność – prawdziwa jest każda religia, która spełnia potrzeby życiowe człowieka<sup>52</sup>. Spostrzeżenie to wskazuje, że wiara w moce nadprzyrodzone spełnia pewną niezbędną funkcję w kulturze. Zaspokaja określone potrzeby, których nie mogą zaspokoić żadne inne czynniki kultury. Można zatem uznać, że doświadczenia religijne są pragmatyczne z powodu skutków, jakie wywierają na samopoczucie tych, którzy doświadczają religijnie.

Przeprowadzona w niniejszym artykule krótka analiza indywidualnych form doświadczenia religijnego pozwala na wyróżnienie dwóch typów konsekwencji wiary w bóstwo – dysfunkcjonalny i funkcjonalny.

Pierwszy typ można skrótowo opisać jako przerzucenie odpowiedzialności. Człowiek jest tu ujmowany jako bierny, przerzucający odpowiedzialność za własne życie i czyny na potęgę wyższe. W jego zamyśle to bóstwo wybiera strategię rozwiązania problemu życiowego, dlatego człowiek biernie oczekuje znaków od potęg wyższych, aby dowiedzieć się, które ze sposobów rozwiązania problemów powinien zastosować. Skuteczność takiego zachowania załamuje się w chwili pojawienia się w jego życiu wydarzeń trudnych, granicznych. Jednostka, która dotychczas powierzała swoje życie siłom zewnętrznym, nie potrafi samodzielnie poradzić

<sup>50</sup> Tamże, s. 139.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże.



sobie z nimi. Ograniczenie to przeszkadza jej w demonstrowaniu aktywnej postawy wobec własnego życia.

Drugi typ różni się zasadniczo od pierwszego. Można określić go jako ukierunkowanie na siebie. Jednostka samodzielnie podejmuje działania mające na celu rozwiązanie własnych problemów bez konieczności odwoływania się do potęg wyższych. Siebie samą traktuje jako kogoś, komu siły wyższe dały zdolności i zasoby niezbędne do rozwiązania problemu. Doświadczenie religijne jest dla niej pewnego rodzaju wsparciem w odnajdywaniu sensu życia oraz w realizacji procesu transcendencji, a w efekcie kształtowania nadziei na lepszą jakość życia. W tych okolicznościach konsekwencją doświadczenia religijnego jest aktywizacja jednostki, która stara się samodzielnie zrozumieć i zająć istotnymi wymaganiami pojawiającymi się w jej życiu.

Pożytek płynący z pracy Jamesa można sprowadzić do dwóch wymiarów. Pierwszy, o znaczeniu ogólniejszym, to dostrzeżenie w jego książce zbioru ogólnych pouczeń, z których korzyść może mieć każdy myślący czytelnik; drugi to zestaw inspiracji i pouczeń dla pedagogiki czy szerzej edukacji.

Ważnym zagadnieniem podejmowanym w książce Jamesa jest nawoływanie do nieunikania w codziennym życiu sytuacji trudnych. Ich świadome przeżycie i doświadczenie prowadzi bowiem do wewnętrznego zjednoczenia i pozwala na głębsze poznanie siebie oraz swojego życia. Wobec tego człowiek już od najmłodszych lat powinien posiadać umiejętność mierzenia się z negatywnymi doświadczeniami. Z punktu widzenia pedagogiki istotne jest nie tyle oferowanie pomocy w walce z nimi, gdyż często jest to po prostu niemożliwe, ile wspieranie osoby w procesie wychowania do odkrywania sensu życia. W przypadku młodych ludzi jedną z dróg takiego wsparcia może być edukacja religijna i wychowanie religijne<sup>53</sup>. W stosunku do osób dorosłych istotne może okazać się dostarczanie motywów religijnych do refleksji nad własnym życiem<sup>54</sup>. Osoby, które nie są religijne, mogą odkrywać sens własnego życia na przykład w ramach zagadnień wyłaniającej się subdyscypliny wiedzy – pedagogiki życia codziennego<sup>55</sup> lub pedagogiki istotnej egzystencjalnie<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Zob. H. Słotwińska, *Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi*, Lublin 2016, s. 111.

<sup>54</sup> Zob. A. Walulik, *Edukacyjne wspomaganie dorosłych w refleksji nad życiem*, Kraków 2012.

