



dr hab.

Bartłomiej Dobroczyński, prof. UJ

bartlomiej.dobroczyński@uj.edu.pl
www.psychologia.uj.edu.pl

INSTYTUT PSYCHOLOGII
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

INSTITUTE OF PSYCHOLOGY
JAGIELLONIAN UNIVERSITY

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ MGR. JAKUBA NIEDŹWIEDZKIEGO „CZYNNIKI MEDIUJĄCE MIĘDZY DUCHOWOŚCIĄ WERTYKALNĄ I HORYZONTALNĄ A JAKOŚCIĄ ŻYCIA”

Lektura rozprawy doktorskiej pana Niedźwiedzkiego była dla mnie pouczającym doświadczeniem, przede wszystkim z tej racji, że dawno nie czytałem tekstu, który wzbudziłby we mnie tyle sprzecznych myśli i refleksji (o rozmaitym zresztą kolorycie emocjonalnym), zmusił do przeczytania kilku publikacji powiązanych z omawianą problematyką, a co najważniejsze, skłonił do postawienia sobie wielu niełatwych pytań (nierzadko o fundamentalnym charakterze, metateoretycznym, metodologicznym, ale także antropologicznym, religioznawczym czy filozoficznym). Innymi słowy, omawiany doktorat stanowił w moim przypadku impuls uruchamiający intelektualny dyskurs, zachęcający do rozmaitych rozważań i analiz, często wykraczających daleko poza omawiane w nim kwestie i zagadnienia. Już to samo w sobie świadczy o tym, że spełnia on jedną z ważniejszych funkcji wartościowego tekstu naukowego, bowiem jest heurystycznie płodny, otwiera umysł na nowe perspektywy i obszary eksploracji, doprowadza do poszerzenia horyzontu refleksji, skłania do poszukiwania alternatywnych rozwiązań i punktów widzenia. Co więcej, praca ta wręcz kusi do napisania rozbudowanego eseju, w którym chciałoby się podyskutować z autorem na temat rozmaitych jej aspektów, poczynając od sposobu rozumienia i ujęcia wybranej problematyki, definicji podstawowych pojęć, użytych (i nieużytych) teorii, ale też i całego kontekstu historyczno-kulturowego, w którym osadzone są niemal wszystkie interesujące go kwestie i zagadnienia.

Z drugiej strony, zalecenia Rady Doskonałości Naukowej¹ odnośnie sposobu formułowania recenzji w przewodach doktorskich zachęcają do zwięzłości i samoograniczenia w tym względzie. Wedle zawartych tam wskazówek, poprawnie sformułowana recenzja powinna zawierać ocenę wraz z uzasadnieniem wyłącznie trzech aspektów dysertacji, a mianowicie czy rozprawa doktorska prezentuje 1. ogólną wiedzę teoretyczną osoby ubiegającej się o nadanie stopnia doktora w określonej dyscyplinie 2. wykazuje umiejętność samodzielnego prowadzenia przez nią pracy naukowej oraz 3. stanowi oryginalne rozwiązanie problemu naukowego². Co więcej, RDN uzupełnia te zalecenia o następujący passus: „Brak jest podstaw, by recenzenci wyrażali w swych recenzjach opinie odnoszące się do innych kwestii niż te, które zostały przedstawione, a które to wynikają z przepisów ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce”³.

Wziąwszy powyższe pod uwagę, stanąłem przed niełatwym zadaniem wybrania optymalnego sposobu sporządzenia zleconej mi recenzji, gdyż charakter, zakres i tematyka, ale także i poszczególne rozwiązania zaproponowane przez autora w tej pracy są tego

¹ RDN (2022). *Recenzje w postępowaniach o awans naukowy. poradnik*. Bmw.

² Tamże. Problem stanowi punkt drugi zalecenia, bowiem doktorat nie jest pracą samodzielną, tylko pisaną pod kierownictwem i opieką promotora/ki, więc nie sposób w precyzyjny sposób ustalić, na ile prowadzone przez autora/kę doktoratu badania są samodzielne, a na ile i w jakim stopniu stanowią propozycję ustalaną i wynegocjowaną z opiekunem naukowym.

³ Tamże, s. 9.



rodzaju, że nie sposób obronić się przed konstatacją, iż każda opinia zarówno o jej całości, jak i poszczególnych fragmentach, będzie sprawiedliwa tylko wtedy, jeśli będzie wykraczała poza nie i nawiązywała, choćby szkicowo, do kondycji współczesnej psychologii i akceptowanych sposobów jej uprawiania. Uważna lektura tej rozprawy skłania bowiem do wniosku, że zarówno jej mocne strony jak i słabości, a zwłaszcza te drugie, wynikają nie tyle i nie tylko z indywidualnych decyzji i poczynań autora, ale też i to w sporej mierze, są wynikiem takiego a nie innego stanu współczesnej psychologii akademickiej oraz rozpowszechnionych w jej obrębie praktyk badawczych. Oznacza to, że ocena poszczególnych elementów tej pracy będzie miała w sporej mierze paradygmatyczny charakter, a więc zależała od tego w jakim stopniu uznaje się te praktyki za adekwatne i trafne w odniesieniu do natury badanej rzeczywistości, bowiem autor po prostu podążał za istniejącymi oczekiwaniami i dostosowywał się do panujących w tym względzie trendów i kryteriów poprawności. Jako że nie powinien on ponosić odpowiedzialności za istniejący stan rzeczy i za to, że usiłował sprostać istniejącym standardom, podzieliłem swoją recenzję na dwie części. W pierwszej z nich postaram się udzielić i zwięźle uzasadnić odpowiedzi na trzy zalecane przez RDN pytania, pozostając niejako wewnątrz paradygmatu współczesnej psychologii akademickiej, w drugiej zaś przedstawię swoje uwagi krytyczno-polemiczne. Ich status będzie jednak poniekąd względny, to znaczy mają one raczej wspomóc we wzroście samoświadomości doktoranta i optymalizacji ewentualnych dalszych jego etapów kariery naukowej, niż wiązać się z oceną samej pracy, bowiem, co piszę uprzedzając wypadki, spełnia ona, moim skromnym zdaniem, aktualne wymagania stawiane rozprawom doktorskim.

