

Słowa kluczowe: doświadczenie religijne, życie rodzinne, rodzinność

Keywords: religious experience, family life, family-oriented

Dariusz Tułowiecki¹

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0003-1875-7776

Anna Czyżkowska²

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-8695-2381

ŻYCIE RODZINNE JAKO FORMA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

TŁO

Doświadczenie religijne jest traktowane przez badaczy jako jedna z centralnych kwestii religii, obok prawd wiary, rytuałów, ortodoksji czy tradycji religijnej (Machoń, 2021). Sam termin jest interpretowany wieloznacznie, zarówno w języku potocznym, jak i w poszczególnych dyscyplinach: filozofii, psychologii, pedagogice, socjologii czy też teologii. Pojęcie doświadczenia jest jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, a używa się go, gdy mowa jest o doświadczeniu naukowym, ejdetycznym, metafizycznym, transcendentnym, religijnym (Król, 2004). Znaczenie terminu doświadczenia odnosi się bowiem do rzeczywistości, która jest wielce zróżnicowana i ogromnie wieloaspektowa. Wymienia się m.in. doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne; doświadczenia naukowe, filozoficzne, artystyczne, praktyczne, religijne, moralne oraz inne. J. Mariański (Mariański, 2004, s. 84) za

1 Ks. Dariusz Tułowiecki – doktor nauk społecznych w zakresie socjologii. Pracownik Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa) i Instytutu Badań Edukacyjnych w Warszawie. Zajmuje się socjologią religii, socjologią problemów społecznych, socjologią rodziny i socjalizacją.

2 Anna Czyżkowska - doktor psychologii, seksuolog, terapeutka małżeństw, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, członek Instytutu Psychologii i Instytutu Nauk o Rodzinie UKSW (ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa).

O. Betzem wymienia następujące aspekty i wymiary doświadczenia rzeczywistości: a) doświadczenie rzeczywistości fizycznej (materialnej) w wymiarach struktur mikro i makro kosmicznych; b) doświadczenie natury ożywionej, jej sił wzrostu i odnowy; c) doświadczenie rzeczywistości psychicznej, doznawane dzięki obserwacji własnego „ja”; d) doświadczenie estetycznego wymiaru rzeczywistości, w którym forma i kształt dotyczą jednostki osobiście oraz oddziałują na nią jako „coś pięknego”; e) doświadczenie wartości zobowiązania moralnego, gdy budzi się w jednostce poczucie odpowiedzialności i świadomości relacji etycznych; f) doświadczenie religijne, gdy kształtuje się w jednostce poczucie sensu rzeczywistości i doznaje przeżycia sacrum.

W perspektywie socjologicznej doświadczenie religijne określane jest poprzez wskazanie jego przedmiotu. Socjologowie w zróżnicowany sposób określają przedmiot doświadczenia religijnego. Jest to rzeczywistość ponadempiryczna, ponadnaturalna, Bóg, a/Absolut, istota wyższa, święty kosmos, transcendencja, rzeczywistość ostateczna, Inny, rzeczywistość nadprzyrodzona, bezimienna transcendencja, wartość absolutna, sacrum. To właśnie ów przedmiot decyduje o specyfice doświadczenia religijnego, jego kategoryzacji i nieredukowalności do innych form ludzkiego doświadczenia (Marianiński, 2022). Specyfika doświadczenia religijnego koncentruje się na kontakcie rzeczywistości skończonej i poznaniu sacrum – rzeczywistości zdecydowanie innej, czegoś wyższego, rzeczywistości znajdującej się głębiej, tajemnicy. W dialogu tym „to co święte” pozwala przekraczać człowiekowi to co naturalne i doczesne, wskazując na istnienie „innego” świata, rzeczywistości „ponad” (Tułowiecki, 2012).

Współczesne zmiany życia społecznego pozwalają wskazać kierunki przemian religijności, które nie sytuują religijności i Innego jako oczywistego elementu życia. W narastających warunkach „nie-religii” toczą się dyskusje wokół sposobów ujmowania zmiany pozycjonowania religii w rzeczywistości społecznej i współczesnych przemian religijności. Zmiany te ujmowane są na dwa – raczej konkurencyjne, niż komplementarne – sposoby: sekularyzacji czyli zaniku religijności, oraz zmianie religijności czyli przede wszystkim w kierunku prywatyzacji i indywidualizacji religii (Tyrała, 2014).

W warunkach współczesnych, które naznaczone są między innymi indywidualizacją, prywatyzacją, doznaniowością, deinstytucjonalizacją, zmianie ulega również usytuowanie w religijności i znaczenie doświadczenia religijnego. Religijność konstruowana jest samodzielnie w uwolnieniu od instytucji religijnych (Marianiński, 2013), zaś doświadczenie staje się elementem tego konstruktu, niejednokrotnie podlegającym procesom rynku i komercjalizacji (Melosik, 1998). Na bazie ofert dostarczanych przez współczesność, w oderwaniu coraz częściej od instytucji

religijnych, tworzona jest zindywidualizowana, poza obszarami religii instytucjonalnej, hybryda wierzeniowa. Według T. Szlendaka hybryda ta opiera się wyraźnie na doświadczeniu, zakłada własną aktywność, przestrzeń ekspresji religijnej, relacje wspólnotowe oraz „autentyczność” oznaczającą zaangażowanie, spontaniczność emocji, „rzeczywistość” kontrastującą z „zimnym rytuałem” (Szlendak, 2004).

W warunkach indywidualnego konstruowania osobistej religijności, gdy – jak pisał Z. Bauman – wielu komponuje sobie Boga „na własne potrzeby” (Bauman, 2018, s. 58), to jednostka definiuje przestrzeń, którą obejmie znaczeniem doświadczenia. Tak jak indywidualnie definiowana jest duchowość i nadnaturalność (Mariański, 2013), tak również samodzielnie może być i jest definiowana przestrzeń doświadczenia i związana z nim duchowość. Nowa, subiektywnie definiowana duchowość, nie musi mieć zatem ściśle charakteru religijnego. Na początku XXI wieku, jak pisze Mariański (2020, s. 50), w Europie Zachodniej około 15% badanych wybiera określenie: „jestem niereligijny, ale duchowy”, w Polsce – około 2%. Duchowość oparta na doświadczeniu może być zatem realizowana w przestrzeni z natury świeckiej: sportu (Machoń, 2021), przyrody, miasta (Mariański 2020), a nawet świata wirtualnego (Zduniak, 2016).

