

NEORDINARINĖS
RELIGINĖS PATIRTIES SAMPRATA
IR RAIŠKA LIETUVOJE

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
LIETUVOS MOKSLO TARYBA

ŽIVILĖ ADVILONIENĖ • AGNĖ BUDRIŪNAITĖ • VIDA DAUGIRDIENĖ

MOKSLINIŲ TYRIMŲ PROJEKTAS

**NEORDINARINĖS
RELIGINĖS PATIRTIES SAMPRATA
IR RAIŠKA LIETUVOJE**

MOKSLO STUDIJA

KAUNAS, 2010

UDK 23/28(474.5)

Ad75

Mokslinių tyrimų projektas „**Neordinarinės religinės patirties samprata ir raiška Lietuvoje**“ (registracijos Nr. MIP-10141), buvo vykdomas pagal Lietuvos mokslo tarybos remiamos veiklos kryptį „Mokslininkų iniciatyva parengti projektai“ ir finansuojamas Lietuvos mokslo tarybos (finansavimo sutartis Nr. MIP-137/2010).

This research (“**The Conception and Expression of the Extraordinary Religious Experience in Lithuania**”; registration No. MIP-10141) was funded by a grant (No. MIP-137/2010) from the Research Council of Lithuania.

Autorės

Dr. ŽIVILĖ ADVILONIENĖ

Marijampolės kolegijos Edukologijos ir socialinio darbo fakulteto docentė

Dr. AGNĖ BUDRIŪNAITĖ

Vytauto Didžiojo universiteto Humanitarinių mokslų fakulteto Filosofijos katedros docentė

Dr. VIDA DAUGIRDIENĖ

Vytauto Didžiojo universiteto Katalikų teologijos fakulteto Religijos studijų katedros docentė, Kauno „Vyturio“ gimnazijos mokytoja

Leidinį finansavo Lietuvos Mokslo taryba (finansavimo sutartis Nr. MIP-137/2010)

ISBN 978-9955-12-631-7 (spausdinta versija)

ISBN 978-9955-12-637-9 (elektroninė versija)

© Živilė Advilonienė, 2010

© Agnė Budriūnaitė, 2010

© Vida Daugirdienė, 2010

© Vytauto Didžiojo universitetas, 2010

TURINYS

ĮVADAS	7
NEORDINARINĖS RELIGINĖS PATIRTIES SAMPRATA IR MOKSLINIŲ TYRIMŲ GALIMYBĖS – <i>Agnė Budriūnaitė</i>	10
NRP samprata	11
Probleminis „religinės patirties“ apibrėžimas	11
Religinės patirties formos	14
Šakovos „mistinė patirtis“ dviprasmiškumas	19
Epistemologiniai NRP keliami klausimai	21
Tikėjimo ir žinojimo santykis mistinėje patirtyje	22
Subjektyvus ir objektyvus žinojimas	24
Mistinės patirties sąlygoto žinojimo patikimumas ir tikslas	28
Mistinės patirties tyrimo galimybės ir ribos	30
Dvejopas tyrinėjimų pobūdis	31
Neordinarinių potyrių tyrimo prasingumo klausimas	32
Cheminių ir organinių medžiagų sukelti neordinariniai potyriai	34
Mistinė sąmonė ar tiesiog neuronai?	36
Patyrusiųjų požiūris	39
Kaip mistikai vertina neordinarinius potyrius	39
Ypatingas mistinio potyrio ir patirties siekimas bei pasiekimo galimybės	42
Tradicijos įtaka mistiniam potyriui ir patirčiai	45
Tradicijos poveikio galimybė ir apimtis	45
Kasdienio gyvenimo reikšmė mistinei patirčiai	49
TEOLOGINIS NEORDINARINĖS RELIGINĖS PATIRTIES ĮVERTINIMAS – <i>Vida Daugirdienė</i>	54
Bažnyčios magisteriumas apie netradicinę religinę patirtį	54
Viešas ir privatus NRP apreiškimas	55
NRP Senajame bei Naujajame Testamentuose	55

NRP – privatūs apreiškimai	57
Privačių apreiškimų charakteristikos	59
Privačių apreiškimų autentiškumo įvertinimas	62
Stebuklo samprata ir teologinis įvertinimas	63
SOCIOLOGINIŲ NEORDINARINĖS RELIGINĖS PATIRTIES	
TYRIMŲ GALIMYBĖS IR GAIRĖS – <i>Živilė Advilonienė</i>	67
Kiekybinių ir kokybinių strategijų taikymo galimybės tiriant NRP	68
Kokybinių NRP tyrimų imties, patikimumo ir validumo ypatumai	75
Kokybinių tyrimo metodų taikymo tiriant NRP galimybės	81
Giluminio ir naratyvinio interviu taikymo galimybės tiriant NRP ...	82
Tapatumo kaip naratyvinės konstrukcijos analizės galimybės	
tiriant NRP	86
Pozicionavimo analizės galimybės tiriant NRP	88
Kokybinių NRP tyrimų duomenų analizės ypatumai	90
NRP RAIŠKOS LIETUVOJE YPATUMAI – <i>Živilė Advilonienė</i>	96
Tyrimo metodologinės nuostatos, dizainas	96
NRP formos, aplinkybės ir veiksniai	100
NRP potyrių įvairovė, raiška	101
Klinikinės mirties potyris	102
Stebuklo, asmeninio susitikimo su Dievu potyris	107
Dvasinių regėjimų potyris	110
Reakcija į NRP	113
NRP veiksniai	119
NRP poveikis	128
APIBENDRINAMOSIOS IŠVADOS	147
SUMMARY	
The conception and expression of the extraordinary	
religious experience in Lithuania	151
LITERATŪRA	154

IVADAS

Šiandien, vis dar gyvuojant ilgaamžėms kontempliatyviosioms tradicijoms, vis labiau populiarėjant alternatyvaus religingumo ir dvasingumo paieškoms, plintant naujesiems religiniams sąjūdžiams bei vykdant naujausiomis technologijomis grįstus smegenų veiklos tyrimus, didėja mokslininkų, dvasininkų ir kitų žmonių susidomėjimas neordinarine religine patirtimi (NRP). Taip gali būti įvardyta individuali dvasinė žmogaus patirtis, peržengianti įprasto religinio gyvenimo ir patirties ribas, kai asmuo išgyvena tiesioginį santykį su transcendencine realybe, turinti savitą įvardijimą kiekvienoje religinėje tradicijoje. Didžiulė NRP sampratų įvairovė, pastebima net ir Katalikų Bažnyčioje, rodo, koks tai nevienalytis ir sudėtingas reiškiny.

NRP siekiama ne tik religinėse bendruomenėse ir religinėmis praktikomis, bet ir moksliniais tikslais pasitelkus šiuolaikines technologijas ar psichotropines medžiagas, todėl NRP sampratų skirtumai pastebimi ir mokslininkų darbuose. Lengviau prieinami tekstai ir mokslinių tyrimų rezultatai (pavyzdžiui, interneto erdvė), globalizacijos tendencijos bei migracija sąlygoja Lietuvos žmonių pasaulėžiūrą, vertybines orientacijas, daro poveikį religiniams įsitikinimams, keičia supratimą apie religiją apskritai ir apie NRP konkrečiai. Tikėtina, kad tiek NRP siekis, tiek išgyvenimas tiesiogiai veikia asmens religinį identitetą, o poveikis pačiam asmeniui ir aplinkiniams sąlygoja NRP sampratos formavimąsi / kitimą. Šiandien su NRP siekiu susijusi veikla neretai tampa ir finansinio pasipelnymo šaltiniu ir tai taip pat veikia tiek patiriančiųjų, tiek aplinkinių požiūrį į NRP.

Šio darbo problema siejama su: 1) nevienalyte mokslinėje literatūroje pateikiama NRP, religinės patirties ir religinio tapatumo samprata, jų rodikliais ir analizės kriterijais; 2) išsamių ir patikimų NRP tyrimų Lietuvoje bei jais gautų duomenų prieinamumo stoka, sunkinančia lyginamąsias studijas; 3) per menku dėmesiu mokslinei religinės patirties, ypač neordinarinės, raiškos Lietuvoje analizei, ribota tokio pobūdžio teorinių ir empirinių tyrimų rezultatų sklaida; 4) moksliniu domėjimusi tuo, kas slypi po NRP reiškiniu.

Ši mokslo studija skirta atliktiems teoriniams ir empiriniams NRP tyrimams apibendrinti. Tyrimų objektas – šiuolaikinė NRP samprata ir raiška Lietuvoje. Kelti uždaviniai: atskleisti NRP sampratą ir jos interpretacijas šiuolaikiniuose pasaulinio lygio moksliniuose tyrinėjimuose; pristatyti katalikiškąją NRP sampratą ir vertinimą Katalikų Bažnyčios tradicijoje; apibrėžti NRP mokslinio tyrimo galimybes, ribas, metodus ir gaires; apibendrinti empirinių NRP tyrimų duomenis, gautus aiškinantis NRP raiškos formas Lietuvoje, NRP veiksnius ir poveikį asmens gyvenimo / tikėjimo istorijai, elgsenai, pasaulėžiūrai. Studiją sudaro keturios dalys, skirtos teoriniam bei empiriniam NRP tyrimui. Pirmojoje dalyje filosofiniu aspektu aptariamas NRP kontekstas ir samprata, išryškunami pamatiniai požiūrio į religinę patirtį bei NRP skirtumai, keliami ir aptariami epistemologiniai su NRP susiję klausimai, gilinamasi į tradicijos įtaką NRP, analizuojamos mokslinio NRP tyrimo galimybės, remiantis šiuolaikinių mokslininkų bei pripažintų krikščionių tradicijoje mistikų tekstais nubrėžiamos NRP tyrinėjimo ribos bei gairės. Antrojoje dalyje trumpai pristatomas Katalikų Bažnyčios požiūris į NRP, analizuojama krikščioniškoji NRP samprata. Trečioji studijos dalis skirta sociologinių NRP tyrimų metodologijai aptarti. Čia analizuojamos sociologinių NRP tyrimų galimybės ir prielaidos, aptariamie kiekybinių ir kokybinių NRP tyrimų ypatumai – imties, reprezentatyvumo, patikimumo ir validumo klausimai, galimi duomenų rinkimo ir analizės metodai ir/ar strategijos tiriant NRP. Aptariama giluminio ir naratyvinio interviu technika ir etapai, gvildenamos tapatumo (re)konstravimo ir NRP pozicionavimo tyrimo galimybės. Kartu pristatoma ir panašios tematikos tyrimų užsienio šalyse patirtis, juose taikomos tyrimų strategijos (pavyzdžiui, naratyvinio interviu, tapatumo konstravimo ir pozicionavimo strategija, *grounded theory* metodika ir kt.), pagrindžiamas tyrimo krypties pasirinkimas tiriant NRP raišką Lietuvoje. Ketvirtojoje dalyje pateiktas empirinis studijos autorių atliktas tyrimas: pagrindžiama tyrimo metodologija, pristatomi NRP tyrimo rezultatai – analizuojama informantams būdinga NRP samprata, potyrio aplinkybės, veiksniai ir poveikis asmens gyvenimo ir tikėjimo istorijai, jo vertybėms, pasaulėžiūrai, elgsenai. Tiriama ir informantų reakcija į NRP, šio potyrio vertinimas, jo pozicionavimas savo gyvenimo ir tikėjimo istorijoje. Tyrimo duomenys lyginami su panašios tematikos tyrimų užsienio šalyse rezultatais.

Svarbu pažymėti, kad studijoje aptarti tyrimai neturi atitikmens tarp Lietuvos mokslininkų vykdomų tyrimų. Tyrinėjant religinį lietuvių identi-

tetą, NRP dažniausiai lieka nuošalyje, nors turi jam neabejotinos reikšmės. 2004 m. kovo 19 d. vyko Lietuvos teisės universiteto, Lietuvos mokslų akademijos ir Lietuvos „Žinijos“ draugijos organizuota mokslinė konferencija „Mokslinio pažinimo ribos ir šiuolaikinis mysticizmas: požiūrių konfrontacija ir tolerancijos problema globalių pokyčių amžiuje“, kurioje buvo aptariamoms epistemologinėms bei religinėms tolerancijos problemoms.

Religijos studijų ir tyrimų centras vykdo religijos ir kultūros santykio tyrimus, tarpdisciplininius religijos tyrimus, rengia seminarus ir konferencijas, leidžia kasmetinį leidinį, tačiau daugiau dėmesio skiria ne NRP, o religijos fenomeno filosofiniam bei sociokultūriniam matmeniui. Šis centras taip pat tyrinėja naująjį religingumą, tačiau vėlgi neišskiria ir neskiria daugiau dėmesio NRP.

Naujojo religingumo srityje daugiausiai taikomųjų tyrimų atlieka Naujųjų religijų tyrimų ir informacijos centras. Vis dėlto net ir naujųjų religijų tyrimas orientuojasi labiau į informacinę-konsultacinę-socialinę, t. y. taikomąją, o ne į fundamentaliąją mokslinę veiklą.

Kadangi NRP yra vienas svarbiausių bet kokios religijos pagrindų ir šaltinių, o tokiems tyrimams Lietuvoje skiriama itin mažai dėmesio, studijoje pateikti tyrimų rezultatai leis atskleisti ne tik šiuolaikinę NRP sampratą teoriniuose mokslininkų tyrimuose, bet ir išryškinti religinės patirties raiškos ypatumus Lietuvoje – padės geriau suprasti šiuolaikinių Lietuvos gyventojų religinį identitetą, religinius išgyvenimus, jų veiksmus bei poveikį kasdieniui elgsenai, vertybinėms orientacijoms, pasaulėžiūrai, veiklai.

Studija padės aiškinti tokius sudėtingus konceptus kaip „religinė patirtis“, „neordinarinė religinė patirtis“, „mistinė patirtis“, „mistinis potyris“, geriau suvokti religinę patirtį apskritai bei jos reikšmę katalikybėje konkrečiai. Kartu tai taps svarbia religinio pobūdžio tyrimų duomenų baze ir atspara tolesniems tyrinėjimams tiek Lietuvoje, tiek tarptautinėje mokslinėje erdvėje bei lyginamosioms NRP studijoms skirtingose religinėse tradicijose. Ši studija gali būti naudinga tiek teologams, religijotyrininkams, filosofams ir sociologams, tiek ir kitų sričių specialistams, nuolat susiduriantiems su skirtingą religinę patirtį išgyvenančiais žmonėmis, t. y. tikybos mokytojams, katechetams, psichologams, socialiniams darbuotojams ir kt.

Šioje studijoje aptarti tyrimai koncentruojasi į NRP Katalikų Bažnyčios tradicijoje, tačiau kartu parengia dirvą tarpreliginiams NRP tyrinėjimams Lietuvoje bei NRP ir religinės tradicijos tarpusavio sąveikos tyrimams, numatomiems ateityje didesnės apimties projektuose.

NEORDINARINĖS RELIGINĖS PATIRTIES SAMPRATA IR MOKSLINIŲ TYRIMŲ GALIMYBĖS

Religinė patirtis pastaraisiais dešimtmečiais tapo vienu plačiausiai tyrinėjamu religijos fenomenu. Vis dėlto „religinės patirties“ sąvoka suprantama ganėtinai įvairiai, atitinkamai skiriasi ir neordinarinės religinės patirties (NRP) samprata. Moksliniai religinės patirties ir NRP tyrimai, viena vertus, remiasi tam tikromis išankstinėmis nuostatomis ir pamatinėmis sąvokomis, kita vertus, patys tyrimai daro didelę įtaką šiuolaikinės NRP sampratos formavimuisi ir konkrečių patyrimų interpretacijai bei autointerpretacijai. Šioje studijoje, pasitelkus šiuolaikinių religinės patirties tyrinėtojų ir krikščioniškosios tradicijos mistikų tekstus, siekiama apžvelgti religinės patirties ir NRP sampratų įvairovę ir atskleisti mokslinių NRP tyrimų tendencijas, galimybes bei ribas. Tam analizuojama „religinės patirties“ sąvoka ir religinės patirties formos; aptariami epistemologiniai klausimai, susiję su mistine patirtimi, kurią, remiantis mokslininkų tekstais, galima laikyti ribine ir kartu svarbiausia NRP; atskleidžiamas mistinio potyrio ir mistinės patirties santykis; gilinamasi į psichofizinį NRP aspektą mokslininkų ir mistikų požiūriu; aptariama religinės tradicijos ir kasdienio gyvenimo reikšmė mistinei patirčiai.

Kaip matysime, vieni autoriai NRP interpretuoja kaip religinės patirties porūšį, kiti – kaip vienintelę tikrąją religinę patirtį. Todėl pirmiausia yra prasminga apibrėžti religinės patirties sampratą pasaulinių religijos tyrimų kontekste.

NRP SAMPRATA

PROBLEMINIS „RELIGINĖS PATIRTIES“ APIBRĖŽIMAS

„Religinės patirties“ sąvoka yra viena populiariausių šiuolaikiniame religijos tyrimų diskurse. Ji taikoma tiek kalbant apie senuosiuose religiniuose tekstuose aprašomus reiškinius, tiek apie šiuolaikinius potyrius. Vis dėlto pats apibrėžimas nėra vienareikšmis. Interpretacijų skirtumai priklauso visų pirma nuo to, kuris frazės segmentas yra pabrėžiamas.

Kalbėdami apie *religinę* patirtį, remiamės tam tikra *religijos* samprata, o kaip sako Bernardas McGinnas, *religija* yra „vienas tų žodžių, kuriuos mes visi vartojame ir tam tikru lygiu suprantame, bet tokių žodžių prasmę sunku apibrėžti ir jie kelia nesibaigiančius metodologinius ginčus“¹. Pagrindinis probleminis klausimas – ar yra *religija apskritai* kaip pamatinis, visas religijas vienijantis fenomenas, ar kiekviena religija yra visiškai atskira ir savarankiška patirčių, įsitikinimų, simbolių ir ritualų sistema? Taip religijos tyrimuose naujai suskamba senas universalijų ginčas – ar bendrosios sąvokos egzistuoja savarankiškai, ar jos turi pagrindą daiktuose, ar tėra tartiniai daiktų grupių ir rūšių pavadinimai. Jei tai būtų lengviau ar sunkiau išsprendžiamas diskusinis klausimas, viena ar kita pusė galiausiai turėtų sutikti su logiškais argumentais. Tai, kad šis ginčas tebesitęsia dar nuo Antikos laikų, rodo: pagrindinis klausimas yra ankstesnis už patį ginčą. Mano įsitikinimu, tai yra pamatinis tikėjimas arba netikėjimas dvasine tikrove, apimančia ir viršijančia žmogų bei daiktų pasaulį. O kalbant apie tokį tikėjimą ar netikėjimą, logika ir argumentai netenka savo įprastos galios, kadangi žmogų ir pasaulį viršijanti tikrovė negali būti nei patvirtinta, nei paneigta remiantis empiriniais tyrimais ar logika.

Į religiją „iš vidaus“ žvelgiantys tyrinėtojai dažniausiai užima realistinę poziciją ir vartoja realistinius apibrėžimus – neabejoja, kad Dievybė yra nepriklausomai nuo žmogaus suvokimo ar patirties. Žmoguje tikima esant Dievo „kibirkštėlė“ – sielą, todėl kalbama apie religiją ir *religinę patirtį kaip prigimtinio religingumo išraišką, sąlygotą Dievybės* (kad ir kokiu tradiciniu vardu ji būtų vadinama). Tokiu atveju religinėje patirtyje visuomet lieka neištiriamas numinozinis aspektas. Ši nuostata daugiau mažiau būdinga daugeliui religijos tyrinėtojų (pavyzdžiui, Williamui Jamesui, Evelynai

¹ McGinn B. „The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart“ // *The Journal of Religion*, vol. 61, No. 1. 1981. P. 1.

Underhill, Josephui Marechaliui, Mircea Eliadei, Walteriui Terencui Stace, Rudolfui Otto, Aldousui Huxley, Robertui K. C. Formanui), o kai kurių mokslininkų teigimu, kokia nors Dievybės forma tikintys asmenys geriau ir tiksliau supranta kitų žmonių išpažįstamas religijas, negu visiškai netikintys². Kadangi tokio požiūrio laikosi ir šio straipsnio autorė (bei šios studijos autorės) ir jis atsispindės kone visame tolesniame tekste, šioje vietoje derėtų plačiau aptarti alternatyvią nuostatą religijos ir religinės patirties klausimu.

Žvelgiant tyrinėtojo akimis į religiją „iš išorės“, religinė patirtis vertinama konstruktyvistiškai, kai pajungiama religinei tradicijai, arba nominalistiškai, kai Dievas suprantamas tik kaip vienas iš konceptų, kuriais mes įvardijame savo patirtį. Vienas žymiausių šiuolaikinių religijos tyrinėtojų Ninianas Smartas sako, kad „religijos“ santykis su „religijomis“ yra panašus kaip „sporto“ su „sportais“ (sporto rūšimis). Kaip nėra sporto apskritai, taip nėra ir religijos arba religinės patirties apskritai³.

Remdamiesi tokia pradine nuostata, kiekvienu atveju turime kalbėti tik apie konkrečią religinę tradiciją ir negalime tyrinėti religinės patirties, atitrauktos nuo konteksto. Radikalūs konstruktyvistai, pavyzdžiui, Stevenas T. Katzas, teigia: kiekviena religinė patirtis yra *suformuota* savos religinės tradicijos, nuo jos visiškai priklausoma ir neturi sąlyčio taškų su kitų tradicijų religine patirtimi⁴. Konstruktyvistinė nuostata NRP atžvilgiu bus plačiau aptariama kalbant apie mistinės patirties santykį su religine tradicija. Vadinasi, pagal tokią nuostatą, nukreiptą į patį patiriantįjį ir tradiciją, kuriai jis priklauso, *religinę patirtį galima apibrėžti kaip religingų žmonių patirtį*.

Vis dėlto N. Smartas, nors ir neigia „religijos apskritai“ egzistavimą, nėra toks radikalus kaip S. T. Katzas. N. Smarto teigimu, religinė patirtis nėra absoliučiai priklausoma nuo savo konteksto. Pasak jo, nors religijos kaip religinės tradicijos samprata labai patogi norint pradėti gilintis į religinę patirtį, tačiau kartu ji yra pernelyg apribojanti. Panašias patirtis gali turėti žmonės, priklausantys skirtingoms religinėms tradicijoms arba nepriklausantys jokiai religinei tradicijai⁵. Pavyzdžiu, palaikančiu N. Smarto

² Parrinder Edward G. „The Origins of Religion“ // *Religious Studies*, vol. 1. No. 1. 1965. P. 261.

³ Smart N. „Understanding Religious Experience“ // Katz, Steven T. Ed. *Mysticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press, 1978. P. 10–13.

⁴ Katz Steven T., „Language, Epistemology, and Mysticism“ // Katz Steven T. Ed. *Mysticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press, 1978. P. 22–74.

⁵ Smart N. „Understanding Religious Experience“. P. 14–15.

nuostatą ir kritikuojančiu S. T. Katzo įsitikinimus, gali būti atsivertimo atvejai, kai patirtis atsiranda staiga kaip riba tarp nepriklausymo ir priklausymo religinei tradicijai, arba patirties nulemtu perėjimo į kitą religinę tradiciją atvejai.

Klausimas, ar yra atskiros religinės *patirtys*, ar jos yra tik bendresnės religinės *patirties formos*, ko gero, liks neatsakytas. Tačiau nesunku pastebėti, kad daugumos religijų pagrindas ir „stuburas“ yra patirtis(-ys). „Religija yra tai, ką religija daro,“ – teigia E. G. Parrinderis.⁶ Taigi, net jei nepripažinsime religinės patirties kaip religijos kilmės šaltinio, patirtis liks svarbiausia religijos išraiška ir poveikis. Kiekvienas žmogus, išpažįstantis kokią nors religiją, išgyvena vienokią ar kitokią religinę patirtį, ją apmąsto, bando įvardyti savos tradicijos ir laikmečio sąvokomis. Todėl galima pagrįstai sakyti, kad kiekviena religija yra patirčių ir jų interpretavimo sistema. Kita vertus, kaip reikškinys, religinė patirtis yra daugumos religijų jungiamoji grandis, leidžianti visai pagrįstai kelti hipotezę apie bendrą religinių tradicijų pagrindą. Dar vienas svarbus aspektas yra skirtingų religijų tekstuose, nepaisant doktrininių, lingvistinių bei kultūrinių skirtumų, pastebimas pamatinis kai kurių aprašomų patirčių panašumas. Tačiau tenka pastebėti, kad čia jau kalbama ne apie įprastas religines patirtis, o apie NRP, ir bandoma atsiriboti nuo religijos kaip sistemos ir apčiuopti pačią patirties esmę.

Sąvoka „patirtis“ ne mažiau miglota ir daugiaprasmė nei „religija“. Vis dėlto, jeigu ką nors įvardijame kaip „patirtį“, tai yra susiję su pažinimu ir sąmoningumu pačia plačiausia prasme. Kartu patirtis visada yra susijusi su jausmais – vėlgi pačia plačiausia prasme (įskaitant psichofiziologinius pojūčius, emocijas, intuiciją, nuojautą ir pan.). Bet kokia patirtis yra susijusi tiek su sąmonės veikla, tiek su jausminiu fonu. Kai prisiliečiame prie daikto, šaltesnio už mūsų ranką, pajuntame šaltį, bet tai visada yra malonus arba nemalonus šaltis; kai bandome nusakyti mums naują dalyką, be daikto savybių įvardijame ir savo savijautą. Patirtyje taip pat galime išskirti patyrimo procesą ir patirtį kaip patyrimo rezultatą.

Mokslininkai pastebi, kad religinėje srityje kai kurie jausmai gali atsirasti kaip intelektualinio pažinimo pasekmė (pavyzdžiui, pamaldi Dievo baimė ar Dievo kaip visagalio kūrėjo suvokimas, skaitant šventuosius raštus). Taip pat galime išskirti jausmus ir pažinimą, susijusį su konkrečiu

⁶ Parrinder Edward G. „The Origins of Religion“. P. 261.

patyrimu (pavyzdžiui, Dievo baimės per meilę išgyvenimas arba Dievo visagalybės aktualus pajutimas). Galiausiai dar kiti jausmai gali kilti ilgai apmąstčius savo patirtį. Pasak Johno Hicko, kaip tik vėlesnis apmąstymas yra svarbiausias religinės patirties atveju. Kad ir kokie būtų išgyvenami ar išgyventi jausmai, pasak J. Hicko, patirties pobūdį nulemia jos konceptualizavimas. Taigi, bet kokia patirtis yra nulemta tos patirties interpretacijos. Negalime tiesiog patirti. Kai patiriame ir suprantame, kad patyrėme, visada jau interpretuojame, nes supratimas susijęs su sąvokomis⁷. Vadinasi, bet kokią – net ir visiškai naują – patirtį įvardysime pagal savo savižautą ir pagal jau turimas žinias. Pagal nominalistinę J. Hicko mintį, *religinę patirtį galima apibrėžti kaip patirtį, suformuotą išskirtinai religinių sąvokų*. Tačiau lieka neaišku, kaip tiksliai atskirti sąvokas, kurios gali būti priskiriamos religijai, ir kurios ne. Pavyzdžiui, mistikų vartojamos sensualistinės sąvokos (nugrimzdimas, palytėjimas ir kitos) vargu ar yra „religinės“, nors jomis siekiama išreikšti kaip tik religinę patirtį. Be abejo, J. Hicko požiūris artimesnis konstruktyvistiniam įsitikinimui: patirtį „konstruoja“ jos kontekstas. J. Hicko, S. T. Katzo ir kitų konstruktyvistų kritikai R. K. C. Formanas ir Williamas J. Wainwrightas sutinka, kad kultūra veikia religinę patirtį, tačiau nesutinka, kad kultūra *sąlygoja* ją ir riboja. Ryšys tarp jų gali būti reikšmingas, bet nėra būtinas⁸. Šioje studijoje laikomasi pamatinės nuostatos, artimos pastarųjų autorių nuomonei: įmanoma tirti atskiras religinės patirties formas įvardijus jas kaip specifines religines patirtis, tačiau visuomet kartu išlaikant omenyje, kad prigimtinis žmogaus religingumas leidžia kalbėti apie religinės patirties fenomeną.

RELIGINĖS PATIRTIES FORMOS

Bandydami apibrėžti religinės patirties fenomeną bei tyrinėti jį, tiek realistai, tiek konstruktyvistai išskiria įvairias religinės patirties formas. Čia paminėsiu tik keletą panašių skirstymų siekdama atskleisti bandymų sisteminti religines patirtis įvairovę ir skirtingas nuostatas religinės patirties „ordinarumo“ atžvilgiu.

⁷ Hick J. *An Interpretation of Religion*. Human Responses to the Transcendent. London: Macmillan, 1989. P. 153–154.

⁸ Forman Robert K. C. „Mysticism, Constructivism, and Forgetting“ // *The Problem of Pure Consciousness*. Mysticism and Philosophy. Ed. by Forman Robert K. C. New York: Oxford University Press. 1990. P. 19. Wainwright William J. *Mysticism: a Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*. Madison: University of Wisconsin Press. 1981. P. 20.

N. Smartas išskiria keturias pagrindines religinės patirties formas:

1) pranašystės patirtis, kuri gali būti asmeninio Dievo, perduodančio žinią, patirtis, arba numinozinė, t. y. beasmenė, žinios gavimo patirtis;

2) pamaldumo, atsidavimo Dievybei patirtis; hinduizme *bhakti* patirtis;

3) liturginė-sakramentinė patirtis, dažniausia krikščionybėje, bet pasi-taikanti ir kai kuriose hinduizmo mokyklose;

4) mistinė patirtis krikščionybėje, islame, judaizme; budizmas kaip nu-švitimu grindžiama ir jo siekianti religija, pasak N. Smarto, jau savaime yra mistinės patirties religija; hinduizmo *Advaita Vedantos* mokykloje ir daoiz-me, N. Smarto teigimu, taip pat galima rasti mistinės patirties pavyzdžių⁹.

N. Smartas savo veikaluose pabrėžia: ypatingiausia (taigi labiausiai pa-grįstai galinti vadintis „neordinarine“) yra mistinė patirtis. Pasak jo, tai „pa-tirtis, visų pirma neatsiejama nuo vidinio arba į vidų nukreipto ieškojimo ir pasiekianti kulminaciją konkrečiu vidiniu išgyvenimu, kuris yra nenusaka-mas nei juslinės patirties terminais, nei proto sąvokomis, nei kaip nors kitaip“¹⁰. Kartu N. Smartas pabrėžia, kad kiekviena religinės patirties for-ma, tarp jų ir mistinė patirtis, siejasi su kitomis patirtimis, todėl kiekvienu konkrečiu atveju gali būti skirtingai interpretuojama.

Panašų skirstymą galime rasti W. Wainwrighto veikaluose. Jis išskiria penkias religinės patirties formas:

1) mistinė patirtis; W. Wainwrightas išskiria ekstravertinę ir intravertinę mistines patirtis, iš kurių pastaroji yra žymiai svarbesnė;

2) numinozinė patirtis;

3) audiovizualinė patirtis;

4) patirtis, susijusi su įprastu tikinčiojo pamaldumu, paprastai vadina-ma pažintine religine patirtimi;

5) paranormali, arba okultinė, patirtis, pavyzdžiui, telepatija, aiškiare-gystė, išankstinė nuojauta ir pan.¹¹

Esminis skirtumas nuo N. Smarto klasifikacijos yra W. Wainwrighto išskiriamos paranormalios patirtys, kurias konkrečiais atvejais, manau, būtų galima priskirti audiovizualinėms arba numinozinėms patirtims. W. Wainwrighto išskiriama „įprasto pamaldumo patirtis“ leidžia daryti prielaidą, kad visos kitos religinės patirties formos yra daugiau ar mažiau

⁹ Smart N. „Understanding Religious Experience“. P. 13.

¹⁰ Smart N. „Interpretations and Mystical Experience“ // *Understanding Mysticism*. Ed. by Woods R. New York: Image Books, 1980. P. 78.

¹¹ Wainwright William J. *Mysticism*. P. 1–7.

nejprastos. Vis dėlto pagrindiniu tyrimo objektu W. Wainwrightas pasirenka mistinę patirtį kaip pačią svarbiausią ir geriausiai atskleidžiančią religinės patirties fenomeną.

Antoine Vergote įsitikinęs: esant tokiai religinės patirties skirstymo įvairovei, reikia dar vieno termino, todėl siūlo „pre-religinės patirties“ sąvoką. Tokios patirties objektas nėra nei Dievybė, nei kas nors šventa, nei Absoliutas nei Niekis ar nirvana. Atvirkščiai, patiriamas juslinis pasaulis ar jo dalis (pavyzdžiui, mylimas asmuo arba mes patys) arba koks nors etinis klausimas (pavyzdžiui, kas yra tiesa, gėris). Tačiau šie objektai, pasak A. Vergote, patiriami „kaip persunkti ir palaikomi transcendencijos“, jie tampa „nuoroda į Kitą, kuris nėra vien tik grynas negatyvumas“, bet vis dėlto „pažįstamas tik netiesiogiai, tarpininkaujant regimiems dalykams“¹². Religinė patirtis, pasak A. Vergote, yra betarpiškas Dievybės ar šventumo dabartiškumas, duotybė – tuo pačiu metu ir imanentiška žmogui bei pasauliui, ir transcendentiška jam¹³. Taigi, remiantis A. Vergote apibrėžimu, mistinę patirtį kaip visiškai betarpišką Dievo esaties suvokimą-išgyvenimą reikėtų laikyti autentiškiausią religine patirtimi.