A zatem *in medias res*. Otóż pan Jakub Niedźwiedzki w swoim projekcie postanowił ustalić jakie zmienne psychologiczne pośredniczą pomiędzy duchowością a jakością życia. W tym celu, po przeanalizowaniu licznych pomysłów i koncepcji z zakresu rozumienia tej pierwszej, przedstawił własną propozycję, w ramach której duchowość jest potraktowana jako „poszukiwanie świętości i dążenie do kontaktu z tym, co jednostka uznaje za święte” (s. 9). Nieco odmienny aspekt swego obiektu badanego autor podkreśla na s. 28, gdzie zamiast świętości eksponuje doświadczanie „kontaktu z bytem lub bytami, które jednostka przeżywa jako najlepsze i najwyższe formy istnienia”⁴. Abstrahując od wszelkich możliwych aspektów denominacyjnych i organizacyjnych (odnoszących się np. do przynależności do kościołów i grup wyznaniowych, wraz z ich dogmatyką, tradycją i teologią, ale też sekt i grup kultowych), podzielił ją na duchowość o charakterze wertykalnym, przejawiającą się dążeniu do, bądź też utrzymywaniu kontaktów z bytami ponadnaturalnymi (określonymi w pracy, jako „np. bóg różnych wyznań, opatrność”) oraz duchowość o charakterze horyzontalnym, która ma odnosić się do kontaktów z bytami naturalnymi (autor wymienia „przyrodę, piękne

⁴ Na s. 49, dopowiada, że „duchowość może przejawiać się w działaniu (którym zwykle jest modlitwa, medytacja, udział w nabożeństwach, czytanie świętych ksiąg, przebywanie w miejscach uznawanych za święte lub działania o niereligijnym charakterze takie jak przebywanie na łonie natury lub kontakt ze sztuką) oraz w doświadczeniu jednostki (np. poczuciu, że Bóg czuwa nad jednostką lub doświadczeniu bycia jednością z otaczającym światem)”.



dr hab.
Bartłomiej Dobroczyński, prof. UJ

bartlomiej.dobroczyński@uj.edu.pl
www.psychologia.uj.edu.pl

INSTYTUT PSYCHOLOGII
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

INSTITUTE OF PSYCHOLOGY
JAGIELLONIAN UNIVERSITY

miejsca, ludzkość, wszechświat lub dzieła sztuki”). Do pomiaru tak ujętej duchowości autor stworzył kwestionariusz *Indywidualna relacja z najwyższym dobrem*, którego własności psychometryczne poddał weryfikacji w dwóch testach, na mniejszej i na większej próbie. W kolejnych krokach, autor przedstawił różne koncepcje odnoszące się do jakości życia, co poskutkowało wyodrębnieniem sześciu jej aspektów, których związki z duchowością wertykalną i horyzontalną zostały poddane dalszym badaniom. W szczególności chodziło o to, czy mamy do czynienia z różnicami w zakresie jakości życia w przypadku osób o różnych konfiguracjach nasilenia duchowości wertykalnej i horyzontalnej. W finalnym badaniu, celem było ustalenie mechanizmów pośredniczących, które pełnią rolę mediatorów pomiędzy oboma rodzajami duchowości a jakością życia. Na koniec doktorant przeprowadził dyskusję uzyskanych wyników oraz sformułował wnioski ze swoich badań, które mogą zostać wykorzystane w praktyce klinicznej.

Przechodząc do oceny, od razu należy zaznaczyć, że autor eksploruje zjawiska trudne w konceptualizacji i operacjonalizacji, przede wszystkim z racji swojej złożoności i wieloczynnikowych uwarunkowań, jednak bardzo istotne. Napiszę o tym więcej, w części krytycznej, tu chciałbym ten wątek przywołać jako powód do pochwały, bowiem przy wszystkich możliwych zastrzeżeniach, stworzony przez niego obraz badanych fenomenów uwzględnia wiele zmiennych i stara się oddać ich złożoność. Z pewnością warto podkreślić jest też to, że autor zajmuje się zjawiskami, których ważność będzie narastała we współczesnym świecie, bowiem ludzie coraz intensywniej poszukują wspólnot dających im wsparcie, odchodzą jednak od kościołów zorganizowanych w kierunku sekt i kultów – które mają teraz swoje pięć minut – o czym mówią choćby książki Amandy Montell⁵. W obliczu narastających zagrożeń i swoistego polikryzysu który ogarnia świat z rosnącą siłą, zagadnienia poruszane w pracy pana Niedźwiedzkiego okazują się więc zaskakująco aktualne, stanowiąc przy tym teoretyczne i praktyczne wyzwanie dla różnych dyscyplin wiedzy, także i dla psychologii.