CEL BADAWCZY

W niniejszym tekście podjęto się próby refleksji, czy i na ile życie rodzinne może być współcześnie przyjmowane, definiowane i badane jako forma doświadczenia religijnego? Jeśli rodzinność spełnia warunki doświadczenia, jeśli jest przeżywana jako kontakt z inną, przekraczającą codzienność, rzeczywistością „ponad” (analogicznie jak zaangażowanie sportowe, ekologiczne, miejskie, kulturowe), jeśli nadaje sens działaniom człowieka i stanowi kategorię poznawczą; jeśli jest przestrzenią głębokiego zaangażowania osobistego, wydzieloną z powszechności w kierunku uroczystego i bezpośredniego przeżywania rzeczywistości osobistej – wydaje się, że może być traktowana i badana w kategoriach doświadczenia religijnego w kluczu przyjętym przez Williama Jamesa oraz poprzez parametr doświadczenia religijnego przyjęty przez Władysława Piwowskiego w celu operacjonalizacji religijności (Borowik, 2004).

W tekście podjęto się opisu spojrzenia na doświadczenie religijne przyjętego w socjologii i psychologii religii na podstawie teorii Williama Jamesa, zaprezentowania specyfiki życia rodzinnego jako systemu oraz zaprezentowania kontekstu przełożenia doświadczenia religijnego na doświadczenie rodzinności wedle następujących wskaźników: poznanie, sensotwórczość, prywatność, bezpośredniość, uroczystość, powaga, silna emocjonalność.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Jak wspomniano na wstępie, pojęcie „doświadczenia religijnego” budzi żywe i stałe zainteresowanie przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, w tym socjologów i psychologów. Poszczególne dyscypliny przypisują temu pojęciu różniącą się treść, a jego potoczne rozumienie i język życia codziennego dodatkowo wzmacniają istniejące wieloznaczności. W niniejszym artykule ograniczono się do dwojakiego rozumienia pojęcia: w perspektywie socjologicznej i psychologicznej.

Jak zaznaczył wybitny oksfordzki psycholog Michael Argyle, chociaż doświadczenie religijne należy do centralnych pojęć psychologii religii, to nie ma i tu zgodności co do rozumienia jego znaczenia (Argyle, 2000, s. 46). Termin „doświadczenie religijne” używany był przez psychologów religii w różnym znaczeniu. Niektórzy badacze utożsamiali go z „przeżyciem religijnym”. Doświadczenie jest jednak pojęciem szerszym od przeżycia, bowiem zawiera w sobie komponent poznawczy, emocjonalny oraz wartościujący. W przeżyciu wyeksponowany jest natomiast przede wszystkim element emocjonalny. Przeżycie należy traktować jako element doświadczenia. Można zatem powiedzieć, że nie każde przeżycie jest jednocześnie doświadczeniem (Szymoła, 1998). Doświadczenie jest współtworzone przez przeżycia, ale nie jest ich prostą sumą, stąd nie do końca zasadna wydaje się niemal powszechna praktyka używania zamiennie tych terminów (Król, 2004).

Problem ostrości i zamienności pojęć w odniesieniu do doświadczeń i przeżyć religijnych próbowali rozwiązać poszczególni badacze. I tak John E. Smith (1971, s. 26) w miejsce terminu „doświadczenie religijne” stosował wyrażenie „religijny wymiar doświadczenia ludzkiego”. Chciał w ten sposób podkreślić, że religijność nie jest jedynie wycinkiem życia człowieka, lecz jego specyficznym, swoistym, głębokim wymiarem, zakładającym odniesienie wszystkiego do Boga. Dlatego wszystko może przetworzyć się w doświadczenie religijne: podziw przyrody, przeżywana radość, smutek, więź rodzinna i narodowa, uczucie miłości, dobrze wykonywana praca.

Natomiast Charles H. Whiteley (1973, s. 258-265) wyróżnia doświadczenie religijne w sensie ścisłym i szerszym. W rozumieniu tego brytyjskiego filozofa i psychologa doświadczenie religijne w sensie ścisłym odnosi się do przeżyć wyjątkowo intensywnych, mających wyraźne odniesienie do Innego: nawrócenia, przeżycia mistyczne, objawienia. Doświadczenie religijne w sensie szerokim ma natomiast obejmować to wszystko, co w jakikolwiek sposób łączy się z bóstwem (modlitwa, kult, ofiara, wiara, miłość Boga). Niektóre formy doświadczenia religijnego są powszechnie spotykane (modlitwa), inne występują jedynie sporadycznie (śmierć kliniczna).

Niekiedy z pojęciami „doświadczenie” i „przeżycie” wiąże się pojęcia „poczucie” czy „doznanie” (Popielski, 1993, s. 167-171). Są one również podrzędne

w stosunku do doświadczenia. Terminu „poczucie” używa się dla dookreślenia nateżenia takich właściwości doświadczanych przez przedmiot, jak podmiotowość, wolność, sens czy wartość. Wyraża on informację, że człowiek doświadcza własnych stanów psychicznych. Podkreśla się również, że poczucie może wskazywać na rodzaj przekonania (Szymoń, 1998, s. 13).

Doświadczenie religijne ujmowane podmiotowo charakteryzują następujące cechy: a) obejmuje ono całe życie psychiczne człowieka, zarówno jego sferę poznawczą, emocjonalną, jak i dążeń; b) w zakres doświadczenia religijnego wchodzi wartość najwyższa dla człowieka, a przedmiot doświadczenia religijnego jest często nazywany wartością najwyższą; c) doświadczenie religijne ma charakter jakości bezpośredniej i egzystencjalnej (*direct and existential*) – wiedzę człowiek otrzymuje nie przez opis czy wnioskowanie, lecz przez zapoznanie się (*acquaintance with*) z jakością doświadczenia; d) wywiera ono obserwowalny wpływ na życie religijne człowieka – nie może być zatrzymane w szczególnych „sektorach” wewnątrz człowieka, przeciwnie: powiązana jest ze wszystkimi sferami życia (Chaim, 1991, s. 33).