A. Vergote teoriją beveik atitinka Richardo Swinburno religinės patirties samprata. Jis taip pat išskiria penkias religinės patirties formas, tačiau iš anksto atsiriboja nuo okultinių patirčių ar šventųjų regėjimo. Čia jis kalba tik apie Dievybės patirtį akcentuodamas patirties subjektą, o ne objektą, t. y. pabrėždamas patirtinį „religinės patirties“ aspektą ir užimdamas priešingą konstruktyvistams poziciją. Remiantis R. Swinburnu, religinės patirties formos skiriasi:

1) kai žmogus suvokia arba mano, kad suvokia Dievą, apmąstydamas visiškai paprastą kasdienį nereliginį objektą (pavyzdžiui, dangų – kaip Dievo šlovės išraišką, arba vandenį – kaip visa apimančios ir visaip pasireiškiančios Dievo meilės simbolį);

2) kai patiria Dievybę per labai neįprastą objektą (pavyzdžiui, Paulius, sutikęs prisikėlusį Kristų arba Mozė, pamatęs degantį krūmą);

3) kai religinė patirtis patiriama labai asmeniškai, bet nusakoma normaliais įprastais žodžiais (pavyzdžiui, sapnavęs angelą ir pabudęs žmogus tai priima kaip tikrą pokalbį su angelu);

4) kai patirtis patiriama labai asmeniškai ir, galima sakyti, jusliškai, bet nenusakoma įprasta kalba (pavyzdžiui, daugelis krikščionių mistikų kalba

¹² Vergote A. *The Religious Man*. Dublin: Gill and Macmillan, 1969. P. 76 ir toliau.

¹³ Vergote A. *The Religious Man*. P. 42–44.

apie savo dvasinio patyrimo „skonį“, „spalvas“, „prisilietimą“, nors sako, kad tai buvo nežemiškas patyrimas ir nesulyginamas su jokia žemišku skoniu ar regėjimu);

5) patyrimas, nesusijęs su jokiais jutimais, kai suvokiama Dievo ar kitaip pavadintos begalinės amžinos realybės esatis jos neįvardijant. Mistikai dažniausiai tuomet kalba apie Niekį ir visišką susiliejimą su Dievybe, ištirimą, išnykimą¹⁴.

Kaip matyti, R. Swinburno išskirtos pirmos dvi religinės patirties formos daugiau mažiau atitinka A. Vergote pasiūlytą „pre-religinės patirties“ sąvoką ir yra labiau susijusios su išoriniais objektais, o likusios trys formos – tai, ką A. Vergote vadina „religine patirtimi“. Remiantis R. Swinburno sistema, „neordinarinė“ taip pat labiausiai tiktų vadinti mistinę patirtį, kadangi ji išsiskiria iš kitų Dievybės patyrimo formų subjekto, juslių bei koncepcinio suvokimo ir – galima sakyti – subjekto išnykimu. Vis dėlto R. Swinburno skirstymas, kaip ir kitų autorių, yra sąlyginis, kadangi viena religinės patirties forma gali nesunkiai pereiti į kitą ar susilieti su ja. Netgi A. Vergote pre-religinė patirtis (pavyzdžiui, gamtos kaip nuorodos į transcendenciją patirtis) gali nesunkiai tapti religine Dievybės esaties patirtimi. Daugumos tyrinėtojų manymu, negalima griežtai apibrėžti religinės patirties formų ar jų aiškiai atskirti vienos nuo kitos, nes religiniai fenomenai yra kompleksiniai, susiję tiek su konkrečia kultūra, tiek su žmogaus psichologija, tiek su konkrečiomis aplinkybėmis. Galbūt todėl net ir sąvokų lygmeniu nėra vieno sutarimo, kas turi būti vadinama „religine patirtimi“, ir tuo labiau, kas – „neordinarinė religine patirtimi“.

Ko gero, kiekvienas autorius, rašantis apie religinę patirtį, ima savaip skirstyti jos formas, o pradėjus interpretuoti tokius skirstymus, kiekviena teorija auga tarsi riedanti sniego gniūžtė. Turint omenyje Lietuvos kontekstą, vyraujančią krikščionybės tradiciją ir atsargų požiūrį į bet kokias neįprastas religines patirtis ir, kita vertus, žinant šiuolaikinės visuomenės susidomėjimą bei susižavėjimą įvairiais neordinariniais potyriais, mūsų pasirinkta „neordinarinės religinės patirties“ sąvoka apima platų religinės patirties formų spektrą, išskyrus patirtį, atitinkančią N. Smarto nurodomą sakramentinę-liturginę bei pamaldumo patirtis (atitinkamai – W. Wainwrighto pažintinę religinę patirtį), kadangi šios minėtos religinės patirties formos Lietuvoje yra suprantamos kaip „įprasta“, „kasdienė“ religinė patirtis. Neaiškumų

¹⁴ Swinburn R. „The Evidential Value of Religious Experience“ // Peacocke Arthur R. E. *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*. Oriel Press, Stocksfield, 1981. P. 183–185.

gali sukelti žodžių „kasdienis“, „įprastas“, „neįprastas“ vartojimas. Iš tiesų, NRP vyksta toje pačioje kasdienybėje, vis dėlto ši patirtis niekada netampa *kasdieniška* nereikšmingumo prasme. Pasikartojančios NRP sąlygotas žinojimas patiriančiajam tam tikra prasme taip pat tampa įprastas, bet palyginti su daugumos žmonių patirtimi ir žinojimo pobūdžiu, NRP (ypač mistinė patirtis) ir jos sąlygotas žinojimas yra „neįprasti“. Čia galima prisiminti R. Otto, kuris „įprastą žinojimą“ apibūdina kaip „diskursyvų mąstymo aktyvumą, priešingą mistiniam suvokimui“¹⁵.

Kaip matyti, minėtų religijos tyrinėtojų manymu, mistinė patirtis yra labiausiai neįprasta ir svarbiausia religijos tyrimams. Galima sakyti, mistinė patirtis yra ribinė NRP. Todėl šioje studijoje siekiant apibrėžti NRP sampratą, toliau pasirinkta koncentruotis į mistinę patirtį, kaip sunkiausiai nusakomą ir sunkiausiai pasiduodančią tyrimui, tačiau autentiškiausią NRP, galinčią labiausiai prisidėti prie religijos fenomeno supratimo.

Reikia pažymėti, kad mistinės patirties „neordinarumas“ ilgą laiką buvo tapatinamas su ydingu nukrypimu nuo „normalumo“. Psichologijos mokslo atstovai mistinę patirtį daugelį metų ignoravo arba nevertino. Tik po W. Jameso veikalo (*The Varieties of Religious Experience*, 1902 m.) į mistinę patirtį imta žiūrėti nebe kaip į ligos atitikmenį ar patologijos paribį, o kaip į autentiško religinio patyrimo pavyzdį. Pasak R. K. C. Formano, nors mokslškai jų neįmanoma nei patvirtinti, nei paneigti, mistines patirtis neabejotinai verta studijuoti. Jos gali mums suteikti labai naudingų žinių apie žmogaus suvokimo pobūdį ir niuansus, nors yra išskirtinės, būdingos tik nedaugeliui žmonių. Psichikos patologijos atvejai, taip pat nebūdingi daugumai, suteikė mokslui vertingų žinių apie sąmonę, suvokimą ir mąstymą. Tos žinios vėliau buvo pritaikytos ir daugumai. R. K. C. Formanas klausia: jei išskirtiniai ligos atvejai buvo tokie vertingi, kodėl nepasinaudoti ne „patologinėmis“, o nepaprastai išmintingų ir save realizavusių žmonių patirtimis?¹⁶

Remiantis mistikų tekstais, taip pat galima teigti, kad mistinė patirtis yra svarbiausia religinė patirtis. Vis dėlto mistikų nurodomas mistinės patirties reikšmingumas neiškelia šios patirties virš kitų religinės patirties

¹⁵ Otto R. *Mysticism East and West. A comparative analysis of the nature of mysticism*. Trans. by Bracey B. L., Payne R. C. New York: The Macmillan Company. 1972. P. 66.

¹⁶ Forman Robert K. C. “What does mysticism have to teach us about consciousness?” // *Journal of Consciousness Studies*, vol. 5, No. 2, 1998. P. 185–201. <http://www.imprint.co.uk/Forman.html> (aplankyta 2005 03 16).

formų, nesuponuoja jokio moralinio vertinimo. Kaip matyti tolesniame tekste, mistikų ir mistinės patirties tyrinėtojų nuostata patirties atžvilgiu smarkiai skiriasi. Net kai kurie mokslininkai, tyrinėjantys mistinę patirtį, sąvoką „mistinė patirtis“ supranta ne mažiau įvairiai nei „religinė patirtis“.

SAVOKOS „MISTINĖ PATIRTIS“ DVIPRASMIŠKUMAS

Kone kiekvienas autorius, prabylantis apie mistinę patirtį, pirmiausia pabrėžia sąvokų „mistinis“, „mistinė patirtis“ neaiškumą ir daugiaprasmiškumą. Čia ir vėl tenka grįžti prie „patirties“ sąvokos. Kalbėdami apie mistinę patirtį mokslininkai daugiau ar mažiau remiasi antikos, viduramžių ar Renesanso mistikų aprašyta patirtimi. Tačiau reikia atsiminti, kad viduramžių mistikai nevartojo sąvokų „patirtis“ ar „potyris“. Jų kalba daugiausia buvo sensualistinė (Dievo palytėjimas, nugrimzdimas į Dievą, skonis, regėjimas ir pan.), nors siekė išreikšti nejuslinius dalykus¹⁷. Kaip išryškės vėliau, mistikų ir mokslininkų santykis su mistine patirtimi aiškiai skiriasi, todėl atitinkamai skiriasi ir sąvokų bei jų apibrėžimui skiriama reikšmė. Ir šiuolaikiniuose tekstuose sąvoka „patirtis“ gali nurodyti *potyri*, trumpalaikę būseną, ir *patyrimą*, ilgalaikį procesą ir negalutinį rezultatą. Deja, dauguma autorių neišryškina šio sąvokinio skirtumo, nors, mano nuomone, jis yra esminis ir lemia daug nesupratimų. Vartojant vieną ir tą pačią sąvoką kyla painiava, nes „mistinės patirties“ apibūdinimai, tinkantys „potyriui“, ne visada tinka „patyrimui“, ir atvirkščiai. Analogiškai galima skirti supratimą ir išmintį. Supratimas yra daugiau ar mažiau laiku ir erdve apibrėžtas reiškiny, kaip ir potyris, kurio specifinius bruožus, nors ir sunku, bet vis dėlto įmanoma nusakyti. Išmintis yra gilesnė ir platesnė, negu supratimas, ji aprėpia daugiau negu vienas ar visi kokio nors žmogaus supratimai kartu paėmus.

Ko gero, didžiausią įtaką „mistinės patirties“ dviprasmiškumui padarė W. Jameso apibrėžimas. W. Jamesas nurodo keturis skiriamuosius mistinės patirties bruožus. Du pirmieji, pasak jo, būdingi visiems mistinės patirties atvejams, kiti du mažiau pastebimi, bet pasitaiko taip pat dažnai:

¹⁷ Pavyzdžiui, Janas van Ruusbroec'as, rašęs vienu iš Flamanų dialektų, vartojo „palytėjimo“ (*gherinen*) sąvoką. „Palytėjimas“ jo tekstuose yra ne tik mistinio potyrio šaltinis, bet ir paskutinis tarpininkas tarp Dievo ir žmogaus, neleidžiantis visiškai susiliesti, o kartu ir švč. Trejybės asmenų tarpusavio santykis (Rudy G. *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. New York, Routledge, 2002. P. 116).

1) neišreiškiamumas (analogija išvedama su žodžiais neišreiškiamomis ir kitomis dvasinėmis patirtimis, pvz., simfonijos klausymu, meilės jausmu); 2) intelektualinė kokybė (turima omenyje, kad mistinė patirtis – tai ne tik jausminis, bet ir protinis patyrimas, formuojantis svarbias išvalgas); 3 trumpalaikiškumas (pasak W. Jameso, patirtis trunka labai trumpai, išimtiniais atvejais pusvalandį ar valandą); 4) pasyvumas¹⁸. Vis dėlto, nors pirmieji du požymiai nekelia abejonių, dėl kitų dviejų galima paprieštarauti. Pavyzdžiui, R. K. C. Formanas nesutinka, kad mistinė patirtis yra trumpalaikė ir praeinanti. Jis teigia, jog veikiau yra atvirkščiai – mistinė patirtis ne tik iš esmės keičia savęs, pasaulio ir santykio su Dievybe suvokimą, bet ir yra ilgalaikė, o gal ir nuolatinė¹⁹. Taip pat ir pasyvumas vargu ar gali būti priskiriamas prie pagrindinių mistinės patirties bruožų. Nors individo valios įprasta prasme mistinėje patirtyje nelieka, tačiau negalima teigti, kad ji visai išnyksta. Tuo labiau valia yra svarbi siekiant mistinės patirties, tačiau ir šiuo atveju tai nėra įprastas aktyvumas ar stengimasis. Matyti, kad pirmi du W. Jameso nurodyti mistinės patirties bruožai susiję su patirtimi ir jos refleksija, kiti su – su nereflektuotu potyriumi. Galbūt tuo metu novatoriškas žvilgsnis į mistinę patirtį pateisino tokį W. Jameso suformuluotą apibūdinimą, tačiau šiais laikais nebegalime juo remtis be platesnių komentarų.

„Mistinės patirties“ sąvokos ypatingumą ir dviprasmiškumą pastebi Louisas Dupre ir Wayne'as Proudfootas. Anot W. Proudfooto, frazė „mistinė patirtis“ (angl. *mystical experience*) gali būti interpretuojama, vena vertus, kaip „paprastas konkretaus protinio, psichinio ir/ar fiziologinio būvių aprašymas, nepriklausantis nuo nuomonės apie tų būvių paaiškinimą“. Antra vertus, sąvoka „mistinė patirtis“ gali būti suprantama ne tik kaip paprastas aprašymas, bet ir „kaip *stebuklas* – frazė, kurioje tarp tinkamo jos vartojimo taisyklių jau slypi tam tikras aiškintojo išipareigojimas: sprendimas, kad bet kokios fiziologinės ar psichinės būsenos, tapatinamos su mistiškumu, negali būti priežastis aiškinti mistiškumą natūralistiniais terminais“²⁰. Galima sakyti, kad pirmuoju atveju dėmesys nukreipiamas į potyrį, patyrimo procesą, į tai, kas yra išskirtinai žmogiška ir ką galima moksliskai tyrinėti.

¹⁸ James W. "The Varieties of Religious Experience" // *Writings 1902–1910*. New York: The Library of America. 1987. P. 343–344.

¹⁹ Forman Robert K. C. "What does mysticism have to teach us about consciousness?" P. 185–201.

²⁰ Proudfoot W. *Religious Experience*. Berkeley, University of California Press, 1985. P. 138–139.

Antruoju atveju akcentuojama Dievybė – potyrio „turinys“. Vis dėlto tai dar nėra svarbiausias sąvokos dviprasmiškumas. L. Dupre aiškiai pasisako už tai, kad būtų atskirtos epizodinės patirties ir tęstinės patirties sampratos, kai kalbame apie religinę patirtį, ypač apie mistinę patirtį²¹.

R. K. C. Formanas taip pat palaiko L. Dupre ir W. Proudfooto nuomonę bei teigia, kad mistinė patirtis-potyris (angl. *mystical experience*) nėra tas pat, kas nuolatinis mistinis būvis (angl. *permanent mystical state*). Mistinis potyris yra intravertinis, trumpalaikis išgyvenimas, o nuolatinis mistinis būvis yra ekstravertinis, apima ir meditacines, ir nemeditacines būsenas, ir jų refleksiją, ir visą žmogaus veiklą. Jis „gali būti apibrėžtas kaip nekintanti vidinė tyla, kuri tuo pačiu metu yra palaikoma ilgalaikių arba pastovių intencionalių potyrių“²². Pirmąjį – trumpalaikį būvį R. K. C. Formanas įvardija kaip labiau rudimentinį, antrąjį – kaip pažangesnį, pasiekiamą vėliau²³. Būtent šie skirtingi būviai dažniausiai ir vadinami vienu „mistinės patirties“ vardu. Kad išvengtų painiavos, pats R. K. C. Formanas mistiniam potyriui įvardyti vartoja savo sukurtą terminą – „grynos sąmonės įvykis“ (angl. *Pure Consciousness Event* – PCE). Pagal R. K. C. Formano apibrėžimą, tai „budri, bet be turinių (neintencionali) sąmonė“²⁴. Toks potyris gali būti pavadintas trumpalaikiu ir pasyviu ta prasme, kad žmogaus valia ir sąmonės intencionalumas čia neveikia. Mistinė patirtis tokiu atveju būtų išgyvenami mistiniai potyriai ir jų refleksija. Vis dėlto, kaip matysime kituose skyriuose, net ir sutinkant su R. K. C. Formano apibūdinimu, skiriasi mokslininkų požiūris į mistinio potyrio kilmę, vietą gyvenime ir reikšmę mistinei patirčiai.

EPISTEMOLOGINIAI NRP KELIAMAI KLAUSIMAI

Prieš aptariant mistinės patirties mokslinio tyrimo tendencijas, galimybes ir ribas, reikia atsakyti į kelis klausimus. Visų pirma, ką mums gali duoti tokie tyrimai? Jeigu mistinė patirtis, kaip teigia kai kurie mokslininkai, yra svarbiausia ir autentiškiausia religinės patirties forma, tuomet jos tyrimai

²¹ Dupre L. „The Christian Experience of Mystical Union“ // *The Journal of Religion*, vol. 69. No. 1. 1989. P. 1–13.

²² Forman Robert K. C. *Mysticism, Mind, Consciousness*. New York: State University of New York Press, 1999. P. 151.

²³ Forman Robert K. C. „Mysticism, Constructivism, and Forgetting“. P. 8.

²⁴ Forman Robert K. C. „Mysticism, Constructivism, and Forgetting“. P. 8.

gali suteikti daug naudingų žinių apie religijos fenomeną apskritai. Tačiau prisiminę tokios patirties neišreiškiamumą, kurį pabrėžia kone kiekvienas mistikas ir kurį daugelis mokslininkų nurodo kaip vieną svarbiausių mistinės patirties bruožų, ar galime išvis ką nors sužinoti remdamiesi mistine patirtimi? Ar pats mistikas sužino ką nors, kas būtų svarbu ne tik jam pačiam, bet ir kitiems žmonėms? Ar mokslinis mistinės patirties tyrimas mums gali atskleisti bendražmogišką tiesą, gal net transcendentinę, ar tik gali padėti suprasti, kas vyksta konkrečioms žmonėms, patiriantiems tokias „ribines“ būsenas?

Nors neurologiniams, socialiniams ir psichologiniams tyrimams palankesnės yra audiovizualinės ar lituriginės-sakramentinės patirtys, filosofijoje, ir ypač epistemologijos srityje daugiausiai dėmesio sulaukia pranaščių fenomenas ir mistinė patirtis. Kaip sako W. Wainwrightas, jei šios dvi religinės patirties formos nesuteikia vertingų žinių, tai nėra ko tikėtis ir iš likusiųjų²⁵. Tačiau kokių žinių mums gali suteikti mistinė patirtis, kuri yra nenusakoma, neperduodama, su niekuo nesulyginama, kaip teigia mistikai?

TIKĖJIMO IR ŽINOJIMO SANTYKIS MISTINĖJE PATIRTYJE

Misticizmą įprasta laikyti religijos dalimi, kuri yra susijusi su *besąlygišku tikėjimu* Tikrove, nepasiekiamą jauslėmis ir protu, tačiau galimą patirti. Pats religijos objektas skatina misticizmą priskirti tikėjimo, o ne žinojimo sričiai. Be abejo, jei misticizmas suvokiamas kaip *unio mystica* teologija, jis – aukščiausia tikėjimo pakopa. Todėl tikėjimo „vieta“ misticizme, iš pirmo žvilgsnio, yra aiški ir nekelianti abejonių. Kita vertus, mistinė patirtis nebūtinai yra susijusi su teologija, su aiškiai apibrėžta Dievybės samprata, kurios gali nebūti (pavyzdžiui, daoizme arba budizme) arba ji gali būti nutylima. R. Otto tokią patirtį vadina *sielos misticizmu*. Tokiu atveju galima kalbėti nebent apie nujaučiamą transcendenciją, bet ne apie konkrečią Dievo sampratą. Panašiai ir meditaciją galima praktikuoti tiek religijoje, tiek ir už jos ribų²⁶. Tokią išvadą priėjo ir psichologai, darę fenomenologinius bei empirinius mistinės patirties tyrimus²⁷. Pasak R. Otto, mistinė patirtis

²⁵ Wainwright William J. “Mysticism and Sense Experience”, in Cahn, Steven M., and Shatz D, Ed. *Contemporary Philosophy of Religion*. O.U.P., 1982. P. 123–124.

²⁶ Otto R. *Mysticism East and West*. P. 160.

²⁷ *Encyclopedia of Psychology*. Ed. in Chief Alan E. Kazdin. New York: Oxford University Press. 2000. Vol. 5. P. 373.

visų pirma yra susijusi su tam tikru žinojimu. Tai gyvenimas „žinant“, kad Dievas yra „visiškai kitas“²⁸. Net priskyrus misticizmą teologijos sričiai, jis apima ne tik tikėjimą, bet ir įsitikinimą, vadinamą „žinojimu“, nors jo ir negalime apibrėžti klasikine epistemologine formule („žinojimas yra patikrintas tikras tikėjimas“). Juk jei sutiksime, kad mistinė patirtis keičia ne tik tam tikras atskiras nuostatas ar požiūrius, bet ir iš esmės veikia mistiko sąmonę bei savimonę, ji neabejotinai yra susijusi ir su jo „žinojimu“.

Norint suprasti, kokio pobūdžio yra mistiko žinojimas, reikia atsižvelgti į konkrečius mistikų tekstus. Krikščioniškoje tradicijoje vienas aiškiausiai apie žinojimą kalbančių mistikų yra Mokytojas Eckhartas. Jis ne kartą pabrėžė: „tu turi žinoti“, taigi, jo įsitikinimu, žinojimas misticizme yra svarbus. Tačiau tai nėra *racionalus* žinojimas „apie kažką“. Kaip sakoma Kena Upanišadoje: „Tas iš tikrųjų žino, kas [žino, jog] nežino; o kas [žino, kad] žino, tas iš tiesų nežino. [Jis] žinantiesiems – nepažinus, nežinantiesiems – pažįstamas“²⁹. Plotinas, laikomas vienu Vakarų misticizmui didžiausią įtaką padariusių filosofų, taip pat pabrėžia, kad Vienį galima suvokti ne maštant racionaliai, o intuityviai³⁰. Taigi, ne kiekvienas „žinojimas“ pasiekia Dievo esmę, Absoliutą, Vienį, nesvarbu, kokiu vardu Tai pavadintume. (Požiūris į „įprastą“ žinojimą bus plačiau aptartas kalbant apie NRP siekimą.) Kita vertus, tikėjimas misticizme taip pat nėra tikėjimas Dievu, kaip konkretios religijos apibrėžtu garbinimo objektu, ar nereflektuotas tikėjimas, kad „anapus dar kažkas yra“.

Mistinė patirtis nukelia patiriantįjį anapus žinojimo įprasta prasme, kai reflektuojama, konceptualizuojama, kuriamos sąvokos. R. Otto savo veikaluose apibūdina mistinę patirtį kaip „neracionalią“, „iracionalią“ arba „supraracionalią“ patirtį³¹. Kasdienis žinojimas, grindžiamas protu ar juslėmis, lieka toli nuo mistinės patirties teikiamo žinojimo. Mistinis žinojimas visada yra *asmeninis* žinojimas, kylantis iš asmeninės Dievybės patirties, šv. Tomo Akviničio žodžiais tariant, *cognitio dei experimentalis* – „patirtinis Dievo žinojimas“. Todėl žymiai dažniau vartojama „mistinės patirties“, o ne

²⁸ Otto R. *Mysticism East and West*. P. 159.

²⁹ „Kena Upanišada“ knygoje *Religijų istorijos antologija*, II dalis. Vertė A. Beinorius. Vilnius: Vaga. 2002. P. 120.

³⁰ Plotinas. *The Six Enneads*. Trans. by MacKenna, Stephen and Page, B. S. 1917–1930. 5 Enn., 1:7. <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm> (aplankyta 2005 03 16).

³¹ Otto R. *Mysticism East and West*. P. 33, 42–43, 45. Otto R. *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. Trans. by John W. Harvey. London: Oxford University Press. 1962. P. 1–4, 60 ir toliau, 222–224.

„mistinio žinojimo“ ar „mistinio tikėjimo“ sąvokos. Misticizmo kontekste „patirtis“ apima ir „žinojimą“, ir „tikėjimą“ kaip jų priešastis ir tikslas.

SUBJEKTYVUS IR OBJEKTYVUS ŽINOJIMAS

Ar galima išvelgti kokį nors universalumo aspektą mistiniame žinojime? Ar gali mistiko žinojimas ką nors „duoti“ nepatyrusiesiems mistinės patirties? Ar gali pretenduoti į objektyvios tiesos atskleidimą? W. Jameso teigimu, „mistinės patirtys sužlugdo nemistinės, arba racionalios, sąmonės autoritetą ir atveria galimybę kitais būdais pasiekti tiesą. [...] Vis dėlto, nors mistinė patirtis yra neabejotinai svarbi ir reikšminga ją išgyvenančiam asmeniui, ji nebūtinai paveikia ir kitų žmonių suvokimą“³². W. Jamesas pripažįsta, kad tiesa pasiekiamą, tačiau ji lieka „asmeninė“ tiesa. R. K. C. Formanas taip pat pabrėžia, kad fenomenologiniai mistinės patirties tyrimai negali pretenduoti į objektyvias mokslines išvadas ar tapti kokios nors realybės pažinimo teorijos pagrindu. Greičiau jie turėtų tarnauti kaip mąstymo krypties nuoroda, o ne kaip įtikinamas argumentas už ar prieš tam tikrą tezę³³. Tokią pačią išvadą prieina ir Johnas Horganas savo knygoje „Rational Mysticism“, pagrįstoje interviu su įvairiais misticizmo tyrinėtojais (teologais, filosofais, psichologais, psichiatrais, neurologais) ir tais, kurie laiko save šių dienų mistikais³⁴.

Mistiko žinojimas netampa pagrindu kitų žmonių *žinioms*, priešingai, negu mokslinis žinojimas (pavyzdžiui, mokslininkų atrasta nauja augalų rūšis). Šiuo aspektu mistinis žinojimas yra artimesnis religiniam tikėjimui ar emociniam pasitikėjimui – juk tikėjimą galima „įkvėpti“, bet negalima „perduoti“ ar „išmokyti tikėti“. Religiniam tikėjimui nekeliamą tokia pretenzija – tapti pažiniu, protu pasiekiamu kitiems. Tikėjimas, tarsi savaime suprantama, yra asmeninis dalykas. O kalbant apie žinojimą – pati sąvoka suponuoja tam tikrą visuotinumą. Vis dėlto mistinės patirties atnešta „tiesa“ suprantama ne visiems, išgirdusiems žodinę jos išraišką. Pasak Mokytojo Eckharto, tai, „kas priimama ir suvokiama, gali būti suvokta tik ypatingu suvokėjo būdu, panašiai kaip visi dalykai, kurie yra pažinūs, yra suvokiami

³² James W. „The Varieties of Religious Experience“. P. 381.

³³ Forman Robert K. C. „What does mysticism have to teach us about consciousness?“ P. 185–201.

³⁴ Horgan J. *Rational Mysticism*. http://www.metanexus.net/metanexus_online/show_article.asp?8250 (aplankyta 2005 09 09).

ir suprantami pagal pažįstančiojo galimybes³⁵. Taigi mistiko klausytojai ar mokiniai lieka pasitikėjimo srityje, nes mistinis žinojimas jiems, neišgyvenusiems mistinės patirties, yra nepasiekiamas.

Galima sakyti, kad ir mokslinio žinojimo atveju (pavyzdžiui, sprendžiant sudėtingas matematinės lygtis ar kalbant apie chemines reakcijas) dauguma klausytojų ar skaitytojų lieka pasitikėjimo srityje, nes yra nepajėgūs suvokti sudėtingų formulių. Tačiau mokslinės tiesos nesupratimas susijęs su žinių stygiumi, o mistinės tiesos nesupratimas yra sąlygojamas ne tik vidinio pasirengimo stokos, bet ir šios tiesos neperduodamumo, kaip esminio jos bruožo. Pasak T. Merton, mistinė patirtis yra neperduodama, ji paslėpta pačiame gyvenime ir negali būti išgryninta į žodines formules³⁶. Kitoje knygoje T. Mertonas praplečia mintį: „dvasinis gyvenimas – tai visų pirma gyvenimas. Jis nėra tai, ką reikia pažinti ir tirti – jį reikia gyventi“³⁷. Taigi žinojimas misticizme įmanomas tik susietas su mistine patirtimi.

Tapusi mokslinių tyrinėjimų objektu, religinė patirtis buvo diferencijuota, priskirta prie kitų, jau mokslui žinomų, fenomenų, suskirstyta į rūšis ir formas. Klausimas, ką religinė ir ypač mistinė patirtis gali duoti visiems žmonėms, atsigręžė kita puse: ar tokių tyrimų suteikiamos žinios pasako ką nors apie religinės patirties turinį? Ar įmanoma suderinti religinės patirties teikiamą pažinimą ir mokslinį žinojimą? Šie klausimai vėl atsiremia į „subjektyvaus“, arba „asmeninio“ (t. y. pagrįsto sava patirtimi), ir „objektyvaus“ (t. y. pagrįsto nešališkais tyrimais ir objektyviomis išvadomis) pažinimo sankirtą.

„Subjektyvaus“ pažinimo ir žinojimo pagrindas yra, visų pirma, pati mistinė patirtis. Tokioje patirtyje, pasak Eckharto, siela „gauna visą savo būtį ir gyvenimą ir semia visa, kas ji yra, – iš Dievo gelmių, ir nieko nežino nei apie žinojimą, nei apie meilę, nei išvis apie ką nors“³⁸. Žinant Eckharto tekstus, nesunku nuspėti, kad „Dievo gelmė“ yra tai, ką jis vadina „Dievybe“. Savo pamoksle „Apie Dievo karalystę“, kalbėdamas apie „Dievo“ ir „Dievybės“ sąvokų skirtumą, Eckhartas aiškiai nurodo, kad Dievas yra Dievybės aspektas, o Dievybė yra nepajudinamas Vienis, abstraktus Kita, kuriame nėra jokių skirtingybių, taigi nėra nieko, netgi kūrimo³⁹.

³⁵ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*, vert. Ardickas Z., Rybelienė R., Rybelis L. Vilnius: Pradai. 1998. P. 144.

³⁶ Merton T. *Mystics and Zen Masters*. New York: Dell Publishing Co. 1969. P. 258.

³⁷ Merton T. *Mintys vienuoje*, vert. Šimulynas K. K. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2003. P. 42.

³⁸ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 128.

³⁹ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 175, 177.

Kita vertus, pačioje mistinėje patirtyje išnyksta Kito kitybės pajutimas ir užleidžia vietą visiškoms vienovės ir harmonijos išgyvenimui. Tekste „Apie vidinius ir išorinius darbus“ ir kituose pamoksluose Eckhartas taip pat sako, kad tikrai atsižadėjęs žmogus neturi ne tik nieko savo, bet ir nieko, kas būtų šalia, *netgi Dievo*⁴⁰. „Dievo“ sąvoka apibrėžia Dievybę, įformina Dievo esmę, tam tikra prasme apriboja, leidžia ją „tikėti“ bei racionaliai tyrinėti ir analizuoti, nes tai, „kad Dievas vadinamas „Dievu“, nulemia kūriniai“⁴¹. Todėl misticizme bet kurią vartojamą sąvoką reikia suprasti kaip sąlyginę. Jei nelieka jokio Kito, o tik harmonija ir visuma, nelieka ir žinojimo, tiksliau, nebelineka skirtumo tarp žinojimo ir žinančiojo, tarp tikėjimo objekto ir tikinčiojo, tarp reginčiojo, reginio ir regėjimo – visi tampa Viena.

Šioje patirtyje, be abejo, nelieka ir jokio „subjektyvumo“ ar „objektyvumo“, nelieka „asmens“ ir nieko „asmeninio“. Todėl apibūdinimas „asmeninis žinojimas“ gali būti taikomas tik žvelgiant į patirtį iš šalies ir priešinant „objektyviam žinojimui“. Spręsdamas šį subjektyvumo ir objektyvumo konfliktą, W. T. Stace daro išvadą: iš tiesų apofatinė mistinė patirtis nėra nei subjektyvi, nei objektyvi. Ji negali būti objektyvi, nes joje nėra patiriamų objektų. Dėl tos pačios priežasties ji negali būti ir subjektyvi, jei subjektyvumą suprasime kaip patirties turinio neatitiktą objektyviai pasaulio tvarkai⁴². Mistinė patirtis tuo ir ypatinga, kad joje nelieka ne tik patyrimo objektų ar turinių, bet ir paties patiriančiojo. Taigi ji nėra ir subjektyvi ta prasme, kokia yra subjektyvi sapno, haliucinacijos ar miražo patirtis.