Podkreślić też trzeba analizę bogatej i zróżnicowanej literatury oraz podjęcie próby stworzenia na jej bazie własnych propozycji zakreślających ramy interesujących go fenomenów. Wykorzystana bibliografia jest imponująca, jej lista to bowiem ponad sześćdziesiąt stron książek i artykułów. Należy zaznaczyć, że w efekcie przywołania tak obfitego materiału, autor musiał uporać się z mnogością różniących się od siebie ujęć i definicji oraz istniejącymi sprzecznymi wynikami badań dotyczących związków duchowości i jakości życia. Dyskusja, której poddał poszczególne koncepcje i definicje jest moim zdaniem zadowalająca i pokazuje, że doktorant ma świadomość słabych stron istniejących rozwiązań w tym zakresie. Na s. 131 pisze bowiem, co odnosi się do jednego z aspektów omawianych zjawisk, ale może być potraktowane, jako swoiste *pars pro toto*: „Choć wielu badaczy uznaje niezwykle złożoność tego rodzaju zależności, w wielu testowanych modelach w roli mediatorów umieszczano jedną lub niewielką ilość zmiennych”. I dalej: „W celu

⁵ Zob np.: *The Age of Magical Overthinking: Notes on Modern Irrationality*, Atria/One Signal Publishers, z 2024.



oszacowania poziomu religijności stosowano przeważnie wskaźniki behawioralne (np. częstotliwość udziału w nabożeństwach, częstotliwość z jaką osoba się modli) lub poznawcze (np. żywione przez badanych przekonania religijne), w niewielkim stopniu uwzględniające fakt, że duchowość i będąca jednym z jej przejawów religijność dla wielu osób oznacza żywe i namacalne doświadczenie”. Pochwalić należy też część poświęconą duchowości ateistycznej, z prezentacją poglądów francuskich filozofów i Sama Harrisa, choć przydałaby się też jakaś psychologiczna ich interpretacja. Sformułowana przez pana Niedźwiedzkiego własna propozycja, choć można ją poddać krytyce, omija wiele raf i mielizn czyhających w analizowanych przez niego książkach i artykułach, spełnia więc swoje zadanie w sposób satysfakcjonujący. Autor zdaje sobie sprawę z „ciemnych stron” i negatywnych zjawisk mogących towarzyszyć religii i praktykom duchowym, więc choć temat pojawia się dopiero w połowie doktoratu (na s. 109), to warto to odnotować, jako zaletę. Tak więc na pytanie czy doktorant posiada ogólną wiedzę teoretyczną pozwalającą na ubieganie się o nadanie stopnia doktora w dyscyplinie psychologia, można bez wahania odpowiedzieć twierdząco.

Co do pytania drugiego, to jak się zdaje, tutaj również kompetencje doktoranta jawią się jako wystarczające. Jestem przede wszystkim historykiem psychologii oraz idei psychologicznych i w swojej recenzji skupiam się raczej na kwestiach teoretycznych i metateoretycznych, żywiąc nadzieję, że pozostali recenzenci/recenzentki znacznie lepiej ode mnie potrafią ocenić ten aspekt dysertacji. Sądzę jednak, że bez większego ryzyka można docenić zaplanowaną przez niego i wykonaną wielopiętrową i pracochłonną procedurę badawczą, z pomiarami pilotażowymi, weryfikacją trafności skonstruowanego narzędzia⁶. Prezentacja wyników jest rozbudowana i pogłębiona, autor dobrze wychwytuje sprzeczności między nimi i stara się je na różne sposoby wyjaśnić. Podkreśliłbym też wartościową dyskusję i jeden z wniosków, mówiący o tym, że z prowadzonych badań wynika, iż najsilniejszym predyktorem dla wszystkich wymiarów jakości życia okazała się samoocena. Jak konkluduje doktorant, „wynik ten może być istotną przesłanką tego, aby poprawę samooceny traktować jako cel, który w psychoterapii powinien być realizowany jako jeden z pierwszych”. Dość interesujący wydaje mi się też wniosek (s. 181) mówiący o tym, że „dane korelacyjne wskazują na występowanie silniejszych związków jakości życia z duchowością horyzontalną niż z wertykalną”. Jest to zapewne jeden z kilku czynników, które decydują współcześnie o tym, że, używając terminologii autora, duchowość horyzontalna w oczach młodszego pokolenia zyskuje, zaś wertykalna systematycznie traci, przynajmniej w naszym kręgu kulturowym.

Na pytanie trzecie, też odpowiedziałbym twierdząco, bowiem choć można mieć różne zastrzeżenia (o czym dalej) do takiej a nie innej konceptualizacji i operacjonalizacji podstawowych pojęć, to w moim odczuciu przeciwstawienie duchowości horyzontalnej i wertykalnej, jest dobrym punktem wyjścia dla dalszych uściśleń i modyfikacji, które na

⁶ Kusi jednak by zapytać, bo nie znalazłem takiej informacji, czy czas przynależności do danej duchowości był kontrolowany? Tzn. ile lat osoby były wertykalne, a ile horyzontalne? I czy osoby wertykalne, były wcześniej wertykalne czy nie?



dłuższą metę mogą przyczynić się do powstania różnych narzędzi pomocnych w badaniu złożonych zjawisk tego rodzaju. Zatem zarówno sam koncept, jak uzyskane w efekcie jego zastosowania wyniki mogą być potraktowane, jako rozwiązanie oryginalne.

Uwagi polemiczne i krytyczne zacząć wypada od tego, że autor podjął się zadania niezwykle trudnego wręcz karkołomnego. Przedmiotem swoich badań i teoretycznych ustaleń uczynił bowiem fenomeny synchronicznie i diachronicznie zmienne, które są nie tylko wieloznaczne i złożone, przez co nader trudne do trafnego zdefiniowania, a tym bardziej operacjonalizacji – o czym świadczą wymownie choćby przeglądy literatury na ten temat dokonane w doktoracie – ale też niesłychanie mocno nasączone elementem historycznym i kulturowym, często w tak znacznym stopniu, że ich rozumienie w różnych lokalizacjach geograficznych i różnych czasach może się odbiegać od siebie tak bardzo, iż wydają się wręcz odrębnymi bytami. Duchowość (a także różne jej składowe i pojęcia konstelacyjne, a więc religia i religijność, bóg/bogowie/boginie, transcendencja i immanencja, naturalne/nadnaturalne, sacrum i profanum, etc.) oraz jakość życia – są z pewnością takimi wieloznacznymi, niełatwymi do uchwycenia i przyszpilenia fenomenami. W swojej pracy autor posługuje się ogólnym pojęciem Istoty Wyższej, co ma sugerować, że od jej konkretnych, indywidualnych cech przypisywanych takim bytom w różnych wierzeniach można spokojnie abstrahować. Stanowisko takie wdaje mi się jednak w rzeczywistości trudne do utrzymania. Filozof i matematyk Bertrand Russell zwykł mawiać, że ateistą można być tylko w obrębie pewnej konkretnej teologii, a więc zaprzeczać istnieniu boga danej wspólnoty religijnej, a nie w ogóle, i w związku z tym on sam uważał się za ateistę Kościoła Anglikańskiego. Poza wszystkim, wystarczy przyrzeć się definicji Boga w wydaniu, nie przymierzając, Heleny Bławatskiej⁷ czy duchowości praktykowanej w ośrodku Findhorn, żeby zrozumieć, że proste podziały i etykiety mogą być w tym przypadku mało przydatne, wręcz zwodnicze. We Wspólnocie Findhorn uczestnicy twierdzą, iż imponujące plony osiągnęte przez nich na niegościnniej glebie północnej Szkocji, są wynikiem kontaktu z bożkiem Panem, dewami i duchami roślin. Czy to są byty naturalne czy nadnaturalne? Wyższe czy niższe? Podobnie jest z pojęciem świętości, którym autor się posługuje w swojej wyjściowej definicji. Trudno się oprzeć pokusie i nie przywołać znanej rozmowy, która miała się odbyć pomiędzy na wpół legendarnym, pierwszym patriarchą buddyzmu chan (także zen) oraz chińskim cesarzem Wu. Władca chce zrozumieć na czym zasadzają „święte nauki”, które reprezentuje przybysz i w rezultacie słynna konwersacja przebiega w następujący sposób: „Cesarz pyta Bodhidharmę: «Jaka jest pierwsza zasada świętych nauk?» Bodhidharma odpowiada: «Ogromna pustka, nic świętego». «Kim więc jest ten, który stoi

⁷ „Nasz Bóg nie przebywa w raju ani też w jakimś drzewie, górze, czy specjalnych gmachu. Istnieje wszędzie, w każdym atomie widzialnego i niewidzialnego wszechświata, we wnętrzu, jak i na zewnątrz, i ponad każdym niewidocznym atomem i podzielną cząstką, gdyż TO jest tajemniczą siłą inwolucji i ewolucji, wszechobecną, a nawet wszechwiedzącą, twórczą siłą, o nieskończonej potencjalności przejawów”. Bławatska, H. P. (1996). *Klucz do teozofii*. T. I/II. Warszawa: Interart TEDAR, s. 74.



przede mną?» - pyta cesarz. «Nie wiem, Wasza Wysokość» - odpowiada Bodhidharma⁸. I znowu, okazuje się, że w kontekście wysoko rozwiniętych tradycji duchowych możemy mieć do czynienia z paradoksami, które z trudem poddają się jednoznacznym definicjom, a tym bardziej operacjonalizacjom. Ciągnąc wątek orientalny: na s. 56 autor uznaje buddyzm, w proponowanym przez siebie modelu za przejaw „duchowości horyzontalnej”. Każdy kto choćby trochę zna się na tych kwestiach wie, że buddyzm niejedno ma imię i że generalizacje bywają tu bardzo ryzykowne. Istnieją bowiem takie jego szkoły i odłamy, które w żaden sposób nie dadzą się zaklasyfikować w ten sposób. Przykłady pierwsze z brzegu: Amidyzm – czyli Buddyizm Czystej Ziemi, w którym Budda traktowany jest jako istota wyższa, a inwokacja do niej jest prośbą o zbawczą interwencję – czy pisma Masao Abe, a więc głównego eksponenta buddyizmu na zachód po śmierci D.T. Suzukiego, z których przedmiotem rozważań są takie „obiekty” charakterystyczne dla zachodniego, teistycznego imaginarijnego, jak bóg czy osoba. W konsekwencji takich generalizacji pojawiają się sprzeczności, bo jeśli, jak na s. 194, czytamy „z duchowością horyzontalną nie wiążą się wymagania wobec jednostki ani zalecenia dotyczące sposobów jej postępowania, które wraz z pojęciem grzechu zawarte są w naukach religijnych”, a buddyzm jest przejawem duchowości horyzontalnej, to coś się nie zgadza, bo różnego rodzaju szkoły buddyjskie formułują wobec swoich adeptów wymagania czasem niezwykle rygorystyczne. Dalej, kiedy autor pisze o zależności między duchowością a zdrowiem somatycznym, to pomija fakt, że kwestie choroby są różnie rozumiane w różnych religiach, a nawet odmianach tej samej religii. I tak np. w obrębie rozmaitych denominacji chrześcijańskich choroba może być równie dobrze uznana za rodzaj bycia wybranym, podobnie jak „syn boży” był wybrany na ofiarę przez ojca (co w efekcie może zwiększać przynajmniej niektóre aspekty dobrostanu), jak i karę za niewłaściwe, „grzeszne” życie. Wprawdzie na s. 129 doktoratu pojawia się szkicowa refleksja, pokazująca, że różnice w doktrynach i nauczaniu religijnym, mogą mieć dość wyraźne, a nawet radykalne konsekwencje psychologiczne⁹, to jednak to nieco za mało. Wydaje się, że bardzo przydatne w tego typu badaniach byłoby na przyszłość uwzględnienie tego co w antropologii (ale też i w psychologii) ukrywa się pod hasłem *etic versus emic*¹⁰. Badania prowadzone w doktoracie mają wyraźnie przechylenie w kierunku *etic*, gdzie

⁸ W: T. Polak (2020). *System Kościelny, czyli przewagi pana K.* Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, s. 147.

⁹ „Badania przeprowadzone przez Cohena i Rozina (2001) inspirowane różnicami w nauczaniu religii Judaistycznej i Protestantyzmu wskazują na to, że Protestanci w porównaniu do Żydów przypisują większą wagę moralną negatywnym myślom, których treść wyraża brak szacunku do rodziców oraz nieakceptowane impulsy seksualne i agresywne. Protestanci bardziej surowo niż Żydzi oceniają autora takich myśli. Wyniki tego badania odpowiadają treściom nauczania obu doktryn religijnych”.

¹⁰ Mówiąc w ogromnym uproszczeniu, z podejściem *etic*, mamy do czynienia wtedy, gdy naukowcy studiują jakąś społeczność (ale można to sobie też wyobrazić w przypadku poszczególnych ludzi) z perspektywy zewnętrznego obserwatora, posługując się w tym celu obiektywnymi metodami badawczymi z wypracowanymi w ich obrębie charakterystycznymi strategiami poznawczymi oraz kategoriami pojęciowymi. Z kolei strategia *emicna*, zakłada badania danej społeczności z perspektywy jej uczestników i użytkowników, z uwzględnieniem ich własnego rozumienia swojej kultury, tradycji, historii, duchowości czy rozpowszechnionych sposobów myślenia i postępowania. Patrz: K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. 2nd ed. The Hague/Paris 1967.



osobom badanym niejako narzuca się rozumienie badanych pojęć, moim zaś zdaniem bardzo przydałoby się zapytać osoby badane, najlepiej w badaniu jakościowym, jak one same rozumieją istotę wyższą, świętość, najlepsze formy istnienia albo horyzontalność.

Trudność w precyzyjnym uchwyceniu tak subtelnych i złożonych fenomenów dodatkowo potęguje nieusuwalna słabość związana z badaniem przeżyć i doświadczeń duchowych, w tym zwłaszcza mających charakter mistyczny, ale nie tylko, poprzez odwoływanie się do narzędzi samoopisowych, opartych na języku. Dwie sprawy wysuwają się tu na czoło, a mianowicie poznawcza wartość autorefleksji czy też mówiąc klasycznym językiem przydatność introspekcji w badaniach psychologicznych z jednej strony oraz z drugiej, niepodatność fenomenów z obszaru duchowości na opisy językowe. Kiedy bowiem mowa o doświadczeniu religijnym/mistycznym/duchowym – to najczęściej powtarzającą się charakterystyką jest ich niewysłowność czy też niewyraźność co zgodnie podkreślają klasycy problematyki, jak William James, Rudolf Otto czy Walter T. Stace. Poza tym wiele wskazuje na to, że introspekcja w tradycyjnym rozumieniu, jako oparta na „uprzywilejowanym dostępie” (*privileged access*) zdolność do obserwowania własnych stanów psychicznych, po prostu nie istnieje i jest uznawana, za powtórkę z percepcji (*replay of perception*)¹¹. Oznacza to, że wszelkie dane samoopisowe, a zwłaszcza dotyczące doświadczenia duchowego/mistycznego/religijnego musimy przyjmować z ogromną dozą ostrożności. Dodatkowo, kwestionariusze samoopisowe nie uwzględniają w ogóle tego, że jesteśmy sami dla siebie nieprzejrzysti, a więc nasze stwierdzenia dotyczą tylko naszej samowiedzy, która może być iluzoryczne, nie zaś stanu faktycznego. Choćby takie przytaczane przez doktoranta na s. 32 wyniki badań Schlarba, pokazują, że ów autor jakby zupełnie nie zdaje sobie sprawy z takiego faktu, że trudności w zwerbalizowaniu nie tylko doświadczeń duchowych, ale każdego bardziej subtelnego doznania ze sfery prywatnej, mamy wszyscy, nie tylko dzieci, a o przyczynach takiego stanu rzeczy w sposób trudny do zakwestionowania pisali w swoim czasie E. Boring¹² czy B.F. Skinner¹³. Nie jest to bowiem kwestia tylko inteligencji, wieku czy wykształcenia, ale problem, by tak rzec, przede wszystkim strukturalny.

Biorąc to wszystko pod uwagę, trzeba powiedzieć, że być może najsłabszą stroną rozprawy pana Niedźwiedzkiego jest jej niskokontekstować, brak odniesienia całej podejmowanej problematyki do jakiejś choćby prowizorycznej teorii. Jeśli wziąć tylko pod uwagę duchowość, to rozmaitych informacji na jej temat, definicji i analiz znajdziemy w pracy bardzo dużo, i być może, przydałoby się jakoś ten materiał preselekcjonować, bo czytelnik zostaje przytłoczony tym bogactwem. Są one przedstawione w porządku

¹¹ Obszernie analizuje ten problem William Lyons, w książce *The Disappearance of Introspection* (1986, Cambridge/London: MIT Press).

¹² Boring (1953, *History of Introspection. Psychological Bulletin*, 3, s. 187) pisze, że „literalnie rozumiana bezpośrednia obserwacja, introspekcja która nie może wprowadzić w błąd, po prostu nie istnieje”.

¹³ W swojej klasycznej książce Skinner (1974/2013, *Behawioryzm*. Gdańsk: GWP, s. 263) zadaje znamienne pytanie: „Czy musimy zatem wysnuć wniosek, że wszyscy, którzy spekulowali na temat świadomości jako formy samowiedzy – od Greków, po empirystów brytyjskich i fenomenologów – tracili tylko czas?” I twierdząco na nie odpowiada: „Być może musimy” (tamże).



enumeracyjnym, i brakowało mi jakiegoś sensownego ich uporządkowania, nadania im jakiejś nadrzędnej struktury. Brak im metaperspektywy, choćby w postaci np. nakreślenia choćby szkicowego rysu omawiającego fundamentalne dla pracy kwestie, jak to czym jest religia, jakie są teorie genezy religii (bliska jest mi koncepcja, która uznaje ją za skutek uboczny ewolucyjnej adaptacji¹⁴, na bazie wrodzonej dyspozycji określanej jako *Hyperactive Agency Detection Device*), po co człowiekowi duchowość i jaki jest jej egzystencjalny sens. Wygląda na to, że religia i duchowość są potraktowane w doktoracie jako swego rodzaju fakty zastane, nie domagające się refleksji. Na usprawiedliwienie autora można przytoczyć jego własne słowa, ze s. 207, które pokazują, że zdaje on sobie sprawę z tego mankamentu, kiedy pisze: „Wśród ograniczeń teoretycznych projektu badawczego wymienić można uwzględnienie jedynie dwóch wymiarów duchowości oraz brak odwołania do jednej teorii, która stanowiłaby przesłankę dla wszystkich postawionych hipotez”. Konsekwencje tej a-teoretyczności ciągną się jednak przez cały doktorat, np. na s. 49 autor pisze: „stosowany model duchowości zakłada, że jest ona dyspozycją ogólnoludzką, która ma charakter latentny, tj. w pewnych sytuacjach lub okresach życia może być aktywowana zaś w innych pozostawać nieaktywna. Jest to właściwością obu wyróżnionych aspektów duchowości (wertykalnego i horyzontalnego), które opierają się na do pewnego stopnia wspólnych mechanizmach neurologicznych”. Prosi się tu wręcz o to, żeby posłużyć się jakąkolwiek koncepcją, która w podobny sposób ujmuje tę zależność, pierwsza z brzegu to znana, organizmiczna propozycja Masłowa, który postuluje istnienie w człowieku wewnętrznego rdzenia (*inner core*) czy też prawdziwego ja (*real self*), a więc biologicznego, uniwersalnego, ewolucyjnie wypracowanego podłoża, na którym – po jego aktywacji, w przypadku poszczególnych, zaawansowanych jednostek – rozwija się poszerzona, duchowa tożsamość¹⁵. Wcale nie uważam przy tym, że koncepcja Masłowa jest pod tym względem zadowalająca, ale akurat ona ujmuje tą kwestię w podobny do autora sposób.

W efekcie nie dziwi, że doktorant przywołuje, często blisko siebie, w bezpośrednim sąsiedztwie i bez zarysowania jakiegokolwiek kontekstu merytorycznego, uczonych i badaczy, którzy z racji swoich poglądów i profesji oraz osobistych historii muszą mieć całkowicie odrębne, nie przystające do siebie poglądy na duchowość, religię, sacrum doświadczenie mistyczne, etc. Wystarczy bez komentarza wymienić kilka takich nazwisk, które się w ten sposób pojawiają: Baumeister obok Frankla, Lukoff obok Harrisa, Steindl-Rast obok Pargamenta. Chodzi mi o to, że autorzy ci posługując się takimi samymi kategoriami pojęciowymi – w rodzaju rozwój duchowy, bóg, transcendencja, doświadczenie mistyczne, etc. – mogą mieć na myśli kompletnie odmienne desygnaty, a co więcej to rozumienie nie jest tylko kwestią takiego a nie innego zdefiniowania pojęć, lecz wynika z

¹⁴ Pisze o tym np. Pascal Boyer w *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basis Books, 2001) a także Bering J.M. (2006). The folk psychology of souls, *Behav Brain Sci*, 29(5), 453-462; discussion 462-98. doi: 10.1017/S0140525X06009101.

¹⁵ „The spiritual life is then part of the human essence. It is a defining characteristic of human nature. It is part of the Real Self. The spiritual life (the contemplative, 'religious', philosophical or value life) is within the jurisdiction of human thought and is attainable in principle by man's own efforts”. Maslow, A.H. (1973). *The Farther Reaches of Human Nature*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, s. 341.



fundamentalnych różnic o charakterze teoretycznym, metateoretycznym, filozoficznym a nawet egzystencjalnym. Austriacki benedyktyn David Steindl-Rast, przywoływany na s. 141 w kontekście wdzięczności, nie jest przecież typowym zakonnikiem, a zatem jeśli się przytacza jego poglądy, trzeba mieć na względzie, że sam siebie określa, jako w 100% chrześcijanina i w 100% buddystę – co oczywiście od razu rodzi napięcie, w kontekście interesującej doktoranta wertykalności przeciwstawionej horyzontalności.

Ta ateoretyczność przekłada się nie tylko całościowo na różny aspekt doktoratu, ale też przejawia się, czasem w zabawny wręcz sposób na poziomie detalu. Dwa pierwsze z brzegu przykłady: Kiedy na s. 48, autor cytuje Harrisa, to z niejaką dezynwolturą używa tuż obok siebie pojęcia „substancje psychodeliczne” oraz „substancje halucynogenne”. Na poziomie języka potocznego takie postępowanie nie przeszkadza, na poziomie komunikacji naukowej wprowadza konfuzję, bowiem każda z tych kategorii reprezentuje przeciwstawną, ba, konkurencyjną interpretację odnośnie tego co takie substancje z ludzkim umysłem czynią. Termin halucynogeny (wraz pokrewnymi, jak psychotomimetyczny czy kognodysleptyczny) zdradza tradycyjnego psychiatrę, który uważa, że są to środki zaburzające pracę umysłu, wywołujące sztuczną psychozę. Pojęcie Osmonda psychodeliczny (czy późniejsze: enteogeniczny) reprezentuje odmienny punkt widzenia, bo sugeruje, że substancje te niejako poznawczo przybliżają umysł, tzn. wydobywają z niego na powierzchnię to co w nim ukryte, a nawet że są wehikułem doświadczenia duchowego (religijnego, artystycznego lub z zakresu samopoznania). A zatem, albo mówimy psychodeliczny albo halucynogeny, *tertium non datur*. Z kolei na s. 199 autor zastanawia się nad tym dlaczego w weryfikowanym modelu uzyskał brak związku samooceny z duchowością wertykalną, skoro wielu autorów przyjmuje założenie, że religijności powinna towarzyszyć wyższa samoocena, która ma rzekomo wynikać z przekonanie jednostki, „że jest kochana, wspierana i wysoko ceniona przez Boga”. Jest to założenie wzięte z sufitu, bowiem cała historia teologii chrześcijańskiej pokazuje, że najwięksi święci i święte kościoła katolickiego emanowali w swoich pismach poczuciem własnej nędzy, grzeszności, smutkiem z powodu skali upadku, którego doświadczyli, swojej niewierności, etc. Jak to ujęła XII wieczna zakonnica, kanonizowana nie tak dawno, Hildegarda z Bingen, Bóg wybrał ją jako swoje narzędzie, bo preferuje liche środki, wybrał ją dlatego, że była czymś gorszym z natury, bo kobietą, w dodatku słabą, a nie dlatego, że jest wyjątkowa. Nie ma tu miejsca na wysoką samoocenę, wręcz przeciwnie. Założenie takie ma swoje korzenie albo w popularnych wyobrażeniach na temat religii, albo też w niektórych odmianach protestantyzmu, co od razu przywołuje poruszany już temat tego, że Istota Wyższa i jej postępowanie może być całkowicie odmiennie rozumiane w różnych tradycjach religijnych.

Podsumowując i odwołując się do tekstu Thomasa Teo¹⁶, można powiedzieć, że ten doktorat całkiem udatnie reprezentuje postawę określaną przez niego jako SCIENTIA, słabiej zaś odnosi się do zagadnień z zakresu CULTURA i CRITICA. Mówiąc to samo językiem Habermasa, autor próbuje uprawiać psychologię jako naukę analityczno-empiryczną, z

¹⁶ Teo, T. (1999). Functions of knowledge in psychology, *New Ideas in Psychology*, 17, 1-15.



niejaką dezynwolturą traktując przy tym zagadnienia historyczno-hermeneutyczne oraz krytyczne. Ale znowu, trudno robić z tego zarzut, skoro w psychologii takie podejście jest raczej akceptowane, a wręcz rozpowszechnione.

Zanim przejdę do konkluzji, pozwolę sobie na udzielenie paru rad starszego, „teoretycznie przewrażliwionego” kolegi, młodszemu adeptowi badań nad duchowością. Otóż po pierwsze i przede wszystkim zachęcałbym do zapoznania się z nie tak nową, za to wielce pouczającą pracą holenderskiego badacza ezoteryki Woutera J. Hanegraaffa, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*¹⁷. W tej monumentalnej pracy w sposób niezrównany pokazuje on na tle swoich badań nad fenomenem Sprzysiężenia Wodnika, jak ewoluowało zachodnie rozumienie duchowości poczynając od XVIII i XIX-wiecznego renesansu ezoterycznego, poprzez kontrkulturę oraz Esalen Institute, Ruch Ludzkiego Potencjału i Religię Nowej Ery (z wyeksponowaniem tego, jak w publikacjach William Jamesa i Carla Gustava Junga dokonywał się ważny dla zrozumienia fenomenu nowej duchowości proces sakralizacji psychologii oraz psychologizacji religii), aż do lat 90. wieku XX. Zwłaszcza dzieje Ruchu Ludzkiego Potencjału (*Human Potential Movement*), są w tym względzie niezmiernie pouczające. Przeszedł on bowiem od momentu swego powstania charakterystyczną ewolucję, którą można opisać jako przejście od stanowiska terapeutycznego w klasycznym sensie tego słowa (zaczynał jako tzw. „trening wrażliwości” (*sensitivity training*) w późnych latach 40, aby w latach 60. skoncentrować się na terapii grupowej), poprzez różne formy alternatywne uwzględniające pracę z ciałem (z inspiracji stosowanej w Esalen neo-Reichiańskiej bioenergetyki Alexandra Lowena oraz terapii Gestalt Fritza Pearlsa), aż do postaci, w której pod wpływem asymilacji różnych aspektów tradycji Orientalnych, przede wszystkim buddyźmu, hinduizmu i taoizmu, wartości duchowe i religijne zaczęły odgrywać pierwszorzędną rolę, co w rezultacie doprowadziło do powstania psychologii transpersonalnej¹⁸. Wtedy też pojęcie „ludzkiego potencjału”, zmieniło radykalnie swoje znaczenie. O ile wcześniej wiązano je z takimi wymiarami jak, „świadomość, kreatywność, wgląd, empatia, ekspresja emocjonalna, zdolność do doświadczenia i eksploracji i tym podobne”¹⁹, o tyle w szczytowym momencie rozwoju ruchu pojęcie to zaczęło odnosić się do transpersonalnych, ponadosobowych, transcendentnych obszarów doświadczanych w stanach zmienionej świadomości, traktowanych nie tylko jako wartość sama w sobie, ale też jako posiadające uzdrawiającą moc i znaczenie. Wydaje się, że współczesne formy duchowości są łatwiejsze do zrozumienia i uchwycenia, jeśli uwzględnimy taki właśnie kontekst.

Zachęcałbym też do przestudiowania paru dawniejszych pojęć i dystynkcji, które można by po odpowiednim przeformułowaniu wykorzystać w badaniach interesującej autora problematyki. Należy do nich np. rozróżnienie wprowadzone przez Arthura O. Lovejoya w jego klasycznej pracy *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei* (tł. Artur

¹⁷ Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden-New York-Koln: E.J. Brill.

¹⁸ Hanegraaff, dz. cyt., s. 49-50.

¹⁹ Tamże.



Przybysławski, Gdańsk 2009) na tego-światowość („this-worldliness”) oraz zaświatowość („otherworldliness”)²⁰. Jest to moim zdaniem o tyle trafne rozróżnienie, zwłaszcza we współczesnym kontekście, że stanowi ono dodatkową dystynkcję w pewnym sensie niezależną od horyzontalności i wertykalności. Innymi słowy np. chrześcijanin, może być zorientowany albo tego-światowo, albo też zaświatowo, co oznacza, że w rezultacie otrzymamy dwa niemal całkowicie odmienne rodzaje duchowości, różniące się od siebie tak bardzo, że ich nosiciele nie będą się w stanie ze sobą w kwestiach fundamentalnych ani porozumieć, ani nawet choćby tylko komunikować.

Kolejną sprawą, która moim zdaniem warto rozważyć, to kwestia mistyki introwertywnej i ekstrawertywnej, o czym pisze cytowany skądinąd przez Niedźwiedzkiego Walter T. Stace²¹. Jest to w jakimś sensie dystynkcja korespondująca z tą, o której autor pisze na s. 207 w kontekście Fostera modelu uwzględniającego samorozwój – gdzie wyróżnia się trzy rodzaje modlitwy, na zewnątrz, ku górze i do wewnątrz. Jednak jej istota zasadza się na czymś innym, bowiem wyraża ona fundamentalną ideę mistycyzmu, a mianowicie, że tylko jedno istnieje. Czy jest ono uchwytywane za pomocą specyficznego rodzaju percepcji (ekstrawertywnie), czy też na „dnie jaźni” (introwertywnie), to kwestia stadium rozwojowego, jednak w sumie efekt jest podobny, a jego uwzględnienie unieważnia do pewnego stopnia podział na wertykalne i horyzontalne duchowości, chyba, że są one rozumiane, jako swoiste stacje pośrednie, które ostatecznie tracą na znaczeniu.

Przyszedł czas na ostateczną konkluzję. Po przeanalizowaniu wszystkich za i przeciw, stwierdzam z przekonaniem, że praca pana mgr Niedźwiedzkiego spełnia w stopniu wystarczającym wymagania stawiane rozprawom doktorskim w ustawie z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce oraz wnioskuje o dopuszczenie go do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Kraków, 11.09.2024

²⁰ „Przez "zaświatowość" (...) rozumiem przekonanie, że to, co autentycznie "rzeczywiste", i to, co prawdziwie dobre, jest w swych najistotniejszych rysach radykalną antytezą wszystkiego, co można znaleźć w naturalnym życiu człowieka, w zwykłym toku ludzkiego doświadczenia, jakkolwiek normalnego, rozumnego i szczęśliwego” (s. 28). Z kolei tego-światowość czy też światowość, polegałaby na tym, że człowiek nie przestaje „nadal szukać czegoś trwałego i absorbującego w świecie, w którym tak głęboko zakorzeniona była jego egzystencja i z którym tak mocno się splatała. Nawet jeśli doświadczenie niweczyło jego nadzieje i z czasem życie zaczynało być jednostajne i mdłe, to pocieszenia szukał w jakiejś wizji nadejścia lepszego "tego świata", w którym żadne pragnienie nie zostanie niezaspokojone, a jego zapał stale będzie podsycany” (s. 29).

²¹ Stace, W.T. (1960). The Teachings of the Mystics: “The extrovertive way looks outward and through the physical senses into the external world and finds the One there. The introvertive way turns inward, introspectively, and finds the One at the bottom of the self, at the bottom of human personality”.