Zarówno psychologowie, jak i socjologowie uważają doświadczenie religijne za istotny parametr religijności, za jej „rdzeń”. Niektórzy wprost twierdzą (Szyjewski, 2011, s. 33), że żywe serce religii można znaleźć w doświadczeniu religijnym. Występuje ono u jej źródeł, jest warunkiem jej trwałości, znajduje się u kresu religijnej relacji. Doświadczenie religijne mobilizuje wszystkie zasoby człowieka: poznawcze, emocjonalne, wartościujące, dążeniowe, fizyczne i społeczne, a nawet motywacje do zmiany, umożliwia człowiekowi samotranscendencję, przyjęcie i zaangażowanie w to, co dotychczas było nieznane (Król, 2004). Jest ono źródłem religijnego zaangażowania i selektywnym modyfikatorem dalszych doświadczeń. Osobiste doświadczenie religijne o większej czy mniejszej intensywności jest istotnym źródłem religijnych przekonań dotyczących religijności (Tułowicki, 2012).

Prowadząc szczegółowy ogląd i analizę ujęcia doświadczenia religijnego dokonanego przez Williama Jamesa a przyjmowanego zarówno na gruncie socjologii, jak i psychologii, można określić, że doświadczenie religijne, to pewien stan psychiki podmiotu doświadczającego który pozwala na komunikację z Innym, odczucie boskiej obecności, tajemniczy spotkania z Absolutem (James, 2001). Przedmiotem doświadczenia mogą być też pewne stany organiczne interpretowane jako skutki działania Innego (Moskal, 1999). W doświadczenie to wpisane są określone przez Jamesa religijne emocje: czar, uroczystość, powaga, a także połączenie smutku i radości, miłość i poddanie się próbie (cierpieniu), poczucie bezsilności i poświęcenia, poddanie się światu i wynikająca z tego radość, stany zacieśniania się i rozrastania „istoty człowieka”, czyli obrazu „ja” (Socha, 2001).

William James w swym ujęciu teoretycznym doświadczenia sytuuje w rdzeniu religii wraz z emocjami i czynami pisząc (James, 2001, s. 30): tak więc religia w naszym dowolnie przyjętym znaczeniu oznaczać będzie takie uczucia, czyny u doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie.

Na gruncie socjologii religii doświadczenie religijne jest ważnym parametrem religijności. Co prawda perspektywa socjologiczna traktuje z pewnym dystansem czy wręcz rezerwą to, co jednostka doświadcza wewnętrznie i subiektywnie. Dzieje się tak dlatego, iż doświadczenia nie są wyrażane bezpośrednio i w sposób pełny w procesach komunikowania międzyludzkiego. Socjologia nie posiada także narzędzi do uchwycenia doświadczeń wewnętrznych jednostki (Zaręba, Gawlak, 2023). Jednak nie może pomijać takich przeżyć i doznań, gdyż doświadczenie jest ważnym aspektem religijności wpisanym w podstawowe sposoby jej operacjonalizacji (Borowik 2004).

Doświadczenie, mimo, że rozgrywa się w perspektywie wewnętrznej, przekracza ramy życia osobistego, stanowiąc kolejne ogniwo doświadczeń społeczeństwa. Doświadczenie posiada wyraźny wymiar ponadindywidualny, zaś człowiek i jego doświadczenie nie są wyizolowane z życia wspólnoty, lecz są przez nie stymulowane i kształtowane (Zimnica-Kuzioła, 2014). Społeczne kształtowanie doświadczenia religijnego może mieć, na przykład, osadzenie we wspólnotach religijnych, gdzie nauczanie i tradycja są powiązane z osobistymi przekonaniem oraz dają przestrzeń doświadczenia religijnego: poprzez modlitwę, sakramenty, praktyki kulturowe i społeczne (Sroczyńska, 2014).

Władysław Piwowski powołując się na ustalenia Charlesa Y. Glocka, uważał, iż parametr doświadczenia religijnego opiera się na fakcie, że człowiek religijny przeżywa bezpośrednio ostateczną rzeczywistość. Znajduje to wyraz w formie potrzeby, poznania i zaufania (ufności). Potrzeba ta wiąże się z wiarą afirmującą istnienie nadnaturalnego bytu świata czy siły, w której świetle człowiek religijny odkrywa sens życia i rozwiązuje nurtujące go problemy. Poznanie z kolei opiera się na bezpośrednim doświadczeniu ostatecznej rzeczywistości i na odczuciu bliskości Absolutu. Ufność wyraża się natomiast w świadomości człowieka religijnego, który wie, że to w Innym jest jego ocalenie (Piwowski, 2000). Operacjonalizując pojęcie religijności, wśród zaproponowanych parametrów Piwowski wymieniał doświadczenie religijne, w ramach którego sugerował uwzględniać następujące wskaźniki: a) odczucie bliskości Boga, b) emocjonalne przywiązanie do Istoty Najwyższej, c) sens życia, d) poczucie bezpieczeństwa, e) pomoc w życiu codziennym, f) pomoc w trudnych sytuacjach, g) pomoc w ostatniej godzinie życia. Podejście zaproponowane przez Piwowarskiego zyskało status klasycznego na polskim gruncie badań nad religijnością (Zaręba, Gawlak, 2023).

ŻYCIE RODZINNE

Bez wątpienia współczesne rodziny przechodzą głębokie i radykalne przemiany będące wynikiem oddziaływań czynników globalnych, makrostrukturalnych, mezostrukturalnych, jak i wewnętrznych, odnoszących się do seksualności, intymności, więzi, miłości, odpowiedzialności i wzajemnej troski, a także równości w relacjach oraz znaczenia samej jednostki. Życie rodzinne usytuowane jest niejako w centrum rewolucji społecznej, która zmienia utarte dotąd i uważane za nienaruszalne schematy oraz zasady definiowania małżeństwa i rodziny. Dokonuje także korekty ustaleń co do różnorodności form i praktyk rodzinnych, przypisywania znaczenia dla jednostek, różnych grup społecznych oraz dla całego społeczeństwa. Badania wskazują, że zróżnicowane procesy, czynniki i siły oddalają się od homogenicznego wzorca rodziny i prowadzą do różnorodności rodzin, złożonych sposobów ich konstruowania i praktykowania (Slany, 2020). Jednak nie powoduje to, że rodzina i życie rodzinne wraz z bliskością wyrażaną w relacjach intymnych jest automatycznie usuwana z rdzenia systemu wartości, w tym rdzenia polskiego kanonu kultury. Coraz wyraźniejsze staje się jednak nowe spojrzenie na bliskość związkową realizowaną w nowo (re)definiowanych ramach życia rodzinnego i intymności (Tułowiecki, 2022).

Mimo zmian w życiu rodzinnym, to właśnie bliskie związki są budowane w imię szczęścia tworzących je jednostek i szczęście osobiste wiązane jest z jakością zawieranych związków oraz konstrukcji życia rodzinnego (Beyga-Cegiołka, Wachowiak, 2012). Jak twierdzi Anna Wachowiak (2001, s. 87) rodzina jest nadal środowiskiem utrzymującym człowieka w równowadze emocjonalnej. Jej rola emocjonalno-ekspresyjna, mająca charakter psychohigieniczny coraz bardziej zyskuje na znaczeniu. Ona także, mimo także odmiennych podejść teoretycznych, jest podstawowym środowiskiem socjalizacji jako pierwsze, najbliższe i najbardziej pierwotne otoczenie jednostki. To w niej zachodzi socjalizacja pierwotna, to rodzice odgrywają rolę „znaczących innych” i to także oni pośrednicząc między dzieckiem a światem opisują mu rzeczywistość zgodnie z ich własną pozycją w strukturze społecznej i własnym systemem znaczeń (Berger, Luckmann, 2010).

Każdy był, jest lub będzie członkiem jakiejś rodziny – twierdzi Aldona Żurek (2020, s. 69). Franciszek Adamski dodaje (Adamski, 2021, s. 17-18), że rodzina zawsze posiada w znanych nam kulturach postać instytucji powszechnej i podstawowej: wszechobejmującej każdego człowieka, przekraczającej sferę doczesności (sakralny wymiar małżeństwa), stanowiącej element pośredniczący między rzeczywistością ziemską i pozaziemską (rodzinny kult przodków). I mimo, że współczesna rodzina traci charakter sakralny, a akcent nie pada już tak wyraźnie na ciągłość pokoleń, lecz szczęście osobiste jej członków, ludzie wciąż wiążą z nią swoją karierę

życiową, nosząc w sobie przekonanie, że ona sama jest w stanie najbardziej kompleksowo i w sposób zindywidualizowany zaspokajać potrzeby swoich członków. Z rodziną i życiem domowym – przypomina Żurek (2020, s. 69) – łączą się przede wszystkim pozytywne doświadczenia, sprawiając, że w gronie osób określanych jako bliskie zawsze znajdują się krewni bądź powinowaci. Z tego względu istniejące w świadomości społecznej skrypty, dotyczące najbardziej cenionych wartości, podpowiadają, aby budować modele karier życiowych, w których rodzina jest jedną z najważniejszych aren, na których toczy się życie człowieka.

W ramach życia rodzinnego ma miejsce szczególne, wzajemne powiązane oddziaływanie jej członków w ramach szczególnych interakcji, dające podstawę do teoretycznego ujęcia rodziny jako systemu. Wzajemne powiązania poszczególnych członków rodziny opisywane są jako sprężenia zwrotne (Bateson, 1972). Rodzina jako system jest przestrzenią realizacji zadań pojawiających się w trakcie życia, przestrzenią realizacji ról członków rodziny, strefą komunikacji, polem wyrażania i wymiany emocji, przestrzenią wzajemnego zainteresowania i zaangażowania emocjonalnego, polem równowagi i balansu określonym przez matryce aksjologiczne (Cierpka, 2013). Tak określony wspólny system działań i znaczeń jest generatorem tożsamości rodzinnej oraz sprawia, że życie rodzinne staje się punktem odniesienia dla losów każdego z jej członków (Bajkowski, 2018).

Silne splecenie losu jednostki z życiem rodzinnym sprawia, że punkty węzłowe życia poszczególnych osób znajdują odzwierciedlenie w etapach rozwoju rodziny. To, że natura człowieka ma charakter rodzinny wynika również z tego, że tylko niewielki odsetek członków życia społecznego pozostaje poza oddziaływaniem środowiska rodzinnego, a zdecydowana większość pozostaje pod jego wpływem (Żurek, 2020). Tak silne powiązanie życia jednostek z rodziną, ich relacji i emocji – z życiem rodzinnym, ich tożsamości i cyklów życia z sferą rodzinną – rodzi pytanie o możliwość potraktowania poczucia rodzinności jako formy doświadczenia religijnego, zaś życia rodzinnego – jako regulatora życia i matrycy poznawczej na zasadzie analogii do doświadczenia religijnego?

ŻYCIE RODZINNE JAKO FORMA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Sensotwórczość

W socjologicznych badaniach nad religijnością doświadczenie religijne ma wyraźny wymiar sensotwórczy – jednostka w świetle doświadczenia odkrywa sens życia i rozwiązuje nurtujące go problemy. W ramach koncepcji religii inspirowanej teorią racjonalnego wyboru Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge'a, sensotwórcza rola doświadczenia religijnego sytuowana była w kategoriach kom-

pensacji upośledzenia społecznego. Ci, którzy mają mniej do stracenia w odniesieniu do dóbr doczesnych, są skłonni do większego manifestowania doświadczeń religijnych w ramach silnego zaangażowania religijnego. Doświadczenie, w myśl tej teorii, miało stanowić dla nich kompensator, rodzaj nietestowalnej empirycznie nagrody w postaci sensu życia czy też życia wiecznego. Współcześnie w podejściu tym akcentowany jest raczej wymiar nagrody niż kompensatora (Tułowicki, 2012).

O ile doświadczenie religijne może nadawać sens życia jednostce w perspektywie relacji do Absolutu, szczególnie w sytuacjach cierpienia, śmierci i trudności, o tyle analogicznie sytuacja może mieć miejsce na gruncie doświadczenia rodzinnego. Funkcjonowanie w systemie relacji rodzinnych, powiązanie emocjonalne, więź oparta o wzajemną odpowiedzialność i miłość, przywiązanie i zaufanie – może determinować sens poszczególnych działań, jak i całościowe ujęcie sensu i celowości. Budowanie związku – może być wyraźnym i trwałym motywatorem działań nadającym im sens. Życie dla dzieci, w celu zapewnienia im bytu oraz cieszenia się ich rozwojem – może być i jest motywatorem przetrwania i impulsem dla sensu pracy, podejmowania trudności, codziennej walki i zmagania się z problemami.

Życie inspirowane dobrem osób kochanych, motywacja do życia ze względu na więzi – mogą nadawać sens w sytuacjach trudnych, w wyzwaniach, chwilach cierpienia, gdy jednostka ma dla kogo i z kim żyć oraz przeżywać trąmy. Także śmierć – również w wersji skrajnie zsekularyzowanej – może posiadać sens, gdy istnieje nadzieja na różnorodnie zdefiniowane spotkanie po „drugiej stronie życia” ze zmarłymi, życie mimo śmierci w pamięci rodzinnej, trwanie w kolejnych pokoleniach – „w dzieciach”, poczucie niestraconego życia z uwagi na pozostające na „tym świecie” dzieci, którym zabezpieczono jakość życia. Wydaje się, że rodzina może nadawać sens i stanowić ważny czynnik w procesie przezwyciężania przygodności i określania sensu ludzkiej egzystencji i poszczególnych działań.

Proces poznawczy

W socjologii oraz psychologii podejmowanych jest wiele prób wyjaśnienia, jakie procesy poznawcze są zaangażowane w doświadczenie religijne. Według Haliny Grzymały-Moszczyńskiej, ważny klucz stanowi schemat wywodzący się z psychologii poznawczej, który wskazuje na strukturę poznawczą zawierającą zorganizowaną wiedzę dotyczącą treści i struktury jakiegoś działu rzeczywistości, łącznie z jego relacjami wewnętrznymi. Schematy te powstają na skutek kontaktu z otoczeniem i mogą podlegać korektom w oparciu o nabyte doświadczenia. Takie kalki poznawcze mogą odnosić się do przedmiotów, wydarzeń, ale także ról, osób, własnego „ja” oraz sacrum (Grzymała-Moszczyńska, 2004). Religijny schemat poznawczy może obejmować zakresem m.in.: naturę Boga, rozumienie woli Bożej

czy wpływu Boga na ludzkie życie, rozumienie śmierci, religijne uzasadnienia sposobów postępowania, reguły życia. Układy te zachowują dużą stabilność, co nie oznacza jednak całkowitej niezmienności, bowiem przetwarzają i porządkują one napływające bodźce (Tułowiecki, 2012).

Oddziaływanie tak powstałych schematów poznawczych jest wielostronne. Grzymała-Moszczyńska wnioskuje z pomiarów empirycznych, iż ludzie dostrzegają wokół siebie tylko to, na co posiadają schematy, ignorując całą resztę. Kalki poznawcze decydują o sposobie rozumienia postrzeganych sytuacji. W ten sposób schematy religijne, tworzone między innymi przez doświadczenie religijne, dostarczają względnie trwałych systemów interpretacji do rozumienia i kontekstu postrzegania wydarzeń oraz kształtują kulturowe sposoby zachowań, na przykład w obliczu śmierci (Grzymała-Moszczyńska, 2004).

Wydaje się, iż rodzinność może mieć analogiczne powiązanie z poznaniem, jak religijność. Życie rodzinne tworzy tak silne powiązanie ze schematami poznawczymi, że patrzenie na świat z perspektywie rodzinności oraz przez pryzmat interesów rodzinnych nie jest zjawiskiem rzadkim.

Prywatność

W ujęciu doświadczenia religijnego ważnym aspektem jest prywatność. Wilam James widzi swoisty kontrast pomiędzy instytucjonalnością religii, a osobistością doświadczenia samotności, gdy człowiek w odosobnieniu poszukuje w religii nadziei, miłosierdzia czy innych form pomocy. To jak pisze analityk myśli Jamesa Henryk Machoń (2012, s. 45): człowiek „w zaciszu swojego wnętrza, samotnie, obok zinstytucjonalizowanych form religii, a czasem często nawet wbrew nim, szuka i spotyka Boga. W takich właśnie ramach rodzi się doświadczenie religijne, a dzieje się tak dlatego, że ma ono charakter prywatny”. James w analizie prywatności doświadczenia odwołuje się do praktyki Kościołów chrześcijańskich, które to, kładąc silny nacisk na rytuały sakramentalne, dają jednostkom dostępu do *sacrum*, a w ten sposób osłabiają poczucie grzeszności wierzącego, dając doznać zbawczego przebaczenia. W prywatności doświadczenia jednostka poznaje, że wysiłek zbawienia czyni Bóg, a człowiek doświadcza zbawczych skutków w rytuałach (James, 2001).

W życiu rodzinnym również istnieje napięcie między instytucjonalną zbiorowością a prywatnością. Z jednej strony poszczególni członkowie rodziny potrzebują i poszukują chwili prywatności, by po niej „wrócić” do pełni obowiązków życia rodzinnego, a z drugiej dokucza im nie tyle prywatność, co samotność decyzji, spraw, dylematów, wewnętrznych napięć, z którymi nie zawsze można lub nie zawsze warto się dzielić z innymi członkami rodziny. Poszczególni członkowie rodzin z jednej strony poszukują prywatności, a z drugiej zmagają się z (częściowym lub

szerszym) osamotnieniem. Niemniej jednak prywatność jest momentem doceniania wartości życia rodzinnego, tęsknot w czasie nieobecności, przemyśleń, odzyskiwania siły, uspokajania negatywnych emocji.

Bezpośredniość

Pierwotnym i elementarnym czynnikiem religijnym jest dla Jamesa niezapomniane przeżycie obecności bóstwa. Instytucjonalna odsłona religii jest dla niego aspektem wtórnym, swoistym *second handem*, namiastką i wspomnieniem czegoś pierwotnego. Relacja między bóstwem a jednostką to relacja, jak opisuje Henryk Machoń (2021, s. 46) płynąca „bezpośrednio z serca do serca, z duszy do duszy”. Dlatego James manifestację bezpośredniości doświadczenia religijnego widzi w modlitwie osobistej i prywatnej, którą postrzega jako istotę religii, wprost jej duszę, w przeciwieństwie do zimnych i zrationalizowanych pojęć oraz instytucji (Machoń, 2021). Sam James pisze on o niej w następujący sposób (2001, s. 359): Dzięki modlitwie [...] zdarzają się rzeczy, które w żaden inny sposób nie mogłyby być urzeczywistnione: wyzwała się energia, która w przeciwnym razie pozostałaby uwięziona, i doprowadza się do subiektywnego lub obiektywnego oddziaływania na świat faktów.

W życiu rodzinnym kwestią kluczową budującą przestrzeń domową są więzi. Więzy rodzinna – jak opisuje Łuczyński (2008, s. 57-58) – jest wypadkową wewnętrznych i zewnętrznych sił istniejących w grupie rodzinnej i działających na jej członków. Siły te wynikają ze związku małżeńskiego, ze świadomości związków genetycznych, przeżyć emocjonalnych, stosunków zależności, współistnienia, postaw wobec uwarunkowań społecznych, kulturowych, gospodarczych, prawnych i religijnych, w których żyje dana rodzina.

Więzy rodzinne to bardzo szczególny rodzaj relacji społecznych. Więzy w każdej rodzinie są inne, jedne są statyczne, inne zaś ulegają ciągłym przeobrażeniom. Zależą one od okoliczności i fazy cyklu życia danej rodziny, dlatego też jedne rodziny mają duży potencjał wewnętrznego przyciągania, w wielu rodzinach wykazują wysoki poziom wartości (Prokosz, 2016). Zestawiając ten aspekt życia rodzinnego wydaje się, iż bezpośredniość jest wpisana w istotę życia rodzinnego, nie zaś jako *second hand*.

Uroczystość

James opisał uroczystość, jako harmonię kontrastu (James, 2001, s. 44): stan uroczysty nigdy nie jest stanem surowym lub prostym – zawsze wydaje się, jakby zawierał w sobie rozpuszczoną pewną ilość własnego przeciwieństwa. Uroczysta radość zachowuje w swej słodczy pewien rodzaj goryczy; smutek uroczysty – to taki smutek, na który przystajemy wewnętrznie.

Uroczysty wymiar doświadczenia to swoista i jedyna w swoim rodzaju harmonia kontrastu przeżyć stanów sobie opozycyjnych. Doświadczenie łączy w sobie słodycz i gorycz, pustkę i obecność, ból i szczęście. Uroczystość bowiem nie może być definiowana jako prosty stan podniosłości. Wówczas byłoby zwykłą nudą lub ludyczną rozrywką. Tymczasem to przeżycie kompleksowe, głębsze, zróżnicowane i wieloaspektowe w swej konstrukcji; łączy ono w sobie wzniosłość, świętość, dramatyczną niepewność poszukiwania ratunku, tęsknotę za zbawieniem i ocaleniem (Machoń, 2021).

Aspekt uroczystości jest wyraźnie obecny w życiu rodzinnym. Harmonia kontrastu występuje chociażby w trakcie narodzin dziecka (ból i szczęście), konfliktów międzypokoleniowych (słodycz i gorycz), podczas deficytów komunikacji i zrozumienia (obecność i pustka). Jednak każdy z tych elementów ma swój uroczysty charakter: narodziny dziecka, pierwszy dzień w żłobku lub w przedszkolu, konflikt międzypokoleniowy i jego rozwiązanie, kłótnia i pojednanie, czasowe opuszczenie domu i powrót. Trudno wyobrazić sobie życie rodzinne bez kontrastów. Koncepcja Jamesa pozwala poznać, na ile są one zharmonizowane w postaci uroczystości.

Powaga

Jeżeli religia w jej podmiotowym charakterze jest dla Jamesa całkowitą reakcją człowieka na życie (James, 2001, s. 33), to oznacza, że chodzi w niej o wszystko, co składa się na życie. Nie są istotne jej poszczególne, wybiórczo traktowane wymiary. Religia nie jest dodatkowym dopiskiem do życia lub zwykłym dodatkiem. Ona określa i obejmuje biograficzną całość jednostki. Z uwagi na ten wymiar egzystencjalny doświadczenie religijne jest zawsze czymś poważnym. Nie zajmuje ono miejsca obok innych, świeckich, równoważnych przeżyć. Nie jest jednym z nich. Dlatego nie jest możliwe proste odseparowanie się od religii czy radykalny dystans emocjonalny od całej strefy sacrum. Dlatego dla Jamesa przeciwieństwem religii nie jest areligijność lub antyreligijność, lecz lekkomyślność i obojętność (Machoń, 2021).

James określał rzeczywistość religijną jako wartą najpoważniejszego potraktowania (James, 2001, s. 36): Mianem rzeczy boskich oznaczać będziemy tę rzeczywistość pierwotną, wobec której jednostka czuje się zmuszona do przyjęcia postawy uroczystej i poważnej, wolnej od klątw lub żartów.

Wydaje się, że nie jest błędem zastosowanie tu analogii do życia rodzinnego. Życie rodzinne zakłada poważne traktowanie wszystkich elementów składowych systemu rodziny oraz razem budowanego, określonego „wspólnotą losu”, życia. Lekkomyslność i żart uniemożliwiają budowanie życia rodzinnego i tworzenie więzi już na etapach początkowych: decyzji o związku, przygotowania do niego i tworzenia go z myślą o rozwoju.

Silna emocjonalność

Doświadczenie religijne jest w ujęciu Jamesa fenomenem silnie emocjonalnym. Nie oznacza to, że są to wyłącznie emocje gwałtowne lub przede wszystkim pozytywne. Emocjonalność doświadczenia jest istotna – jak wskazuje Machoń – z tego względu, że wynika ona z każdego powyżej przywołanego atrybutu: prywatności, bezpośredniości, uroczystego charakteru i powagi. Za Machoniem trzeba także wyraźnie podkreślić, że pomimo nadawania doświadczeniu religijnemu tak wielkiego znaczenia emocjonalnego, sam James nie uznawał, by istniały emocje specyficznie religijne, a zatem takie, które cechowałyby wyłącznie doświadczenie w relacji do Boga/bóstwa (Machoń, 2021).