Kai kurie mistikai, nepretenduodami į jokią objektyvumo aspektą, apsiriboją savo patirtimi, lieka asmeninio žinojimo ribose ir siekia *ne suteikti žinių* apie mistinę patirtį, bet *nurodyti kelią* į ją, paskatinti kitus siekti savo asmeninės patirties. Tai būdinga daugiausia mistikams poetams, pavyzdžiui, Williamui Blake, Tagorei, Kahliliui Gibranui, Dantei. Kiti mistikai, pavyzdžiui, Mokytojas Eckhartas, T. Mertonas, Šankara, D. T. Suzuki, Robertas K. C. Formanas, mėgina reflektuoti *savo* patirtį ir ją aptarti tokiu būdu, koks būtų prieinamas ir neturintiems panašios patirties. Apie tokio tipo misticizmą R. Otto sako: „tai yra mokantis misticizmas, besiskiriantis nuo misticizmo, prabylančio tik per dainas ar simbolius, ir nuo kultinio ar visiškai tylaus misticizmo“⁴³. Šiuo atveju yra ne tik patirties teikiamas mis-

⁴⁰ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 63.

⁴¹ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 185.

⁴² Stace Walter T. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan. 1973. P. 144–145.

⁴³ Otto R. *Mysticism East and West*. P. 49.

tinis žinojimas, bet ir racionalus žinojimas – žinojimas, *kad* pažįsti ir myli Dievą, *kad* esi vienovėje su Juo, *kad* turi mistinę patirtį. Toks žinojimas yra Dievo kaip Kito ir savęs, kaip susiliejančio su tuo Kitu, patirties reflektyvus suvokimas.

Mokytojas Eckhartas teigia, kad tik einant tokiu keliu (t. y. patiriant ir po to reflektuojant savo patirtį) išgyvenama visokeriopa palaima – palaima regint Dievą ir palaima suvokiant, kad Jį regi. Taip pažįstamas ne tik Dievas, bet siela pažįsta ir pati save⁴⁴. (Čia jau galima manyti, kad Eckhartas kalba būtent apie Dievą, kaip apie „pažinų“ Dievybės aspektą.) Be to, iš Dievo pažinimo kyla ir viso pasaulio pažinimas: „tie, kurie pažįsta Dievą nepridenę, sykiu pažįsta ir kūrinius [...] kai kūriniai pažįstami Dieve, [...] kūrinius regime be jokių skirtumų, išlaisvintus nuo visų paveikslų ir panašumų Viename, kuris pats yra Dievas“⁴⁵. Galima sakyti, mistikas pažįsta visų kūrinių esmę ir remdamasis tuo pažinimu gali teisingai spręsti ir apie atskirus daiktus, konkrečias situacijas, veiksmus ar jausmus.

Yra ir trečias Dievo pažinimo ir kalbėjimo apie mistinę patirtį būdas – vadinamasis objektyvus, mokslinis pažinimas. Jį pasirinkę autoriai siekia nešališkai ištirti mistinę patirtį, suteikti žinių apie ją, nors patys tokios patirties neturi, arba bando kalbėti atitrauktai nuo savo pačių patirties (pvz., J. Horganas, W. Jamesas, C. D. Broadas). Dauguma tokių tekstų siekiama ne perduoti patirtį, o išsiaiškinti, kodėl ši patirtis neperduodama ir ar įmanoma kalbėti apie ją, kiek kalba sugeba ją išreikšti ir kiek ne. W. Jamesas, parašęs reikšmingą veikalą apie religines patirtis *The Varieties of Religious Experience*, pripažįsta, kad pats nėra išgyvenęs mistinės patirties⁴⁶. Taigi, viena vertus, jo tyrimas grindžiamas „objektyvumu“, „nešališku žinojimu“, neklaidinamas „subjektyvaus“ požiūrio ar prisirišimo prie savo jutmų ar potyrių. Kita vertus, kaip pripažįsta pats W. Jamesas, mistinė patirtis yra neišreiškia ir tie, kas jos nepatyrė, neturi nė menkausio supratimo apie ją. Panašiai teigia ir W. T. Stace, pritardamas jo cituojamo profesoriaus C. D. Broado (*Religion, Philosophy and Psychological Research* autoriaus) išvada, kad mistikas savo patirtyje susiliečia su tokia realybe, su kuria žmogus

⁴⁴ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 129.

⁴⁵ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 127.

⁴⁶ James W. „The Varieties of Religious Experience“. P. 342. Nors yra žinoma, kad W. Jamesas patyrė didelių gyvenimo sukrėtimų, vis dėlto, matyt, jis pats tuos išgyvenimus buvo linkęs sieti su egzistencinėmis, o ne mistinėmis patirtimis. Mistinė patirtis (kaip ją supranta ir W. Jamesas) yra ne tik egzistencinė, bet ir religinė plačiąja prasme patirtis, t. y. esminis santykis su Absoliutu, Vieniu, Dievybe. O egzistencinėje patirtyje šio aspekto gali ir nebūti.

nesusiduria jokių kitų būdų⁴⁷. Taigi nevertėtų tikėtis mistinio žinojimo patvirtinimo, kuris greičiausiai ir neįmanomas.

Apie „objektyvųjį“ kelią į žinojimą Eckhartas sako: „nors nėra palaimos be to, kad žmogus žinotų ir suvoktų, jog regi ir pažįsta Dievą, tačiau sergėk Dieve, kad mano palaima tuo remtųsi! [...] Dievo regėjimas ir mūsų regėjimas yra visiškai skirtingi ir nepanašūs“⁴⁸. Pasak Eckharto, tik savosios patirties refleksija yra prasmingas ir teisingas kelias, norint įgyti *tikrąjį žinojimą*. Žvelgiant iš šio straipsnio perspektyvos, galima pastebėti, kad būtent tokiu atveju yra įmanoma kalbėti apie mistinį žinojimą, peržengiantį nereflektuoto tikėjimo ir racionalaus žinojimo ribas, ne tik paremtą asmenine patirtimi, bet ir apimančią juslinį ir intelektualinį patyrimą, be to, ir suteikiančią kitiems žinių apie patirties turinį.

Tačiau vėl reikia atsiminti, kad bet koks žinojimas „apie“, ateinantis iš tokių tekstų, bet kokios gyvensenos ir mąstysenos instrukcijos nėra tas *tikrasis* mistinis žinojimas, kuris ir yra vienintelis svarbus misticizme. Kad ir koks įtaigus ir išsamus būtų mistiko tekstas, jis tik *nurodo* tikrąjį žinojimą, bet jo nesuteikia ir negarantuoja. Todėl skaitytojui / klausytojui tenka nuspręsti pačiam – *tikėti* mistiku ar ne, nes jokiais empiriniais metodais neįmanoma patikrinti jo teiginių. Taip ir klausimas, kuriuo autoriumi reikėtų labiau *pasitikėti* – tuo, kuris kalba „objektyviai“, ar tuo, kuris apie mistinę patirtį kalba pirmuoju asmeniu, bet galbūt yra nekritiškas savo patirties ir savo žinojimo atžvilgiu, – lieka neatsakytas. Vienintelė galimybė įsitikinti mistikų teisumu ar klaidingumu – pačiam išgyventi mistinę patirtį.

MISTINĖS PATIRTIES SĄLYGOTO ŽINOJIMO PATIKIMUMAS IR TIKSLAS

Galima kelti klausimą, *kam svarbus žinojimas*, kylantis iš mistinės patirties? Kokia to žinojimo prasmė? Be abejo, toks žinojimas visų pirma yra svarbus pačiam asmeniui, išgyvenančiam mistinę patirtį. Taip pat jis svarbus siekiantiems tokios patirties. Taigi, nors ir asmeninis, mistinės patirties teikiamas žinojimas neapsiriboja vienu asmeniu. Dar daugiau. Įvairių amžių ir įvairių kultūrų mistinės patirties aprašymai patvirtina vienas kitą ir liudija: mistinis žinojimas yra universalesnis, negu gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Tai, kad mistinės patirtys iš esmės yra artimos nepriklausomai

⁴⁷ Stace Walter T. *Mysticism and Philosophy*. P. 135.

⁴⁸ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 130.

nuo kultūros, religinės tradicijos, epochos, geografinių ar istorinių aplinkybių, nors jų interpretacijos smarkiai skiriasi (kaip teigia dalis jau minėtų mokslininkų), gali būti svari argumentu *už*, kad mistikai iš tiesų patiria tai, apie ką rašo; kad jų patirties turinys „tikras“, nesuklastotas, „objektyvus“, t. y. esantis nepriklausomai nuo patiriančiojo. Vis dėlto mistinės patirties visuotinumą aspektas nelemia to, kad mistinis žinojimas nėra iliuzinis objektyvios realybės atžvilgiu. Asmeninė patirtis, net jei tai yra daugelio žmonių asmeninė patirtis, gali klaidinti. Pavyzdžiui, tiesi lazda vandenyje atrodo kreiva, dykumoje mirażas atrodo čia pat, nors iš tiesų prieš akis tėra karštas smėlis, po operacijos ligonis dažnai dar ilgai jaučia amputuotą galūnę, tarsi ji būtų savo vietoje. Kita vertus, nei mistikai, nei siekiantys mistinės patirties nebando savo žinojimo pritaikyti empiriniam pasauliui nei įrodyti, kad jų žinojimas yra arčiau tiesos, pasiekiamos gamtamoksliniais ar racionaliais keliais. Mistikai neįrodo – jie teigia.

Čia vėl tenka grįžti prie klausimo, ar mistinė patirtis yra objektyvi ir ar mistinis žinojimas gali pretenduoti ne tik į asmeninės, bet ir į visuotinės tiesos atskleidimą. W. T. Stace tvirtina, kad „patyrusiųjų“, t. y. išgyvenusių tam tikrą patirtį, skaičius nevaidina lemiamo vaidmens įrodant patirties objektyvumą. Žinoma, mažesnis liudytojų skaičius sumažina patvirtinimo stiprumą, bet nekeičia pačios patvirtinimo logikos⁴⁹. Juk jei atrandamas naujas kalnas arba nauja žvaigždė, mes tikime „objektyviu“ to kalno ar žvaigždės egzistavimu, nors apie tai sužinome tik iš vieno ar kelių kompetentingų pranešėjų. Taip yra todėl, kad manome, jog bet kuris normalus žmogus galėtų turėti tokią pačią ar labai panašią patirtį (t. y. išvysti tą kalną ar žvaigždę), jei atsidurtų tokiose pačiose sąlygose ir atitinkamai elgtųsi (t. y. nuvyktų į atitinkamą geografinę vietą ar observatoriją). Tad kodėl neturėtume tikėti mistinės patirties „objektyvumu“? Juk mistikai aiškiai teigia, kad mistinė patirtis yra prieinama kiekvienam žmogui, jei jis tinkamai pasirengęs. Be abejo, tam reikia ir kažko daugiau, krikščioniškoje tradicijoje tai vadinama Dievo malone. Kad pamatytum vaivorykštę, reikia ne tik regėjimo ir žvilgsnio, nukreipto į dangų, bet ir tam tikrų gamtinių sąlygų. Kita vertus, Eckhartas įsitikinęs: visiškai atsižadėjusi siela taip ištuštėja, kad Dievas „negali“ neužpildyti savimi atsirusios tuštumos⁵⁰. Taigi

⁴⁹ Kaip W. T. Stace pagrindinį objektyvumo kriterijų nurodo patirties atitiktį gamtos tvarkai. Kiti kriterijai (pavyzdžiui, visuotinumą ar daugelio patyrimų sutapimas) yra tik papildantys. Stace, Walter T. *Mysticism and Philosophy*. P. 137–139.

⁵⁰ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 54; 62–63; 190–191.

siela ir Dievas dalyvauja mistinėje patirtyje „lygiomis teisėmis“, tiksliau, sudaro vieną visumą, kurioje nebelieka malonės davėjo ir gavėjo.

Grįžtant prie mistinės patirties inspiruoto žinojimo „tikslas“, galima pastebėti, kad mistikai neteigia atradę *kažką naujo pasaulyje* (ką paprastai teigia mokslininkai). Mistinis žinojimas nėra nauji empiriniai duomenys apie pasaulį, koks jis yra. Naujas yra mistiko žvilgsnis į pasaulį. Tačiau mistinis žinojimas nėra ir duomenys apie patiriančiojo fizinę ar psichinę būklę. Nors tai yra asmeninis žinojimas, tai gali būti labai svarbios žinios, *padedančios gyventi pasaulyje*, ir darančios įtaką kito asmens fizinei bei psichinei būklei. R. K. C. Formanas pateikia aklojo ir jo palydovo pavyzdį. Aklajam žymiai svarbiau perduota asmeninė jo palydovo patirtis, pavyzdžiui, nusakant, kokios spalvos saulėlydis, kur yra laiptelis, kaip atrodo kalnas tolumoje ir panašiai, negu tikslis oro ar akmens sudėtis⁵¹. Panašiai, ir mistinis žinojimas gali būti esminis, jei siekiama dvasinio tobulumo bei sielos ramybės. Kita vertus, jei ieškoma empirinių žinių, mistinė patirtis jų nesuteiks. R. Otto pažymi, kad ir Mokytojo Eckharto misticizmo tikslas yra ne pačios patirties siekimas, o „Būties žinojimas“. Tai nėra mokslinio ar metafizinio žinojimo apie Absoliutą ir jo santykį su pasauliu atmaina. Tai – „palaimingos Būties žinojimas“⁵².

Kaip tik čia ir atsiskleidžia mistikų bandymo kalbėti apie savo patirtį ir perduoti savo asmeninį žinojimą prasmė. Tuo siekiama padėti gyventi, nurodyti kelią į amžinąją „laimę“ – išganymą, nušvitimą, sielos ramybę bei harmoniją. Padėti *tiems, kurie ieško* šio kelio. Padėti peržengti racionalumo ribas, nes, kaip sako Eckhartas, „[t]ik tikėdami mes turime tikrą žinojimą“⁵³.

MISTINĖS PATIRTIES TYRIMO GALIMYBĖS IR RIBOS

Mokslinis požiūris į mistinę patirtį ir iš jos kylantį žinojimą, kaip ir į patirties tyrimų teikiamą informaciją, regis, turėtų būti aiškus, apibrėžtas ir visiems suprantamas. Tačiau moksliniai tyrimai yra paveikti daugiareikšmės „mistinės patirties“ sampratos. Apie tai jau buvo užsiminta kalbant apie religinės patirties apibrėžimą.

⁵¹ Forman Robert K. C. “What does mysticism have to teach us about consciousness?” P. 185–201.

⁵² Otto R. *Mysticism East and West*. P. 33.

⁵³ Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 47.

DVEJOPAS TYRINĖJIMŲ POBŪDIS

Minėtas termino „mistinė patirtis“ dviprasmiškumas matyti iš dvejo-
po tyrinėjimų pobūdžio. Dažniausiai moksliniai tyrinėjimai vyksta misti-
nę patirtį suvokiant kaip *sudėtinę* ir *išskaidomą į dalis*: a) akcentuojamas ir
tyrinėjamas pats mistinis potyris, nes manoma, kad tik jis svarbus, o visa
kita yra paveikta įvairių aplinkybių (taip tyrinėja, pavyzdžiui, Walteris
N. Pahnke, iš dalies W. Jamesas, Charlesas S. Grobas), arba b) tiriami teks-
tai, nes manoma, kad tam tikrų panašumų gali būti rasta tik tarp tekstų,
o klausimas apie pačių potyrių panašumą net nekeliamas (tarpkultūri-
nio tyrinėjimo šalininkai Bernardas McGinnas, Michaelis Sellsas, Moshe
Idelis), arba c) tiriamos socialinės, kultūrinės, religinės, psichologinės ar
kalbinės aplinkybės, nes manoma, kad bet koks potyris yra įtarpintas ir
visiškai priklausomas nuo tradicijos, o PCE neegzistuoja (konstruktivistai,
arba nominalistai, S. T. Katzas, Robertas Gimello, J. Hickas, Jerry Gillas).

Visiškai kitas tyrinėjimų pobūdis atsiskleidžia, kai mistinė patirtis su-
prantama kaip viso gyvenimo kompleksinė sintetinė patirtis, *neskaidoma
į dalis*. Tokiu atveju suponuojama: nepaisant tyrinėjimo, esmė lieka ne-
pažini – dėl apimties (apima visą gyvenimą) ir dėl numinozinio aspekto
(santykis su Dievybe). Tokios nuostatos laikosi daugiausia tie mokslininkai,
kurie yra patyrę mistinių potyrių, nors patys savęs mistikais ir nevadina.
Vienas tokių tyrinėtojų yra R. K. C. Formanas. Jis tyrinėja tik potyrį, kaip
ir pirmosios grupės mokslininkai, bet aiškiai sako: tai tėra vienas mistinės
patirties aspektas, „rudimentinė“, paprasčiausia forma, nuo kurios reikė-
tų pradėti mistinės patirties tyrimą, tačiau ja negalima apsiriboti, nes kita
mistinės patirties dalis yra galbūt dar svarbesnė⁵⁴. Kai kurie mistikai tam
tikra prasme taip pat yra tokie „tyrinėtojai“, nes reflektuoja savo patirtį,
gilinasi į ją, aprašo ją, siekia suvokti jos poveikį sau ir kitiems. Tačiau visada
turi omenyje visumą. Pavyzdžiu gali būti T. Mertonas – jis parašė ne vieną
kontempliatyvią knygą ir kelias analitines studijas mistinės patirties tema.

Dvejopas tyrinėjimų pobūdis atsispindi metoduose. Juk tyrimo meto-
das pasirenkamas pagal pradines hipotezes ir iškeltus tikslus. Jei mistinėje
patirtyje svarbiausia – psichofizinis potyris, vadinasi, ją galima tirti gam-
tamokslio metodais. Kitas klausimas, ar tokie potyriai, kokius tyrinėtojai
priskiria prie mistinių, iš tiesų ir visada veda į mistinę patirtį.

⁵⁴ Forman Robert K. C. „Mysticism, Constructivism, and Forgetting“. P. 8.

Jei pradinė hipotezė teigia, kad mistinė patirtis – viso gyvenimo kompleksinė patirtis, jos iširti ar, tuo labiau, pakartoti eksperimento būdu neįmanoma. Juk patys mistikai, išgyvenantys mistinius potyrius, nebekelia tokių klausimų: „koku prietaisu tai būtų galima išmatuoti?“ ar „kokia priemone tai būtų galima dirbtinai sukelti?“ Mistikas elgiasi visiškai priešingai negu mokslininkas, kuris stengiasi kuo daugiau sužinoti, išanalizuoti, suprasti ir išaiškinti kitiems. Pasak Teresės, „tokiuose dalykuose [kaip mistinė patirtis] mes neturėtume siekti pažinimo kaip viskas vyksta: mūsų supratimas jų negali pasiekti, kam tuomet tuo rūpintis? Pakanka žinoti, kad tai Jis, visagalis Dievas čia veikia. Mes nieko negalime padaryti, kad gautume šią malonę; ji ateina tik iš Dievo; todėl nesistenkime jos suprasti“⁵⁵.

Mistikų tekstuose skatinama siekti patirties, bet ne potyrio, o jei ir kalbama apie potyrį, tai tik kaip apie vieną žingsnį mistinėje kelionėje. Jei tikime, kad mistinėje patirtyje dalyvauja ir Dievas, kuris yra daugiau negu sąmonės konstruktas, apie eksperimentinius tyrimus net kalbėti neverta. Kaip jau minėjau, kai kurie tyrinėtojai atsideda lingvistinei ar sociokultūrinei analizei. Tačiau čia kyla grėsmė, kad taip tiriama konkrečių *mistikų* patirtis, o ne mistinė patirtis kaip fenomenas.

NEORDINARINIŲ POTYRIŲ TYRIMO PRASMINGUMO KLAUSIMAS

Mistinis potyris, be abejo, – pati patraukliausia mistinės kelionės dalis, labiausiai viliojanti žvelgiančius iš šalies. Vis dėlto Janas van Ruusbroecas, šv. Kryžiaus Jonas, šv. Teresė Avilietė ir kiti mistikai teigia, kad įvairūs neordinariniai potyriai tėra mistinio kelio ir patirties galima pradžia ar „šalutinis efektas“, bet ne tikslas. Aišku, negalima visiškai atskirti potyrio nuo patirties – potyris yra patirties dalis, tačiau suabsoliutinant potyrį mistinė patirtis susiaurinama iki psichofizinio lygmens.

Tyrinėjimų atžvilgiu tokia situacija yra prieštaringa. Pabrėžiant potyrį, kaip svarbiausią patirties aspektą, viena vertus, yra atsiribojama nuo konkretaus žmogaus. Suponuojama, kad eksperimentą galima kartoti su bet kuriuo asmeniu, nors ir nėra garantijų, kad rezultatas bus tas, kokio tikimasi. Kita vertus, patiriantysis dažnai pripažįstamas *vieninteliu* „eksper- tu“, t. y. autoritetu, galinčiu patvirtinti – buvo mistinis potyris ar ne, nes

⁵⁵ Teresa of Avila. *The Interior Castle or The Mansions* [5.1.9.]. 3rd ed. London: Thomas Baker, 1921. P. 127.

ir moderniausia technika neužfiksuoja visų šio potyrio niuansų. Vis dėlto Teresė pripažįsta, kad teologai, Bažnyčios žmonės (jei nėra „bailūs, pusiau apmokyti žmonės, kurių nemokšiškas brangiai kainavo“ pačiai Teresei) gali atskirti tikrą ir netikrą mistinį potyrį, net ir patys nebūdami patyrę⁵⁶. Žinoma, šiuolaikiniame religinio pliuralizmo pasaulyje kurios nors religijos atstovo nuomonė vargu ar bus laikoma visuotiniu autoritetu.

Taip iškyla poreikis kitais būdais atskirti autentišką ir neautentišką mistinį potyrį. Kai patiriantysis tampa vieninteliu autoritetingu savo potyrio ekspertu, nėra jokio būdo tikrą mistinį potyrį atskirti nuo iliuzinio arba apsimestinio potyrio. Tiesa, galima teigti: net jeigu mistinis potyris yra tik įsivaizduojamas, konkrečiam asmeniui, kuris mano jį patyręs, poveikis yra toks pats, kaip ir tikro potyrio. Tačiau toks teiginys teisingas (jei išvis teisingas) tik psichofiziniu lygmeniu. Nes jeigu sutiksime su didžiosiomis religijomis, kad pagrindinis „veikėjas“ mistinėje patirtyje yra ne žmogus, o Dievybė, vadinasi, ir poveikis priklauso nuo Jos. O jeigu mistinis potyris tik įsivaizduojamas, tai ir poveikis yra tik iliuzinis (t. y. potyris yra tikras, netikras – jo mistiškumas, pavyzdžiui, epilepsijos priepuolio metu). Čia kalbame ne apie gilų tikėjimą, kad Dievybė *gali* veikti mane, o apie įsitikinimą, kad tai, ką aš patiriu, *yra* mistinis potyris. Iliuzija lieka iliuzija, kad ir kaip ja tikėtume – mirażas dykumoje nesuteikia pavėsio.

Viduramžių mistikai tokius žmones, kurie visą dėmesį sutelkia į neordinarius potyrius ir yra toli nuo maldos, nuo Bažnyčios, vadina netikrais mistikais. Pasak J. Ruusbroeco, nė vienas negali gyventi įprasto gyvenimo tokiu būdu kaip nušvitusysis, jei nėra patyręs tikro mistinio potyrio; ir nė vienas negali kontempliuoti Dievo ir gėrėtis Juo (tai J. Ruusbroeco tekstuose atitinka mistinio potyrio būseną), jei neištirpsta Dieve, neužminga Dieve ir nepanyra į beribę ir beformę tamsą⁵⁷, t. y. neatsisako visiškai savęs ir neatsiduoda Dievui. Taigi, žiūrint iš jo perspektyvos, šiandienos tyrinėtojai, bandantys eksperimentuoti su neordinariniais potyriais, ir transo besivaiškantys žmonės yra „netikri“ mistinės patirties atžvilgiu. Kita vertus, išganymas ir nušvitimas vargu ar yra šiuolaikinio mokslo tikslas. Kaip tik potyris yra tai, ką be tekstų ar kultūrinio konteksto, dar galima apčiuopti ir moksliškai tyrinėti mistinėje patirtyje.

⁵⁶ Teresa of Avila. *The Interior Castle*, [5.1.7.]. P. 124.

⁵⁷ Ruusbroec J. "The Sparkling Stone" // J. Ruusbroec. *The Spiritual Espousals and Other Works*. New Jersey: Paulist Press, 1985. P. 182–184.

CHEMINIŲ IR ORGANINIŲ MEDŽIAGŲ SUKELTI NEORDINARINIAI POTYRIAI

Mistinis potyris, pagal R. K. C. Formano apibrėžimą, yra „budri, bet be turinių sąmonė“. Tai pats bendriausias apibrėžimas, leidžiantis atsiriboti nuo religinio ir nereliginio pobūdžio audiovizualinių potyrių, pranašavimo fenomeno, levitacijos ar sapnų. Tačiau vargu ar jo pakanka, kad tam tikrą neordinarinį potyrį priskirtume prie mistinių. W. Jamesas, ko gero, pirmasis taip kategoriškai prie mistinių potyrių priskyrė alkoholio, natrio oksido, eterio ir kitų cheminių bei organinių medžiagų sukeltas būsenas. Pasak W. Jameso, „girta sąmonė yra gabalėlis mistinės sąmonės, todėl nuomonė apie ją turi rasti savo vietą mūsų bendrame sąmonės suvokime“⁵⁸. Kita vertus, tarsi pats sau prieštaraudamas, jis teigė, jog „sąmoningumas nušvitime yra esminis „mistinio“ būvio bruožas“⁵⁹. O kiek sąmoningumo lieka „girtose sąmonėje“? Tokius W. Jameso teiginius paaiškina jo naudojamas mistinių potyrių klasifikavimas nuo paprasčiausių iki sudėtingiausių formų (visur vartojamas tas pats *mystical experience* terminas). W. Jamesas hierarchine tvarka nurodo septynias formas – nuo kokios nors idėjos giliausios prasmės suvokimo iki religinio gyvenimo elemento (alkoholio ar narkotinių medžiagų sukeltos būsenos nurodomos kaip vieni iš giliausių mistinių potyrių – penktoje pakopoje ir daugiau ar mažiau atitinka R. K. C. Formano PCE apibūdinimą⁶⁰). Nors toks klasifikavimas kiek primena bandymą tikėjimą ar meilę išmatuoti procentais, W. Jamesas davė pradžią panašaus pobūdžio prielaidoms ir eksperimentams – tiek asmeniniams, tiek moksliniams. Spekuliuojant W. Jameso mistinio potyrio apibrėžimu, skiriamųjų bruožų nurodymu, ne visada patikslinama, būtent apie kokį potyrį iš W. Jameso skalės kalbama.

Vienas įtakingiausių *New Age* rašytojų Carlosas Castaneda įtaigiai aprašė Pietų Amerikos toksinių augalų ir grybų vartojimą įvairiuose ritualuose, be kita ko ir siekiant sukelti mistinį potyrį. Nors C. Castaneda nepretendavo į istorinį tikrumą ar mokslinį pagrįstumą, jo mintys, galima sakyti, sukūrė visą kartą pasekėjų bei paskatino mokslininkų susidomėjimą. Charlesas S. Grobas savo straipsnyje *The Psychology of Ayahuasca* aprašo vieno Pietų Amerikos augalo poveikį kaip „mistinį“ – pakinta mąstymas, laiko suvoki-

⁵⁸ James W. “The Varieties of Religious Experience”. P. 349.

⁵⁹ Ten pat. P. 368.

⁶⁰ Ten pat. P. 344–362.

mas, emocinė išraiška, atsiranda vizijų ar girdima garsų, pakinta prasmės ar reikšmingumo suvokimas, kyla naujas egzistencinės vilties jausmas⁶¹. Tai nėra „budri, bet be turinių sąmonė“, tačiau autorius ją vadina *mystical experience*, kaip ir daugelis kitų, pasakojančių apie savo tyrimo objektus.

Walteris N. Pahnke teigia, kad mistinis potyris gali būti ir LSD poveikio rezultatas. Tokį savo teiginį jis grindžia JAV vyriausybės aprobuotais eksperimentais, atliktais su mirtinai sergančiais ligoniais praėjusio amžiaus septintajame dešimtmetyje. Teigiama, kad LSD vartota tik vieną kartą, o ligoniai puikiai susipažinę su visa galima rizika⁶². W. N. Pahnke nuolat primena, kad „psichodelinis mistinis potyris jokiū būdu nėra automatiškas rezultatas“, t. y. LSD nėra tiesioginė priemonė siekiant mistinio potyrio. Eksperimente pabrėžiama psichoterapijos ir itin kruopštaus paciento paruošimo svarba ir teigiama, kad mistinis potyris yra tik vienas iš penkių galimų LSD poveikio rezultatų, be to, rečiausiai pasitaikantis net esant pačioms palankiausioms sąlygoms⁶³. Tokie tyrimai Jungtinėse Amerikos Valstijose buvo gana populiarūs praėjusio amžiaus šeštajame–septintajame dešimtmėčiais, kol juos uždraudė vyriausybė. Tuomet juos pakeitė kito pobūdžio eksperimentai, siekiant sukelti ir tirti neordinarinius potyrius, pavyzdžiui, sudarant nesvarumo būseną arba stimuliuojant elektra tam tikras smegenų žievės dalis. Tačiau, pasak Gregory R. Petersono, tyrinėjimų tikslai ir išankstinės hipotezės iš esmės nepasikeitė⁶⁴.

Kaip vertinti, žvelgiant iš filosofinės perspektyvos, bandymus narkotinių medžiagų sukeltą transą priskirti mistiniams potyriams? Viena vertus, tarsi nederėtų prieštarauti tokio potyrio priskyrimui mistiniams reiškiniams. Bent jau remiantis W. Jamesu, kuris teigia, kad *religiniai* mistiniai potyriai tėra mažesnioji tokių potyrių dalis⁶⁵. Kita vertus, didžiosios religijos aiškiai pasisako prieš cheminių ar organinių medžiagų naudojimą siekiant pakitusios sąmonės būsenos.

⁶¹ Grob Charles S. “The Psychology of Ayahuasca” // *Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature*. Ed. by Ralph Metzner. New York: Thunder’s Mouth Press, 1999.

⁶² Pahnke Walter N. “The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death” // *Psychedelic Review*, No. 11, 1971. Pahnke Walter N.; Richards William A. “Implications of LSD and Experimental Mysticism” // *Journal of Religion and Health*, No. 5, 1966. P. 175–208.

⁶³ Pahnke Walter N. “The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death”.

⁶⁴ Peterson Gregory R. “Mysterium Tremendum” // *Zygon*, vol. 37, No. 2, 2002. P. 244.

⁶⁵ James W. “The Varieties of Religious Experience”. P. 361.

Kyla klausimas: ar religijų atstovai viską pernelyg supaprastina, kaip vienintelę būtiną ir galimą mistinio potyrio sąlygą matydami Dievo valią, ar tokie tyrinėtojai, kaip W. N. Pahnke, pernelyg paskęsta detalėse ir nepastebi arba nepripažįsta už tų detalių glūdinčios ir svarbiausios esmės – Absoliuto? Tiesa, nors W. N. Pahnke ir išskaičiuoja daugybę eksperimento sąlygų, kurių reikia tikintis pasiekti norimą rezultatą, vis dėlto pabrėžia tokio potyrio *atsitiktinumą*. Taigi savo teorijoje jis palieka vietos ir Dievybei teisindamasis, kad visos cheminės medžiagos, tarp jų ir LSD, yra Dievo kūrinijos dalis⁶⁶.

Kol kas palikime nuošalyje teologinius ginčus, kokie kūriniai yra Dievo, kokie – piktosios dvasios. Jeigu mistinėje patirtyje akcentuosime potyrį, o šiame – fizinį ir psichinį aspektus, tuomet W. Jamesas ir W. N. Pahnke gali pasirodyti esą teisūs. Iš tiesų, ar turėtume omenyje krikščioniškąją, ar budistinę, ar daoistinę, ar islamiškąją, ar kitą Absoliuto sampratą, niekur nėra apribota Dievybės apsisireiškimo ir pasireiškimo sritis ar būdas. Todėl toksinų sukeltas transas, kaip ir bet koks kitas neordinarinis potyris, teoriškai *gali tapti* mistiniu *potyriu*, tačiau jokiū būdu nereiškia, kad visuomet *taps* mistine *patirtimi*. Kaip minėjau, visos didžiosios religijos neigiamai vertina tokio tipo būsenas bei draudžia toksinių medžiagų vartojimą. Vietoj to skatina siekti mistinės patirties per meditaciją, šventųjų raštų kontempliaciją, gamtos pajautą.

MISTINĖ SĄMONĖ AR TIESIOG NEURONAI?

Kita tyrinėtojų grupė nukreipia dėmesį į smegenų veiklą. Neurochirurgas Wildesas Penfieldas pastebėjo: chirurginiu būdu gydant epilepsiją, tuo metu, kai tam tikros smegenų dalys stimuliuojamos elektra, kai kurie pacientai patiria mistinių potyrių. 1955 m. W. Penfieldas iniciavo platesnį tyrimą bandydamas nustatyti, kokios smegenų dalys „atsako“ už mistinio potyrio kilimą⁶⁷. Žymiai vėliau, 1997 m. V. S. Ramachandranas paskelbė atradęs „Dievo tašką“ smegenų žievėje. Jis teigė, kad smegenų veiklos tyrimai ne tik paaiškina mistinių potyrių iliuziją, sukeltą smegenų veiklos sutrikimų, bet ir patvirtina, kad mūsų religiniai jausmai bei potyriai tiesiogiai

⁶⁶ Pahnke Walter N. “The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death”.

⁶⁷ Penfield W. “The Role of the Temporal Cortex in Certain Psychical Phenomena” // *The Journal of Mental Science*, No. 101, 1955. P. 451–465.

priklauso nuo konkrečios smegenų žievės dalies veiklos⁶⁸. Tuoj pat atsirado norinčių „pagarsinti“ Dievo balsą smegenyse, naudojančių įvairiausias priemones.

Tokius atradimus galima interpretuoti dvejopai. Vieniems tai tapo patvirtinimu, kad religiniai ir net mistiniai potyriai yra natūralūs ir neprieštaruoja žmogaus prigimčiai. Kiti padarė visiškai priešingą išvadą: dabartinis mokslas *gali paaiškinti* religinius potyrius ir juose nėra jokios paslapties, Dievybės išikišimo – tik smegenų veiklos pakitimų.

Prie pastarųjų galima priskirti Leonardą Angelį, kuris teigia, kad visa žmogaus egzistencija (fizinė, psichinė, emocinė, dvasinė) gali būti paaiškinta mikrodalelių judėjimu. Jo manymu, pagrindinis fizinio priežastingumo principas besąlygiškai tinka ir žmogui: „Bet kokie fizinio reiškinio priežastiniai faktoriai – deterministiniai ar probablistiniai – patys yra fiziniai“⁶⁹. L. Angelis neteigia, kad Dievas tėra mūsų sąmonės konstruktas, tačiau sako, kad bet koks potyris turi savo fizinių priežasčių. Bet koks mistinis potyris visų pirma yra *žmogaus* potyris, todėl gali būti paaiškinamas fizinėmis priežastimis. Todėl, pasak L. Angelio, arba turime tikėtis, kad mokslas paneigs fizinio priežastingumo principo galiojimą žmogui, arba misticizmo tyrinėtojai turės pripažinti šio principo veikimą.

Evanas Falesas teigia, kad metafiziniais klausimais smegenų veiklos tyrimai nieko nepasako. Tyrimai gali parodyti, kuri smegenų dalis veikia, kai žmogus išgyvena tikėjimą, meilę, mistinį potyrį, tačiau jie negarantuoja tokių išgyvenimų ir nepanaikina nenuspėjamo ir nekontroliuojamo Dievybės veikimo galimybės⁷⁰. Savo ruožtu E. Falesas neteigia, kad Dievas iš tiesų yra ir iš tiesų veikia žmogaus sąmonę. G. R. Petersonas palaiko kolegės nuomonę, nes, pasak jo, „pats savaime mokslinis tyrimas nei įrodo, nei paneigia religinių patyrimų realumą; jis parodo, ką mes manome apie tokių patyrimų galimybes ir interpretacijas“⁷¹. Tuo pačiu G. R. Petersonas kritikuoja neurobiologinį mistinio potyrio aiškinimą: „smegenų veiklos tyrimai nedaug tegali pasakyti apie tai, kas vyksta smegenyse religinio potyrio metu ir jų tikrai nepakanka norint sukurti visą teoriją“⁷².

⁶⁸ Ramachandran V. S., Blakeslee S. *Phantoms in the Brain*. New York: Morrow, 1998. P. 182, 184–185.

⁶⁹ Angel L. “Universal Self Consciousness mysticism and the physical completeness principle” // *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 55, 2004. P. 1.

⁷⁰ Fales E. “Can Science Explain Mysticism?” // *Religious Studies*, No. 35, 1999. P. 223.

⁷¹ Peterson Gregory R. “Mysterium Tremendum”. P. 237.

⁷² Ten pat. P. 245.

Vis dėlto dauguma XXI amžiaus žmonių, ypač mokslininkų, vargu ar sutiktų su Terese, kad „mes neturėtume siekti pažinimo, kaip viskas vyksta“. Mokslo prigimtis – tyrinėti tai, kas neištirta. Bet ką gi duoda tokie tyrimai? Jau seniai aišku, jog kai kuriais atvejais eksperimentas yra neįmanomas, pavyzdžiui, egzistenciniais klausimais, nes neįmanoma nei pakartoti tų pačių sąlygų, nei rasti lygiai tokių pačių respondentų, nei iširti to, ko esmė yra vienkartiškumas (pavyzdžiui, pirmoji meilė). Blika tokius reiškinius stebėti ir iš stebėjimų daryti išvadas. Tačiau ir stebėjimas „iš šalies“ gali virsti iliuzija, kad viskas išreiškiama, pamatoma ir pamatuojama. Tuo labiau, jei imantis eksperimentinio mistinio potyrio tyrinėjimo suponuojama išankstinė nuostata, kad žmogaus protas yra pajėgus tokį potyrį racionaliai apmąstyti ir logiškai paaiškinti bei interpretuoti.

Panašią hipotezę galbūt kėlė ir Akira Kasamatsu bei Tomio Hirai. Jie buvo vieni iš daugelio, tyrinėjusių Zen budistų smegenų veiklą meditacijos metu. Mokslininkai atrado, kad medituojančiojo smegenyse kyla serijos bangų, pradedant *alfa* bangomis (kurios yra būdingos į save nukreipto dėmesio ir gilaus atsipalaidavimo būsenai) ir baigiant *teta* bangomis, kurios paprastai siejamos su snūdiavimu ir hipnozės būsenai. *Teta* bangų aktyvumą jie užfiksavo tik tų mokinių, kurie praktikavo meditaciją daugiau kaip dvidešimt metų, smegenyse. Tačiau Zen meistras, mokantis meditacijos, puikiai atskyrė kiekvieno mokinio meditavimo lygį be jokių prietaisų ar papildomų duomenų, vien tik stebėdamas⁷³.

Toks tyrimo rezultatas gali sukelti abejonių dėl paties tyrimo tikslumo, jei keliamas tikslas – rasti mistinio potyrio priežastį ar taip pasiekti jo esmę. Tačiau bet koks mokslinis tyrimas yra tikslingas, jei tikslas keliamas taip, kaip jį nusako G. R. Petersonas: „Jei žmonės išgyvena religinius potyrius (o labai tikėtina, kad taip yra), tokie potyriai turi kokiu nors būdu pasireikšti smegenų veikla. Tirdami šią smegenų veiklą mes nerasime tokių potyrių pirminio šaltinio, bet bent jau suprasime, kodėl religinis potyris yra tokios formos, kokios yra“⁷⁴.

⁷³ Ten pat. P. 244.

⁷⁴ Ten pat. P. 246.

PATYRUSIŲJŲ POŽIŪRIS

KAIP MISTIKAI VERTINA NEORDINARINIUS POTYRIUS

Mistinis potyris yra neatskiriama mistinės patirties dalis. Vargu ar be jo galėtume kokią nors patirtį – net ir pačią dvasingiausią – pavadinti mistine. Tačiau mistikų ir misticizmo tyrinėtojų požiūris į potyrį, regis, iš esmės skiriasi. Esminis, mano manymu, yra minėtasis pamatinis požiūris į mistinę patirtį – kaip į sudėtinę ir išskaidomą darinį, arba kaip į vientisą, visą gyvenimą apimančią visumą. Mistikai neišskiria ir nesureikšmina potyrio, nes sureikšmina ir savęs kaip patyrusiųjų – neordinariniai potyriai nėra svarbesni ar „geresni“ už kitus potyrius, mistikas nėra svarbesnis ar geresnis už kitus žmones. Teresė pabrėžia, kad padedamas Dievo žmogus gali tobulėti ir savo pastangomis, tik primena, kad dvasinis augimas nebus toks greitas, kaip mistinio potyrio metu, kai Dievas veikia nepriklausomai nuo mūsų ir nepriklausomai nuo žmogaus nuopelnų⁷⁵. Jei moksliniams tyrimams svarbus eksperimento pakartojimas, mistikams svarbi mistinė patirtis, kuriai pasikartojantys potyriai nėra būtini. Teresė netgi teigia: „jei mes atsisakome traso iš kuklumo, Dievas suteikia tas pačias pasekmes, kurias mes būtume patyrę, jei būtume sutikę visiškai pasinerti į transą“⁷⁶.

Nežinojimo debesies autorius taip pat ragina nesureikšminti jausmo ir jauslinių „stebuklų“, nes ne jie yra svarbiausi. Jei jie kyla iš Dievo Dvasios – gerai, jei ne – blogai⁷⁷. Tai, kas daugeliui šiuolaikinių žmonių ir ypač mokslininkams yra vertybė, t. y. regimybė, apčiuopiamumas, materialumas, išoriškumas, mistikams atrodo vengtina ir nereikalinga. Teresė teigia ne kartą meldusi Dievą „nebesuteikti išoriškai matomų malonių“. Nesvarbu, kiek daug gėrio gaunama mistinių potyrių metu, Teresė džiaugėsi, kad Dievas išklaušė jos maldas⁷⁸.

Mistikai kritikuoja ne tik tiesioginį neordinarinio potyrio kaip tikslo siekimą, bet ir kitą kraštutinumą – visų potyrių neigimą, dvasinės neįtakos

⁷⁵ Teresa of Avila. *Life of St. Teresa of Jesus, of The Order of Our Lady of Carmel* [21.10–11.]. – London: Thomas Baker, 1904. P. 174. <http://www.ccel.org/ccel/teresa/life.html> (aplankyta 2007 11 29).

⁷⁶ Ten pat. [20.8.] P. 156.

⁷⁷ *A Book of Contemplation the Which is Called the Cloud of Unknowing, in the Which a Soul is Oned With God* [58]. Edited from the British Museum MS. Harl.674. London: John M. Watkins, 1922 (Scanned by Harry Plantiga, January 1998; <http://onlinebooks.library.upenn.edu>). Toliau – *The Cloud of Unknowing*.

⁷⁸ Teresa of Avila. *Life of St. Teresa* [20.6.]. P. 156.

siekimą. Potyriai nėra tokie svarbūs, kaip gali pasirodyti žiūrint iš šalies. Siekiant mistinės patirties jie nėra nei išaukštinami, nei paneigiami. Jie tiesiog nesureikšminami. Pasak *Nežinojimo debesies* autoriaus, kūniškumas turi rasti savo vietą mūsų sąmonėje:

„Mes neturėtume taip maitintis vaisiais, kad paskui neapkęstume medžio, kuris juos davė, nei taip gerti, kad paskui sudaužytume puodelį, iš kurio gėrėme. Medžiu ir puodeliu aš vadinu šiuos regimus stebuklus ir visus prideramus kūniškus ritualus. [...] Vaisiais ir gėrimu aš vadinu dvasinę šių regimų stebuklą ir kūniškų ritualų – pavyzdžiui, akių ar rankų pakėlimas į dangų – prasmę. Jei tai atliekama paskatinus dvasiai, tuomet bus tinkamai atlikta, jei ne – tai bus veidmainystė ir visa tai bus melas. O jei tokie veiksmai yra teisingi ir neša dvasinius vaisius, kodėl jie turėtų būti niekinami?“⁷⁹

Kalbant apie patį mistinį potyrį, skiriasi mistikų vartojami terminai, kartais – ir nurodoma potyrio „vieta“ mistinėje patirtyje. Kaip pavyzdžius galima pateikti J. Ruusbroeco ir Teresės mistinio potyrio sampratas. J. Ruusbroecas nekalba apie mistinį potyrį konkrečiai ir atskirai nuo visos mistinės krikščionio kelionės. Jam tai tėra vienas iš dvasinio tobulėjimo etapų („įtarpintas vienis su Dievu“, „betarpiškas vienis“ ir „vienis be jokių skirtumų“). Paskutinį etapą galima pavadinti mistiniu potyriu ir jo aprašymas panašus į kitus mistinių potyrių aprašymus:

„Nušvitę žmonės aptinka savyje esminį spoksojimo į vidų akta, spoksojimo, kuris yra virš proto ir nuošaliai jo. Jie taip pat linksta į palaimingą pasigėrėjimą, kuris perkeičia visas konkrečias formas ir esybes ir panardina jas į beformę nesuvokiamos palaimos bedugnę [...] Ši palaimos būseną yra tokia paprasta ir tokia neapibrėžiama, kad joje išnyksta netgi toks spoksojimas, išnyksta bet koks polinkis ir bet koks kūrybių skirtumas. Visos kilnios dvasios išsisklaido ir tampa nieku dėl to palaimingo pasigėrėjimo, kurį jie patiria Dievo esybėje, kuris yra antgamtinė visų esybių Būtis. Čia nušvitusieji atsiskiria nuo savęs pačių ir pasimeta nežinojimo būsenoje, kuri neturi ribų. Čia visos šviesos virsta tamsa“⁸⁰.

⁷⁹ *The Cloud of Unknowing* [58].

⁸⁰ Ruusbroec J. „The Little Book of Clarification“ [3 B.] // J. Ruusbroec. *The Spiritual Espousals and Other Works*. New Jersey: Paulist Press, 1985. P. 265. Įdomu, kad „spoksojimo“ terminą vartoja ir T. Mertonas, kalbėdamas apie Zen nušvitimą. Jis rašo, kad „visiškai transformuota sąmonė mato daiktus ne kaip objektus, bet, taip sakant, „spokso“ iš jų tarpo“. Toks spoksojimas yra visiškai neintencionalus. Merton, T. *Mystics and Zen Masters*. New York: Dell Publishing Co., 1969. P. 253.

Tai yra kulminacija, po kurios dvasia iš tapsmo pereina į buvimą. J. Ruusbroecas nekalba apie netikėtą nušvitimą nei apie kito tikėjimo žmonių mistinius potyrius, o tik apie Dievo dovaną išrinktajam tyros širdies ir sielos krikščioniui. Nors ir smulkiai aprašytas, mistinis potyris J. Ruusbroecui nėra svarbiausias. Jo tikslas – remiantis savo mistine patirtimi vesti žmones į tikėjimą ir išganymą.

Teresė mistinių potyrių aprašo dar labiau fiziologine terminologija, tačiau pabrėžia tuos pačius dalykus, o visų pirma, sąmonės veiklos išnykimą:

„Traso metu kūnas dažnai būna tarsi miręs, visiškai bejėgis. [...] pojūčiai dažniausiai būna sutrikę; [...] išlieka galia girdėti ir matyti, bet taip, tarsi girdimi ir matomi daiktai būtų labai toli; [...] tačiau, kai siela būna aukščiausiam transo taške, ji nei mato, nei girdi, nei suvokia“⁸¹.

„Tą trumpą laiką, kurį trunka ši būseną, siela yra netekusi visų jausmų ir jutimų, negali mąstyti apie jokią dalyką, net jei norėtų. Nereikia jokių pastangų tam, kad sustabdytų mintis [...]. Tai taip visa apima, kad aš nežinau, ar kūne lieka pakankamai gyvybės toliau kvėpuoti; pagalvojus, manau, kad nelieka; bet kuriuo atveju, jei kūnas vis dar kvėpuoja, daro tai nesąmoningai“⁸².

Kitaip nei J. Ruusbroecas, Teresė aiškiai atskiria mistinio potyrio ir vienio su Dievu būsenas ir taip nurodo potyrio reikšmę mistinei patirčiai. Ji teigia, kad mistinis potyris yra didesnė Dievo dovana, turinti įvairiapusiškesnį poveikį, pasireiškiantį viduje ir išoriškai⁸³.

„Traso visiškai niekas negali paveikti; tuo tarpu vienio būvį, kadangi mes esame savimi ir remiamės savimi, galima pažeisti [...] transas paprastai ateina kaip šokas, greitai ir aštriai, kol tu dar nespėjai susikaupti ar kitaip sau padėti, ir tu matai ir jauti transą kaip debesį arba kaip stiprų erelį, kylantį aukštyn ir nunešantį tave ant savo sparnų“⁸⁴.

Kartu Teresė atkreipia dėmesį į klausimą, svarbų tiek mistikams, tiek mokslininkams, tiek vienu ir kitų pasekėjams. Pasak jos, vienio su Dievu mes galime siekti, o mistinio potyrio galime tik tikėtis, nes jis priklauso vien tik nuo Dievo valios. Net ne tikėtis, o būti jam pasiruošę, jei Dievas panorėtų suteikti mums šią malonę. Šį aspektą pabrėžia dauguma mistikų. Ir vis dėlto tam tikras „siekimasis nesiekiant“ yra įmanomas. Jis yra vienas iš mistikų tekstų rašymo tikslų.

⁸¹ Teresa of Avila. *Life of St. Teresa* [20.23–24.]. P. 163.

⁸² Teresa of Avila. *The Interior Castle* [5.1.3.] P. 121–122.

⁸³ Teresa of Avila. *Life of St. Teresa* [20.1.]. P. 153–154.

⁸⁴ Ten pat. [20.3.] P. 155.

YPATINGAS MISTINIO POTYRIO IR PATIRTIES SIEKIMAS BEI
PASIEKIMO GALIMYBĖS

Kaip minėjau, mistikai vieningai teigia, kad svarbus ne pats mistinis potyris, o patirtis. Tačiau ir J. Ruusbroecas, ir Teresė, ir kiti mistikai kalba apie begalinį mistinio potyrio (Dievo artumo) troškimą. Tiksliau, trūkumą, kartą jį patyrus. Pasak Teresės, po mistinių potyrių žmogus yra „tarsi tas, kurio kaklą veržia virvė ir jis dūsta, o kartu bando kvėpuoti“⁸⁵. Potyrio – esminis jis mistinėje patirtyje ar ne – specialiai siekia tiek mistikų pasekėjai, tiek mokslininkai. Tačiau galime pastebėti skirtingas jų intencijas. Smalsus *New Age* pasaulėžiūros vartotojas siekia mistinio potyrio kaip egzotiško išgyvenimo, kuris turėtų sujudinti jo dvasinį gyvenimą ir padaryti jį įdomesnį. Čia svarbus greitas rezultatas, dvasinis komfortas ir stipresnis savo vertės pajautimas. Moksliniu tyrinėjimu siekiama potyrio kaip „daikto“, kurį galima „turėti“, kaip objekto tolesniam tyrinėjimui. O mistikai ragina siekti potyrio kaip kelio pradžios, kaip savasties keitimo priemonės, kadangi pagrindinis tikslas yra ne potyris, o patirtis – nuolatinis mistinis būvis (bet ne nuolatinis transas).

Pasak *Nežinojimo debesies* autoriaus, mistinį potyrį galima patirti tiek po ilgų pastangų, tiek spontaniškai, tiek meditacijos metu, tiek kasdieninės sąmonės būvyje, nes viskas priklauso ne nuo žmogaus, o nuo Dievo valios⁸⁶. Bet kokios priemonės, siekiant mistinio potyrio, yra tik pagalbinės, šalutinės. Mistinis potyris ateina tik per Dievo malonę ir nepriklauso nuo jokių priemonių. Kaip tik priemonės priklauso nuo Dievo malonės, o ne atvirkščiai⁸⁷. Todėl nė vienas mistikas negarantuoja mistinės patirties. Ir siekimo „technika“ slypi ne išorėje, o viduje. Siekiantis mistinės patirties žmogus turi atsiriboti ne tik nuo juslinių ar protinių dirgiklių. Kalbėdama apie tobulumo siekimą, Teresė sako: Dievas mums padeda, lydi, globoja, „dauguma dalykų jau yra padaryti, tačiau mes patys turime atsižadėti savęs

⁸⁵ Ten pat. [20.18.] P. 161.

⁸⁶ *The Cloud of Unknowing* [71]. Kaip teigia T. Mertonas ir jo dažnai cituojamas Zen meistras Hui Neng, nušvitime „nėra jokio pasiekimo. Todėl užsiimti „kelio“ į pasiekimą ieškojimu yra vien tik saviapgaulė. Zen'ą galima pasiekti ne veidrodį nuvalančia [pašalinančia iš proto mintis] meditacija, o pamirštant save egzistencinėje dabartyje, gyvenant čia ir dabar“. Merton T. *Mystics and Zen Masters*. New York: Dell Publishing Co., 1969. P. 25). Kitaip sakant, pasukti Zen keliu yra palikti bet kokį kelią.

⁸⁷ *The Cloud of Unknowing* [34].

pačių, o juk yra sunku pasitraukti nuo savęs ir pasipriešinti sau, nes mes esame labai arti savęs ir labai save mylime⁸⁸.

Siekiantis mistinės patirties žmogus turi atsisakyti visko, ignoruoti viską, „pamiršti“ viską – net ir savo religinius įsitikinimus, ieškojimus ir vertybes, kurie galbūt ir paskatino siekti mistinės patirties. Kaip sako budistai, „jei eidamas keliu sutiksi Budą, užmušk jį“. Tai ir yra „siekimas nesiekiant“, veiksmas nelaukiant rezultato, atsisakymas bet kokios minties ar vaizdinio, kas bus, kai nušvitimas bus pasiektas. Pasak Teresės, mes nieko negalime padaryti, kad pasiektume mistinį potyrį; tai priklauso vien nuo Dievo⁸⁹, net giliausia meditacija ilgus metus negali garantuoti mistinio potyrio⁹⁰. Tai, žinoma, nereiškia, kad žmogus neturi nieko daryti, kad būtų vertas malonės. Teresė taip pat pabrėžia, kad pasiruošimas ir laukimas yra nepaprastai svarbūs⁹¹. Bet ruošimasis turi būti tam tikras, ne bet koks. Pasak Teresės, siela turi tapti kaip vaškas, kuris nieko nedaro, kai į jį įspaudžiamas antspaudas, bet turi būti „pasiruošęs“ įspaudui – būti minkštas.

Moksliniam tyrimui visuomet yra svarbios žinios. Tyrinėtojas siekia sukaupti kuo daugiau informacijos apie tyrinėjamą dalyką, šiuo atveju, mistinį potyrį. Tačiau siekiant paties potyrio, žinios neturi lemiamos reikšmės, netgi priešingai. Tyrinėdamas mistinio potyrio siekimo technikas, R. K. C. Formanas pabrėžia daugelyje mistikų tekstų vartojamą „pamiršimo“ terminą, kuris reiškia ne „nebežinojimą“, „negalėjimą prisiminti net ir stengiantis“, bet „sąmoningą ignoravimą, dėmesio nekreipimą, tikslingą pasitraukimą nuo žinojimo“⁹². Galime sakyti, kad tai yra žinojimo poveikio izoliavimas. „Pamiršimas“ kasdienybėje labiau asocijuojasi su netyčiniu veiksmu, atsitiktinumu ar galios susilpnėjimu („nebegaliu atsiminti“). Tačiau kalbant apie mistinę patirtį, „pamiršimas“ yra „atsižadėjimo“ ir „siekimo nesiekiant“ sinonimas. Tai reiškia, kad norėdamas mistikas atsimena visus pasaulio daiktus ir savo mintis, ir troškimus, „apskritai“ jis žino, tačiau specialiai eliminuoja to žinojimo poveikį sau – „pamiršta“. Taip jis gali susikaupti ir jam netrūkdys jokie pojūčiai, mintys, prisiminimai ar intencijos.

⁸⁸ Teresa of Avila. *The Way of Perfection* [10]. Transl. and Ed. by E. Allison Peers. Image Books. 1964.

⁸⁹ Teresa of Avila. *The Interior Castle* [5.1.10.] P. 128.

⁹⁰ Ten pat. [5.2.10.]. P. 135.

⁹¹ Ten pat. [5.2.1.] P. 130.

⁹² Forman Robert K. C. „Mysticism, Constructivism, and Forgetting“. P. 34.

Pats sąmonės veiksmas nėra koks nors išskirtinis ar „nenormalus“. Mes „pamirštame“ kasryt po langais pravažiuojančių troleibusų garsą, laikrodžio tikslumą, specifinius kvapus, prie kurių priprantame ir nebeapastebime, įprastus vaizdus, tokius kaip kasdien matomi kiemo vartai. Svečiui atkreipus dėmesį, vėl matome, girdime, jaučiame, bet vėliau ir vėl nebeįjuntame jokio šių dirgiklių poveikio. Be abejo, skiriasi mūsų ir mistikų „pamiršimo“ gylis, apimtis ir valingumas. Jei sukaupę visą valią stengsimės nieko negirdėti ir nejauti, nieko negalvoti, viską pamiršti, mums ims trukdyti ne tik troleibusas ar triukšmingi kaimynai, bet mažiausios muselės sparnų virptelėjimas ar mūsų pačių kvėpavimas. Valia yra tai, ką taip pat – ir visų pirma – reikia pamiršti.

Yra ir kita savęs atsižadėjimo pusė. *Nežinojimo debesies* autorius perspėja dėl to, kad galima neteisingai suprasti raginimus nuraminti savyje protą ar atsižadėti savęs, įveikti save. Pasak jo, dalis naujokų neteisingai supranta tokius žodžius ir nusišuka nuo visų dalykų, kuriuos anksčiau laikė malonės dalimi.

„Jie negali rasti jokio žmogaus, kuris galėtų juos visiškai gerai suprasti. Ir todėl labai greitai, veikiami perdėto savo proto pasitikėjimo savimi ir nepagrįstos drašos, jie palieka nuolankią maldą ir atgailą nuošalyje; ir pasišvenčia, kaip jie mano, visiškai dvasiniam darbui savo sieloje. O toks darbas yra nei kūniškas, nei dvasinis darbas; trumpai tariant, tai yra veikimas prieš prigimtį, ir velnias yra pagrindinis jo veikėjas. Tai yra pats tiesiausias kelias į kūno ir sielos mirtį, nes tai yra beprotystė, o ne išmintis“⁹³.

Klaidingas supratimas kyla dėl to, kad naujokai girdi, jog reikia nusigręžti nuo išorinių dalykų ir atsidėti vidiniam darbui, tačiau, atmetę tradicijos pateikiamą paaiškinimą, jie pasikliauja vien savimi (protu, jausmais, nuojautomis). Taigi veikiau ne atsižada savęs, o bando dar labiau save įtvirtinti. Pasak mistiko, „jie nežino, kas yra vidinis darbas, todėl jų darbas yra netinkamas. Jie atgręžia savo kūniškus protus į savo kūno vidų ir veikia prieš prigimtį; jie stengiasi, tarsi galėtų kūniškėmis akimis matyti vidinius dalykus ir girdėti juos kūniškėmis ausimis, ir užuosti, pajusti skonį, pajauti“⁹⁴. Todėl mistikas ragina nepasitikėti jokiais neįprastais potyriais.

Taigi grįžtame prie klausimo, ar kiekvienas tyrinėtojų kaip mistinis įvardytas potyris gali būti vertai taip vadinamas. Pati fizinė-psichinė būseną gali būti pasiekta pasitelkus ir meditaciją, ir psichotropines medžiagas, ir

⁹³ *The Cloud of Unknowing* [51].

⁹⁴ Ten pat. [52].

dėl fizinio krūvio ar gamtoje. Ar tai kiekvienu atveju bus *misticinis* potyris? Pagal ką įvertinti, ar tai buvo apsvaigimas nuo narkotikų, gilus psichologinis sukrėtimas, neįprastai intensyvus sąmonės susikaupimas ar iš tiesų mistinis potyris?

Galima įsivaizduoti šiandienį žmogų, savo jėgomis bandantį pasiekti NRP įvairiomis technikomis ir praktikomis, kurių didžiulė pasiūla užgriuvo mūsų visuomenę. Galima įsivaizduoti, kad jis iš tiesų patyrė mistinį potyrį. Mistikai neatmeta tokios galimybės. Tačiau J. Ruusbroeco manymu, mistiniai potyriai, kuriuos žmonės pasiekė savo pastangomis, ir kurie liko už religinės tradicijos ribų, veda į puikybę ir savanaudiškumą. Mistikas perspėja:

„Turi saugotis tų apgavikų, kurie padedami savo tuščios, be vaizdinių būsenos ir per tuščią paprastą spoksojimo aktą natūraliu keliu rado Dievo buveinę savyje, ir panoro tapti viena su Dievu be Jo malonės ir be dorybių praktikavimo, nepakludami nei Dievui, nei šventajai Bažnyčiai. [...] jie nori tapti Dievo vaikais savo prigimtimi [...] jie nori būti Dievu be jokio panašumo į Dievą per malonę ir dorybę“⁹⁵.

Taigi, šio mistiko įsitikinimu, be tapimo mistine patirtimi konkrečioje religinėje tradicijoje mistinis potyris yra veikiau pražūtingas, o ne išganingas. Tuomet galbūt teisūs konstruktyvistai, teigiantys, kad mistinis potyris visiškai priklauso nuo tradicijos? Kokią įtaką religinė tradicija daro mistiniam potyriui ir patirčiai? Galbūt religinės tradicijos laikymasis arba atradimas (atsivertimo atveju) ir yra tikrojo mistinio potyrio patvirtinimas?

TRADICIJOS ĮTAKA MISTINIAM POTYRIUI IR PATIRČIAI

TRADICIJOS POVEIKIO GALIMYBĖ IR APIMTIS

Tyrinėtojai pastebi, kad mistinis potyris sustiprina religinį jausmą, vadinasi, ir tradiciją. Viduramžių mistikai uoliai laikėsi savo tradicijos. Kai kurie, pavyzdžiui, J. Ruusbroecas, buvo net karingai nusiteikę kitatikių atžvilgiu. Jo akimis žiūrint, tik krikščionys gali išgyventi vienį su Dievu, o „pagonys, žydai ir visi netikintieji, [...] blogi krikščionys, kurie niekina ir piktžodžiauja prieš Dievą [...] Visi tokie žmonės yra prakeikti“⁹⁶. Tai lėmė

⁹⁵ Ruusbroec J. “The Little Book of Clarification” [3 B.] // J. Ruusbroec. *The Spiritual Espousals and Other Works*. New Jersey: Paulist Press, 1985. P. 269.

⁹⁶ Ruusbroec J. “A Mirror of Eternal Blessedness” // J. Ruusbroec. *The Spiritual Espousals and Other Works*. New Jersey: Paulist Press, 1985. P. 229.

daugybė to meto erezijų, poreikis išaiškinti religines tiesas ir išsaugoti mokymo grynumą⁹⁷. Kita vertus, ne kiekvienas autorius taip subtiliai, iškalbingai ir atsargiai aprašė „tapimą Dievu kartu liekant kūrinį“, kaip J. Ruusbroecas, Šv. Kryžiaus Jonas ar Teresė. Todėl buvo pasmerkti kaip eretikai.

Vienas uoliausių konstruktyvizmo gynėjų S. T. Katzas teigia: tokio reiškimo, kaip betarpiškas mistinis potyris, apskritai nėra, ar bent jau nėra pakankamai įrodymų, kad jis gali egzistuoti. Jo įsitikinimu, krikščionys visada patirs krikščioniškus potyrius, budistai – budistinius ir panašiai. Tai reiškia, kad tikėjimo ir įsitikinimų kontekstas, tradicija sąmonėje *suformuoja* potyrį, kurį remdamasis tradicija žmogus apibūdina kaip „mistinį“⁹⁸. Dar kategoriškiau teigia J. Gillas: kiekvienas religinis potyris yra sąlygotas, įtarpintas ir tiesiogiai susijęs su kitais potyriais bei kita sąmonės veikla⁹⁹. Be abejo, konstruktyvistai teisūs, jei kalbama apie religinius potyrius (t. y. potyrius su turiniu), vizijas ir panašiai. Taip pat jie gali būti teisūs, jei kalbama apie mistinę patirtį. Tačiau ar galima konstruktyvizmo teoriją taikyti mistiniam potyriui?

R. K. C. Formanas ir jo bendraminčiai atstovauja pozicijai, kuri yra priešinga S. T. Katzo teorijai. Jie siekia įrodyti, kad PCE iš tiesų nutinka, o konstruktyvizmas negali tokių potyrių paaiškinti, net ir nebando. R. K. C. Formanas tvirtina: PCE egzistuoja, egzistuoja įvairiose tradicijose, taip pat yra galimas kaip atsivertimo reiškinys. Taigi pirmiausia yra potyris, paskui jis „apipavidalinamas“ įsitikinimais ir kontekstu¹⁰⁰. Pasak R. K. C. Formano, jei budistas, hinduistas ar afrikietis tam tikrą laiką gali pamiršti visas mintis, pojūčius, emocijas ir t. t., tuomet jokia istoriškai sąlygota idėja, forma ar kategorija, kokia juslinė informacija nebedarys įtakos jo sąmonei. Tokią pamiršimo formą R. K. C. Formanas detalai analizuoja

⁹⁷ Tokia nuostata, beje, būdinga daugumai įvairių tradicijų mistikų iki XIX a. Tokia nuostata buvo, galima sakyti, neišvengiama J. Ruusbroeco aplinkos ir rango žmogui (buvo vienuolyno prioras). XIV a. pradžioje jis kovojo su eretikais, ypač su daug rūpesčių Nyderlandų krikščionims kėlusiais „Laisvosios Dvasios broliais“. Apie kitų tradicijų mistikus nebuvo informacijos, nebuvo net minties žiūrėti į kitas religijas kaip į teisėtas ar lygiavertes, tuo labiau ieškoti jose savo mistinių potyrių atitikmenų. J. Ruusbroeco įsitikinimu, visi kitiečiai ir netikintieji pasmerkti pragaro liepsnoms. Ruusbroec, J. „A Mirror of Eternal Blessedness“. P. 231.