<sup>55</sup> „Pedagogika codzienności” lub „pedagogika życia codziennego” pozwala pedagogom przyglądać się życiu codziennemu, znajdować w nim to, co umyka uwadze, odkrywać nieznanne oblicza, poznawać nowe sensory i znaczenia, dokonywać zmiany tego, za co bywa krytykowane. Refleksje na temat pedagogiki życia codziennego są uszczegółowione zwłaszcza w pracach takich, jak: Z. Melosik, *Pedagogika życia codziennego: teoria i praktyka*, [w:] *Edukacja a życie codzienne*, t. 1, red. A. Radziejewicz-Winnicki, E. Bielska, Katowice 2002; *Codziennosc jako miejsce i źródło uczenia się*, red. E. Kurantowicz, M. Nowak-Dziemianowicz, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr specjalny, Wrocław 2003; R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000; *Socjologia codzienności*, red. M. Bogunia-Borowska, P. Sztompka, Kraków 2008; *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. M. Bogunia-Borowska, Warszawa 2009.

<sup>56</sup> Zob. J. Orzelska, *W stronę pedagogiki istotnej egzystencjalnie. Życie i jego trudności z energią duchową jako wyzwanie pedagogiczne rezyduów tożsamości*, Kraków 2014.



Otwarte pozostawiam pytanie: co mogą zrobić pedagodzy, aby zwiększyć w procesie wychowania zagadnienia związane z odkrywaniem sensu życia?

## Bibliografia:

- Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. M. Bogunia-Borowska, Scholar, Warszawa 2009.
- Beck U., *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przekł. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002.
- Buczyńska-Garewicz H., *James*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001.
- Codziennosc jako miejsce i źródło uczenia się*, red. E. Kurantowicz, M. Nowak-Dziemiannowicz, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2003, nr specjalny.
- Drozdowicz Z., *Pragmatyczna racjonalność religii i religijności w ujęciu Williama Jamesa*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 1.
- Giddens A., *Europa w epoce globalnej*, przekł. M. Klimowicz, M. Habura, Państwowe Wydaw. Naukowe, Warszawa 2009.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. «Ja» i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przekł. A. Szulżycka, Państwowe Wydaw. Naukowe, Warszawa 2001.
- James W., *Doświadczenia religijne*, przekł. J. Hempel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001.
- James W., *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium natury ludzkiej*, przekł. J. Hempel, Wydaw. Aletheia, Warszawa 2011.
- James W., *Pragmatyzm*, przekł. M. Szczubiałka, Wydaw. KR, Warszawa 1998.
- James W., *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy „Pragmatyzmu”*, przekł. M. Szczubiałka, Wydaw. KR, Warszawa 2000.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, przekł. L. Bluszczyk, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Marzec J., *Polityka religijności w epoce instant*, „Forum Oświatowe” 2011, nr 2.
- Melosik Z., *Pedagogika życia codziennego: teoria i praktyka*, [w:] *Edukacja a życie codzienne*, t. 1, red. A. Radziejewicz-Winnicki, E. Bielska, Wydaw. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002.
- Orzelska J., *W stronę pedagogiki istotnej egzystencjalnie. Życie i jego trudności z energią duchową jako wyzwanie pedagogiczne rezyduów tożsamości*, Impuls, Kraków 2014.
- Schütz A., *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przekł. B. Jabłońska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008.
- Słotwińska H., *Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi*, Wydaw. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2016.
- Socha P. M., *Przedmowa: doświadczenia religijne po 100 latach*, [w:] W. James, *Doświadczenia religijne*, przekł. J. Hempel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001.
- Socjologia codzienności*, red. M. Bogunia-Borowska, P. Sztompka, Znak, Kraków 2008.



Sulima R., *Antropologia codzienności*, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.  
Walulik A., *Edukacyjne wspomaganie dorosłych w refleksji nad życiem*, Wydaw. WAM, Kraków 2012.

## Between healthy „thinking” and „sick soul” – on the pragmatics and consequences of religious experience in everyday life

**Abstract:** In the article the question of religious experience combined with the problem of pragmatic philosophy of William James has been undertaken. The aim of the article is the attempt of (re)cognition of pragmatics and consequences of religious experience for the practice of everyday life of postmodern societies. Ascertainments and final conclusions presented in the text have been formulated on the basis of the chosen features of religious individualities, which characterize those who experience religiously. In the conclusion it has been assessed that religious experiences are pragmatic because of consequences which they exert on the feeling of those who experience religiously. Two types of consequences of believing in a deity have been distinguished – the dysfunctional and the functional. Conclusions have been formulated for religious upbringing and pedagogy of everyday life.

**Keywords:** pedagogy of everyday life, postmodern society, pragmatism, religious experience