James pisał (James, 2001, s. 28): Znany jest strach religijny, miłość religijna, radość religijna, groza religijna itd. Lecz miłość religijna – to tylko zwykłe ludzkie wzruszenie miłosne zwrócone do przedmiotu religijnego. Strach religijny – to tylko zwykły strach ludzki, zwykłe zdławienie piersi wywołane przez myśl o karze boskiej. Groza religijna – to ten sam dreszcz cielesny, którego doznajemy o zmroku w lesie lub w przepaści górskiej; tylko tym razem nachodzi nas on na myśl o naszej zależności nadprzyrodzonej.

Uczucie religijne – w rozumienia Jamesa – rodzi się na drodze wyzwolenia zwyczajnego, międzyludzkiego uczucia jako reakcji na wyjątkowość obiektu religijnego. Uczucie to jednak wyróżnia się siłą i intensywnością. James wyjaśnia tę siłę następująco (James, 2001, s. 385): Indywidualizm założony jest na uczuciu, a zakamarki uczucia, tajemnicze, ciemne głębie charakteru – oto jedyne miejsce, gdzie możemy złapać na gorącym uczynku dziejący się fakt: tylko tam możemy spostrzec bezpośrednio, jak odbywają się zjawiska.

Rodzina jako grupa pierwotna jest silnie naznaczona emocjami. Miłość jest czynnikiem sprawczym związku / małżeństwa. Jak pisze Tomasz Szlendak (2010, s. 343): Rodzina założona na podstawie emocjonalnego wyboru partnerów, przestaje być wspólnotą pracy czy wspólnotą potrzeb ekonomicznych, a staje się wspólnotą zaspokajającą potrzeby zupełnie innego rodzaju. Potrzeby ciepła, troski, opieki i miłości. Bliskość uczuciowa, chociaż nie zawsze zakładająca symetrię emocjonalną, sukces każdego z emocjonalnych współników i szczęście są uważane za cele współcześnie zawiązywanych związków i form życia rodzinnego (Kwak, Bieńko, 2020). Problemy emocjonalne w jednym aspekcie związku / życia rodzinnego, mogą generować problemy w innych przestrzeniach relacji (Czyżkowska, Rawińska, Józwick, 2013).

Doświadczenie rodzinności będzie zatem silnie naznaczone emocjami, zarówno w przestrzeni budowania więzi, jak i jej deficytów, trudności czy też konfliktów wewnątrzrodzinnych.

Podsumowanie

Doświadczenie religijne jest niezwykle ważnym aspektem socjologicznych i psychologicznych badań nad religijnością. Podstawy pod działania badawcze położył m.in. psycholog William James analizując doświadczenia własne oraz innych osób nadwrażliwych emocjonalnie. Obserwacja własnego „ja” w tym kontekście pozwoliła na przyjęcie drogi zdefiniowania doświadczenia oraz wyodrębnienia go od kategorii przeżyć. Współcześnie dokonuje się szereg zmian w polu religijności. Nie tylko rzeczywistość społeczna jest „uwalniana” od religii, ale też duchowość, jest definiowana na granicy lub też poza kategoriami Innego czy też sacrum. Transcendencja, duchowość, rzeczywistość „poza” jest coraz częściej widziana w spotkaniu w niecodzienną rzeczywistością kulturową, ekologiczną, wirtualną lub rekreacyjno-turystyczną. Przestrzenią doświadczenia uważanego za religijne i będące składnikiem nowej duchowości może być las, sport, miasto, biblioteka, przestrzeń zabytkowa.

Niniejszy tekst jest próbą refleksji, na ile rodzinność może być współcześnie przyjmowania, definiowana i badana jako forma doświadczenia religijnego? Jeśli rodzinność przeżywana jako kontakt z rzeczywistością przekraczającą codzienność, rzeczywistością „ponad”; jeśli nadaje sens działaniom człowieka i stanowi kategorię poznawczą; jeśli jest przestrzenią głębokiego zaangażowania osobistego – wydaje się, że może być traktowana i badana w kategoriach doświadczenia religijnego.

Życie rodzinne może być i jest dla tworzących je czynnikiem nadającym sens życiu jako takiemu, jak i poszczególnym działaniom. Wieź rodzinna motywuje do działań oraz powstrzymuje przed aktywnościami szkodzącymi systemowi rodzinnemu. Życie rodzinne określa także – na zasadzie analogii do doświadczenia religijnego – perspektywę poznawczą. Nie tylko zawęża intensywność poznania do segmentów rzeczywistości związanej z rodziną / bliskim związkiem, lecz doświadczenia życia rodzinnego czyni kluczem dalszego poznania i selekcji bodźców informacyjnych.

Wieź rodzinna oraz charakter życia rodzinnego spełniają także wymogi wyodrębnionych przez Williama Jamesa cech doświadczenia religijnego: prywatności, bezpośredniości, uroczystości i siły emocjonalnej. Rodzinność jest przeżywana osobiście i prywatnie. Jest to także strefa dotycząca jednostkę bezpośrednio i wprost. Nie jest stanem surowym, prostym, lecz stanowi konglomerat kontrastów, szczególnie kontrastów emocjonalnych. Życie rodzinne to też kwestia brana na serio – poważnych decyzji, odpowiedzialności, zobowiązań, gwarancji, gratyfikacji, wspólnego losu. Wreszcie, życie rodzinne to siła emocji. I jak w religii, nie są to emocje w sensie ścisłym religijne, tak także w przestrzeni można uznać ich wyjątkową obecność, ale bez zastrzeżeń wyłączności.

Po przeprowadzonych zestawieniach i analizach można uznać, że doświadczenie życia rodzinnego może być analizowane wedle podobnych schematów, jak doświadczenie religijne. Pomocą może być analogiczność doświadczeń innych „świeckich” analogii: sportowych, miejskich, kulturowych czy ekologicznych.

Bibliografia:

- Adamski, F. (2021). *Rodzina – wymiar społeczno-kulturowy*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Argyle, M. (2000). *Psychology of religion: An introduction*. London-New York: Routledge.
- Bajkowski, T. (2018). *U źródeł tożsamości rodzinnej. System rodzinny w percepcji młodzieży akademickiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- Bauman, Z. (2018). *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berger, P.L., Luckmann, T. (2010). *Spółeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beyga-Cegiołka, M., Wachowiak, A. (2012). Którą drogą? Aksjologiczny i ontologiczny wymiar wyborów związanych z małżeństwem i rodziną w Polsce. W: J. Baniak (red.), *Miedzy nakazem a wyborem. Moralne dylematy małżeństw i rodzin w Polsce* (63-84). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Borowik, I. (2004). Operacjonalizacja pojęcia religijności. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Marianański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie* (271-284). Warszawa: Verbinum.
- Chaim, W. (1991). *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Cierpka, A. (2013). *Tożsamość i narracje w relacjach rodzinnych*. Warszawa: Wydawnictwo Eneteia.
- Czyżkowska, A., Rawińska, M., Jóźwik, M. (2013). Komunikacja, relacje partnerskie oraz funkcjonowanie seksualne par leczących się z powodu niepłodności. *Studia Psychologica* 13 (2), 7-14.
- Grzymała-Moszczyńska, H. (2004). *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- James, W. (2001). *Doświadczenia religijne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Król, J. (2004). Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego. *Roczniki Psychologiczne*, VII (2), 5-21.

- Kwak, A., Bieńko, M. (2020). *Publiczny i prywatny obraz bliskich związków*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Łuczyński A. (2008). *Dzieci w rodzinach zastępczych i dysfunkcjonalnych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Machoń, H. (2021). *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mariański, J. (2004). Doświadczenie religijne. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie* (84-88). Warszawa: Verbinum.
- Mariański, J. (2013). *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański, J. (2022). Doświadczenie religijne w życiu codziennym młodzieży polskiej w XXI wieku. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 2 (38), 15–36.
- Melosik, Z. (1998). Wychowanie obywatelskie: nowoczesność, ponowoczesność (Próba konfrontacji). W: Z. Melosik, K. Przyszczykowski (red.), *Wychowanie obywatelskie. Studium teoretyczne, porównawcze i empiryczne* (35-56). Poznań-Toruń: Wydawnictwo Edytor.
- Moskal, P. (1999). Doświadczenie Boga?. *Roczniki Filozoficzne XLVII* (2), 215-227.
- Piowowski, W. (2000). *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Popielski, K. (1993). *Noetyczny wymiar osobowości: Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Prokosz, M. (2016). Budowanie więzi w rodzinnych formach opieki. *Relacje. Studia z Nauk Społecznych* 1, 59-69.
- Slany, K. (2020). Różnorodność typów rodzin, różnorodność praktyk w rodzinach. W: M. Bieńko, M. Rosochacka-Gmitrzak, E. Widel (red.), *Obrazy życia rodzinne i intymności. Książka dedykowana Profesor Annie Kwak* (19-29). Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Smith, J.E. (1971). *Doświadczenie i Bóg*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX
- Sroczyńska, M. (2014). Rytuał religijny a kwestia różnorodności kulturowe. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 9, s. 80-91.
- Szlendak, T. (2004). *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo UW.
- Szlendak, T. (2010). *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szyjewski, A. (2011). Doświadczenie religijne – problemy terminologiczne. *Studia Religioznawcze. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 44, 7-33.
- Szymoń J. (1998). Specyfika przeżycia religijnego. *Roczniki Psychologiczne* 1(1), 167-180.

- Tułowiecki, D. (2012). *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Tułowiecki, D. (2022). Życie rodzinne w kulturze polskiej – trwałość i przemiany. W: B.M. Koldon, B. Krajewska, J. Niewęglowski (red.), *Wsparcie i ochrona rodziny w ujęciu interdyscyplinarnym* (89-135). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Tyrała, R. (2014). *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Wachowiak, A. (2001). *Współczesne problemy socjologii rodziny*. Poznań: Wydawnictwo AR.
- Whiteley, C. H. (1973). The cognitive factor in religious experience. W: R. E. Santoni (red.), *Religious language and the problem of religious knowledge* (s. 258-265). London: Harvill Press.
- Zduniak, A. (2016). Duchowość w epoce mediów elektronicznych. W: R. Sierocki, M. Sokołowski, A. Zduniak (red.), *Media i religia. Nowy kontekst komunikacji* (61-73), Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Zimnica-Kuzioła, E. (2014). Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna. *Collectanea Theologica* 2 (84), 61-78.
- Żurek, A. (2020). O korzyściach płynących z badań nad rodziną. W: M. Bieńko, M. Rosochacka-Gmitrzak, E. Wideł (red.), *Obrazy życia rodzinnego i intymności. Książka dedykowana Profesor Annie Kwak* (69-77). Warszawa: Wydawnictwo UW.

FAMILY LIFE AS A FORM OF RELIGIOUS EXPERIENCE

SUMMARY

Religious experience is an extremely important aspect of sociological and psychological research on religiosity. Psychologist William James laid the foundations for the research activities by analysing his own experiences and those of other emotionally hypersensitive people. Observation of one's "self" in this context allowed for the adoption of a way of defining religious experience and separating it from the category of religious feelings. Nowadays, a number of changes are taking place in the field of religiousness. Not only is social reality "separated" from religion, but also spirituality is defined on the boundary or beyond the categories of the Other or the sacred. Transcendence, spirituality, the reality "beyond" are increasingly seen in encounters with unusual cultural, ecological, virtual or recreational realities. The space of experience considered religious and serving as a component of new spirituality might be a forest, a sport activity, a city, a library, or a historic space.

The following article is an attempt to reflect on whether family relations can be accepted, defined and researched today as a form of religious experience.

If family life is experienced as contact with a reality that goes beyond everyday life, a reality "above"; if it gives meaning to human actions and constitutes a cognitive category; if it is a space of deep personal involvement, it seems that it can be treated and examined in terms of religious experience.