⁹⁸ Katz Steven T. „Language, Epistemology and Mysticism“ // *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed by Steven T. Katz. New York: Oxford University Press, 1978. P. 56–57.

⁹⁹ Gill, Jerry H. „Mysticism and Mediation“ // *Faith and Philosophy*, vol. 1, No. 1, 1984. P. 118–119.

¹⁰⁰ Forman Robert K. C. „Mysticism, Constructivism, and Forgetting“. P. 30.

aptardamas psichofizinių eksperimentų rezultatus ir pabrėžia, kad mistinis potyris yra trumpalaikis gebėjimo matyti, mąstyti, justti praradimas. Jis pri-
mena: mistikų tekstuose liepiama atsisakyti ne kokio nors vieno vaizdinio,
bet visų vaizdinių. Tik tuomet galima kalbėti apie PCE.

PCE apibrėžimu R. K. C. Formanas atsiriboja nuo įvairių neįprastų
vaizdinių, garsų, kvapų ar kitokių potyrių. Taip pat ir nuo asmeninio san-
tykio su Dievybe potyrio, Dievo ar šventųjų regėjimų, pranašavimo feno-
meno. Pabrėžiamas sąmonės turinio, taigi ir potyrio, nebuvimas, tuštuma.
Tokį mistinio potyrio apibūdinimą galime rasti Teresės tekstuose:

„Protas visiškai susikoncentruoja bandydamas suprasti, kad vyksta, ta-
čiau tai yra virš jo galių; jis yra taip apstulbintas, kad jei sąmonė ir nėra
visiškai prarasta, neįmanomas joks jos judesys“¹⁰¹.

Mistinio potyrio metu nelieka įprasto suvokimo, taigi nelieka ir re-
lijijos, nelieka konkretaus Dievo, lieka tik Dievybė (Eckharto žodžiais
tariant¹⁰²).

Pasak Teresės, „siela aiškiai regi, kad ji siekia tik Dievo ir nieko kito;
tačiau jos meilė nėra skirta kokiam nors konkrečiam Jo atributui; ji siekia
Jo, koks Jis yra, ir nežino pati, ko siekia. Aš sakau, kad ji nežino todėl, kad
vaizduotėje nesusiformuoja joks vaizdinys; ir iš tiesų, kaip aš manau, beveik
visu transo metu sielos gebėjimai neveikia“¹⁰³.

Kaip teigia R. K. C. Formanas, jei potyrio momentu kokia nors idėja
yra iš tiesų pamiršta, ji nedaro įtakos potyriui. „Jei kas nors yra visiškai
pamiršta, tai neformuoja, nelemia, nekonstruoja ir neįtarpina potyrio. To-
dėl beformis transas budizme gali būti patyrimo prasme neatskirtinas nuo
tokio transo hinduizme ar krikščionybėje“¹⁰⁴.

Prieš konstruktyvistinį požiūrį į mistinį potyrį pasisako ir G. R. Peter-
sonas. Remdamasis neurobiologiniais tyrinėjimais jis teigia:

„Jei religiniai potyriai yra vien tik kultūriniai konstruktai, fiziologi-
niai būviai (įskaitant ir smegenų būseną) meditacijos metu turėtų būti
nesvarbu“¹⁰⁵.

„Smegenų veiklos tyrimai rodo, kad religiniai potyriai turi biologinį pa-
grindą, taigi nėra suformuoti kultūrinių įsitikinimų ar lūkesčių ir paneigia

¹⁰¹ Teresa of Avila. *The Interior Castle* [5.1.4.] P. 122.

¹⁰² Eckhart J. *Traktatai ir pamokslai*. P. 172–193.

¹⁰³ Teresa of Avila. *Life of St. Teresa* [20.15.] P. 160.

¹⁰⁴ Forman Robert K. C. “Mysticism, Constructivism, and Forgetting”. P. 39.

¹⁰⁵ Peterson Gregory R. “Mysterium Tremendum”. P. 245.

teiginius, kad religiniai potyriai yra *tik* kultūros vediniai. Tuo pat metu šie eksperimentai nerodo, kad juose *nėra* kultūrinio elemento¹⁰⁶.

Jei sutiksime su R. K. C. Formano argumentacija, kad tik PCE gali būti vadinamas mistiniu potyriu, tuomet bus aišku, kad jis *gali būti* bendras įvairios mistinės patirties pagrindas skirtingose kultūrose. Tokia prielaida paremtų perenialistų įsitikinimą, kad Dievybė yra viena, skiriasi tik tradicijos, kaip santykio su Dievybe formos. Remiantis PCE teorija, taip pat galima teigti: nepriklausomai nuo tradicijos ir Dievybės sampratos, net nepriklausomai nuo tikėjimo ar netikėjimo aukštesnėmis galiomis, žmoguje įvyksta tokie patys psichofiziologiniai ir dvasiniai procesai. Bet kuriuo atveju tradicijai tenka tik antraeilis vaidmuo. Pats *potyris* religine kultūrine prasme yra bespalvis.

Iš tiesų, patiriančiojo asmens vertybės kardinaliai pasikeičia paveiktos ne dogmų ar doktrinų, o potyrio. Jei pokyčių esmė ir priežastis būtų tradicija, pokyčiai galėtų įvykti bet kuriuo metu ir, tikėtina, mistinių potyrių būtų žymiai daugiau. Mistinė *patirtis*, apie kurią daugiausia kalbama mistikų tekstuose, be abejo, visuomet perduoda tradicijos atspalvius. Tai, kaip įvardyti potyrius, dvasinius pasikeitimus, jų priežastis ir pasekmes, kiekvienas žmogus ieško savo atmintyje ir aplinkoje, t. y. tradicijoje, arba kuria naujas sąvokas. Mistinėje kelionėje, t. y. lūkesčiuose prieš mistinį potyrį, siekiant potyrio ir patirties, potyrio refleksijoje, bandymuose jį nusakyti, perduoti išvalgas, tradicijos įtaka, mano manymu, neginčytina. Ir, manau, N. Smartas yra visiškai teisus teigdamas: „fenomenologiškai misticizmas visur yra tas pats [...], tačiau mistikų patirtys apauga skirtingais niuansais, sąlygotais jų gyvenimo būdo ir saviinterpretacijos metodo“. Todėl „interpretacijos tiesa didele dalimi priklauso nuo pačiai mistinei patirčiai išoriškų faktorių“¹⁰⁷. Kitas klausimas, ar galima suprasti mistinę *patirtį* analizuojant vien tik tradiciją, t. y. interpretacijas, ir atmetant potyrį, arba tyrinėjant vien tik mistinį potyrį be jo konteksto?

Prisiminkime mistikus – kas jiems svarbiausia mistinėje patirtyje? Kaip įsitikinome, mistiniai potyriai jiems nėra svarbiausi. Religinė tradicija, dogmų išsaugojimas, nors ir labai svarbūs dalykai, taip pat nėra esminiai mistinėje patirtyje. Remiantis mistikų tekstais, regis, svarbiausias ir esminis

¹⁰⁶ Ten pat. P. 249.

¹⁰⁷ Smart N. „Interpretations and Mystical Experience“ // *Religious Studies*, vol. 1., No. 1. 1965. P. 87. Taip pat Smart N. „Interpretations and Mystical Experience“ // *Understanding Mysticism*. Ed. by Woods R. New York: Image Books, 1980. P. 91.

dalykas mistinėje patirtyje – mistinio potyrio pradėtos patirties skleidimasis kasdienybėje. Pasak J. Ruusbroeco, tai neišvengiama, nes mistinis „nugrimzdimas“ į Dievą yra esminis ir visa apimantis:

„Todėl jis tęsiasi, ar mes miegame, ar esame budrūs, ar suvokiame tai, ar ne. Todėl šis nugrimzdimas nepelno mums jokio naujo atlygio, bet palaiko mūsų buvimą Dieve ir visame gerame, ką mes jau esame pasiekę. Šis nugrimzdimas yra kaip upė, kuri nuolat ir nepasukdama atgal teka į jūrą, savo tikrojo poilsio vietą“¹⁰⁸.

Čia J. Ruusbroecas atkreipia dėmesį į svarbų aspektą, kuris pamirštamasis, jei laikomasi pamatinio požiūrio į mistinę patirtį kaip į *sudėtinę*. Kartą prasidėjusi mistinė patirtis nesibaigia, neišnyksta ir yra nepanaikinama. Po mistinio potyrio „grįžus“ į kasdienę sąmonės būseną, grįžimas yra tik sąlyginis, nes sąmonė lieka pakitusi, mistinis potyris joje įsitvirtina ne vien tik kaip prisiminimas, bet kaip integrali mistinės patirties dalis, nelieka „kasdienės“ ir „pakitusios“ sąmonės būsenų supriešinimo. Galima sakyti, nelieka NRP, nes visa patirtis tampa vientisa.

Mistinis potyris ir mistinė patirtis yra neatsiejami. Be mistinio potyrio neprasideda patirtis, be patirties, t. y. potyrio „įžeminimo“ tradicijoje ir kasdienybėje, potyris negali būti laikomas tikru mistiniu potyriu. Kiekvienos religinės tradicijos mistikai savo potyriais be turinio meta iššūkį tradicijos apibrėžtai Dievo sampratai, todėl atsiduria tradicinio tikėjimo paribyje. Tačiau jei suprasime tradiciją ne doktrinos deklaravimo, o kasdienio gyvenimo prasme, ji bus esmingai svarbi mistinei patirčiai.

KASDIENIO GYVENIMO REIKŠMĖ MISTINEI PATIRČIAI

Kasdienis gyvenimas buvo daugelio mistikų pamokymų tikslas. Pasak B. McGinno, didžiųjų krikščionybės mokytojų misticizmas siekia prasiškerbti į tai, kas paprasta ir įprasta, kad atskleistų tai, kas nepaprasta¹⁰⁹. Svarbi ne kokia nors neordinarinė, ypatinga nekasdienė būseną, o ypatingas kasdienybės matymas ir suvokimas, *nekasdienė kasdienybė*. Kaip tik dėl to mistikams svarbus ir mistinis potyris – dėl poveikio kasdienybei, kuri pašvęsta Dievui veda į išganymą.

¹⁰⁸ Ruusbroec J. “The Sparkling Stone” // J. Ruusbroec. *The Spiritual Espousals and Other Works*. New Jersey: Paulist Press, 1985. P. 173.

¹⁰⁹ McGinn B. “The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart” // *The Journal of Religion*, vol. 61, No. 1, 1981. P. 18.

Sekant J. Ruusbroeco mokymu, aukščiausia bendrumo su Dievu forma yra ne mistinis potyris, o grįžimas į gyvenimą. Kasdienis gyvenimas nėra priešingas ir nekliudo nušvitimui¹¹⁰. Patiriant visas vieno su Dievu formas, pasiekama ir aukščiausia, „kai dvasia regi tamsą, į kurią negali įžengti padedant proto galiai. Šiame būvyje žmogus jaučiasi miręs ir pasiklydęs ir tapęs viena su Dievu be jokių skirtumų. [...] tai yra nesuvokiama neišmatuojama praraja, kurioje žmogus turi mirti sau palimos būsenoje ir grįžti į gyvenimą ir dorybes bet kuriuo būdu, kaip reikalauja meilė ir jos prisilietimas. [...] Pažvelgęs į savo vidų tu pamatysi, kad gali taip pat lengvai kontempliuoti [Dievą] ir mėgautis [vieni su Juo], kaip ir gyventi savo normalų įprastą gyvenimą. [...] [Nušvitęs žmogus] gyvena įprastą gyvenimą, nes yra vienodai pasirengęs ir kontempliacijai, ir veiksmui, ir tobulai daro ir viena, ir kita“¹¹¹.

Mistikams svarbiausia yra pratęsti mistinį potyrį kasdienybėje, o mokslininkams atrodo svarbesnės nekasdienės būsenos, nukrypimai nuo normų, pakitusios sąmonės būsenos. Vis dėlto mistinio potyrio poveikis kasdienybei ir jų pripažįstamas kaip itin svarbus, jei ne esminis. Pavyzdžiui, W. Jamesas laikosi požiūrio: norėdami susidaryti išsamią nuomonę apie mistinius potyrius „mes neturime pasitenkinti paviršutiniška medicinine kalba, o ištirti tų potyrių vaisius gyvenime“¹¹². Jau nekalbant apie R. K. C. Formaną ir jo pasekėjus, net ir W. N. Pahnke pripažįsta, kad galutinis jo eksperimentų tikslas yra *ne pats mistinis potyris*, o jo poveikis sergančiajam (tikimasi, kad po tokio potyrio ligonis lengviau priims artėjančią mirtį, nebejaus arba jaus mažesnę baimę, patirs glaudesnę ryšį su artimaisiais, pagilės jo religinis jausmas)¹¹³.

Dar sykį grįžtame prie klausimo, ar bet koks potyris, kurį tyrinėtojai įvardija kaip mistinį, gali vertai taip vadintis. Kaip atskirti tikrą ir netikrą mistinį potyrį? Jeigu prie mistinių potyrių priskirsime ir alkoholio ar narkotikų sukeltą transą, net jei ji ir galėtume apibrėžti kaip PCE, poveikis gyvenimui – tiek savo, tiek kitų – bus negatyvus. W. Jamesas priskiria tokio tipo

¹¹⁰ Galima prisiminti ir žinomą Zen posakį apie nušvitimą: prieš gilinantį į Zen, kalnai yra kalnai, vanduo yra vanduo; žvilgtelėjus į Zen tiesą, kalnai nebėra kalnai, o vanduo nebėra vanduo. Po nušvitimo kalnai vėl yra kalnai, o vanduo vėl yra vanduo.

¹¹¹ Ruusbroec J. „The Sparkling Stone“. P. 183–184.

¹¹² James W. „The Varieties of Religious Experience“. P. 373.

¹¹³ Pahnke Walter N. „The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death“.

būsenas prie mistinių potyrių, tačiau teigia, kad religinių mistinių potyrių poveikis gyvenimui turi būti išskirtinai teigiamas¹¹⁴.

Dar aiškiau atsiskleidžia poveikio kasdienybei skirtumai, kai kalbame apie „velniškąjį misticizmą“, kaip jį vadina W. Jamesas. Sąmonės tyrinėjimo požiūriu, „velniškasis misticizmas“ yra W. Jameso mistinės patirties sampratos dalis¹¹⁵. R. Otto taip pat sutinka, kad mistiniai potyriai gali būti neigiami ir kalba apie demoniškąją *numinosum* patirtį¹¹⁶. Tačiau taip ir vėl pabrėžiamas fizinis ir psichinis aspektai ir kalbama labiau apie potyrį, o ne apie patirtį, Trumpalaikis poveikis žmogaus sąmonei – kai išnyksta visi sąmonės turiniai ir objektai, o sąmonė lieka budri – skiriasi tarsi nedaug arba visai nesiskiria, tačiau potyrio kontekstas, potyrio siekimo intencijos ir tolesnis žmogaus gyvenimas, t. y. *patirtis*, skiriasi iš esmės.

Religinėse tradicijose „velniškojo misticizmo“ fenomenas paprastai vadinamas tiesiog piktosios dvasios apsėdimu ir religijų atstovai net nemano gretinti jo su mistiniais potyriais. Dėl tokių apgaulingų potyrių perspėja *Nežinojimo debesies* autorius¹¹⁷. Teresė taip pat aiškiai sako, kad įvairios vizijos, garsai, nepaprasti potyriai gali būti ne tik iš Dievo, bet ir iš velnio. Kartu ji tvirtina, kad tikrojo mistinio potyrio būseną yra susijusi vien tik su Dievu. Teresės įsitikinimu, piktoji dvasia negali paveikti mistinio tronso, „nes jame suteikiamoms malonėms negali sukliudyti nei vaizduotė, nei supratimas, nei atmintis“. Pagal jos tronso sampratą, jokios sielos savybės ar veiksmai nebeturi galios, siela visiškai susijungia su Dievu, tame vienyje lieka vien tik dieviška prigimtis. Todėl, pasak jos, „velnias nedrįstų įsikišti, ir net negalėtų suprasti šios paslapties“¹¹⁸. Teresė įsitikinusi, kad tikras ir netikras mistiniai potyriai skiriasi ne tik šaltiniu, iš kurio kyla, bet ir jausminėmis būsenomis bei priešingu poveikiu gyvenimui¹¹⁹. Vadinasi, atskirti taip pat reikėtų pagal šiuos dalykus. Vis dėlto pagrindinis bruožas, pagal kurį Teresė siūlo atskirti tikrą mistinį potyrį, yra jo poveikis tolesniam žmogaus gyvenimui¹²⁰. Jei poveikį kasdieniam gyvenimui laikysime tinkamiausiu lakmuso popierėliu sprendžiant apie mistinės patirties autentiškumą, nei toksinų sukeltas transas, nei „velniškasis misticizmas“, nei įsivaizduojamas mistinis potyris

¹¹⁴ James W. „The Varieties of Religious Experience“. P. 361.

¹¹⁵ Ten pat. P. 384.

¹¹⁶ Otto, R. *The Idea of the Holy*. P. 13.

¹¹⁷ *The Cloud of Unknowing* [58].

¹¹⁸ Teresa of Avila. *The Interior Castle*. [5.1.6.] P. 123.

¹¹⁹ Ten pat. [5.1.6.]. P. 123.

¹²⁰ Ten pat. [5.1.8.] P. 125.

neišlaikys išbandymo. Ypatinga kasdienybė, gyvenimas „pasiruošus“, o ne ypatingos praktikos yra svarbiausia siekiant mistinio potyrio. Po mistinio potyrio svarbiausia taip pat yra kasdienybė kaip mistinės patirties skleidimasis.

Perskyra tarp tikro ir netikro mistinio potyrio sunkiai apčiuopiama tiems, kurie patys nėra patyrę, t. y. daugumai žmonių. Tokio skyrimo pagrindu gali būti laikomas visas tolesnis žmogaus gyvenimas, parodantis, ar potyris vedė į mistinę patirtį, ar ne. Tačiau tai yra neapibrėžiamas ir sunkiai tiriamas dalykas. Vis dėlto remiantis cituotų mistikų ir mokslininkų teiginiais, galima išskirti kelis to gyvenimo bruožus, lydinčius tikrą mistinį potyrį. Išgyvenęs tikrą mistinį potyrį žmogus: 1) nei išaukština, nei niekina kūniškumą (potyrius, veiksmus, daiktus); 2) „pamiršta“ save ir pasaulį ir atsiduoda Dievo valiai; 3) trokšta vėl patirti Dievo artumą, bet nepriskiria sau galios tai paveikti; 4) praktikuoja dorybes ir puoseleja konkrečią religinę tradiciją; 5) tokia gyvenimo nuostata ir pamatinė pasaulėžiūra nekinta ir nesibaigia.

Apibendrinant galima teigti, kad šiuolaikiniame religijos tyrimų disкурse nėra vienos religinės patirties sampratos ir atitinkamai nėra vienos NRP sampratos. Suprantant religinę patirtį kaip prigimtinio religingumo išraišką, sąlygotą Dievybės, ir atsižvelgiant į Lietuvos kontekstą, NRP galima apibūdinti kaip Dievo ar santykio su Juo patyrimą, aiškiai besiskiriantį nuo įprastos pamaldumo patirties bei intelektualaus Dievo apmąstymo. Tai gali būti audiovizualiniai potyriai, numinozinės arba asmeninės pranašystės patirtis, sapno patirtis, okultinės patirtys, mistinė patirtis. Remiantis mistikų ir religijos tyrinėtojų nuomone, detalesnei analizei buvo pasirinkta mistinė patirtis kaip autentiškiausia NRP, galinti labiausiai prisidėti prie religijos fenomeno supratimo.

Mistinės patirties sampratos tyrimas parodė, kad šioje patirtyje galima išskirti du segmentus. Mistinis potyris yra neatskiriama mistinės patirties pradžia ir „dalis“. Kaip atskleidė mistikų tekstų analizė, tikras mistinis potyris nepriklauso nuo jokių žmogiškų ar gamtinių faktorių, todėl niekaip negali būti sukeltas, paveiktas ar panaikintas. Taip pat jis nepriklauso nuo patiriančiojo Dievybės sampratos ar religinių žinių. Todėl mistikai iš esmės paneigia konstruktyvistų teoriją ir patvirtina R. K. C. Formano bei kitų mokslininkų teiginį, kad mistinis potyris nepriklauso nuo tradicijos. Mistinio potyrio esmė – trumpalaikė pakitusi sąmonės būseną, kai nebelieka

sąmonės turinių, intencionalumo, tačiau išlieka sąmonės budrumas. Toks sąmonės potyris gali būti pasiektas įvairiomis priemonėmis ir tuo naudojasi šiuolaikiniai mokslininkai, tačiau, mistikų įsitikinimu, tikras mistinis potyris yra tik tas, kuris veda į mistinę patirtį konkrečioje tradicijoje.

Tiek mistikai, tiek mokslininkai pripažįsta, kad išskirtinai teigiamai ir negrįžtamai pakitęs kasdienis gyvenimas, kaip mistinio potyrio tąša, tinkamiausiai patikrina ir patvirtina potyrio autentiškumą. Veikiamas tikro mistinio potyrio, žmogus išgyvena vienį ir harmoniją su savimi bei savo aplinka, nuolatinį nukreiptumą į Dievybę ir praktikuoja dorybes, t. y. potyrio poveikis per *konkrečios religinės tradicijos* teikiamas priemones pasireiškia kasdienybėje. Narkotinių bei psichotropinių medžiagų, meditacijos, fizinio krūvio, elektros impulsų, psichologinių įžvalgų sukeltas transas, demoniškojo *numinosum* potyris ar įsivaizduojamas potyris, kai kurių misticizmo tyrinėtojų įvardijami kaip „mistiniai potyriai“, yra netikri mistiniai potyriai ir neturėtų būti taip vadinami.

Mistinės patirties – kaip sudėtinės ir išskaidomos į dalis – samprata palanki moksliniams tyrinėjimams, ypač jei atsiribojama nuo numinozinio aspekto. Mistikų tekstų, jų socialinės, kultūrinės aplinkos bei psichologinių savybių tyrimas yra galimas. Taip pat įmanoma tyrinėti psichines ir fizines būsenas, žmogui siekiant mistinio potyrio ar jį patyrus, nors paties potyrio neįmanoma numatyti, dirbtinai sukelti, nutraukti ar kontroliuoti. Vis dėlto nė vienos iš šių sąlyginai išskirtų mistinės patirties dalių izoliuotas tyrimas negali suteikti pakankamų žinių apie mistinę patirtį kaip visumą, nei tapti pagrindu teorijai apie ją sukurti.

Laikantis pamatinės nuostatos, kad mistinė patirtis yra kompleksinė sintetinė viso gyvenimo patirtis ir kad joje svarbiausias veikėjas yra Dievybė, tyrinėjimai mokslo teikiamomis priemonėmis nėra įmanomi. Sąlyginai išskirtų mistinės patirties dalių tyrimas galimas tik išlaikant visumos perspektyvą, tačiau nepriskiriant visumai gautų tyrimų rezultatų.

TEOLOGINIS NEORDINARINĖS RELIGINĖS PATIRTIES ĮVERTINIMAS

BAŽNYČIOS MAGISTERIUMAS APIE NETRADICINĘ RELIGINĘ PATIRTĮ

Katalikų Bažnyčios Katekizme rašoma: Dievo troškimas įrašytas kiekvieno žmogaus širdyje, nes žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą; Dievas nuolat traukia žmogų prie savęs ir tik Dieve žmogus suras tiesą ir laimę, kurių be paliovos ieško¹. Tikėjimas – tai asmeniškasis aktas: laisvas žmogaus atsakymas į save apreiškiančio Dievo kreipimąsi, tačiau tikėjimas nėra individu apribotas aktas. Niekas nėra pats sau davęs tikėjimo, kaip nėra sau davęs ir gyvenimo. Kiekvieną sekmadienį švęsdami Eucharistiją mes iškilmingai išpažįstame savo tikėjimą – tą tikėjimą, kurį Bažnyčia jau daugiau kaip 2000 metų skelbia.

II Vatikano Susirinkimo dogminėje konstitucijoje apie Dievo Apreiškimą „*Dei Verbum*“ rašoma: *Šventoji Tradicija ir Šventasis Raštas sudaro vieną šventą Bažnyčią, pavestą Dievo žodžio lobį, prie kurio pririšta visa šventoji tauta, kartu su savo ganytojais išvermingai besilaikanti apaštalių mokymo ir bendravimo, duonos laužymo ir maldų². Vadovams ir tikintiesiems nepaprastai vieningai laikantis perteiktojo tikėjimo, jį vykdančią ir išpažįstant, tarp jų užsimezga ypatingas dvasinis bendrumas. Pareiga autentiškai aiškinti užrašytąjį arba perduotąjį Dievo žodį pavesta tik gyvajam Bažnyčios Magisteriumui, kuris savo autoritetu naudojasi Kristaus vardu³.*

¹ *Katalikų Bažnyčios Katekizmas* (KBK). 27. Tarpdiecezinė katechetikos Komisijos Leidykla. 1996.

² plg. Apd 2, 42. *ŠVENTASIS RAŠTAS*. Vilnius: Lietuvos Katalikų Vyskupų Konferencija. 1998.

³ „Vatikano II Susirinkimo Nutarimai. Dogminė Konstitucija apie Dievo Apreiškimą *Dei Verbum*, 10“ // *Aidai*, 2001.

Remiantis pagrindiniais dokumentais galima teigti, kad Bažnyčia neatmeta stebuklų, privačių apreiškimų ir kitų nepaaiškinamų reiškinių, bet ne visos dvasinės dovanos ir įvairūs reiškiniai vertinami kaip ateinantys iš Dievo ir atitinkantys Evangelijos mokymą.

VIEŠAS IR PRIVATUS NRP APREIŠKIMAS

Bažnyčios mokymas aiškiai skiria viešą apreiškimą ir privačius apreiškimus. Tarp šių dviejų apreiškimų yra esminis skirtumas. Terminas „viešas apreiškimas“ nurodo visai žmonijai skirtą apreiškiantį Dievo veikimą, kuris literatūrine išraiška užrašytas dviejose Biblijos dalyse – Senajame ir Naujame Testamentuose.

NRP SENAJAME BEI NAUJAJAME TESTAMENTUOSE

Tiesiogiai įgavę mistinės patirties, daugelis šventųjų patiria labai gyvą jausmą, lyg Dievo buvimo invaziją. Šv. Pranciškus iš Salezos tvirtina: Dievo buvimo jautimas yra vidinė patirtis, kuri skiriasi nuo jausminės, nes jausmai neapčiuopiami; tai nėra ir racionalus, intelektualinis patyrimas, o patyrimas, kurį galima pavadinti tik „mistiniu“⁴. Tas patyrimas yra ten, kur mūsų intelektualiniai gebėjimai susilieja su dvasiniu pasauliu. Niekas negali paaiškinti, koks tai „naujas jautimo būdas“. Toji Dievo invazija nepaaiškinama emociškai. Dievas visiškai laisvai suteikia tą potyrį kam nori, kada nori ir kaip nori. Senojo testamento (ST) Pradžios knygoje rašoma, kad pirmas žingsnis į žmogaus santykį su Dievu buvęs žmogaus sukūrimas pagal Dievo atvaizdą ir jo panašumą. Tuomet Dievas tarė: „Padarykime žmogų pagal mūsų paveikslą ir panašumą; tevaldo jie ir jūros žuvis, ir padangių sparnuočius, ir galvijus, ir visus laukinius žemės gyvulius, ir visus žemėje šliaužiojančius roplius!“

Dievas sukūrė žmogų pagal savo paveikslą, pagal savo paveikslą sukūrė jį; vyrą ir moterį; sukūrė juos⁵.

Po nuodėmės žmogui tapo daug sunkiau pažinti Dievą, tačiau Dievas dar kartą žmonijos istorijoje atnaujina savo dialogą su žmogumi per Abraomą. Pradžios knygoje rašoma: „VIEŠPATS tarė Abramui: „Eik iš savo

⁴ Zovatto P. *Storia della spiritualità italiana*. Roma, 2002.

⁵ Pr 1, 27. *ŠVENTASIS RAŠTAS. Senasis ir Naujasis Testamentas*. Vilnius: Lietuvos Katalikų Vyskupų Konferencija, 1998.

gimtojo krašto, iš savo tėvo namų, į kraštą, kurį tau parodysiu. Padarysiu iš tavęs didelę tautą ir tave palaiminsiu; išaukštinsiu tavo vardą, ir tu būsi palaiminimas⁶. Kitoje ST vietoje skaitome, kad devyniasdešimt devynerių metų sulaukusiam Abraomui VIEŠPATS pasirodė dar kartą ir tarė: „Aš esu Dievas Visagalis. Eik mano keliu ir būk be priekaišto. Aš padarysiu sandorą tarp savęs ir tavęs; padarysiu tave be galo gausingą“. Abramą parpuolė kniūbsčias, o Dievas toliau kalbėjo: „Tikėk manimi, tai aš! Ši yra mano sandora su tavimi: tu būsi daugybės tautų protėvis. Daugiau nebūsi vadinamas Abramą, bet tavo vardas bus Abraomas, nes padariau tave daugybės tautų tėvu. Padarysiu tave be galo vaisingą, – iš tavęs padarysiu tautas, iš tavęs kils karaliai. Palaikysiu savo sandorą tarp savęs ir tavęs ir tavo palikuonių po tavęs per jų kartas, kaip amžiną sandorą, būti Dievu tavo ir tavo palikuonių po tavęs. Aš duosiu tau ir tavo palikuonims po tavęs kraštą, – kuriame gyveni kaip ateivis, – visą Kanaano kraštą kaip amžiną nuosavybę. Aš būsiu jų Dievas⁷“.

Per drašų būtų teigti, kad Dievas savo ypatingomis simpatijoms išskiria kokį nors asmenį, suteikia jam pirmenybę, tačiau išsaugo tam tikras dovanas ir jas suteikia, kai tam tikras asmuo turi atlikti konkrečią misiją žmonijos labui. Dievas laikėsi pažado ir dar kartą parodė savo gerumą eidamas į santykį su Abraomo palikuonimis. Ryškiausias – daugkartinis tiesioginis Dievo ryšys su Moze, kai pirmą kartą Dievas pasirodė jam degančio krūmo pavidalu. Toliau Dievas kalba Aaraonui, Jozuei, Gideonui, Samueliui, Sauliui žydu karaliui. Šiuos būtų galima vadinti privačiais apreiškimais, tačiau ST pasitaiko ir visuotinių apreiškimų pavyzdžių – Teisėjų Knygoje Izraelitai tiesiogiai kreipiasi į Viešpatį ir Šis duoda atsakymą. Kulminacija pasiekta aukso amžiuje, kai po Dovydo mirties karaliumi tapo Saliamonas.

Pravartu prisiminti hebrajų tradicijos draudimą kaip nors vaizduoti Dievą – tai susiję su patirtimis, kuriose nėra konkretaus Dievo vaizdinio ar apibrėžimo. Tačiau tai nenaikina (veikiau patvirtina) Dievo buvimo; dėl tos priežasties savaime suprantamas buvo Dievo pažinimas per „tarpininkus“ – angelus. Pranašams šie pasirodo arba konkrečiai gyvenime (Saros pavyzdys), arba per sapnus.

Veikiausiai kaip tik iš pavyzdžių paaiškėja: NRP – „*gratis data*“ malonė⁸. Naujajame Testamente (NT) vėl kalbama apie žmogui suteiktą galimybę

⁶ Pr 12:1–2 *ŠVENTASIS RAŠTAS*.

⁷ Pr 17:1–8. *ŠVENTASIS RAŠTAS*.

⁸ Truhlar C. V. *L'esperienza mistica*. Roma, 1984.

bę susivienyti su Dievu ir Jį pažinti. Žodis, tapęs kūnu, rodo mums, kaip galime dalyvauti Kristaus slėpinyje. Tėvas „atsiuntė į pasaulį savo viengimį Sūnų, kad mes galėtume turėti gyvenimą per Jį“⁹. Kaip Tėvas turi gyvybę pats savyje, taip davė ir Sūnui turėti gyvybę pačiam savyje¹⁰. Naujajame Testamente taip pat apstu apreiškimų – ir tiesioginių, ir per sapnus. Galima paminėti NRP: apreiškimas Marijai, Juozapo sapnas, Pauliaus atsivertimas, Kristaus pasirodymas moterims ir mokiniams. Tai yra esminės visai krikščionybei netradicinės religinės patirtys, sudarančios tikėjimo pamatą. Jeigu Kristus nebūtų pasirodęs po prisikėlimo, vargu ar būtų išlikęs toks tvirtas tikėjimas tuo.

Apibendrinant NRP Senajame ir Naujajame Testamentuose galima vadinti Dieviškuoju „apreiškimu“, nes pats Dievas leido žmonėms palaiapsniui save pažinti iki to momento, kai tapo žmogumi, kad patrauktų prie savęs ir suburtų aplink save visą pasaulį per įsikūnijusį Sūnų Jėzų Kristų. Visą apie save Dievas pasakė Kristuje, todėl apreiškimas baigtas Naujajame Testamente realizavus Kristaus paslaptį.

Apreiškimo baigtumas ir pilnumas išryškėja iš Katalikų Bažnyčios Katekizme (KBK) cituojamo šv. Kryžiaus Jono: *Nuo to laiko, kai mums atidavė savo Sūnų, kuris yra Jo Žodis, Dievui nebelieka nieko daugiau pasakyti. Tuo vienu Žodžiu Jis mums pasakė iš karto viską (...) nes ką Jis anksčiau buvo sakęs pranašams dalimis, Jis viską pasakė savo Sūnuje, mums atiduodamas viską – savo Sūnų. Dėl to tas, kuris dabar dar klausinėtų Viešpatį ar laukytų iš Jo vizijos ar apreiškimo, ne tik elgtųsi kvailai, bet ir įžeistų Dievą, nežvelgdamas vien į Kristų, o ieškodamas dar ko nors kito arba kokių nors naujovių*¹¹. Taigi vienintelis Dievo apreiškimas, skirtas visiems žmonėms, yra baigtas su Kristumi ir su Jo pateiktu liudijimu Naujajame Testamente. Bažnyčiai patikėtas autentiškas apreišktojo Dievo žodžio aiškinimas.

NRP – PRIVATŪS APREIŠKIMAI

Be abejo, Bažnyčia negali žiūrėti tik į praeitį, nes ji būtų pasmerkta steriliam kartojimui. KBK aiškiai sako: *Nors Apreiškimas ir baigtas, jis nėra iki galo išaiškintas; krikščionių tikėjimas ilgaiui privalo laipsniškai atskleisti visą jo turinį. Pats Viešpats Jėzus atsiveikindamas su savo mokiniais kalba*

⁹ 1Jn 4, 9.

¹⁰ Jn 05:26 ŠVENTASIS RAŠTAS.

¹¹ KBK, 65.

apie palaiapsnišką apreiškimo turinio išaiškinimą¹²: *Dar daugel jums turėčiau kalbėti, bet dabar jūs negalite pakelti. Kai ateis toji Tiesos Dvasia, jus ji ves į tiesos pilnatvę. Ji nekalbės iš savęs, bet skelbs, ką bus išgirdusi, ir praneš, kas turi įvykti. Ji pašlovins mane, nes ims iš to, kas mano ir jums tai paskelbs*¹³. Šiame kontekste galime geriau suprasti, kas yra privatus apreiškimas. Tai yra vizijos ir apreiškimai, įvykę po Naujojo Testamento. KBK rašo: *Amžiams bėgant yra buvę vadinamųjų „privačių“ apreiškimų, kai kurie jų buvo bažnytinės valdžios pripažinti. Tačiau jie nepriklauso tikėjimo lobiui. Jie turi ne „pagerinti“ ar „papildyti“ galutinį Kristaus Apreiškimą, bet tam tikroje istorijos epochoje padėti jį pilnutiniau išgyventi*¹⁴.

Pirmą kartą įvairiais apreiškimais, vizijomis buvo susidomėta V Laterano Susirinkime. Siekdamas apsaugoti Bažnyčią ir jos autoritetą, šis Susirinkimas 1516 metais patvirtino griežtus privačių apreiškimų, vizijų kriterijus. Tuo metu apreiškimų buvo labai daug. 1563 metais Tridento santarpyba atnaujino griežtus Laterano Susirinkimo kriterijus, išplėtė juos įvairiomis sugestijomis, vaizdais, kurie buvo laikomi „stebuklais“. XVIII amžiuje Popiežius Benediktas XIV formaliai nustatė privačių apreiškimų statusą ir patvirtino du aiškius principus:

a) leidimas, kurį suteikia Bažnyčia, yra patvirtinimas, kai apreiškimas yra žinomas ir naudingas tikinčiųjų dvasiniam augimui;

b) privačiam apreiškimui negali būti duotas katalikų tikėjimo pritarimas, o tik žmogiškas pritarimas¹⁵.

Privataus apreiškimo svoris iš esmės skiriasi nuo viešo apreiškimo svarbos. Viešuoju apreiškimu pats Dievas, tarpininkaujant gyvai bendruomenei Bažnyčiai, žmogaus žodžiais kalba žmonėms, ypač per Dievo Sūnų Jėzų Kristų. Tikėjimas į Dievą ir Jo Žodį skiriasi nuo bet kokio kito tikėjimo, pasitikėjimo ar žmogiškos nuomonės. Bažnyčios mokyme sakoma: viešas apreiškimas yra tikras ir jeigu teisingai suprantamas – be klaidos¹⁶. Aiškumas, kuriuo Dievas kalba man, duoda tikrumą, kad susitiksiu su ta pačia tiesa, kurios negalima palyginti su jokia kita žmogiška pažinimo forma. Tai yra aiškumas, ant kurio statau savo gyvenimą ir kuriuo pasitikiu mirdamas.

¹² KBK, 66.

¹³ Jn 16, 12–14.

¹⁴ KBK, 67.

¹⁵ Petrocchi M. *Storia della spiritualità italiana* (secc. XIII–XX), Roma, 1984.

¹⁶ Br. Benedict J., Groeschel C. F. R. „Švelnios Tylos Balsas. Apie skelbiamus apreiškimus“ // Vilnius: *Katalikų pasaulis*. 2003.

Privatus apreiškimas turi padėti šiam tikėjimui ir gali būti tikėtinas, jeigu nukreipia į viešą apreiškimą ir nurodo jį. Privatus apreiškimas yra skirtas vienai sielai arba tam tikram sielų skaičiui (viešas apreiškimas skirtas visai žmonijai).

PRIVAČIŲ APREIŠKIMŲ CHARAKTERISTIKOS

Remiantis katalikų teologais galima išskirti šias privačių apreiškimų charakteristikas: 1) galimi, 2) realūs, 3) reti, 4) būtinai subordinuoti viešam Apreiškimui, 5) nieko naujo negalintys pridėti prie viešo Apreiškimo.

Privatūs apreiškimai yra *galimi*. Dievas, davęs žmonijai viešą Apreiškimą, kai kurioms sieloms gali suteikti malonę labiau suvokti galutinį apreiškimą. Dievo paslapties turtai neišsemiami. Todėl Dievas neatsisako tiesioginių kontaktų su atskiromis sielomis ir moko jas. Pranašas Joelis sako: „Tada išliesiu savo dvasią ant visos žmonijos, jūsų sūnūs ir jūsų dukterys pranašaus, jūsų seni žmonės sapnuos sapnus, o jūsų jauni žmonės turės regėjimus“¹⁷.

Privatūs apreiškimai yra *realūs*. Kai kurie apreiškimai, vizijos yra tapę oficialaus liturginio kulto pagrindu. Pavyzdžiui, Švč. Jėzaus Širdies pamaldumui ir šventei daug prisidėjo privatūs apreiškimai, duoti šv. Margaritai Marijai Alacoque. Kriterijai, kurie leidžia patikrinti apreiškimo realumą, yra trys: a) asmuo, kuris gauna apreiškimą; b) materija, kuri liečia apreiškimą; c) apreiškimo padariniai.

a) Asmuo, kuris gauna apreiškimus, turi pasižymėti tam tikromis prigimtiniėmis ir atgamtinėmis savybėmis. Prigimtinės savybės, arba temperamentas (harmoningas, turintis pusiausvyrą ar psichoneurotikas, isterikas); moralinės savybės (ar asmuo yra visiškai nuoširdus, ar linkęs perdėti, išgalvoti). Antgamtinės savybės: ar turi tvirtumo dorybę, ar yra paklusnus, ar turi nuoširdų ir gilų nuolankumą (gal tik siekia pasirodyti, kad yra nuolankus). Šie elementai (asmens prigimtinės ir atgamtinės savybės), žinoma, dar neįrodo apreiškimo realumo, tačiau padeda patikrinti asmens tvirtinimus, kad jis yra gavęs apreiškimą. Jei minėti elementai yra neigatyvūs, apreiškimas mažai tikėtinas¹⁸.

b) Kitas kriterijus apreiškimo realumui patikrinti – apreiškimo materija. Apreiškimas, kuris yra realus (o ne tariamas), bet priešingas tikėjimui,

¹⁷ Jl 3, 1.

¹⁸ Lambertini P. *De Servorum Dei beatificatione et canonizatione*, L. III, cap. 51, Nr. 3.

geriems papročiams, be abejonės, yra atmestinas. Dievas negali sau pats prieštarauti mokydamas dalykų, priešingų Bažnyčios mokymui, nes Bažnyčia – Tikėjimo lobio saugotoja. Taip pat atmestini ir tie skelbiami dalykai, kurie prieštarauja bendrai Bažnyčios Tėvų ir teologų nuomonei. Reikalauti įvairių negalimų ir perdėtų dalykų taip pat nėra iš Dievo.

c) Trečias kriterijus apreiškimo realumui patikrinti – padariniai, kurie kyla iš apreiškimo. Iš vaisių pažinsi medį. Realūs, tikri apreiškimai sukelia aiškumą, ramybę; netikri apreiškimai sukelia sąmyšį, nerimą, priešiškumą, jie yra piktosios dvasios padariniai. Tikri apreiškimai sieloje sužadina dorybes, ypač nuolankumą, netikri – puikybę.

Privatūs apreiškimai, nors yra galimi ir realūs, tačiau *reti*, nes tai ypatinga antgamtinė intervencija. Tad privačių apreiškimų atžvilgiu Bažnyčia yra labai atsargi. Aprobacija suteikiama tik kruopščiai ištyrus privataus apreiškimo turinį, raštus, ar tai neprieštarauja tikėjimui. Remiantis XVIII amžiuje Katalikų Bažnyčios nustatyta taisykle, kompetenciją spręsti dėl privataus apreiškimo autentiškumo turi aukščiausiasis Bažnyčios magisteriumas; kadangi toks apreiškimas negali savęs patvirtinti, atitinkamu pareiškimu galima tik pareikšti, kad privataus apreiškimo turinys neprieštarauja visuotiniam apreiškimui¹⁹.

Yra privataus apreiškimo taisyklės:

1. Palaikyti apreiškimų skelbimą perspektyvai. Svarbu žinoti, kad privatūs apreiškimai neturi reikšmės, jei nėra susiję su viešu Šventojo Rašto apreiškimu, kurį aiškina tradicinis Bažnyčios mokymas. Šią nuostatą 1983 metais pakartojo popiežius Jonas Paulius II.

Karlas Rahneris pateikia paaiškinimą, kuo skiriasi viešas ir privatus apreiškimas: „Bažnyčios tradicija ir praktika (...) sukuria tikro privataus apreiškimo „pabaigą“ ir neturi būti suprantama taip, kad nuo tol Dievas nutyli ir pasitraukia ir iš individualaus, ir iš viešo gyvenimo. Apreiškimo „pabaiga“ pažymi absoliutų Kristaus–vyksmo pranašumą ir tolydų normatyvų jo pobūdį, nes šis vyksmas tęsiasi, kad neštų naujus Dvasios vaisius Bažnyčioje.“²⁰

Manoma, jog aprobuotas privatus apreiškimas skelbia tokią pačią tiesą kaip ir Biblija. Iš čia kyla kitas principas:

2. Nė vienas privatus apreiškimas neateina tiesiai iš Dievo, todėl nė vienas jų negali būti laikomas neklaidingu.

¹⁹ *Naujasis Teologijos žodynas*. Kaunas: Katalikų interneto tarnyba. 2003.

²⁰ Rahner K. *Sacramentum Mundi*, vol. 5. New York: Herder and Herder, 1970.

Popiežius Benediktas XIV, rašydamas apie iš dalies aprobuotus šv. Hildegardos, šv. Brigitos ir šv. Kotrynos Sienietės apreiškimus, mokė, jog pasitariesiems negalima pritarti remiantis katalikų tikėjimu: „*juos galima priimti tik remiantis žmogiškuoju tikėjimu, laikantis apdairumo ir teigiant, kad šie apreiškimai yra galimi ir pamaldžiai tikimi*“²¹.

Popiežius pabrėžia: katalikų tikėjimas išskirtinis, nes siejasi su teologine dorybe ir žmogiškuoju tikėjimu, kai tikima demokratišku gyvenimu arba tuo, kad kažkas mus myli.

Privačių apreiškimų pobūdis yra asmeniškąs, juos smarkiai veikia subjektyvus individo faktorius, juos taikyti reikia itin ribotai ir priklausomai nuo situacijos. Priežastis ta, kad privačiuose apreiškimuose dažnai pasitaiko klaidų, nes:

3. Pagal pobūdį privatus apreiškimas yra asmeniškąs, todėl tie, kuriems jis yra skirtas, apsiginklavę žmogišku apdairumu, neišklysdami iš proto nurodomo kelio ir neprieštaraudami Bažnyčios mokymui turi atsargiai jį vertinti ir taikyti. Niekada ir jokioje situacijoje negalima jo laikyti neklystančiu vadovu.

Apreiškimas nekuria Bažnyčios įstatymų ir nuo jų neatleidžia. Jeigu apreiškimu to siekiama, jis kelia įtarimų²².

Apibendrinant teigtina: privatūs apreiškimai būtina *turi būti subordinuoti viešam Apreiškimui*. Privatus apreiškimas turi būti interpretuojamas viešo Apreiškimo šviesoje. Viešas Apreiškimas negali priklausyti nuo privataus apreiškimo, privatūs apreiškimai turi turėti ryšį su viešu Apreiškimu.

Privatūs apreiškimai *negali nieko nauja pridėti prie viešo Apreiškimo*. Net juos priėmusi, Bažnyčia neuždeda tikintiesiems pareigos tikėti jais. Tie, kurie jais netiki, nėra „eretikai“.

Privatus apreiškimas turi geriau padėti suvokti ir aktualizuoti Evangeliją. Vienas pagrindinių kriterijų privataus apreiškimo vertumui nustatyti – jo orientacija į Kristų. Kai nutolstama nuo Jo, kai privatus apreiškimas tampa autonomišku, svarbesniu už Evangeliją, – aišku, jis nėra iš Šv. Dvasios. Privatus apreiškimas gali iškelti naujų akcentų, naujų pamaldumo formų arba pagilinti jau esamas. II Vatikano Susirinkimas kalba apie „laiko ženklus“. Svarbiausias laiko ženklas – pats Kristus. Skaityti laiko ženklus, vadinasi, pripažinti Kristaus buvimą kiekviename laike. Privačiuose apreiškimuose,

²¹ Poulain A. *Graces of Interior Prayer*. London: Routledge and Kegan Paul. 1950.

²² Br. Benedict J., Groeschel C. F. R. „Švelnios Tylos Balsas. Apie skelbiamus apreiškimus“ // *Katalikų pasaulis*. Vilnius, 2003. P. 32–33.

pripažintuose Bažnyčios, apie tai ir kalbama: padėti suprasti laiko ženklus ir per juos rasti teisingą atsakymą tikėjime.

PRIVAČIŲ APREIŠKIMŲ AUTENTIŠKUMO ĮVERTINIMAS

Apreiškimai (NRP) gali būti autentiški, abejotini, netikri ir apgaulingi. *Autentiškus* apreiškimus Bažnyčia aprobavo kaip galimas ypatingas dieviškąsias apraiškas. Daugybė skelbiamų apreiškimų, kurie dar tebėra svarstomi, dėl jų ginčijamasi, – yra abejotini. Netikrais galima vadinti tokius, kuriuos gavėjai tiki esant antgamtiškus, tačiau kurie tokie nėra. Apgaulingas apreiškimas yra paprasta apgaviko klasta²³.

Autentiški apreiškimai aprobuojami įvairiais būdais ir skirtingu masu. Paprasčiausias būdas: vietinio vyskupo sudaryta komisija paskelbia, kad ištyrus visus faktus apreiškimas gali būti laikomas tikru. Dažniausiai tai daroma po regėtojo mirties. Vienas žymiausių autentiško apreiškimo pavyzdžių – Lurdas. Tardo vyskupas Laurynas dekretu paskelbė, jog nėra pagrindo netikėti Bernadetos pasakojamais įvykiais. Šis dekretas buvo išleistas 1862 metų sausio 18 dieną, aštuoniolika metų iki šv. Bernadetos mirties (1879 metų balandžio 16 dieną).

Abejotinų apreiškimų akivaizdžiai yra gerokai daugiau. Tėvas P. Deletteris SJ nurodo: iš 1931–1950 metais rimtai tyrinėtų dvidešimt dviejų Marijos pasirodymų tik du buvo aprobuti²⁴. Panašus pavyzdys galėtų būti ir Lurdo apreiškimas. Po Bernadetos apreiškimo buvo paskelbta maždaug 200 regėjimų Lurdo apylinkėse. Nė į vieną nebuvo rimtai atsižvelgta. Paprastai pakanka vietos vyskupo nepritarimo, kad abejotinas apreiškimas būtų priskirtas neaprobuojamiems, netikriems. Galima paminėti šv. Žanos d'Ark atvejį, Medžiugorjės jaunuolių patirtį. Vietinis vyskupas ne kartą yra pareiškęs, jog šie tariami regėjimai esą netikri. Galima teigti, kad visi privatus apreiškimai iš pradžių priklauso abejotinų apreiškimų kategorijai. Neaprobuti, arba paskelbti netikrais ar apgaulingais, lieka abejotini²⁵.

Netikri apreiškimai nėra klastotė ar apgaulė. Netikrų apreiškimų pavyzdžių gali būti labai daug. Dažniausiai pasitaikantys – sunki psichinė liga. Netikrų apreiškimų gali pasitaikyti ir tvirtos vidinės pusiausvyros asmeniui, susidūriama su žmogaus protui nesavita funkcija.

²³ Br. Benedict J., Groeschel C. F. R. „Švelnios Tylos Balsas. Apie skelbiamus apreiškimus“ // *Katalikų pasaulis*. Vilnius. 2003. P. 36.

²⁴ *New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw Hill, 1967.

²⁵ Br. Benedict J., Groeschel C. F. R. *Švelnios Tylos Balsas. Katalikų pasaulis*. Vilnius, 2003. P. 36.

Apgaulingų apreiškimų istorija krikščionybėje gana ilga: pradedant Simonu Didžiuoju apaštalų darbuose (plg. Apd 8, 9), neįtikėtina Rasputino istorija, vienuolės pranciškonės Kryžiaus Magdalenos istorija XVI amžiaus pradžioje.

Galima išvardyti ir privačių apreiškimų klaidų šaltinius: klaidinga apreiškimo interpretacija, poreikis perrašyti biblinę istoriją ir pranašauti; gali mi ir subjektyvūs poreikiai, prisiminimų ir užrašymo klaidos.²⁶

STEBUKLO SAMPRATA IR TEOLOGINIS ĮVERTINIMAS

Prie NRP galima priskirti ir stebuklus, svarbius bet kuriai religinei tradicijai. Norint gerai suprasti stebuklą, reikia turėti omenyje Šventąjį Raštą, Tradiciją ir Bažnyčios mokymą. Senojo Testamento stebuklai vadinami *térata* – tai nepaprasti šventi įvykiai. Pakartoto Įstatymo knygoje bei Naujajame Testamente vartojamas terminas *semeia*. ST vartojamas ir kitas žodis *thaumaska* – faktai, kurie sužadina nusistebėjimą. NT stebuklai dažnai vadinami *adynata* – dieviški darbai, neįmanomi žmogui. Pagal apaštalą Joną, *érga* darbai – tai Kristus, kaip Dievo Sūnaus, darbai. Evangelistai Morkus ir Matas, apaštalas Paulius stebuklus vadina *dynimeis*, t. y. dieviškos galybės ir pasireiškimo padariniais. Taigi ST ir NT, ypač evangelistas Jonas stebuklus vadina *semeion* – ženklais, nepaprastais įvykiais. Stebuklas yra daugiau negu nepaprastas įvykis – tai ženklas, ateinantis iš Dievo. Šv. Augustinas savo raštuose ypač pabrėžia psichologinį ir semiologinį aspektus. Stebuklas yra fenomenas, kuris netikėtai sulaužo gyvenimo monotonią ir sukelia nuostabą. Šis psichologinis efektas yra tartum atramos taškas tai funkcijai, kurią atlieka stebuklas. Pagal šv. Augustiną stebuklas kviečia žmogų, kuris yra per daug išsiblaškęs, nerūpestingas, per daug kūniškas, pakelti akis į dangų ir pamąstyti apie neregimąją realybę ir malonės pasaulį²⁷.

Šv. Anzelmas į pirmą vietą iškelia transcendentinį stebuklo aspektą. Pasak jo, stebuklas yra veiksmas, padarytas tik Dievo, nes viršija sukurtos visatos galias. Šv. Tomas Akvinietis stebuklo apibrėžime iškelia fizinį transcendentškumą²⁸.

I Vatikano Susirinkimas stebuklus apibūdina kaip dieviškus faktus. Šie faktai pasireiškia dėl Dievo visagalybės. Stebuklai taip pat yra apreiškimo

²⁶ Br. Benedict J., Groeschel C. F. R. *Švelnios Tylos Balsas. Apie skelbiamus apreiškimus*. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2003. P. 44–63.

²⁷ Bouyer L. *Spiritualità dei Padri*. Bologna. 1968. P. 36.

²⁸ Ten pat. P. 86.

ženklai: ženklai, siųsti Dievo padėti žmonėms, atpažinti, kad Jis kalbėjo jiems. II Vatikano Susirinkimas kalba apie darbus, ženklus ir stebuklus, kuriais Kristus apreiškia ir kartu paliudija dievišką apreiškimo kilmę. Šie trys terminai parodo tris stebuklo aspektus.

Remdamiesi Šventuoju Raštu, Tradicija ir Bažnyčios mokymu, *stebuklą galime apibrėžti kaip nepaprastą religinį fenomeną, kuris pasireiškia kosminėje tvarkoje specialia ir veltui suteikiama Dievo galybės ir meilės intervencija, kuria Dievas nurodo žmonėms savo atėjimo į pasaulį išganymo žodžio ženklą.*

Galima išskirti svarbiausius stebuklo fenomeno aspektus, leidžiančius atskirti jį nuo kitų NRP.

1. Stebuklas yra fenomenas, nepaprastai sujaukiantis normalią dalykų eigą (pavyzdžiui, raupsuotojo išgijimas). Įvyksta nuostaba, šokas. Stebuklas įvyksta kosminėje tvarkoje, jutiminio pasaulio realybėje. Taigi jis skiriasi nuo pranašystės (noetinė tvarka), nuo šventumo (moralinė tvarka) ir nuo paslapčių, kurios išeina iš jutiminės patirties ribų (hipostatinė vienybė).

2. Stebuklas yra religinis ir šventas fenomenas. Negalima vadinti stebuklu fenomeno, kurį galima patikrinti profaniniame kontekste (pvz., laboratorijoje). Religiniu kontekstu reikia suprasti sumą įvairių aplinkybių, suteikiančių šiam fenomenui struktūrą arba bent dieviško ženklo regimybę. Pavyzdžiui, stebuklas, kuris kaip pasekmę sukelia nuolankią ir pasitikinčią malda; kuris, lydymas švento gyvenimo, susivienijimo su Dievu, ir yra ypatingo Dievo palankumo ženklas; stebuklas, kuris paliudija misijos, išeinančios iš Dievo (Kristaus ir pranašų atveju) autentiškumą. Stebuklas yra ne izoliuota realybė, o vientisas kompleksas kitų ženklų, kuriais Dievas gelbsti žmogų per Jėzų Kristų. Stebuklas turi prasmę tik susijęs su Kristumi Mesiju, Tėvo Sūnumi, Jo darbais.

3. Stebuklas yra atėjimo į pasaulį išganymo žodžio ženklas. Stebuklo esmė yra veiksmas ir ženklas. Tai taip pat yra interpersonalinis ir nurodantis ženklas, dieviškos intencijos ir Jo kalbėjimo būdas, nurodantis žmogui, kad išganymas yra atėjęs²⁹.

Bažnyčia turi teisę pasakyti savo nuomonę ir įspėti savo ganomuosius apie pavojus, kurie gali slypėti vadinamuose privačiuose apreiškimuose.

KBK rašo: „Bažnyčia – Dievo namai – yra sava liturginės maldos vieta parapinei bendruomenei. Ji taip pat yra tinkamiausia vieta garbinti Švenčiausiajame Sakramente realiai esančiam Kristui. Norint tikrai melstis, tin-

²⁹ *New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw Hill, 1967.

kamos vietos parinkimas nėra bereikšmis: tai gali būti „maldos kampelis“ asmeninei maldai su Šventuoju Raštu ir šventais paveikslais, kad, būdami ten, „slaptoje“, pasiliktume savo Tėvo akivaizdoje. Krikščioniškoje šeimoje toks kampelis, tarytum koplytėlė, gerai nuteikia bendrai maldai, (...) taip pat maldingos kelionės primena, kad mes žemėje keliaujame į dangų. Jau nuo seno jos yra itin gera proga maldai atgaivinti. Šventosios vietos savo gyvųjų šaltinių ieškantiems maldininkams yra ypač tinkamos išgyventi kaip Bažnyčia krikščioniškosios maldos įvairovę“³⁰.

Pirmaisiais krikščionybės amžiais egzistavo daug įvairių erezijų, sekusių, savaip aiškinusių Kristaus mokslą. Bažnyčios tėvai savo raštuose gynė autentišką Kristaus mokslą nuo įvairių iškraipymų. Šv. Irenijus Lijonietis (130–140) savo veikale „Prieš Erezijas“ rašo: „Nedera pas kitus ieškoti tiesos, kai ją lengvai galima pasiimti iš Bažnyčios, nes apaštalai tarsi į turtingą aruodą pilniausiai į ją surinko visus tiesos trupinius, kad kiekvienas norintis pasisemtų iš jos gyvybės gėrimo. Ji yra kelias į gyvenimą, o visi kiti – vagys ir plėšikai. Todėl tikrai reikia jų saugotis, o visa, kas yra Bažnyčios, mylėti didžiausia meile ir suprasti tradicijos tiesą“³¹.

Šiuolaikinis žmogus dažnai sutrinka įvairių religinių apraiškų akivaizdoje, neskiria, kas yra autentiška ir tikra, kas – tik pigus surogatas. Deja, daugelis neturi ryšio su Bažnyčia. Popiežius Jonas Paulius II apaštališkame laiške *Novo millennio ineunte* rašė: „Eikime pirmyn kupini vilties! Naujas tūkstantmetis atsiveria priešais Bažnyčią kaip milžiniškas vandenynas, į kurį reikia leistis tikintis Kristaus pagalbos. Dievo Sūnus, prieš du tūkstančius metų tapęs žmogumi iš meilės žmonėms, tebetęsia savo darbą ir šiandien: mums reikia skvarbaus žvilgsnio tai išvysti ir pirmiausia dosnios širdies patiems tapti Jo įrankiais... Kiekvieną sekmadienį prisikėlęs Kristus leidžia mums susitikti su Juo tartum Vakarienės menėje, kur „pirmąją savaitės dieną Jis atsistojo savųjų viduryje, kad įkvėptų jiems gaivinančią Dvasios dovaną“³².

Kiekvieną kartą, kai švenčiame Eucharistiją, nuoširdžiai meldžiamės, naudojames sakramentais, mes patiriame gaivinančią Kristaus dvasios dovaną. Tik mes patys turime tai su tikėjimu ir meile priimti, tuomet tikrai pasisemsime to gyvybės gėrimo, kurio mums visiems reikia, tuomet nereikės ieškoti paguodos ir nuraminimo neaiškiame statinyje.

³⁰ KBK, 2691.

³¹ „Bažnyčios Tėvai“. Antologija // *Aidai*. 2003. P. 234.

³² Giovanni Paolo II. *Lettere Apostoliche: NOVO MILLENNIO INEUNTE* (6 gennaio 2001). Al termine del grande Giubileo dell'anno duemila.

Apibendrinant teigtina: neordinarinė religinė patirtis Senajame ir Naujajame Testamentuose gali būti vadinama Dieviškuoju „apreiškimu“, nes pats Dievas leido žmonėms palaipsniui save pažinti iki to momento, kai tapo žmogumi, kad patrauktų prie savęs ir aplink save suburtų visą pasaulį per savo įsikūnijusį Sūnų Jėzų Kristų. Kristuje Dievas pasakė viską apie save, todėl apreiškimas yra baigtas su Kristaus paslapties realizavimu Naujajame Testamente. Mūsų laikų NRP yra esmingai svarbi krikščionybei. Ji skirstoma į viešą ir privačią netradicines patirtis. Toji patirtis turi padėti tikėjimui ir gali būti tikėtina, jeigu nukreipia ir nurodo į viešą apreiškimą, kuris skirtas visai žmonijai. NRP turi savo vietą tikėjimo istorijoje ir kasdienybėje, tačiau ją siūloma vertinti atsargiai, paliekama liaudies pamaldumo srityje, o autentiškumas patikrinamas konkrečiai nustatytais principais ir taisyklėmis.

SOCIOLOGINIŲ NEORDINARINĖS RELIGINĖS PATIRTIES TYRIMŲ GALIMYBĖS IR GAIRĖS

Teorinė NRP analizė atskleidžia ją kaip sudėtingą, daugiamatį reiškinių, kuriam įtakos gali turėti sociokultūriniai, psichologiniai, religiniai ir panašūs veiksniai, ypač asmeninė tikėjimo istorija bei patirtis. Bet kokių atveju kyla klausimas: kokie empirinės informacijos rinkimo metodai adekvačiausiai atskleistų NPR? Ar apskritai įmanoma empiriniais metodais apčiuopti ir užfiksuoti vidinius dvasinius žmogaus išgyvenimus, tikėjimo / Dievo patirtį? Pastarasis klausimas kelia daug diskusijų, todėl religinės patirties, ypač neordinarinės, tyrimai neretai sulaukia abejonių, išankstinio skeptiško požiūrio ar/ir vertinimo. Ši nepasitikėjimą kelia nuostata: tyrinėti religinių potyrių, kaip ir bet kurios kitos nekasdienės, neįprastos patirties (*Aussergewöhnliche Erfahrung*) sritį esą neįmanoma, nes negalima užfiksuoti to, kas nematoma ir neapčiuopiama. Esą savaiminės, spontaniškai kylančios NRP negalima tiesiogiai nei stebėti, nei kaip nors išmatuoti. Vis dėlto NRP egzistuoja, tyrinėjama įvairiais aspektais – filosofiniu, religijotyryniu, teologiniu, psichologiniu, sociologiniu. Tiesa, „empiriniame tyrime tai visų pirma reiškia, kad neordinarinės patirties tyrimas yra tik *netiesioginis* ir *retrospektyvus*¹ – per ją patiriančiojo perspektyvą. Vadinasi, reikia atskirti subjektyvią patirtį ir pasakojimą apie ją“². Be to, čia nesvarbus ontologinis

¹ Išskirta autoriaus. Žr. Schmied-Knittel I. „Jenseits okkultur Fragestellungen – Qualitative Methoden bei der Untersuchung außergewöhnlicher Erfahrungen“. *Beschreiben – Erschließen – Erläutern. Psychotherapieforschung als qualitative Wissenschaft*. Hrsg. V. V. Luif, G. Thoma, B. Boothe. Lengericht. Pabst. 2006. S. 357.

² Ten pat. P. 357.

klausimas apie tokio potyrio „tikrumą“, „autentiškumą“. Remiantis tokiu požiūriu, bet kokios neordinarinės patirtys (*toliau NP*) empiriniuose tyrimuose pirmiausia suvokiamos kaip subjektyviai atpasakotos, perteiktos asmeninės gyvenimo ir/ar tikėjimo istorijos kontekste, išreiškiamos tam tikra kalbine forma. Čia keliamas klausimas, kokia tyrimų kryptis – kiekybinė ar kokybinė – tam tinkamiausia.

KIEKYBINIŲ IR KOKYBINIŲ STRATEGIJŲ TAIKYMO GALIMYBĖS TIRIANT NRP

Požiūris, kad norint pažinti socialinius reiškinius reikalinga kiekybinė analizė, pamažu užleidžia vietą kitai pozicijai – kokybinei tyrimų strategijai. Tą lemia pastebėjimai, kad kiekybinė analizė neatskleidžia giluminių reiškinių ypatybių ir yra reikšminga tais atvejais, „kai tyrinėjami jau šiek tiek pažinti socialiniai objektai,“³ domimasi plačiai paplitusiais ir menkai kintančiais reiškiniais. Kokybiniuose tyrimuose laikomasi pozicijos, kad socialinė tikrovė yra nuolat kintanti, dinamiška, kuriama per tarpusavio sąveiką, todėl reikalauja kitokio pobūdžio analizės⁴.

Kiekybiniai tyrimai NRP reiškiniams analizuoti rečiau taikytini visų pirma todėl, kad paprastai jie vykdomi pasitelkus kiekybinius metodus, formalizuotą, gausiai tiriamųjų auditorijai skirtą klausimyną, griežtai apibrėžtus, iš anksto numatytus ir tyrimo metu nekintančius kintamuosius bei statistinę duomenų analizę. Tokiu atveju tyrimo metu negalimi jokie pokyčiai – įpusėjus kiekybiniam tyrimui neįmanoma koreguoti klausimyno, įvesti naujų kiekybiškai matuojamų kintamųjų, keisti tyrimo klausimų. Analizuojant individualią patirtį (ypač religinę), neretai tik tyrimo metu iškyla nenumatytų klausimų, kurie dėl iš anksto parengto formalizuoto klausimyno liktų nepaliesti – dėl to tiriamas reiškinys nebūtų visapusiškai atskleistas, tyrimo rezultatai būtų iškreipti. Nors šie tyrimo metodai remiasi giliomis sociologinėmis tradicijomis, kyla klausimas, ar įmanoma *matematiškai* išmatuoti tikėjimo reiškinius – religinę patirtį ir potyrius, jų

³ Bitinas B., Rupšienė L., Žydžiūnaitė V. *Kokybinių tyrimų metodologija*. Klaipėda: S. Jokužio leidykla-spaustuvė. 2008. P. 33.

⁴ Ši pozicija ypač ryški P. L. Bergerio ir Th. Luckmanio, H. Knoblauchio darbuose. Žr. Berger P. L., Luckmann Th. *Socialinės tikrovės konstravimas*. Vilnius: Pradai. 1999; Berger P. L. *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt. New York. Campus Verlag. 1994; Knoblauch H. *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn. Verlag Ferdinand Schöningh. 2003.

intensyvumą, raiškos formas. Antra vertus, kiekybiniai tyrimai atskleidžia tik paviršinius bet kokio tiriamo reiškinių bruožus, nes, anot Huberto Knoblaucho, į standartizuotus klausimus ne visuomet įmanoma atsakyti. Jo teigimu, „kuo labiau šiuolaikinė religija keičiasi ir įgauna įvairesnes išraiškos formas, tuo sunkiau ją tirti iš anksto parengtais standartizuotais klausimais: dažnai net nežinome, kas turi būti ištirta, todėl [...] netikslinga taikyti standartizuotus metodus“⁵. Šia prasme tokiuose tyrimuose požiūris į religiją ir religines institucijas, religinė patirtis ir praktika paprastai fiksuojama remiantis iš anksto tyrėjo numatytais ir pateiktais atsakymais, todėl prarandama dalis svarbios informacijos.

Kita vertus, kiekybiniuose tyrimuose visai populiacijai iš anksto neretai priskiriamos savybės, būdingos tik labai ribotai tiriamųjų grupei, taikomos konkrečiai konfesijai svetimos sąvokos. Tokiais atvejais, net nepaisant itin didelės tiriamųjų grupės, gauti tyrimo rezultatai dažnai būna nepagrįsti ir nepatikimi, ypač jei taikomi kitame socialiniame kontekste, kitai populiacijai. Antra vertus, „remiamasi klausimynais, kurie dėl savo neadekvatumo tiriamam objektui [...] atneša jei ne žalą, tai nulinę informaciją. Informatyviai sociologinei anketai parengti būtinos pirminės žinios apie tiriamą kontingentą, jo socialinę psichologiją, bendravimo ypatumus. Priešingu atveju dauguma anketos klausimų yra [...] netinkami, ignoruoja realią situaciją ir skirti ne tam adresatui. [...] Respondentams [...] siūlomi standartiniai klausimai ir atsakymo variantai bei gaunamas [...] mandagus sutikimas su jais, bet ne sociologinė informacija“⁶. Pavyzdžiui, anot E. A. Čamokovos, į klausimą, „kokiai religijai Jūs labiausiai simpatizujete?“, standartizuotuose kiekybiniuose tyrimuose paprastai siūlomi tokie atsakymo variantai: „katalikybei“, „stačiatikybei“, „protestantizmui“, „naujiesiems religiniams judėjimams“⁷. Tai rodo, kad tyrėjai ši klausimą suvokia kaip dichotomią – krikščionybės atmainos ar naujojo religinio judėjimo pasirinkimą. Tačiau respondentui ši dichotomija gali būti nepriimtina, pavyzdžiui, jis gali simpatizuoti ar išpažinti kitą, čia nepaminėtą religiją, ir kaip tik tai tyrėjui turėtų būti svarbu. Priešingu atveju kiekybinis tyrimas išspraudžia asmenį į siaurus tyrėjų dominančius rėmus, todėl šis negali išsakyti autentiško

⁵ Knoblauch H. *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn. Verlag Ferdinand Schöningh. 2003. S. 11.

⁶ Чамокова Э. А. *Опыт использования фокусированного интервью при опросе экспертов самодетельного изобразительного искусства*. Москва. 1998. С. 87.

⁷ Ten pat. P. 87.

savo požiūrio, jo detalizuoti, argumentuoti. Dėl šios priežasties tyrėjas, savo ruožtu, gauna mažiau informacijos, be to, neretai ji būna vienpusiška, neišsami.

Nors kiekybiniuose tyrimuose taikomi *kiekiniam matavimui* pritaikyti kintamieji (pavyzdžiui, įvairių religinės praktikos elementų reguliarumas, NRP dažnis ir pan.), jie nuskurdina tyrimo rezultatus, nes prarandama dalis informacijos apie svarbias tiriamo objekto savybes, pavyzdžiui, religinius išgyvenimus, NRP ypatumus. Šia prasme, pasak H. Knoblaucho, kokybiniai tyrimai visuomet reikalauja jautresnio požiūrio į tiriamą objektą ir lankstumo tyrimo metu⁸. Dėl to tyrimu galima gauti naujų, netikėtų rezultatų. Kita vertus, kiekybinių tyrimų kartais neįmanoma taikyti dėl labai objektyvių priežasčių, pavyzdžiui, ribotų tyrimo resursų, nedidelės generalinės aibės, religinės grupės uždarumo ar kt. Šia prasme kiekybiniai tyrimai labiau tinka siekiant gauti atsakymus į standartizuotus klausimus, o ne gilinantį ir gelminius tikėjimo reiškinius, religinius potyrius, autentišką tikėjimo patirtį ir jo istoriją. Tiriant religinę patirtį, ypač NRP, ne tiek svarbu ją *(iš)matuoti*, kiek analizuoti, kas, tiriamojo nuomone, yra tikėjimas, Dievas, NRP, kaip ir kodėl jis juos suvokia, kokie jo religiniai išgyvenimai, kas juos sukėlė, kaip jie paveikė asmeninį jo gyvenimą, pasaulio, Dievo ir savęs suvokimą. Šia prasme vertėtų taikyti daugiamatę reiškinio analizę ir užuot klausus, *ar žmogus religingas, derėtų klausti, „kokia prasme jis religingas“*⁹. Tokio pobūdžio klausimai nukreipti į autentiškus, gilesnius ir išsamesnius atsakymus, todėl yra ypač tikslingi kokybiniuose tyrimuose ir netaikytini kiekybiniuose.

Minėti pastebėjimai leidžia teigti: religinės tematikos, tarp jų ir NRP tyrimuose, kiekybiniai metodai yra veikiau pagalbiniai, nei pagrindiniai. Priešingai, nepretenduodami į gaunamos informacijos masiškumą, kokybiniai tyrimai atveria „ribotą realybės dalelę, bet tokią, kokia ji yra“¹⁰. Jie suteikia galimybę išryškinti individualiąją religinę patirtį ir praktiką, analizuoti jos kaitą ir ją sąlygojusius veiksnius, esant reikalui tyrimo metu kelti naujus klausimus, kelis kartus kalbėtis su tiriamuoju norint patikslinti su-

⁸ Knoblauch H. *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn. Verlag Ferdinand Schöningh. 2003. S. 11.

⁹ Чамокова Э. А. *Опыт использования фокусированного интервью при опросе экспертов самодеятельного изобразительного искусства*. Москва. 1998. С. 51.

¹⁰ Белановский С. А. *Индивидуальное глубокое интервью*. <http://www.sociologi.narod.ru/lib/Belanovski> (aplankyta 2010 10 15).

rinktą informaciją, pateikti papildomų klausimų ir pan. Tokios *lankščios* metodikos ypač svarbios ir tikslingos NRP tyrimuose, nes leidžia operatyviai keisti kintamuosius, papildyti juos, išryškinti autentiškus individualius potyrius, jų veiksnius ir poveikį. Be to, tokia kokybinių tyrimų strategija leidžia atsekti tiriamo objekto ypatumus, specifinius, unikalius jo bruožus, pastebėti galimus prieštaravimus, ieškoti jų paaiškinimo. Kita vertus, dėl taikomos išsamios objekto analizės atsiveria galimybė tyrimo metu išvelgti tam tikrus netikėtus tiriamo reiškinių ypatumus, į kuriuos dėl kokybinio tyrimo lankstumo galima pradėti gilintis tiek per tą patį tyrimą, tiek palikti vėlesniems tiksliniams tyrimams. Pavyzdžiui, ir šios studijos apie neordinarinės religinės patirties raišką Lietuvoje autorėms empirinių tyrimų religine tematika metu atsivėrė naujos erdvės religinių reiškinių analizei, nes kalbinami asmenys, dalydamiesi savo tikėjimo istorijomis, atvėrė savo patirties naujas, dažnai netikėtas, su konkrečiu tyrimu nesusijusias, bet mokslinį domėjimąsi keliančias tyrimo kryptis ir temas. Tai būtų sunkiai įmanoma kiekybiniuose tyrimuose, nes, pasak Bronislovo Bitino, Liudmilos Rupšienės ir Vilmos Žydžiūnaitės, „tokiu tyrimu neįmanoma rasti naujų idėjų [...], tokios idėjos kyla remiantis kokybiniais tyrimais, o kiekybiniais tyrimais jos tik tikrinamos“¹¹. Dėl minėto kokybinių tyrimų lankstumo atkreipiamas dėmesys į tiriamo objekto priežastinius ryšius tarp kintamųjų, orientuojamasi į tiriamo reiškinių procesą, kaitą, informanto gyvenimo ir/ar tikėjimo istorijos visumą, pagrindinis dėmesys skiriamas gilesnei tiriamo objekto interpretacijai, o ne kiekybiniais skaičiavimams, matavimams, vyraujančioms tendencijoms išryškinti.

Tiesa, paminėtina, kad atskirais atvejais tikslinga derinti kokybinius ir kiekybinius tyrimo metodus, ypač kai pasirinktas objektas tiriamas kaip visuma, o kiekybiniai duomenys, jei to reikia, patikslinami kokybiniais arba atvirkščiai. Tokiais atvejais kitokio pobūdžio duomenys atlieka koreguojančią, išsamumą ir užtikrina gautos informacijos tikslumą, objektyvumą bei vientisumą. Tokios kiekybinės ir kokybinės analizės strategijos derinimo pavyzdžiu gali būti sociologinis Frauke Zahradnik tyrimas, kuriame analizuoti Freiburgo parapsichologijos tarnybų konsultantams skirti laišakai (N-2461). Patyrusieji NP ieškojo patarimo, pagalbos, patvirtinimo, prašė informacijos arba dalijosi savo patirtimi. Autorė šiuos laiškus analizavo derindama kokybinius ir kiekybinius analizės metodus ir išplėtojo

¹¹ Bitinas B., Rupšienė L., Žydžiūnaitė V. *Kokybinių tyrimų metodologija*. Klaipėda: S. Jokužio leidykla-spaustuvė. 2008. P. 33.

integruotą *neįprastų žmogiškų patirčių aprašymo teorinį modelį* (*Integratives theoretisches Beschreibungsmodell ungewöhnlicher menschlicher Erfahrungen*) bei jų struktūros analizę, kurioje atsižvelgė ne tik į NP išgyvenimus, bet ir į laišku struktūrą, išskyrė prototipinio laiško ir NP eigą.¹²

1. *Racionalus išgyvento patyrio vertinimas*. Kai kalbėdamas apie šią patirtį asmuo pirmiausia vertina ją skeptiškai, su nepasitikėjimu, dalykiškai;

2. *Pirmojo NP patyrio apibūdinimas*. Išsamiai apibūdinamos NP aplinkybės, priešistorė. Pavyzdžiui, ar patyris susijęs su asmens gyvenimo ypatumais, pokyčiais, išskirtiniais įvykiais, išgyventas konkrečios gyvenimo situacijos / patirties metu. Svarbu, kaip ši situacija nupasakojama, kokia reikšmė ir prasmė jai suteikiama, t. y. kokia buvo ši patirtis, kaip ir kokia forma ji pasireiškė, ar asmeniui ji buvo/yra svarbi ir reikšminga. Pasak F. Zahradnik, šiuo atveju išgyvenimai priimami „kaip prasmingai tarpusavyje susiję. Lygiai taip pat jie yra reikšmingi juos patiriančiajam,“ nes tampa kažkuo, „kas ištraukia jį iš normalaus gyvenimo tėkmės,“¹³

3. *Reakcija į patyrij*. Pasak F. Zahradnik, ji gali reikštis labai įvairiai, pavyzdžiui, „kaip šokas, sumišimas, bejėgiškumas, dezorientacija, baimė, bet ir kaip ypatingas džiaugsmas ar laimė“¹⁴. Tiriant individualią NRP, šis elementas ypač svarbus, nes leidžia prisiliesti prie to, kaip asmuo tiek patyrio metu, tiek po jo, tiek dabar (čia ir dabar situacijoje) jį suvokia ir į jį reaguoja, kokią reikšmę jam suteikia, kaip jį pozicionuoja savo gyvenimo, tikėjimo istorijos kontekste;

4. *Bandyamas persiorientuoti*. NRP poveikis jį patyrusiam asmeniui gali pasireikšti labai įvairiomis formomis – keisti jo vertybes, pasaulėžiūrą, gyvenimo tikslus, suteikti gyvenimui naują prasmę ir kryptį. Kita vertus, reakcija gali būti ir kitokia, pavyzdžiui, bandoma atsispirti tam, kas nesuvokiama; tokia patirtis priimama kaip atsitiktinumas ar apgaulė, arba, priešingai, stengiamasi tokius išgyvenimus įprasminti vertinant juos konkrečios pasaulėžiūros kontekste;

5. *Išgyvenimo pasikartojimas*. Domimasi, ar patyris buvo vienetinis atvejis, ar jų buvo keletas; kaip jie kilo, kaip pasireiškė. Svarbu ir tai, ar asmuo

¹² Zahradnik F. *Irritation der Wirklichkeit. Eine qualitative und quantitative Analyse der Briefsammlung der Parapsychologischen Beratungsstelle in Freiburg*. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doctors der Soziologie (Dr. rer. soc.) an der Universität Konstanz. 2007. S. 179–183. Konstanzer Online-Publikations-System (KOPS). <http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2007/2310> (paskutinį kartą aplankyta 2010 10 22).

¹³ Ten pat. P. 179.

¹⁴ Ten pat. P. 179.

siekė tokių potyrių, ar jų vengė. Pavyzdžiui, gal bandė atkurti panašią situaciją / aplinkybes arba, priešingai, vengė jų. Svarbu ir tai, kodėl jis taip elgėsi.

6. *Baimė arba išdidumas*. Šiuo atveju, anot minėtos autorės, „pabrėžiama baimė prarasti kontrolę“ arba, priešingai, „jaučiamas išdidumas dėl šios ypatingos dovanos;“¹⁵

7. *Savitas bandymas (pa)aiškinti potyrį*. Minimos trys galimos pozicijos. Visų pirma, stengiamasi įrodyti (*Beweis*), kad toks potyris tikrai buvo, kad jis realus. Šiuo atveju NP logiškai sudėliojami į nuosekliai einančių įvykių seką. Antroji pozicija – savotiškas *apsipratimas* (*Gewohnung*) su potyriu: atkreipiamas dėmesys į tai, jog kalbama apie neįprastą, bet galimą ir realų fenomeną. Trečioji pozicija – priimama *aukos laikysena*. Ji būdinga „esant sunkiems, skausmingiems išgyvenimams, kurie sukelia ilgalaikį kūno kontrolės praradimą, ligas ar skausmus; būdinga tendencija visus sunkumus sieti su ypatingais savo gebėjimais, arba suvokti save kaip auką“¹⁶. Tai skatina NP išgyvenimui suteikti tam tikrą prasmę, (iš)vengti asmeninės atsakomybės;

8. *Patarimo ieškojimas*. Pasak autorės, NP patyrusiems asmenims ilgainiui ima nebepakakti laikino paaiškinimo, todėl jie ima ieškoti daugiau informacijos, patarimų. Jos teigimu, „jei jie rado patikimą ir įtikinamą savo išgyvenimo paaiškinimą ir priėjo išvadą, kad šie įvykiai ir pojūčiai yra kažkas ypatinga ir neįprasta, kyla poreikis kreiptis į žmones, kurie galėtų tai paaiškinti. Tačiau dažniau jie tiesiog nori sulaukti patvirtinimo“¹⁷. Patarimo, anot minėtos autorės, kreipiamasi į skirtingas institucijas. Visų pirma, į *gydytojus, psichologus*, nes „jie suvokiami kaip išgyvenimų ekspertai. Šie paprastai reaguoja į tai skeptiškai ar net atmets bandymus paaiškinti maginius, paranormalius ar dvasinius reiškinius“, todėl patyrusieji NP „jaučiasi esą nesuprasti, gal net įžeisti [...], nusivylę, kad jų aiškinimas nepatvirtinamas“¹⁸. Antroji instancija – vadinamieji *alternatyvūs prasmės teikėjai* (*Alternative Sinnanbieter*): nusivylus gydytoju, psichologu aiškinimu, kreipiamasi į asmenis, paprastai vadinančius save ezoterikos ekspertais.

¹⁵ Zahradnik F. *Irritation der Wirklichkeit. Eine qualitative und quantitative Analyse der Briefsammlung der Parapsychologischen Beratungsstelle in Freiburg*. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doctors der Soziologie (Dr. rer. soc.) an der Universität Konstanz. 2007. P. 180. Konstanzer Online-Publikations-System (KOPS). <http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2007/2310> (paskutinį kartą aplankyta 2010 10 22).

¹⁶ Ten pat. P. 181.

¹⁷ Ten pat. P. 181.

¹⁸ Ten pat. P. 181.

Iš jų dažniausiai sulaukiama netradicinio NP aiškinimo ir tai prašantįjį pagalbos dar labiau sutrikdo, nes jo netenkina šių asmenų pateikiamos interpretacijos, pavyzdžiui, NP siejimas su magija. Trečioji instancija – *parapsichologinės konsultacijos*. Apie jas, pasak autorės, sužinoma per viešuosius kanalus, pavyzdžiui, per masines informacijos priemones, telefonų knygas, internetą. Kadangi sąvoka „parapsichologinis konsultavimas“ suprantama labai plačiai, šių įstaigų darbuotojai suvokiami kaip įvairios neordinarinės patirties ekspertai, todėl linkstama jais pasitikėti.

Minėtas pavyzdys rodo, kad NRP tyrimuose ypač tikslinga taikyti ar/ir derinti į konkrečias tiriamųjų grupes sutelkto giluminio, naratyvinio interviu ir kitus kokybinių tyrimų metodus ar strategijas, kartais net sieti su kiekybine tyrimų strategija siekiant nustatyti vieno ar kito fenomeno paplitimo mastus. Kita vertus, tokiuose tyrimuose ypač svarbu rekonstruoti subjektyvias, informantų asmeniniam gyvenimui, tikėjimui, patirčiai suteikiamas prasmes, ieškoti ne įvykio, situacijos, reiškinio priežasties paaiškinimo, o išsiaiškinti subjektyvią jiems priskiriamą prasmę, tirti, kaip ji kuriama ir rekonstruojama. Tam kokybiniuose tyrimuose plėtojamas holistinis (visuminis) požiūris į tiriamą objektą – galima nuosekliai analizuoti ir suprasti asmens tikėjimo istoriją, kasdienę jo elgseną, pasaulėžiūrą, NRP ypatumus. Čia ypač taikytina G. Lucius-Hoene ir A. Deppermano metodologinė *naratyvinio identiteto rekonstrukcijos koncepcija*,¹⁹ kurioje derinamos diskursinės psichologijos, pasakojimo analizės ir pozicionavimo koncepcijos. Jomis galima atsekti, kaip per interviu kuriama ir atkurama asmens tikėjimo istorija bei patirtis, kaip ir kodėl į ją įkomponuojama NRP, kokius ją sąlygojusius veiksnius įvardija pats asmuo, kaip jis vertina jos poveikį asmeniniam gyvenimui, kaip ir koku būdu pozicionuoja ją kitų įvykių ir/ar patirties kontekste. Kartu galima tirti, kaip NRP integruojama į visą asmeninį gyvenimą, kaip ji veikia asmens savivoką, pasaulio, Dievo, tikėjimo suvokimą. Be to, per tokį tyrimą galima suprasti, kaip į NRP įkomponuojamos kitos gyvenimo patirtys, pavyzdžiui, artimo žmogaus netektis, sunki liga, santuokos ir vaiko gimimo patirtis ir kt. Visos jos tiriamos kaip nekasdienės gyvenimo patirtys, kurioms per interviu kalbinamas asmuo suteikia subjektyvią, autentišką prasmę. Visa tai rodo, kad pasitelkus sociologinius tyrimus gali būti tyrinėjama tiek dabartinė NRP, tiek ir praeities įvykių patirtys, NRP sukelti subjektyvūs išgyvenimai ir padariniai – stiprus įspūdis,

¹⁹ Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002.

nuostaba, pozityvūs (pavyzdžiui, džiaugsmas, harmonija) ir/ar negatyvūs jausmai (pavyzdžiui, grėsmė, baimė, liūdesys).

Remiantis minėtų tyrimų patirtimi, galima sakyti, kad kokybiniuose NRP tyrimuose taikant kokybinį rekonstrukcinį požiūrį analizuojama, kaip patiriantysis (*Experiencer*) perteikia ir kuria požiūrį į save, socialinę tikrovę, Dievo ir žmogaus egzistenciją. Taip pat galima sekti jo asmeninio gyvenimo, tikėjimo transformacijos procesą išgyvenus NRP. Tokių tyrimų objektu tampa ne pats fenomenas, o patirtis ir patiriantysis. Anot M. Belz-Merko ir W. Facho, „jei norime geriau suprasti žmones su NRP ir jiems patarti, [...] visų pirma reikia suprasti šiai asmenų grupei specifinį informacijos suvokimo [...] stilių,²⁰ kurį suvokti galima taikant pasakojimo (*Narration*) analizę. Ir nors subjektyvūs pasakojimai apie NRP neatspindi visos galimų patirčių įvairovės, jie atkleidžia ją kaip intersubjektyviai prieinamą fenomeną.

Visa tai rodo, kad sociologinių religinės patirties plačiąja prasme tyrimų specifika ta, jog jų metu neįmanoma apčiuopti pačios patirties – fiziologinių pojūčių ir/ar potyrių, pokyčių smegenų žievėje, širdies plakimo kaitos ir kitų fiziologiškai išmatuojamų potyrio sukeltų efektų. Sociologiniai tyrimai negali atskleisti ir filosofinės bei teologinės panašių potyrių gelmės ir specifikos, tačiau gali fiksuoti šių potyrių poveikį asmens emocijoms, išgyvenimams, galimai vertybių kaitai, taip pat asmens, pasaulio, Dievo, tikėjimo, religijos sampratai, žmogiškųjų santykių, veiklos, elgsenos pokyčiams, jo tapatumui. Tam pasitarnauja keli tyrimo metodai / strategijos, pavyzdžiui, giluminis interviu, atvejo studija, biografinis tyrimas, mini teorijos konstravimas (*grounded theory*), naratyvinio tapatumo, pozicionavimo strategijos ir kt. Svarbu tampa ir tiriamųjų atranka, kokybinių tyrimų patikimumas, reprezentatyvumas ir validumas. Apie tai išsamiau kitame skirsnyje.

KOKYBINIŲ NRP TYRIMŲ IMTIES, PATIKIMUMO IR VALIDUMO YPATUMAI

Kalbant apie sociologinių kokybinių tyrimų taikymą NRP analizei, tikslinga atkreipti dėmesį į keletą esminių momentų – tokių tyrimų imties, patikimumo ir validumo specifiką, palyginti su kiekybiniais tyrimais.

²⁰ Belz-Merk M., Fach W. *Beratung und Hilfe für Menschen mit außergewöhnlichen Erfahrungen. Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie*. 2005. No. 55. S. 264.

Plataus masto religinės tematikos kiekybiniai tyrimai paprastai atliekami nacionalinės atrankos pagrindu ir fiksuoja kiekybinius *visos šalies* ar *atskirų jos regionų* gyventojų sąsajų su religija, jų religingumo, religinės praktikos ir kitokius ypatumus, todėl retai taikytini konkrečiose konfesijose ir religinėse bendruomenėse, nes neatitinka jų specifikos. Kita vertus, kiekybiniuose tyrimuose neretai iš anksto numatomos ir tiriamųjų grupės, pavyzdžiui, konkrečios konfesijos atstovai ar vadinantys save religingais, netikinčiais – tai daugiau ar mažiau riboja, sąlygoja ar net nulemia tyrimo rezultatus. Kokybiniuose tyrimuose, priešingai, remiamasi visai kita tiriamųjų atrankos logika. Dažniausiai taikomos tikslinės atrankos, pavyzdžiui, jų kriterijumi gali tapti *realios* asmens sąsajos su tikėjimu, konkrečia religija, aktyvi bažnytinė veikla, reguliari religinė praktika, individuali autentiška tikėjimo patirtis, NRP potyris ir pan. Taip yra todėl, kad, pasak B. Bitino, L. Rupšienės ir V. Žydžiūnaitės, „siekiant nestatistinio generalizavimo, tyrėjui visiškai nerūpi, ar tyrimo išvadas galima pritaikyti visai generalinei aibei, ar pasiektas užsibrėžtas patikimumo lygmuo, kokio dydžio rezultatų paklaida. Jis nesvarsto apie tikimybinę ir atsitiktinę imtį“²¹. Pagrindiniu domėjimosi objektu čia tampa ne būdingiausios nuomonių, vertinimų, patirčių tendencijos, o jų įvairovė, autentiški, išskirtiniai, „netipiniai atvejai“²². Kiekiniai matai ir gausi tiriamųjų populiacija čia nesvarbi ir dėl to, kad „kokybiniu tyrimu siekiama ne verifikuoti jau suformuluotus teiginius apie socialinę tikrovę [...], o atlikti mokslinę išvalgą – aprašyti pasirinktą pažinimo objektą, tai yra gauti duomenų apie mažai tirtą socialinį reiškinių ar procesą ir šių duomenų pagrindu kurti hipotetinį, tolesniam tikrinimui skirtą objekto modelį“²³. Šia prasme kokybiniuose tyrimuose, formuodamas tiriamųjų atranką, „tyrėjas pasirenka vieną ar kelis generalinės aibės vienetus“²⁴ ir tyrimo metu siekia juos ne kiekybiškai išmatuoti, o giliai, „visapusiškai suprasti“²⁵ ir aprašyti.

Minėta kokybinių tyrimų ypatybė ypač svarbi, nes tirdamas rečiau paplitusius, mažai tyrinėtus, naujai atsirandančius ar kitus unikalius objektus, tyrėjas „turi išgyventi į tyrimo situaciją, perprasti informantą, kaip asme-

²¹ Bitinas B., Rupšienė L., Žydžiūnaitė V. *Kokybinių tyrimų metodologija*. Klaipėda: S. Jokužio leidykla-spaustuvė. 2008. P. 95.

²² Ten pat. P. 95.

²³ Ten pat. P. 39.

²⁴ Ten pat. P. 95.

²⁵ Ten pat. P. 95.

nybę; kitaip jis nebus pajėgus tinkamai analizuoti iš šio informanto gautą pirminę informaciją²⁶. Kiekybiniuose tyrimuose dėl gausios tiriamųjų populiacijos būtų neįmanoma gauti tokios išsamios informacijos. Šia prasme kokybiniai tyrimai visuomet nukreipti į retesnius, pavienius reiškinius, asmenis ir situacijas, išsiskiriančias unikalumu, autentiškumu, menku paplitimu, ir tai savaime sąlygoja mažesnę tiriamųjų imtį. Tiesa, pastarasis klausimas kelia bene daugiausiai diskusijų, nes, kitaip nei kiekybinių tyrimų praktikoje, čia „nėra aiškių imties dydžio nustatymo taisyklių. Jos priklauso nuo reiškinio tyrimo detalumo [...], tyrimo strategijos [...], duomenų rinkimo metodo [...], renkamų duomenų informatyvumo“²⁷. Dėl minėtų priežasčių apsispręsti dėl konkretaus kokybinio tyrimo imties neretai yra gana sudėtinga: kiekvienu atskiru atveju skiriasi imties dydis ir tyrimui pasirinkti imties vienetai. Tai priklauso nuo tyrimo tikslo ir uždavinių, tyrėją dominančios generalinės aibės dydžio, pasirinkto tyrimo metodo / strategijos. Kita vertus, tokiuose tyrimuose, taikant tikslią (*purposive*) imties vienetų atranką, paprastai pasirenkami tiriamu požūriū informatyviausi, tiksliniai atvejai²⁸. Kita vertus, anot B. Bitino, L. Rupšienės, V. Žydzūnaitės, rinkdamasis tiriamųjų populiaciją dėl kokybinių tyrimų lankstumo tyrėjas visuomet gali rinktis iš trijų galimų alternatyvų:²⁹

1. *Iš anksto numatyti, kokia bus tyrimo imtis ir jos dydis.* Šiuo atveju tiriamųjų imtis nustatoma pagrindžiant tyrimo metodologiją ir būna aiški dar prieš pradėdant rinkti empirinius duomenis;

2. *Iš anksto nenumatyti imties dydžio, bet rinkti duomenis, kol jie ima kartotis, sumažėja jų informatyvumas.* Ši strategija ypač taikoma *grounded theory* metodikoje; daugelyje tyrimų buvo pastebėta: norint išsiaiškinti tam tikras požūriū, vertinimū, elgsenos tendencijas, pakanka apklausti

²⁶ Ten pat. P. 37.

²⁷ Ten pat. P. 104.

²⁸ M. Patton išskyrė šešiolika kokybinių tyrimū imties sudarymo būdū / atrankū: tipinių atvejū atranka (*typical cases sampling*); intensyviū atvejū (*intensity sampling*), ekstremaliū arba deviantinių atvejū (*extreme or deviant-case sampling*), maksimali įvairiū atvejū atranka (*maximum-variation sampling*), homogeninių atvejū (*critical case sampling*), patvirtinančių arba paneigiančių atvejū (*confirmatory and disconfirmatory sampling*), patogioji (*convenience sampling*), sniego gniūžtės (*snowball, chain, network sampling*), kriterinė (*crierian sampling*), teoriškai pagrįsta (*theory-based or operational construct*), proginė (*opportunistic sampling*), stratifikuota tiksliė (*stratified purposeful*), atsitiktinė tiksliė (*random purposeful*), politiškai svarbiū atvejū (*politically important cases*), mišrioji tiksliė atranka (*combination or mixed purposeful*). Ten pat. P. 98–99.

²⁹ Ten pat. P. 105.

7–8 tiriamuosius, o likę 7–8 pastebėtus dėsningumus patvirtina ir leidžia pagrįsti tiriamą reiškinį paaiškinančią mini teoriją;³⁰

3. *Numatyti apytiksę imtį, tačiau esant reikalui ją didinti.* Ši tyrimo strategija ypač pasiteisina tais atvejais, kai analizuojami menkai pažinti, mažai paplitę reiškiniai, taip pat, kai į tyrimą įtraukti pirminiai informantai nesuteikia visos tyrėjui svarbios informacijos, joje išryškėja prieštaravimų, netikslumų.

Tačiau diskusija čia nesibaigia. Skirtingi autoriai net bando nurodyti kokybiniams tyrimams reikalingą tikslų tiriamų atvejų skaičių. Pavyzdžiui, J. Nielsenas siūlo 5 atvejus, E. Nealas – 15, K. Rudestamas ir R. R. Newtonas kalba apie 20–30³¹. Čia atkreiptinas dėmesys į tai, jog, pagal tyrimo pobūdį, pasirinkto tyrimo metodą (ar metodus) ir kitas minėtas konkretaus tyrimo aplinkybes tiriamųjų skaičius gali būti labai įvairus – nuo vieno iki kelių dešimčių. Ši įvairovė aiškintina tuo, jog „kokybinio tyrimo išvados labiau siejasi ne su imties dydžio problema, o su tyrėjo analitiniais gebėjimais ir tyrimui pasirinktų atvejų informatyvumu (*information-richness*)“³². Šia prasme tokiuose tyrimuose svarbiausia yra ne tiriamųjų ar kitų stebėjimo vienetų skaičius, o tai, „kaip surinkti informatyvių duomenų“³³ ir gauti visapusišką, išsamią informaciją apie tiriamą objektą, atskleisti jo unikalumą, autentiškumą. Kalbant apie NRP analizę tai reikštų: tokių tyrimų tikslas – ne rekonstruoti atskirus NRP faktus, o išsiaiškinti jų įvairovę, pasireiškimo formas, juos sąlygojusius veiksnius ir tai, ar tokios patirtys kartojasi, ar kinta savęs suvokimas, pasaulėžiūra, vertybės, elgsena. Pavyzdžiui, kaip ją patyrę asmenys integruoja ją į savo gyvenimo ir tikėjimo istoriją; kaip priimami ir vertinami NRP patyrę asmenys, pavyzdžiui, gal jie suvokiami kaip keistuoliai, pamišę, turintys ypatingų galių, išskirtinę patirtį ir pan. Čia pastebimas esminis skirtumas tarp imties formavimo principų kiekybinuose ir kokybinuose tyrimuose – pirmuose paprastai orientuojamasi į tikimybinės atrankas, gausią tiriamųjų populiaciją ar atitinkamai didelę jų imtį, o kokybinių tyrimų imties atskai-

³⁰ Pavyzdžiui, I. Bertaux-Wiame ir D. Bertaux tyrime surinkus 15 gyvenimo istorijų pradėjo reikštis „prisetinimo fenomenas“, nors autoriai surinko dar tiek pat istorijų ir patvirtino pastebėtus dėsningumus. Žr. Maslauskaitė A. *Meilė ir santuoka pokyčių Lietuvoje*. Vilnius: Socialinių tyrimų institutas. 2004. P. 23.

³¹ Bitinas B., Rupšienė L., Žydžiūnaitė V. *Kokybinių tyrimų metodologija*. Klaipėda: S. Jokužio leidykla-spaustuvė. 2008. P. 105.

³² Ten pat. P. 105.

³³ Ten pat. P. 105.

tos taškas yra netikimybinės atrankos, leidžiančios atrinkti glaudžiausiai su tiriamu objektu susijusius pavienius atvejus, padedančius visapusiškai jį atskleisti, išsiaiškinti atvejų įvairovę.

Kitas su kokybinių NRP tyrimų specifika susijęs klausimas – jų patikimumas ir validumas. Pastaruosius galima užtikrinti įvairiais būdais. Pavyzdžiui, remiantis atskirais tirtais atvejais, tyrimo metu išsamiai analizuojami išryškėję prieštaravimai, kontrastai, pasitelkiamos papildomos priemonės (plečiamas tiriamųjų ratas; norint patikslinti informaciją kreipiamasi į tuos pačius tiriamuosius ir jiems pateikiami papildomi klausimai; jau surinkta informacija papildoma taikant kitus metodus, pavyzdžiui, dokumentų analizę ir pan.). Pasak Christinos S. Schäfer, kontrastas gali būti išryškintas skirtingais lygmenimis ir skirtingose plotmėse – siejamas su pozicionavimu, lingvistine-komunikacine ir išsamia interviu metu surinktos informacijos analize³⁴. Be to, kokybinio tyrimo metu surinktų duomenų ir gaunamos informacijos patikimumą galima užtikrinti ir pasitelkus kitas priemones, pavyzdžiui, respondentų pateikti duomenys lyginami su tikrais faktais, ypač kalbant apie įvykius, kuriuos galima patikrinti remiantis oficialiais dokumentais. Gali būti išskiriamos ir panašios ar analogiškos kitų žmonių gyvenimo aplinkybės, įvykiai, lyginama jų pateikta informacija ir patirtys. Kita vertus, informanto pateikta informacija gali būti lyginama su kituose informacijos šaltiniuose pateikiamais duomenimis, kitų tyrimų (atliktų tų pačių ar kitų tyrėjų) metu gautais rezultatais, ypač siekiant nustatyti tiriamo „atvejo“ tipiškumą, autentiškumą.

Nemažai įtakos kokybinių tyrimų validumui ir patikimumui turi ir komunikacijos tarp klausėjo ar/ir tyrėjo bei informanto proceso sėkmė. Svarbu, kad jie būtų bent santykinai nepažįstami, kad būtų užtikrintas interviu anonimiškumas ir emocinis-psichologinis saugumas. Pasak Ch. S. Schäfer, „nepaisant jų bendravimo santūrumo, tyrinėtojo asmenybės pasakotojui tampa ne beveide instancija, bet artimu žmogumi, kuris pasakotojui nurodo pagrindinę pasakojimo liniją“³⁵. Kita vertus, „tyrinėtojas

³⁴ Schäfer Ch. S. *Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderung in autobiographischen Erzählungen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Stuttgart. 2008.

³⁵ Schäfer Ch. S. *Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderung in autobiographischen Erzählungen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Stuttgart. 2008. S. 56

[...] nevadovauja ir savo nuomonę pasilieka sau³⁶. Anot G. Lucius-Hoene, A. Deppermano ir Ch. S. Schäfer, klausytojas čia atlieka ir kitą labai svarbų vaidmenį – jis tampa savotišku pasakojamos istorijos adresatu, pažadina tiriamojo asociacijas, projekcijas, baimes, lūkesčius ir taip padeda atkurti praėjusius įvykius, atrasti sąsajas tarp jų ir (at)kurti savo gyvenimo / tikėjimo istoriją, tapatumą³⁷. Tokio interviu metu renkamų duomenų patikimumą, anot H. Knoblaucho, gali padidinti ir pagrindinių interviu procesui keliamų taisyklių laikymasis: visiems interviu dalyviams būtina paaiškinti tyrimo tikslą, parinkti tinkamą ir emociškai-psichologiškai saugią aplinką, garantuoti anonimiškumą ir suteikti galimybę laisvai, netrukdomai pasakoti savo tikėjimo / gyvenimo istoriją, esant reikalui pasitikslinti klausimus. Visa tai svarbu fiksuoti diktofono įrašais, vėliau visą interviu nuodugnai paversti į tekstinį dokumentą ir analizuojant išsiaiškinti įvairias tirtų reiškinių, patirčių, įvykių variacijas, jas suklasifikuoti į kategorijas, išskirti panašumus, skirtumus, prieštaravimus ir aptarti juos pritaikius trianguliacijos principą³⁸. Pavyzdžiui, taikant kelis duomenų rinkimo ir/ar analizės metodus, į tyrimą įtraukus kelis tyrėjus, tyrimą grindžiant keliomis teorinėmis koncepcijomis ir pan. Tyrimo ir gautų duomenų validumą ir patikimumą užtikrinti galima ir į tyrimą įsitraukus pačiam tyrėjui (pavyzdžiui, stebėti dalyvaujant), tyrimui pasitelkus papildomas technines priemones (diktofoną, filmavimo kamerą, fotoaparata), taikant daugiamatę duomenų analizę. Kita vertus, rezultatų nuoseklumui, validumui ir patikimumui bei išvadų pagrįstumui patvirtinti galima taikyti šiuos papildomus kriterijus:³⁹

1. *Tyrimo proceso dokumentacija* vykdoma visais tyrimo etapais, t. y. tiksliai aprašant ir pagrindžiant duomenų rinkimo ir analizės metodus, detaliai aprašant duomenų analizės etapus.

2. *Duomenų interpretacija grupėse*. Anot U. Flick, siekiant išvengti išankstinio ir vienpusiško požiūrio, interviu interpretuojami grupėse po

³⁶ Ten pat. P. 56.

³⁷ Ten pat. P. 56.

³⁸ Knoblauch H. *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 2003. S. 64, 114

³⁹ Steinke I. „Güterkriterien qualitativer Forschung“. *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Hrsg. v. U.Flick, E. von Kardoff I. Steinke. Reinbeck: Rohwolt. 2000. Apie tai kalba ir kiti autoriai, pavyzdžiui: Legewie H. „Interpretation und Validierung biographischer Interviews“. *Biographie und Psychologie*. Hrsg. v. Güttemann, H. Thomae. Berlin: Springer. 1987. S. 138–150; Flick U. *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbeck: Rohwolt. 1995.

2–8 žmones. Taip gaunama išsamesnė, smulkesnė duomenų analizė, nuosekliai atkuriami ir interpretuojami duomenys⁴⁰.

3. *Koduotų duomenų, procesų taikymas*. Tyrimo metu surinkti duomenys interpretuojami palaiptai – koduojami, sisteminami, viso interviu kontekste ieškoma panašumų, išryškinami skirtumai, rekonstruojamas asmenų tapatumas⁴¹.

Minėti kokybinių tyrimų imties, patikimumo ir validumo ypatumai rodo, kad šiems tyrimams negalioja griežtos tiriamųjų imties taisyklės, nesiorientuojama į dideles, gausias tiriamųjų grupes. Dėl menko tiriamųjų skaičiaus atsiranda galimybė detalai išanalizuoti tiriamą objektą, o gautų duomenų patikimumą ir validumą užtikrina tiek išsamūs tyrimo dokumentacija, tiek tyrimo metodų, tyrėjų ir informacijos šaltinių trianguliacijos principo taikymas, tiek paties tyrimo proceso reglamentavimas. Visa tai užtikrina, kad gauti duomenys bus tiksliūs, išsamūs, patikimi. Pasak H. Knoblauch, svarbu čia tampa ir iš anksto kruopščiai pasiruošti tyrimui, pavyzdžiui, apsvaistyti, kaip ir koks objektas bus tiriamas; ką ir kada reikės daryti (numatyti laiką); kur turėtų vykti tyrimas (parinkti tyrimo lauko vietą); kas jį atliks (parengti darbo planą); kas dalyvaus tyrime (numatyti kontaktinius asmenis, informantus)⁴².

KOKYBINIŲ TYRIMO METODŲ TAIKYMO TIRIANT NRP GALIMYBĖS

Aptarti kiekybinių ir kokybinių NRP tyrimų ypatumai bei galimybės rodo, kad šio fenomeno analizei gali būti pasirinkta labai įvairi duomenų rinkimo ir analizės strategija. Bene tinkamiausios šios studijos kontekste – G. Lucius-Hoene ir A. Deppermano *metodologinė naratyvinio identiteto rekonstrukcijos koncepcija*⁴³ bei A. Straus ir J. Corbin *grounded theory* (konstruojamosios teorijos) metodika, derinančios tarpusavyje giluminį ir naratyvinį interviu, tapatumo kaip naratyvinės konstrukcijos ir pozicionavimo analizę. Išsamiau apie juos – kituose skirsniuose.

⁴⁰ Flick U. *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbeck: Rohwolt. 1995.

⁴¹ Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002.

⁴² Knoblauch H. *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn. Verlag Ferdinand Schöningh. 2003. S. 64.

⁴³ Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002.

GILUMINIO IR NARATYVINIO INTERVIU TAIKymo GALIMYBĖS TIRIANT NRP

Kaip jau minėta, NRP tyrimuose ypač tikslinga remtis A. Strauss ir J. Corbin *grounded theory* metodika ir prisotinimo (*Saturation*) principu – iš anksto nenumatytas tikslus tiriamųjų skaičius koreguojamas tyrimo metu, kol analizuojami tipai ima kartotis⁴⁴. Teorinis prisotinimas šiuo atveju reiškia, kad teorija sukonstruojama, kai naujai gaunama informacija neatskleidžia naujų faktų, kartojasi jau pastebėti dėsningumai, patvirtinama jau užfiksuota informacija. Vadovaujantis minėta metodologija, tyrimo metu gauta informacija sisteminama nuo pirmųjų pokalbių, o nauji interviu leidžia patikslinti ir patvirtinti jau išryškėjusius dėsningumus, atkreipti dėmesį į naujai atsiskleidžiančius atvejus. Šia prasme *grounded theory* yra veikiau strategija, nei duomenų rinkimo metodas. Anot A. Straus ir J. Corbin, tai „miniteorijos“ kūrimas remiantis empiriniais duomenimis, pavyzdžiui, respondentų patirtimis. Tokiuose tyrimuose paprastai siekiama dvejopų tikslų:

1. Suformuoti ir/ar pagrįsti tiriamą reiškinį paaiškinančią teoriją, t. y. sukurti „miniteoriją“;

2. Tikrinti ar/ir pagrįsti, papildyti esamas teorijas, aiškinančias tiriamą reiškinį.

Bet kokių atveju tokio tyrimo tikslas – kurti ir plėtoti naujas ir/ar papildyti esamas teorijas apie socialinę tikrovę, tiriamą problemą, reiškinį ar procesą. Pagrindiniais informacijos šaltiniais tampa giluminis ir naratyvinis interviu, stebėjimas dalyvaujant, įvairaus pobūdžio dokumentų (vaizdinių, tekstinių, garsinių) analizė. Teorija kuriama remiantis tiriamųjų patirtimis, požiūriais, vertinimais, kitais tyrimo metu gautais duomenimis. Taikant indukcinį metodą gauta informacija nuolat sisteminama, apibendrinama bendresnio pobūdžio sąvokomis, kategorijomis ir taip palaipsniui konstruojamas abstraktus teorinis atvejis.

Kiekvienas interviu vyksta individualiai, iš anksto suderinus susitikimo vietą ir pokalbiui skiriamą laiką. Interviu metu naudojama diktofonu, vėliau visi garsiniai duomenys verčiami į tekstinius dokumentus (rengiama stenograma). Pokalbis vyksta laisva forma, vadovaujantis tik orientaciniu klausimynu, kuris per kiekvieną interviu gali įgauti savitų variacijų. Pavyzdžiui, atsakinėdami į pateiktą klausimą tiriamieji neretai iš karto atsako į

⁴⁴ Strauss A., Corbin J. *Basics of Qualitative Research*. London: Sage. 1998.

kelis kitus, o kartais norint gauti reikiamą informaciją būtina pateikti papildomų, patikslinančių klausimų. Šiuo atveju svarbu ne pateikti identiškus klausimus, o surinkti išsamią, visapusišką tyrėją dominančią ir atvejį / reiškinį atskleidžiančią informaciją, todėl visuomet pirmiausia užduodamas orientacinis klausimas pagal temą, o tyrimo metu – palaipsniui tikslinamas. Tokie informaciją tikslinantys klausimai padeda geriau suvokti informantų išgyvenimus, sužadinti jų prisiminimus ir taip gauti išsamią tyrėją dominančią informaciją.

Giluminio ir naratyvinio interviu pasirinkimą bet kokių neordinarinių patirčių tyrimuose pirmiausia sąlygoja tiriamo reiškinio savitumas, išskirtinumas, reikalaujantis analizės iš *vidaus*, t. y. galimybės pasakojimo, stebėjimo ar/ir kitais tyrimo metodais „prisiliesti“ prie tokio potyrio, jo metu išgyventų jausmų, kilusių minčių. Dėmesio centru čia tampa subjektyvus NRP išgyvenimas, jo priešistorė, poveikis asmens vertybinėms orientacijoms, pasaulėžiūrai, elgsenai. Visa tai tyrėjui prieinama tuo būdu ir ta forma, kuria pats pasakotojas juos pateikia per interviu. Antra vertus, toks interviu leidžia tirti individualią religinę patirtį, fiksuoti asmens tapatumo istoriją, išryškinti, ką jo gyvenime reiškia vienas ar kitas potyris, tarp jų ir NRP. Jo metu informantas ne tik ieško savo tapatumo ir jį įvardija, bet ir atskleidžia jo raidą, žvelgia į jį iš dabarties perspektyvos, per laiko prizmę ir kartu konstruoja jį čia ir dabar kontekste. Kita vertus, individualius religinius išgyvenimus sąlygoja daugelis veiksnių, todėl tikėjimo istorijos pasakojimas daugiau ar mažiau atspindi ne tik asmeninę, bet ir socialinės aplinkos – šeimos, giminės – istoriją, pasaulėžiūrą, reakciją į NRP. Šia prasme pasakojimas apie asmeninę religinę patirtį yra unikali, autentiška asmens religinio tapatumo ir patirties paieška konkrečioje sociokultūrinėje aplinkoje, todėl iš dalies gali atspindėti ir visuomenėje vyraujančius religinio tapatumo tipus, požiūrį į religiją, NRP⁴⁵.

Interviu parodo, kokias kalbines priemones informantas pasitelkia NRP apibūdinti. Pavyzdžiui, tirdamas trumpus pasakojimus apie spontaniškus išgyvenimus, R. Wooffittas išryškino lingvistines (kalbines) priemones, kuriomis pasakotojas apibūdina savo patirtį. Pastebėta, kad pasakojimai nėra neutralūs – juose neišvengiamai sąveikauja tam tikros pasakotojui

⁴⁵ Atkreiptinas dėmesys: anot A. Maslauskaitės, asmuo nekuria socialine prasme naujų tapatumo modelių, bet unikaliu būdu priskiria sau jau egzistuojančias socialines kategorijas, įprasmina savo egzistenciją konkrečioje socialinėje erdvėje. Maslauskaitė A. *Meilė ir santuoka pokyčių Lietuvoje*. Vilnius: Socialinių tyrimų institutas. 2004. P. 99–115.

būdingos kalbinės formos, žaibiški prisiminimai (*Blitzlichterinnerungen*), susiję su neįprasta, nekasdiene patirtimi. Pasak R. Wooffitto, šie prisiminimai pasireiškia ir kaip sukonstruoti, ir kaip konstruojantys (*constructed and constructive*)⁴⁶. Taikydami reprezentatyvią apklausą, Ina Schmied-Knittel ir Michaelis Schetsche panašiai apklausė 220 tiriamųjų, patyrusių NP. Paaikėjo, kad šioms patirtims tiriamieji suteikia labai skirtingas prasmes, kurios varijuoja nuo įprastų iki neįprastų, nuo banalių iki tragiškų, nuo pasaulietinių iki transcendentinių⁴⁷. Be to, tokie išgyvenimai dažnai vertinami kaip „nepaaiškinami“ įvykiai, o patirtys prisimenamos kaip „reikšmingos ir emociškai svarbios“⁴⁸. Anot jų, „NP išgyvenama kaip kasdienybės stebuklas“⁴⁹. Be to, „apie asmenines patirtis komunikuojama ypatinga forma,“⁵⁰ t. y. „patyrusieji NP žino [...], kad apie tokius išgyvenimus reikia kalbėti kitokiu nei įprasta kasdienybėje būdu,“⁵¹ nes kalbama apie „socialinę riziką“, apie asmenines patirtis, susitikimą su atgamtiniu pasauliu. Pasak jų, dėl pagrįstos „stigmatizavimo ir atstūmimo nuo visuomenės baimės dalytis tokiomis patirtimis galima tik pasitelkus specifinę ir saugią komunikacijos formą“⁵².

Minėtus savitumus – patirties, pokyčių, jų pateikimo formą ir kita – ypač padeda atskleisti (auto)biografinis naratyvinis interviu. Čia biografija suvokiama kaip subjektyvi asmens gyvenimo ir patirties (re)konstrukcija. Toks interviu „leidžia prieiti prie patirties [...] prasmės kūrimo proceso,“⁵³ atspindi gyvenimo įvykius, procesus, patirtis ir jas sudabartina. Čia tarpusavyje siejama ir analizuojama tiek praeitis, tiek dabartis, naujai išvelgiamos sąsajos tarp atskirų įvykių. Šia prasme, pasak H. C. Kollerio, biografiją galima ne tik suprasti kaip gyvenimo patirties konstrukta, bet ir analizuoti kaip kalbinę struktūrą, retorinį prasmių kūrimo procesą, suteikiantį galimybę prisiliesti prie subjektyvių prasmių, kurias pasakotojas priskiria vienam

⁴⁶ Wooffitt R. *The language of mediums and psychics: The social organization of everyday miracles*. Hampshire: Ashgate. 2006. P. 191.

⁴⁷ Schetsche M., Schmied-Knittel I. „Zwischen Pragmatismus und Transzendenz. Außer-gewöhnliche Erfahrungen in der Gegenwart“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. 2005. No. 13. S. 184.

⁴⁸ Ten pat. P. 175.

⁴⁹ Ten pat. P. 175.

⁵⁰ Ten pat. P. 188.

⁵¹ Ten pat. P. 188.

⁵² Ten pat. P. 188.

⁵³ Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002. S. 77.

ar kitam savo gyvenimo momentui, patirčiai⁵⁴. Kita vertus, toks interviu metodas tiesiogiai susijęs su klausimais, kuriais siekiama kompleksiskai rekonstruoti gyvenimo / tikėjimo istoriją ir integruoti ją į platesnę socialinę tikrovę⁵⁵. Visa tai suteikia galimybę prisiliesti prie praeities išgyvenimų, pažvelgti į juos ne tik viso gyvenimo kontekste, bet ir šiandienos situacijoje. Kartu toks pasakojimas atlieka ir tapatumą (at)kuriančią funkciją, nes jame ne tik rekonstruojama praeitis, bet ir paties interviu metu interaktyviai formuojamas bei randamas savo tapatumas. Tokio interviu eiga, pasak H. J. Glinkos ir H. Knoblauch, galima skirstyti į kelis etapus⁵⁶:

1. *Derybų, susitarimo etapas (Aushandlungsphase; Erzählauflforderung)*. Pasak autorių, bet kuris interviu prasideda analogiškai, t. y. tyrimo tematiškos pristatymo. Trumpai supažindinama su interviu eiga, tikslu, paskirtimi, susitariama dėl jo eigos, laiko, vietos;

2. *Pagrindinis pasakojimas (Haupterzählung)*, kitaip dar vadinamas spontanišku, ekspromptiniu (*Stegreiferzählung*), savęs pristatymu (*Selbstpräsentation*). Ypač svarbu, kad šiame etape tyrėjas būtų tik klausytojas ir netrukdytų informantui savaip pasakoti gyvenimo / tikėjimo istorijos. Klausėjas nesiūlo naujų temų, nesikiša, kad nedarytų įtakos tiriamojo pasakojimui. Šia prasme respondentui paliekama teisė ir galimybė kalbėti monologu, įsijausti į savo pasakojimą, prisiminimus, išgyvenimus. Pagrindinio pasakojimo trukmė gali būti labai įvairi, ir tai labiausiai priklauso nuo informanto – jo asmens savybių, charakterio bruožų, patirties, noro atsiverti, savijautos interviu metu. Įtakos gali turėti ir tema, kuria kalbama, pavyzdžiui, gali būti vengiama atviriau kalbėti apie skaudžius, labai asmeninius, intymius išgyvenimus;

3. *Klausimų etape (Nachfrageteil)* tematiškai aktyvus tampa klausėjas, o ne tiriamasis. Remdamasis pagrindiniu pasakojimu, jis tikslingai pateikia

⁵⁴ Koller H. C. "Biographie als rhetorisches Konstrukt". *Bios*. 1993. No. 93(1). S. 37.

⁵⁵ Glinka H. J. *Das narrative Interview. Eine Einführung für Sozialpädagogen*. Weinheim: Juventa. 1998; Fischer-Rosenthal W., Rosenthal G. "Warum Biographieanalyse und wie man sie macht". *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*. 1997. No. 17(4). S. 405–427; Rosenthal G., Fischer-Rosenthal W. "Analyse narrativ-biografischer Interview". *Qualitative Sozialforschung*. Ein Handbuch. Hrsg. v. U. Flick, E. von Kardoff, I. Steinke. Reinbek. Rohwolt. 2000. S. 456–468; Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität*. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002.

⁵⁶ Glinka H. J. *Das narrative Interview. Eine Einführung für Sozialpädagogen*. Weinheim: Juventa. 1998. Taip pat: Knoblauch H. *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 2003. S. 126.

papildomų klausimų, svarbių konkretaus tyrimo tematikai. Taigi rengiantis šiam tyrimo etapui pravartu preliminariai numatyti tikslinius klausimus ir interviu gaires. Ši interviu dalis tiesiogiai siejama arba su spontanišku tiriamojo pasakojimu siekiant papildyti surinktą informaciją, arba su papildomais klausimais, kai tiriamasis palaipsniui nukreipiamas į naują, tyrimui svarbią temą;

4. *Interviu pabaigoje (Interviewabschluss)* informantas palaipsniui išvedamas iš pasakojimo situacijos, patikslinama surinkta informacija, išsiaiškunami pastebėti neaiškumai.

Minėti interviu ypatumai ir etapai leidžia kryptingai plėtoti tyrimą, numatyti interviu eigą ir surinkti išsamią, tyrėją dominančią informaciją apie tiriamą objektą.

TAPATUMO KAIP NARATYVINĖS KONSTRUKCIJOS ANALIZĖS GALIMYBĖS TIRIANT NRP

Dar viena tyrimo kryptis, padedanti atskleisti NRP, yra tapatumo kaip naratyvinės konstrukcijos analizė. Pastaroji ypač svarbi, nes, pasak Manuelio Castellso, informacinė visuomenė „išryškino tapatumo kaip svarbiausio organizuojančio principo poreikį“⁵⁷. Šiuolaikinėje visuomenėje „daugelyje socialinio gyvenimo sričių [...] nėra lemiamų autoritetų“,⁵⁸ todėl „pricipinę reikšmę turi būdas, kuriuo mes suvokiame save pasaulio atžvilgiu“⁵⁹. Tapatumas liovėsi buvęs priskyrimo ir paveldėjimo dalyku – vis dažniau jis pasirenkamas sąmoningai, tapatinamasi su tuo, kas egzistenciškai svarbu. Reikšmingi tampa kasdieniai sprendimai, padedantys *nuolat* kurti ir keisti savo tapatumą, derintis prie kintančios aplinkos, rinktis iš daugelio galimų tapatumo alternatyvų. Pasak Leonido Donskio, „tai kupinas įtampų savęs ir mus supančio pasaulio interpretacijos bei supratimo laukas, kuriame kryžiuojasi tai, ką apie mus galvoja ir sako kiti, ką apie save galvojame ir kalbame mes patys ir kuo mes patys norime būti“⁶⁰. Anot jo, „globalizacijos paveiktame nūdienos pasaulyje, kuriame beveik neliko lokalinių civilizacijų

⁵⁷ Castells M. *Tinklaveikos visuomenės raida. Informacijos amžius: ekonomika, visuomenė ir kultūra*. I dalis. Kaunas. Poligrafija ir informatika. 2005. P. 35.

⁵⁸ Giddens A. *Modernybė ir asmens tapatumas*. Vilnius: Pradai. 2000. P. 249.

⁵⁹ Kalenda Č. „Gamta, žmogaus veikla ir dorovė“. *Humanistica*. Mokslinis žurnalas. 1998. Nr. 1. P. 36

⁶⁰ Donskis L. „Tapatybė: savęs klasifikavimas ar pasiekimas?“ *Sankirtos*. 2006 06 12. <http://www.bernardinai.lt/index.php?508651831> (aplankyta 2010 10 13).

ir tradicinės socialinės sanklodos, tapatybę [...] sąmoningai pasirenkame, nes ji yra ne tiek žodžiai, kuriuos pasakome apie save ir savo bendruomenę ar kultūrą, kiek pats kalbėjimas ir ypač noras kalbėti apie tai⁶¹. Asmuo čia jau „nėra pasyvi esybė, kurią determinuoja iš išorės daromos įtakos,“ priešingai, kurdamas savo tapatumą, jis „prisideda kuriant ir tiesiogiai skatina socialinius pokyčius“⁶². Pagal šią sampratą kalbant apie NRP ypač vertinga ir informatyvu tampa tirti naratyvinio tapatumo konstrukcija.

Tapatumo samprata grindžiama *socialinės tikrovės konstravimo teorija*, kuriai atstovauja Alfredas Schützas, Peteris L. Bergeris, Thomas Luckmanas. Subjektą jie suvokia kaip socialinės tikrovės, kartu ir tapatumo kūrėją. Analogiškai ir religinis tapatumas kuriamas sąveikaujant konkrečiai socialinei aplinkai (situacija čia ir dabar), reikšmingiems kitiems, subjektyviems ir objektyviems, mikro- ir makrosocialiniams veiksniams. Štai, remdamasis Rainwateriu, Antony Giddensas teigia: „esame ne tokie, kokie esame, o tokie, kokius save padarome“⁶³. Panašiai, pasak M. Castellso, „savęs pažinimas [...] visuomet yra konstrukcija,“ ne tik patirties šaltinis, bet ir prasmės kūrimo procesas, nes „sociologiniu požiūriu visi tapatumai yra sukonstruoti, tačiau tikrasis klausimas – kaip, iš ko, kas ir kam (juos konstruoja)“⁶⁴. Jo teigimu, tai daro įvairialypę socialinę aplinką. Šiai sampratai artima Vytauto Kavolio pozicija, kurioje minimas savasis aš kaip „empiriškai nusistovėjusių savęs supratimo formų istorija“⁶⁵. Skirtingus savęs suvokimo būdus jis vadina tapatumo logikomis su savita reikšmių sistema ir skirtingomis simbolinėmis realybėmis, kurios padeda suprasti aplinką ir save⁶⁶. Anot jo, aš yra „komunikatyvus pranešimas,“⁶⁷ kurio metu „aš istorija“ pasakojama remiantis „simbolinėmis struktūromis bei vadovaujantis reikšmių dinamika, kurių individas semiasi iš vienos ar kitos tradicijos ir perkurdamas pritaiko savo paties savimonei,“⁶⁸ t. y. kuria jam reikšmingą simbolinį pasaulį ir savo tapatumą. Šia prasme tapatumo kaip naratyvinės konstrukcijos analizė ypač taikytina tiriant NRP – jos veiksnius, ypatumus, poveikį. Tokių tyrimų pa-

⁶¹ Ten pat.

⁶² Giddens A. *Modernitybė ir asmens tapatumas*. Vilnius: Pradai. 2000. P. 10, 23.

⁶³ Ten pat. P. 100

⁶⁴ Castells M. *Informacijos amžius: ekonomika, visuomenė ir kultūra. Tapatumo galia*. Kaunas: Poligrafija ir informatika. 2006. P. 22–23.

⁶⁵ Kavolis V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos. 1998. P. 30.

⁶⁶ Kavolis V. *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius: Baltos lankos. 1996. P. 116.

⁶⁷ Kavolis V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos. 1998. P. 48.

⁶⁸ Ten pat. P. 37.

matu tampa konstruktyvistinio tapatumo koncepcija. Kaip minėta, čia remiamasi tuo, kad gyvenimo ar/ir tikėjimo istorijos patirtis ir tapatumas čia ir dabar perspektyvoje yra ne tik atkuriami, bet ir vis iš naujo kuriami. Šia prasme pasakojimas be įvykių, patirčių atpasakojimo bei paaiškinimo atlieka ir tapatumo konstravimo funkciją. Todėl naratyvinį (atpasakotą) tapatumą galima apibūdinti kaip „būdą ir formą, kuriuo asmuo konkrečioje situacijoje formuoja savo tapatumą kaip naratyvinį sąlyginių situacijai aspektų kūrimą ir atkūrimą“⁶⁹. Analizės tikslu šiuo atveju negali būti nei siekis išsiaiškinti, kas iš tiesų yra įvykę asmens gyvenime, nei tai, „kaip pasakotojas tą tuomet išgyveno“⁷⁰, nes savo biografinę patirtį ir tapatumą jis konstruoja „konkrečioje aktualioje pasakojimo situacijoje pasitelkdamas savo biografinius ir naratyvinius resursus“⁷¹ t. y. žvelgia į jį platesniu žvilgsniu, skirtinguose patirties kontekstuose ir situacijose, iš skirtingų perspektyvų. Dėl šio tapatumo konstravimo savalaikiškumo ir momentiško praeitis ne tik rekonstruojama ir vaizduojama – čia ir dabar vykstančio pasakojimo metu (at)randamas tapatumas. Be to, toks kalbėjimo apie savo gyvenimą procesas yra ir „bandymas faktiniams gyvenimo įvykiams suteikti prasmę, juolab, kad tai pasakojama [...] ypatingu būdu“⁷². Įvykiai ar gyvenimo etapai, kurie informantui atrodo esą svetimi, nesvarbūs, pasakojimo metu yra praleidžiami. Šia prasme tokiuose tyrimuose atsiskleidžia ir pozicionavimas, kai vienas ar kitas įvykis, patirtis, potyris suvokiamas kaip svarbesnis, sąlygojantis asmens gyvenimą, elgseną, pasaulėžiūrą⁷³. Taigi dėl atpasakoto tapatumo galima ne tik rekonstruoti subjektyvų NRP suvokimą, bet ir suprasti, kaip ją patyrusieji apie tai kalba, ką ji jiems reiškia, *ar ir kodėl* ją priskiria prie neeilinių patirčių / potyrių.

POZICIONAVIMO ANALIZĖS GALIMYBĖS TIRIANT NRP

Pozicionavimas plačiąja prasme suvokiamas kaip informacijos perteikimo ir pateikimo metodas. Socialinių tyrimų kontekste G. Lucius-Hoene ir A. Deppermanas jį apibūdina kaip „tą kalbėjimo aspektą, kuriuo interek-

⁶⁹ Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002. S. 55.

⁷⁰ Ten pat. P. 91.

⁷¹ Ten pat. P. 91.

⁷² Koller H. C. „Biographie als rhetorisches Konstrukt“. *Bios*. 1993. No. 93(1). S. 37.

⁷³ Davies B., Harre R. „Positioning: The discursive productions of selves“. *Journal for the theory of social behavior*. 1990. No. 20(1). P. 43.

tantas prisiima socialinę poziciją ir tapatumą⁷⁴. Šiuo atveju domimasi tuo, kaip konkrečiame kontekste ir konkrečioje socialinėje erdvėje nustatomos ir įtvirtinamos tam tikros pozicijos: kokias pozicijas pasakotojas priskiria sau (*Selbstpositionierung*) ir kokias kitiems (*Fremdpositionierung*). Tai padeda atskleisti pozicionavimo motyvus, informanto socialinius vaidmenis, siekius. Tokia analizė svarbi ir tuo, kad autobiografiniame pasakojime susidubliavus laiko perspektyvai (pasakojamasis ir pasakojimo laikas; *erzählte Zeit und Erzählzeit*) ir kalbėtojiui (papasakotas ir pasakojantis aš; *erzähltes Ich und erzählendes Ich*), atsiveria sąlyginai skirtingi pozicionavimo lygmenys, leidžiantys visapusiškai, giliau tirti analizuojamą atvejį⁷⁵.

A. Rieso ir J. Trouto manymu, pozicionavimo principas taikytinas bet kurioje gyvenimo sferoje, taigi ir tikėjimo srityje, nes pagrindinė pozicionavimo idėja – panaudoti tai, kas jau yra žmonių mintyse, pakeitus esamus ryšius⁷⁶. Anot jų, akivaizdžius dalykus reikia pateikti paprasta forma, suprantama daugumai žmonių. