

KS. PIOTR KACZMAREK

Akademia Katolicka w Warszawie

WYBRANE NIEKATOLICKIE TEORIE ZWIĄZANE Z PRZEŻYCIEM MISTYCZNYM

1. Wprowadzenie. 2. Mistyka a wybrane filozoficzne niekatolickie koncepcje religii. 3. Szkoła morfologii *sacrum* w religioznawstwie a mistyka. 4. Koncepcja *altered states of consciousness* a mistyka. 5. Podsumowanie

Słowa kluczowe: naturalistyczne koncepcje genezy religii, szkoła morfologii *sacrum*, teoria odmiennych stanów świadomości

1. WPROWADZENIE

Terminem „mistyka”, pochodzącym z języka greckiego (*μυστικός* – „tajemny”), nazywamy stan życia duchowego czy religijnego, który określa dążenie do poznania i ścisłego zjednoczenia się z Bogiem (Absolutem). Mistyka zakłada duchowy charakter rzeczywistości, a także transcendencję Bytu Absolutnego. Poprzez stany mistyczne dostępne w doświadczeniu mistycznym mistyk może osiągać etapy głębokiego zjednoczenia z Bogiem, tzw. *unio mystica* (zjednoczenie mistyczne). Doświadczenie to jest tłumaczone na różny sposób.

Teologia katolicka dość szeroko opisuje doświadczenie mistyczne¹. Powołuje się także na osobiste doświadczenie wielu osób, które twierdzą, że przeżywały bezpośrednie doświadczenie bliskości Boga, a wiele naukowych badań potwierdza prawdziwość tych nadprzyrodzonych zjawisk. Czy istnieją jednak jakieś inne drogi wyjaśnienia doświadczenia mistycznego? Pytając inaczej – czy można uzasadnić przeżycie mistyczne poza katolicyzmem? W artykule zestawiono wybrane filozoficzne niekatolickie koncepcje religii, omówiono szkołę morfologii *sacrum* Mircea Eliade oraz przywołano koncepcję *odmiennych stanów świadomości*, zaproponowaną przez Arnolda M. Ludwiga.

¹ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. S.T. Landy, Niepokalanów 2024; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1 i 2, tłum. P. Mańkowski, Warszawa 2003.

2. MISTYKA A WYBRANE FILOZOFICZNE NIEKATOLICKIE KONCEPCJE RELIGII

Podając za L. Kaczmarkiem, do niekatolickich koncepcji filozoficznych zalicza się nurty intelektualistyczne, woluntarystyczne i sentymentalistyczne, które przeakcentowały ludzki umysł, wolę lub uczucia². Brak zrównoważenia tych trzech władz człowieka wynikał z określonej idei Boga, jaką przyjmował dany filozof. Oświeceniowy antropocentryzm przesunął akcent na człowieka, dlatego to byt ludzki stał się punktem odniesienia nowożytnej filozofii. Wcześniej, w średniowieczu, zagadnienia dotyczące religii rozważano w odniesieniu do Boga, którego uznawano za Pierwszą Przyczynę wszystkiego.

Według I. Kanta (1724–1804), przedstawiciela stanowiska intelektualistycznego, ludzkie poznanie jest subiektywne, dlatego człowiek nie jest w stanie rozumowo uzasadnić istnienia Boga. Kant twierdzi, iż „w poznaniu dany jest świat nie taki, jakim jest on w rzeczywistości, lecz świat, któremu podmiot mimowolnie narzucił już pewną organizację”³. Człowiek uznaje istnienie Boga, ale ta afirmacja wynika z moralności, której imperatyw i uzasadnienie byt ludzki odkrywa w samym sobie⁴. Kant sprowadza religię do moralności, dlatego jego model relacji człowieka do Boga jest zredukowany do wymiaru etycznego⁵. Na pierwszy plan w tej koncepcji wysuwa się powinność, obowiązek, imperatyw moralny. Rozum jest wystarczającym przewodnikiem człowieka, jednak obecna w ludziach zmysłowość sprawia, że potrzebują oni wymiaru religijnego. Jak pisze L. Kaczmarek: „Rozum sam sobie wystarczałby, lecz zmysłowość, w najszerszym tego słowa znaczeniu, domaga się objawień, cudów, Boga [...]”⁶. Aby więc sprostać tym potrzebom, rozum przyobleka postulatory moralne wypływające z jego autonomii w „nakazy Boże”, które nadają im wymiar boskości. D. Jacyk pisze: „Filozoficzna refleksja nad religią intronizuje u Kanta wiarę w boskość rozumu. To rozum, a nie dusza, nosi na sobie znamiona religijne, objawiające się w postaci prawa moralnego”⁷. W systemie Kanta celem nie jest Bóg, ale człowiek. Trudno taką perspektywę pogodzić z katolickim rozumieniem doświadczenia mistycznego.

Przedstawiciele idealizmu niemieckiego, tacy jak J.G. Fichte (1762–1814) czy G.W.F. Hegel (1770–1831), swoją filozofię wyprowadzają z koncepcji nakreślonych

² Por. L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, 1–3.

³ B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały leksykon filozofów*, Poznań 1994, 60–61.

⁴ Kant pisze: „Obowiązek ten [urzeczywistnienia Boga – przyp. PK] opiera się na prawie, które oczywiście jest zupełnie niezależne od swych założeń [i] samo przez się [jest] apodyktycznie pewne, mianowicie na prawie moralnym, i wobec tego nie potrzebuje żadnego dalszego poparcia przez teoretyczne mniemanie o wewnętrznej właściwości rzeczy, o utajonym celu porządku świata albo o stojącym na czele świata władcy, by nas w sposób najzupełniejszy zobowiązać do czynów bezwarunkowo zgodnych z prawem [moralnym]” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, 228).

⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005 (rozdział: *Kant (5) Moralność i religia*, 270–304).

⁶ L. Kaczmarek, dz.cyt., 5.

⁷ D. Jacyk, *Filozoficzne ujęcie religii – Immanuel Kant i Rudolf Otto*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Poznań 2004, 344.

przez Kanta⁸, jednak mniej miejsca poświęcają idei Boga. Dla Fichtego Bóg ukazuje się w tym, co człowiek czyni, kocha, czym żyje, w prawie moralnym, a samo poczucie zależności od innej istoty Fichte uważa za coś „nieznośnego”. Jak sam notuje: „Jest we mnie popęd do absolutu, w pełni niezależnej samodzielności. Nic nie ma dla mnie bardziej nieznośnego, jak być tylko przy czymś innym, dla czego innego i przez coś innego”⁹. Jak komentuje W. Tatarkiewicz: „W wolnych czynach widział przejaw ducha Bożego; pełnia Boskiej natury nie wyczerpała się w stworzeniu przyrody, lecz objawia się dalej w dziejach, i cokolwiek jest twórcze i genialne w ludziach, jest objawieniem absolutu”¹⁰. Dla niemieckiego filozofa Bogiem jest wszechobecne życie i porządek społeczny, a właściwie sam człowiek, w którym można odkryć to, w jaki sposób Bóg się ujawnia. Dlatego jego filozofię można zaklasyfikować do nurtu panteistyczno-idealistycznego. W jego koncepcjach dochodzi w zasadzie do negacji Boga, stąd też przeżycie mistyczne można rozumieć jako wewnętrzne doświadczenie człowieka, w którym ujawnia on swoją samoświadomość (jaźń), która tworzy rzeczywistość.

G.W.F. Hegel kwestię religii również ujmuje w nurcie panteistyczno-idealistycznym. W jego filozofii dokonuje się apoteoza ludzkiego rozumu. W zasadzie Bogiem jest sam człowiek, w którym Duch absolutny nabiera świadomości¹¹. Ludzkie myślenie nie odtwarza rzeczywistości, ale ją stwarza. Mówiąc za Z. Kuderowiczem: „Hegłowska koncepcja myślenia pojęciowego opiera się na założeniu o tożsamości myśli i bytu”¹². Dla Hegla objawienie nie jest czymś transcendentnym wobec bytu ludzkiego, ale stanowi część dziejów ludzkości, w której Bóg dopiero się konstytuuje według triady: teza, antyteza, synteza. Podobnie, jak u Fichtego, także w filozofii Hegla nie ma miejsca na przeżycie mistyczne, chyba że rozumiemy je jako przejaw wewnętrznego samopoznania się człowieka.

O ile Hegel pierwszeństwo daje władzy rozumu, o tyle A. Schopenhauer (1788–1860) docenia ludzką wolę. Jak komentuje F. Copleston: „Kant utrzymywał, że rzecz sama w sobie, korelat zjawiska, jest niepodważalna. Schopenhauer natomiast mówi, czym ona jest. Jest wolą”¹³. Jego woluntaryzm religiologiczny jest skrajnie pesymistyczny. Uznaje on, że filozofia daje pewne ukojenie, ale prosty lud potrzebuje religii, w której może lokować tęsknoty i pragnienia swojej woli. Religia dla Schopenhauera nie ma realnej wartości. Jego dezyderaty prowadzą do irracjonalnej woluntarystycznej metafizyki. W wykładzie tego filozofa pojawiają się pewne terminy, które odnosimy do doświadczenia mistycznego, ale mają one zupełnie inne znaczenie. Zachęta do ascezy ma związek z fascynacją Schopenhauera religiami indyjskimi, a kontemplacja odnosi się nie do Boga, ale sztuki, ma więc wymiar estetyczny i ma przynosić ulgę w cierpieniu. Podając za A. Sikorą: „Bezinteresowna

⁸ Por. T. Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landma, Warszawa 1958, XXIX–XLVIII.

⁹ J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956, 113.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2005, 234.

¹¹ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, t. 2, tłum. A. Landma, Warszawa 1965, zwłaszcza 355–399.

¹² D. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, 107.

¹³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006, 237.

kontemplacja [sztuki – P.K.] powstrzymuje ślepy pęd woli, ogranicza działanie namiętności, dominację chcen i pożądań – tego zatem, co jest źródłem cierpienia”¹⁴.

Kolejną skrajnością w XIX-wiecznych filozoficznych koncepcjach religii było przeakcentowanie roli uczuć. Teorie te sprowadzały przeżycie religijne do doświadczenia irracjonalnego, opartego jedynie na emocjach. W tym sensie religia jest iluzją, wyzuta z racjonalności, w której Bóg osobowy nie istnieje. W nurcie takich koncepcji pozostawali tacy filozofowie jak: E. v. Hartmann (1842–1906), F. Schlegelmacher (1768–1834), L. Feuerbach (1804–1872), D. Strauss (1808–1874), a także moderniści: W. James (1842–1910) i H. Bergson (1859–1941) i inni¹⁵. Na takiej filozofii nie da się oprzeć katolickiego uzasadnienia przeżycia mistycznego. Wprawdzie uczucia i emocje są ważne w takim doświadczeniu, ale nie stanowią jego istoty. Nie można też przewartościowywać przeżycia mistycznego, jakoby było ważniejsze niż wiara i doktryna Kościoła. Człowiek wtedy straciłby punkt odniesienia, bazując jedynie na nastroju i wewnętrznym objawieniu. Według modernistów nie ma niczego stałego w religii, ponieważ ona ciągle ewoluuje i przeobraża się. Dlatego nie dziwi, że poglądy modernistów zostały przez Kościół potępione¹⁶.

Pozytywiści nie widzieli w religii dużej wartości. Była ona dla nich zwykłym zabobonem, pozostałością po okresie, w którym ludzkość starała się uchwycić i wyjaśnić zjawiska przyrodnicze, których jeszcze nie zdołała poznać. Nauki pozytywistyczne, które oparte są na empiryzmie, mogą wszystko wyjaśnić i tylko one mają naukowe znaczenie. Dlatego również w takich teoriach nie ma miejsca dla mistycznego przeżycia. Będzie ono uważane za przejaw zabobonu, subiektywistycznego przeżycia, które można utożsamiać z uczuciem i nastrojem. Do przedstawicieli pozytywistycznej koncepcji religii zalicza się między innymi A. Comte’a (1798–1857).

Według E. Gilsona, największy wpływ na współczesną filozofię, jeśli chodzi o problem Boga mieli Kant i Comte. Choć ich stanowiska różnią się diametralnie, to jednak łączy ich wspólny postulat: „w obu doktrynach pojęcie poznania jest zredukowane do pojęcia poznania naukowego [...]. Skoro Bóg nie jest przedmiotem empirycznego poznania, nie mamy o Nim żadnego pojęcia. Stąd Bóg nie jest przedmiotem poznania, a to, co nazywamy teologią naturalną, to tylko «puste gadanie»”¹⁷.

Wśród niekatolickich określeń religii możemy wymienić jeszcze przynajmniej dwie koncepcje. Jest to materialistyczna idea religii (E. Haeckel, 1834–1907) oraz antropoteizm F. Nietzschego¹⁸. Obie te teorie odnoszą się wrogo do religii, promują ateizm i głoszą

¹⁴ A. Sikora, *Od Heraklita do Husserla. Spotkania z filozofią*, Warszawa 1999, 312.

¹⁵ Por. L. Kaczmarek, dz.cyt., 32–49.

¹⁶ Można wskazać choćby dwa dokumenty papieskie: Pius X, Encyklika *Pascendi*, Rzym 8.09.1907; Pius XII, Encyklika *Humani generis*, Rzym 12.08.1950.

¹⁷ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, 96.

¹⁸ Nietzsche w swoich pismach konstruuje pojęcie Nadczłowieka (*Übermensch*), który ma nastać po „śmierci Boga”. Jak komentuje tę koncepcję J. Sochoń: „«Nadczłowiek» to ktoś, kto pozbywa się wszystkich dotychczasowych alienacji i rozbija «tablice wartości». Odrzuca cnoty, żyje «poza dobrem i złem», aby stać się bogiem i zająć miejsce zaginionego i uśmierconego Boga” (J. Sochoń, „Wróć, ty mój nieznany boże!”). *Fryderyka Nietzschego religijne tęsknoty*, w: tenże, *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Warszawa 2003, 316). Por. także: R. Czekalski, *Nietzsche philosophus radicalis. Zasadność krytyki chrześcijaństwa w pismach Fryderyka Nietzschego*, Warszawa 2019, 98–100.

deifikację człowieka i apoteozę przyrody. Bardziej złagodzone stanowiska niekatolickie będą pojawiać się u niektórych egzystencjalistów teistycznych, którzy będą mówić o „Bogu ukrytym”. Ponadto możemy wyróżnić tzw. symboliczne poznanie Boga w badaniach niektórych protestantów (P. Tilich, 1886–1965; P. Ricoeur, 1913–2005) oraz *Teologię procesu*, opracowaną przez A.N. Whiteheada (1861–1947)¹⁹.

3. SZKOŁA MORFOLOGII *SACRUM* W RELIGIOZNAWSTWIE A MISTYKA

Inne spojrzenie na mistykę proponuje szkoła morfologii *sacrum*. Zalicza się do niej przede wszystkim rumuńskiego religioznawcę, historyka religii i filozofa kultury, M. Eliade (1907–1986). Jego ujęcie problematyki związanej z religią jest zbliżone do poglądów myślicieli, takich jak R. Otto (1869–1937), N. Söderblom (1866–1931) i G. van der Leeuw (1890–1950). Stosowali oni metodę fenomenologiczną, która bada, w jaki sposób zjawiska religijne mieszczą się w empirycznym doświadczeniu. Jak ocenia K. Bukowski: „Metoda fenomenologiczna głęboko wnika w religijne zjawiska i jest najbardziej neutralna z punktu widzenia filozoficznego czy teologicznego”²⁰. M. Eliade poddaje analizie porównawczej archetypy różnych religii, szukając w ich przejawach, takich jak: mity, hierofanie, rytuały i symbole, pewnych wspólnych elementów. Według rumuńskiego myśliciela, kluczem do zrozumienia religii jest pojęcie *sacrum*. Uważa on, że dany archetyp został pierwotnie objawiony w danej religii, a jego aktualizacja dokonuje się w określonym rytuale. M. Eliade na drugi plan odkłada kontekst historyczny i kulturowy danej religii, koncentrując się na fenomenologicznym ujęciu konkretnych przejawów religijnych²¹. Następnie, opierając się na dialektyce *sacrum* i *profanum*, stosuje metodę historyczno-porównawczą. Można powiedzieć, że jego koncepcja jest próbą holistycznego ujęcia fenomenu religii. To właśnie M. Eliade ukuł słynne określenie *homo religiosus*, które zakłada, że człowiek z natury jest religijny. Idąc za S. Kowalczykiem, tak można zreferować rdzeń poglądów M. Eliade: „[...] człowiek zawsze był istotą religijną. Religia, mimo przekształceń zachodzących w poszczególnych epokach, posiada elementy trwałe i uniwersalne. Należy do nich w pierwszym rzędzie przekonanie o istnieniu *Sacrum*, jego »inności« i możliwości nawiązania kontaktu z bóstwem poprzez hierofanie. Eliade uznaje fakt objawienia, którego ślady powielone są w każdej niemal religii”²².

Opierając się na badaniach M. Eliade, należy stwierdzić, że do opisu zjawiska religijnego niezbędne są terminy *sacrum* i *profanum*, które istnieją w religijności od czasu ludów pierwotnych. Jak stwierdza rumuński religioznawca: „Wszystkie dotychczasowe definicje zjawiska religijnego mają jeden wspólny rys: każda z nich

¹⁹ Więcej na ten temat: S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986, 349–374; 412–447.

²⁰ K. Bukowski, *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, Kraków 1999, 16.

²¹ Píše Z. Pawłowicz: „Fenomenologowie wykazali, że człowiek, z natury swojej religijny, zajmuje postawę otwartą. Przeżycie religijne rozgrywa się we wnętrzu człowieka, ale jest ono niejako skierowane na zewnątrz” (Z. Pawłowicz, *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986, 29).

²² S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, 272.

przeciwstawia na swój sposób *sacrum* (sakralność, świętość) i życie religijne – *profanum* (powszedniości, świeckości) i życiu świeckiemu”²³.

M. Eliade zauważa, że pierwotne otwarcie na *sacrum* jest związane z pionową pozycją ciała człowieka, dzięki czemu może on nie tylko „rozglądać się wokół siebie”, ale również „patrzeć w niebo”, które go zawsze przekracza. To egzystencjalne *orientatio hominis* sprawia, że przed człowiekiem odkrywa się świat transcendentny²⁴. Dzięki takiej perspektywie człowiek pierwotny dostrzegał łączność między wymiarem wertykalnym (teistycznym) a horyzontalnym (kosmicznym) postrzegania i przeżywania świata. Jak pisze T. Dajczer: „Istnieją dwa zasadnicze doznania religijne człowieka, stanowiące podstawę, na której wyrastają poszczególne systemy i formy religijne uwarunkowane okolicznościami czasu i przestrzeni. Pierwsze wyraża się w wymiarze wertykalnym religii albo teistycznym, w którym dominuje relacja osobowa między Bogiem i człowiekiem, świadomość siebie i świata w relacji do Osoby ujmowanej w świecie lub poza nim w sensie obecności. Drugim jest wymiar kosmiczny albo horyzontalny, wyrażający ideę uczestnictwa człowieka w strukturach świata przenikniętych obecnością *sacrum*”²⁵. Człowiek pierwotny wierzył, że cała otaczająca go rzeczywistość oraz wszystkie zjawiska w niej zachodzące są przeniknięte *sacrum*, obecnością bóstw i sił nadprzyrodzonych. Jak dodaje T. Dajczer: „u ludów plemiennych *sacrum* odróżnia się, ale nigdy nie oddziela się od *profanum*”²⁶. Stąd pierwotnie pojęcie *profanum* nie było pejoratywne, ale wiązało się z przestrzenią wyjętą ze sfery kultycznej, ale wciąż znajdującą się w stałym odniesieniu do niej²⁷.

Według prezentowanej koncepcji, człowiek od zarania swoich dziejów wykraczał poza naturę, szukając źródeł potęgi i tajemniczości w rzeczywistości transcendentnej. Pisze G. v. Leeuw: „[...] ograniczenie źródeł religii do zjawisk natury nie da się utrzymać. Po pierwsze bowiem – czynnik naturalny nie jest w religii czynnikiem jedynym ani nawet zasadniczym; po drugie zaś – tym, co człowiek czci, nie jest ani natura, ani jej obiekty, lecz moc, która się w nich objawia”²⁸. Jak przyjmują zwolennicy szkoły morfologii *sacrum*, człowiek ma specjalny zmysł, który pomaga mu wyczuć i dostrzec ową transcendentną rzeczywistość. Z.J. Zdybicka za R. Otto nazwała ten zmysł – *sensus numinis* (zmysłem numinotycznym), dzięki któremu człowiek może doświadczyć *sacrum* i wejść w kontakt z *Numinosum*²⁹. W trakcie obcowania z *Numinosum* pojawia się odczucie bojaźni i czci. Jest to różne odczucie od tego, które zwykle pojawia się w człowieku, gdy ten staje wobec bezpośredniego zagrożenia. W takim przypadku rodzi się reakcja związana z ucieczką lub podejmowana jest próba obrony. Spotykając zaś *Numinosum*, człowiek czuje się zaproszony do wejścia

²³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, 7.

²⁴ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, 4–5.

²⁵ T. Dajczer, *Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijskich*, *Studia Theologica Varsoviensia*, 15 (1977) 2, 137.

²⁶ Tamże, 138.

²⁷ Por. A. Kłoczek, *Właściwości pola znaczeniowego sacrum w ujęciu etymologicznym*, *Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne*, 7 (2005), 165.

²⁸ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, 45.

²⁹ Por. Z. J. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne 1*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, dz.cyt., 57–58.

w relację, do wyjścia z ukrycia, odczuwa on bojaźń, która jest jednocześnie zachwytem nad potęgą i wielkością tajemnicy, z którą się zetknął (*homo admirans*). Obecność *Numinosum* prowadzi do postawy wyrażającej cześć i szacunek (*pietas*), jak również skłania do podjęcia samooczyszczenia, wewnętrznej przemiany. Motyw *katharsis* jest uniwersalnym przesłaniem większości religii, które starają się odpowiedzieć na pytanie, jak zmierzyć się ze śmiercią, jak wobec niej się zachować i jak z niej ostatecznie wyzwolić³⁰. Można przywołać również zdanie J. Ratzingera: „We wszystkich czasach wszystkie ludy w swoich świętach usiłowały w ostatecznym rozrachunku wyważyć bramę śmierci”³¹. Następnym etapem relacji, jaka zachodzi między bytem ludzkim a *Numinosum*, jest akt religijny, który wyraża się poprzez modlitwę, ofiarę i rytuały (obrzędy), a który jest skierowany do Boga (jeśli w danej religii występuje Bóg osobowy). Za Z.J. Zdybicką możemy skonstatować: „Dopiero czyn religijny ma wieńczącą kwalifikację religijną, czyli dopełnia funkcję religijną (uświęca)”³².

Człowiek zatem doświadcza dialektyki *sacrum* i *profanum*. Ten schemat dotyczy nie tylko doświadczenia świata nadprzyrodzonego, ale był również przenoszony na ziemskie życie. *Sacrum* przenikało również zwykłe zajęcia, codzienny trud troski o zaspokojenie podstawowych ludzkich potrzeb. Przełomowym wydarzeniem, które przyczyniło się do odkrycia uniwersalnych archetypów była rewolucja agrarna³³. Odkrycie rolnictwa w neolicie, około 9000 lat przed Chrystusem, jeszcze bardziej podporządkowało ludzkie życie cyklom przyrody. Jak komentuje M. Eliade: „Rolnicze kultury rozwijają to, co można by nazwać *religią kosmiczną*, życie religijne jest skoncentrowane wokół centralnej tajemnicy: *okresowej odnowy świata*”³⁴. Taka orientacja stała się źródłem wielu twierdzeń o charakterze religijnym. W cyklu pór roku zaczęto dostrzegać archetyp naturalnego biegu ludzkiego życia, które rodzi się, rozwija, starzeje, a w końcu umiera. Powtarzalność tego procesu obserwowanego w przyrodzie budziła nadzieję, że i człowiek przełamie terminalny charakter śmierci, że i on znów wróci do życia. Metoda morfologii *sacrum* pozwoliła M. Eliade dostrzec ten uniwersalny wzorzec w najdawniejszych religiach, zwłaszcza hinduskich. Jak potwierdza K. Kościelniak: „Nauka o cyklicznym powstawaniu i zagładzie świata jest jedną z podstawowych cech religii hinduskich”³⁵. Według rumuńskiego religioznawcy, wejściu w cykl „wiecznych powrotów” miał służyć mit. To dzięki mitom, człowiek mógł wkroczyć w beczasowy świat i doświadczyć kontaktu z bóstwem, które miało służyć oczyszczeniu bytu ludzkiego. Wspomniana rewolucja agrarna miała również wpływ na swoiste rozumienie czasu, który bez końca miał poruszać się po okręgu. Tę wizję przełamała dopiero tradycja judeochrześcijańska, która podkreśliła działanie Boga w historii, w czasie *χρόνος*³⁶.

³⁰ Por. P. Kaczmarek, „Ucieczka ze świata” w perspektywie teologiczno-filozoficznej, Ateneum Kapłańskie, 630 (2014) 162/2, 352–362.

³¹ J. Ratzinger, *Eucharystia – centrum Kościoła*, w: JROO, t. 11, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, 300.

³² Por. Z. J. Zdybicka, dz.cyt., 58.

³³ Więcej na ten temat: M. Błąd, P. Kaczmarek, *Początki kultury agrarnej w kontekście „orientatio hominis”*, Warszawskie Studia Teologiczne, 29 (2016) 2, 104–123.

³⁴ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, dz.cyt., 30.

³⁵ K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002, 73.

³⁶ Por. Z. Danielewicz, *Nie taki prosty. Meandry linearnej koncepcji czasu w chrześcijaństwie*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie, 22 (2015), 229–242; P. Kaczmarek, *Wieczne powroty a chrześcijańska*

Zanurzenie człowieka w micie nie jest jedynie doświadczeniem ludów pierwotnych i starożytnych tradycji. Jak wykazała w swoich badaniach W. Zagórska, także współcześnie mamy do czynienia z zachowaniami quasimitycznymi, które realizują się w tzw. „micie żywym”. Przejawy mitu żywego dostrzegamy między innymi w literaturze *fantasy*, grach RPG (*role-playing game*), muzyce techno (powrót do szamaństwa) czy ruchach rycerskich. W. Zagórska dowodzi, że w człowieku tkwi w naturalny sposób potrzeba doświadczenia *mithos*, opartego na symbolu, obrazie, nadprzyrodzoności i zaangażowaniu emocjonalnym. Badania te wpisują się ponieważ w intuicję przekazaną przez M. Eliade³⁷.

Badania porównawcze religii doprowadzają do wyróżnienia jeszcze innego archetypu. Chodzi o motyw „kobiety – żyznej ziemi, matki”. Doświadczenie cykli przyrody, związało człowieka z ziemią. Wcześniej zapewniał sobie żywność poprzez myślistwo i zbieractwo. Odkąd opanował ziemię i poznał kierujące nią prawa przyrody, mógł osiąść w jednym miejscu i zapewnić sobie dużo stabilniejsze warunki życia. Tryb osiadły przyczynił się do zwiększenia populacji ludności, która w większym stopniu miała zapewnioną żywność i bezpieczeństwo. Powstawały miasta, a w nich świątynie, również udomowiono zwierzęta. Ludzie z szacunkiem traktowali żywność ziemi, która była znakiem błogosławieństwa. Żyzność ziemi zaczęto szybko kojarzyć z kobietą płodnością. Jak stwierdza G. van der Leeuw: „Kobieta i rola należą do siebie, tworzą całość w sensie religijnym. Kobieta jest rolą, rola – płodną kobietą”³⁸. Właśnie dostrzeżenie takiego skojarzenia doprowadziło do powstania archetypu Matki Ziemi, która troszczy się o swoje dzieci, karmi je, chroni i przyodziewa. Dostrzegając doniosłą rolę kobiety-matki, zaczęto bardziej doceniać macierzyński wymiar życia kobiety. To z tych założeń narodził się motyw kobiety – „piastunki ogniska domowego” i powierniczki tajemnicy życia. Motywy te stanowią fundament podstawowych archetypów dostrzegających w kobiecie szczególnie ważną rolę i zadanie.

Mimo wielkiego uznania, którym cieszy się M. Eliade, jego metoda spotkała się także z krytyką. Zarzuca się rumuńskiemu religioznawcy, że w swoich badaniach dokonywał wielu uogólnień, a swoich twierdzeń nie dowodził stosownymi badaniami empirycznymi. Do jego krytyków zaliczają się między innymi: G. Kirk, A. Kehoe, D. Allen i R. Inden.

4. KONCEPCJA *ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS* A MISTYKA

Wśród naturalistycznych teorii powstania religii znajdują się między innymi koncepcje psychologiczne. Oparte są one na założeniu, że spektrum doświadczeń religijnych wywodzi się z psychicznych przeżyć człowieka. To ludzka psychika jest źródłem

tajemnica czasu, Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne, 16 (2014), 169–182; P. Kaczmarek, *Geometria czasu a chrześcijańska filozofia dziejów*, w: *Deus magna facit (Bóg czyni wielkie rzeczy). Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Biskupowi i Profesorowi Andrzejowi Franciszkowi Dziubie*, red. K. Kietliński, Warszawa 2022, 315–329.

³⁷ Por. W. Zagórska, *Homo ludens – homo mythicus. Nowe podejście do aktywności ludycznej w dorosłości*, Psychologia Rozwojowa, 13 (2008) 1, 69–83.

³⁸ G. van der Leeuw, dz.cyt., 86.

szeroko pojętej religii, związanych z nią wyobrażeń, zachowań i wewnętrznych motywacji. Jeśli chodzi o przeżycie mistyczne, które przynależy do doświadczenia religijnego, jest ono także tłumaczone jako wynik subiektywnych doznań człowieka, wytwarzanych w jego psychice. Są one zazwyczaj wywoływane przez bodziec zewnętrzny. W tej perspektywie, doświadczenie religijne związane jest z uwarunkowaniami społecznymi, chorobami somatycznymi i psychicznymi, a także może być wywoływane przez stymulację metodami psychologicznymi i fizycznymi.

Dość ważną teorię starającą się wyjaśnić przeżycie mistyczne w kategoriach psychologicznych zaproponował Arnolda M. Ludwig, który w 1966 r. zdefiniował zjawisko *odmiennych stanów świadomości* (*altered states of consciousness* – ASC)³⁹. Współcześnie psychiatrzy, opisując stany mistyczne, odwołują się do tej teorii⁴⁰. Według A.M. Ludwiga *altered states of consciousness*, to: „każdy stan psychiczny, który jest wywołany różnymi fizjologicznymi, psychologicznymi lub farmakologicznymi działaniami lub czynnikami, który może być subiektywnie rozpoznany przez samą jednostkę (lub przez obiektywnego obserwatora jednostki) i który reprezentuje wystarczające odchylenie subiektywnego doświadczenia lub funkcjonowania psychicznego od pewnych norm przyjętych w stanie czuwania”⁴¹. Autor w swoim programowym artykule omawia, w jaki sposób powstają wspomniane *odmienne stany świadomości*, podejmuje próbę prezentacji ich ogólnej charakterystyki oraz wskazuje pozytywne funkcje, jakie mogą one pełnić w ludzkiej psychice. Stany te bowiem nie są uznawane przez niego za patologiczne, ale po prostu za niezwykle (odmienne). Ich fenomeny są bardzo różnorodne.

Według A.M. Ludwiga, ASC może być wywołane przez nadmierną zewnętrzną stymulację (tzw. *exteroceptive stimulation*). Silna ingerencja w procesy związane z doświadczeniem poznawczym, percepcyjnym i emocjonalnym człowieka może powodować zmiany w jego świadomości. Według tego psychiatry, *altered states of consciousness* wywoływane są przez: zmniejszenie lub zwiększenie stymulacji eksteroceptywnej i/lub aktywność motoryczną, zwiększoną bądź zmniejszoną czujność lub zaangażowanie psychiczne, czy wreszcie przez obecność czynników somatopsychologicznych. Omawiając wybrane przejawy ASC, psychiatra odnosi się często do doświadczenia mistycznego. Właśnie pod tym kątem, zostaną poniżej wymienione przejawy *altered states of consciousness*.

Wśród przejawów *odmiennych stanów świadomości* autor wymienia: różnego rodzaju zmiany w myśleniu (np. subiektywne zaburzenia koncentracji, uwagi, pamięci i osądu; przy czym niezgodności poznawcze nie rodzą konfliktu psychicznego);

³⁹ Por. A. Ludwig, *Altered States of Consciousness*, Archives General Psychiatry, 15 (1966), 225–234. A. Ludwig jest psychiatrą. W latach 1970–1979 pełnił funkcję przewodniczącego i profesora psychiatrii na University of Kentucky, College of Medicine. Jest laureatem kilku nagród. Swoje badania koncentruje na problemie alkoholizmu i skutków zażywania środków LSD. Jak sam siebie określa: „Jestem psychiatrą, który po prostu woli uważać się za studenta ludzkiej natury” (tłum. PK) (A. Ludwig, *King of the Mountain. The Nature of Political Leadership*, Kentucky 2002, XIII).

⁴⁰ Por. B. Grom, *Psychologia religii*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009, rozdział: *Religijność w różnorodności odmiennych stanów świadomości*, 235–273).

⁴¹ A. Ludwig, *Altered States...*, art.cyt., 225 (tłum. PK). Dalsze założenia teorii A. Ludwiga są przedstawione na podstawie wspomnianego artykułu z 1966 r.

zaburzenie poczucia czasu; utrata kontroli nad sobą i rzeczywistością; zmiany w ekspresji emocjonalnej (od stanów ekstazy po głęboki lęk); zmiany dotyczące kształtu i pozycji ciała; zniekształcenia percepcyjne; zmianę znaczenia bądź istotności subiektywnych doświadczeń; poczucie czegoś niewysłowionego; poczucie odmłodzenia (zwłaszcza w sferze duchowo-psychicznej) oraz nadsugestywność (zwiększona podatność osób do bezkrytycznego akceptowania określonych stwierdzeń i komend). Powyższe przejawy *altered states of consciousness* ukazują całe spektrum zachowań i reakcji. W opisie tych zjawisk A.M. Ludwig wymienia stany mistycznego doświadczenia i mistycznej kontemplacji oraz przeżycia związanego z nawróceniem.

A.M. Ludwig pisze: „Stawiam tezę, że sama obecność i rozpowszechnienie tych stanów u człowieka świadczy o ich znaczeniu w jego codziennym funkcjonowaniu”. I dodaje: „Co więcej, powszechne występowanie i stosowanie stanów mistycznych i opętania lub doświadczeń estetycznych oraz twórczych wskazuje, że ASC zaspokajają wiele potrzeb zarówno człowieka, jak i społeczeństwa”⁴². Twórca teorii o *odmiennych stanach świadomości* uważa zatem, że te stany mogą pomagać w regulacji wewnętrznych potrzeb człowieka. Wspomina także o przeżyciach mistycznych i doznaniach religijnych: że nade wszystko wywoływanie tych stanów może prowadzić do uzdrawiania. A.M. Ludwig pisze: „[...] wiara w uzdrowienia w Lourdes i innych sanktuariach religijnych, uzdrowienie poprzez modlitwę i medytację, uzdrowienie przez «uzdrawiający dotyk», nakładanie rąk, zetknięcie się z relikwiami, uzdrowienie duchowe, uzdrowienie z opętania, egzorcyzmy, [...] są oczywistymi przykładami roli ASC w leczeniu”⁴³. Według psychiatry wywoływanie *altered states of consciousness* prowadzi człowieka do osiągnięcia nowych doświadczeń i zdobycia nowej wiedzy w sferze religijnej. Ponadto służy potwierdzeniu wartości moralnych, rozwiązywaniu konfliktów emocjonalnych oraz pomaga lepiej radzić sobie w życiu. Trzeci wymiar pozytywnych skutków wywoływania ASC, to budowanie swojej wartości w danej społeczności. Jeśli człowiek twierdzi, że doświadcza stanów nadprzyrodzonych, ludzie szybko mogą go uznać za szczególnego posłańca Boga, kogoś wyróżnionego, kto spełnia szczególną rolę w danej grupie.

Głównym zadaniem, jakie sobie postawił A.M. Ludwig, jest charakterystyka i zastosowanie *odmiennych stanów świadomości*. Nie postrzega ich on jako patologicznych, ale jako stany różne od zwykłego stanu czuwania. Szuka on wspólnego mianownika, który tłumaczyłby to doświadczenie. Wśród różnych przejawów ASC A.M. Ludwig wymienia także stany mistyczne. Badania tego psychiatry wpisują się w nurt naturalistyczny. A.M. Ludwig wymienia przeżycie mistyczne w jednym szeregu z takimi doświadczeniami, jak np.: opętanie, hipnoza, stany odurzenia narkotycznego i skrajne doznania seksualne. Psychiatra nie bierze pod uwagę treści teologicznej i duchowej mistycznego przesłania i uważa je za jedno z wielu doznań grupy ASC, które można wywołać samemu lub za pomocą środków farmakologicznych. Dla niego przeżycie mistyczne jest tylko doświadczeniem psychicznym i jako takie je opisuje oraz bada. Z punktu widzenia teologii duchowości jest to istotna

⁴² Tamże, 230–231.

⁴³ Tamże, 231.

redukcja. Takie psychologiczne podejście nie tłumaczy również fenomenu zjawisk towarzyszącym doświadczeniu mistycznemu. Jak stwierdza M. Rusecki: „Przeżycia religijne, chociaż są bardzo mocno związane z psychiką ludzką, nie są źródłem religii, lecz następstwem nawiązania łączności człowieka z Bogiem, będącej odpowiedzią na Jego wezwanie”⁴⁴.

Teorię o *odmiennych stanach świadomości* rozpropagował Ch.T. Tart, amerykański psycholog i parapsycholog, twórca dziedziny psychologii transpersonalnej, a także badań w zakresie parapsychologii. Ch.T. Tart w badaniach nad ASC widzi szansę przełamania konfliktu, który według niego istnieje od kilku stuleci między nauką a religią. Jak uważa, istnieje wyraźna polaryzacja między technologicznym scjentyzmem a irracjonalnym przesądem religijnym. Dlatego, jak zakłada, badanie *altered states of consciousness* może stać się szansą wspólnego szukania prawdy o człowieku⁴⁵. Jak ufa Ch.T. Tart: „ASC będą stawiać się coraz ważniejsze we współczesnym życiu. Opierając się na odpowiednich badaniach, możemy bardzo szybko wzbogacić naszą wiedzę na ich temat”⁴⁶.

5. PODSUMOWANIE

Przedstawiona powyżej niewielka panorama głównych niekatolickich stanowisk dotyczących określenia, czym jest religia, pokazuje, że opis przeżycia mistycznego powinno się rozpatrywać w ścisłym związku z doktryną danej wiary. W innym przypadku jego rozumienie może być wypaczone, zbyt mocno podporządkowane idei konkretnej filozofii.

Niekatolicka filozofia zabiera głos na temat mistyki, ale często redukuje ją do jednego z wymiarów ludzkiego życia wewnętrznego, kładąc nacisk albo na ludzki intelekt, albo na wolę lub na uczucia. Z reguły odrywa to doświadczenie od samego Boga, głosząc ateizm lub agnostycyzm. Doświadczenie religijne widzi jako subiektywne przeżycie ludzkie, które może być zrozumiane jedynie z perspektywy antropocentryzmu.

Dokonania szkoły morfologii religii także można odnieść do mistyki. M. Eliade i zwolennicy metody fenomenologicznej podkreślają wspólny mianownik doświadczenia religijnego, który opiera się na dialektyce *sacrum* i *profanum*. Jak stwierdza rumuński myśliciel: „nie ma stanowiska i poglądu religijnego, którego by człowiek nie miał już od czasów pierwotnych. [...] dialektyka hierofanii pozwala na spontaniczne i całkowite *odnalezienie* wszystkich wartości religijnych, i to na każdym szczeblu historii, na którym by się nie znalazło społeczeństwo lub jednostka, która dokonuje tego odkrycia”⁴⁷. Idąc za tą myślą, należałoby przyjąć, że także przeżycie

⁴⁴ M. Rusecki, *Geneza religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne 1*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, 77.

⁴⁵ Por. Ch.T. Tart, *Science, States of Consciousness, and Spiritual Experiences: the Need for State-specific Sciences*, w: *Transpersonal Psychologies: Perspectives on the Mind from Seven Great Spiritual Traditions*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1977, 13.

⁴⁶ Ch.T. Tart, *Introduction*, w: *Altered States of Consciousness*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1972, 6.

⁴⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, dz.cyt., 445.446.

mistyczne, choć może różnić się w treści, jest doświadczeniem, które można odnaleźć w każdej tradycji religijnej. Można więc powiedzieć nieco paradoksalnie, że doświadczenie nadprzyrodzone jest czymś przyrodzonym, wpisanym od zarania dziejów w ludzką naturę. Nie jest więc przeżycie mistyczne wynikiem ewolucji człowieka, nie stanowi również objawu jakiejś dysfunkcji psychicznej, czy też nie wywołują go warunki społeczne, w jakich człowiek żyje. Doświadczenie to jest zapisane w ludzkiej naturze i stanowi naturalną reakcję występującą w wyniku zeknięcia się z rzeczywistością *Numinosum*⁴⁸.

Jeśli chodzi o teorię *odmiennych stanów świadomości*, to możemy stwierdzić, że nowy nurt w psychologii związany z ASC, nie został jeszcze dobrze opracowany, brakuje ścisłej terminologii, dlatego wciąż trwa dyskusja nad zdefiniowaniem samego pojęcia „świadomości”. Ponadto próba unifikacji tak bardzo zróżnicowanych zjawisk do jednego modelu ASC, natrafia na zarzut redukcjonizmu i zbyt pochopnego formułowania nieuzasadnionych uogólnień. Badanie stanów mistycznych przez współczesną psychologię często podważa ich nadprzyrodzony charakter. Jak pisze B. Grom: „Podejmując dyskusję z teologią, należy stwierdzić, że przeżycia mistyczne nierzadko są w sposób naiwnie realistyczny utożsamiane z »bezpośrednim doświadczeniem Boga«. [...] Natomiast zaproponowana wyżej teoria [ASC] zakłada, że także mistyczne przeżycia zjednoczenia są zazwyczaj kształtowane przez światopogląd mistyków. Choć wprowadzić nie można wykluczyć ponadnaturalnego wpływu i objawienia, to jednak przeżycia zjednoczenia pozwalają się wyjaśnić prościej, oszczędniej co do założeń”⁴⁹.

Na pewno możliwość zastosowania coraz doskonalszych narzędzi monitorowania pracy ośrodkowego układu nerwowego i rozwój neuronauk będzie prowadzić do nowych prób konceptualizacji *altered states of consciousness*, a przez to zagadnienie przeżycia mistycznego będzie powracać na wokandę naukowego dyskursu prowadzonego także w nurcie psychologii i psychiatrii. Niektórzy widzą to jako szansę dla chrześcijańskiego mistycyzmu, ponieważ doświadczenie mistyczne należy odróżnić od zaburzeń psychicznych, które są przejawem dysfunkcji ludzkiej psychiki, a nie działaniem nadprzyrodzonym Boga. Dobrze opisana mistyka chrześcijańska może również pomóc psychologii, która często redukuje przeżycie mistyczne do stanu pustki umysłowej, po prostu do nieświadomości⁵⁰.

⁴⁸ Szerzej na ten temat: P. Kaczmarek, *Człowiek wobec sacrum, czyli próby poszukiwania drogi do Transcendencji*, Warszawskie Studia Teologiczne, 30 (2017) 1, 148–162.

⁴⁹ B. Grom, dz.cyt., 272–273.

⁵⁰ Do badań interdyscyplinarnych teologii i psychologii zachęca W. McNamara, karmelita urodzony w USA. Píše on: „Rozwijanie psychologii chrześcijańskiego mistycyzmu jest niezwykle ważnym zadaniem. Projekt ten jednak znajduje się w fazie rozwoju, dlatego wciąż jest w nim wiele nieścisłości. Dużo wniosków formułowanych przez badaczy jest ze sobą sprzecznych, a większość uwag pomocniczych jest w najlepszym razie niepewna i tymczasowa. Zrozumiałym jest, że ponieważ psychologia jest nauką odizolowaną i autonomiczną, nie można od niej oczekiwać, że zgłębi całą wielowymiarową tajemnicę człowieka” (tłum. PK) (W. McNamara, *Psychology and the Christian Mystical Tradition*, w: *Transpersonal Psychology Perspectives on the Mind from Seven Great Spiritual Traditions*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1977, 398).

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejewski B., Moryń M., Przyłębski A., *Mały leksykon filozofów*, Poznań 1994.
- Błąd M., Kaczmarek P., *Początki kultury agrarnej w kontekście „orientatio hominis”*, *Warszawskie Studia Teologiczne*, 29 (2016) 2, 104–123.
- Bukowski K., *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, Kraków 1999.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 6, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006.
- Czekalski R., *Nietzsche philosophus radicalis. Zasadność krytyki chrześcijaństwa w pismach Fryderyka Nietzschego*, Warszawa 2019.
- Dajczer T., *Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijańskich*, *Studia Theologica Varsoviensia*, 15 (1977) 2, 137–167.
- Danielewicz Z., *Nie taki prosty. Meandry linearnej koncepcji czasu w chrześcijaństwie*, *Studia Koszański-Koło-brzeskie*, 22 (2015), 229–242.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. S.T. Landy, Niepokalanów 2024.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961.
- Grom B., *Psychologia religii*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia Ducha*, t. 2, tłum. A. Landma, Warszawa 1965.
- Jacyk D., *Filozoficzne ujęcie religii – Immanuel Kant i Rudolf Otto*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Poznań 2004, 343–352.
- Kaczmarek L., *Istota i pochodzenie religii*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958.
- Kaczmarek P., *Człowiek wobec sacrum, czyli próby poszukiwania drogi do Transcendencji*, *Warszawskie Studia Teologiczne*, 30 (2017) 1, s. 148–162.
- Kaczmarek P., *Geometria czasu a chrześcijańska filozofia dziejów*, w: *Deus magna facit (Bóg czyni wielkie rzeczy). Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Biskupowi i Profesorowi Andrzejowi Franciszkowi Dziubie*, red. K. Kietliński, Warszawa 2022, 315–329.
- Kaczmarek P., *„Ucieczka ze świata” w perspektywie teologiczno-filozoficznej*, *Ateneum Kapłańskie*, 630 (2014) 162/2, 352–362.
- Kaczmarek P., *Wieczne powroty a chrześcijańska tajemnica czasu*, *Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne*, 16 (2014), 169–182.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
- Kłoczek A., *Właściwości pola znaczeniowego sacrum w ujęciu etymologicznym*, *Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne*, 7 (2005), 163–176.
- Kościelniak K., *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986.
- Kowalczyk S., *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986.
- Kroński T., *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landma, Warszawa 1958, XI–LXXVII.
- Kuderowicz D., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Ludwig A., *Altered States of Consciousness*, *Archives General Psychiatry*, 15 (1966), 225–234.
- Ludwig A., *King of the Mountain. The Nature of Political Leadership*, Kentucky 2002.
- McNamara W., *Psychology and the Christian Mystical Tradition*, w: *Transpersonal Psychologies: Perspectives on the Mind from Seven Great Spiritual Traditions*, ed. Ch.T. Tart, New York 1977, 395–436.
- Pawłowicz Z., *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986.
- Pius X, Encyklika *Pascendi*, Rzym 8.09.1907.
- Pius XII, Encyklika *Humani generis*, Rzym 12.08.1950.
- Ratzinger J., *Eucharystia – centrum Kościoła*, w: *JROO*, t. 11, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, 287–337.
- Rusecki M., *Geneza religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religiolologiczne 1*, red. H. Zi-moń, Lublin 2000, 71–88.

- Sikora A., *Od Heraklita do Husserla. Spotkania z filozofią*, Warszawa 1999.
- Sochoń J., „Wróć, ty mój nieznany boże!”. Fryderyka Nietzschego religijne tęsknoty, w: tenże, *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Warszawa 2003, 301–320.
- Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1 i 2, tłum. P. Mańkowski, Warszawa 2003.
- Tart Ch. T., *Introduction*, w: *Altered States of Consciousness*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1972, 1–6.
- Tart Ch. T., *Science, States of Consciousness, and Spiritual Experiences: the Need for State-specific Sciences*, w: *Transpersonal Psychologies: Perspectives on the Mind from Seven Great Spiritual Traditions*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1977, 8–58.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2005.
- Zagórska W., *Homo ludens – homo mythicus. Nowe podejście do aktywności ludycznej w dorosłości*, *Psychologia Rozwojowa*, 13 (2008) 1, 69–83.
- Zdybicka Z.J., *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religijologiczne 1*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, 53–69.

VARIOUS NON-CATHOLIC THEORIES RELATED TO MYSTICAL EXPERIENCE

Summary

Non-Catholic philosophy speaks about mysticism, but often reduces it to one of the dimensions of human inner life, emphasizing either the human intellect or the will or feelings. As a rule, this experience detaches from God Himself, preaching atheism or agnosticism. He sees religious experience as a subjective human experience that can only be understood from the perspective of anthropocentrism. The achievements of the school of morphology of religion can also be related to mysticism. M. Eliade and the proponents of the phenomenological method emphasize the common denominator of religious experience, which is based on the dialectic of the sacred and the profane. Therefore, it can be said somewhat paradoxically that supernatural experience is something natural, inscribed in human nature since the dawn of time. Therefore, it is not a mystical experience the result of human evolution, nor is it a symptom of any mental dysfunction or caused by the social conditions in which man lives. This experience is inscribed in human nature and is a natural reaction that occurs as a result of contact with the reality of the *Numinosum*. As far as the theory of *altered states of consciousness* is concerned, we can say that the new trend in psychology related to ASC has not yet been well developed, there is a lack of precise terminology, which is why there is still a discussion on the definition of the concept of “consciousness” itself. Moreover, an attempt to unify such diverse phenomena into a single ASC model is accused of reductionism and too hasty formulation of unjustified generalizations.

Key words: Naturalistic Concepts of the Genesis of Religion, The School of Morphology of the Sacred, The Theory of Altered States of Consciousness

Nota o Autorze

Ksiądz **Piotr KACZMAREK** – kapłan diecezji łowickiej. Absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu i wicerektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie, dr filozofii (UKSW). Obecnie rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu. Absolwent studiów doktoranckich UKSW na kierunku Mariologii w Instytucie Kolbianum w Niepokalanowie, gdzie uzyskał licencjat kanoniczny. Adiunkt Akademii Katolickiej w Warszawie. Redaktor rocznika naukowego „Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne”. Obszar zainteresowań: filozofia, mariologia, religiologia, teologia duchowości, bibliografistyka.

ORCID: 0000-0001-6183-6539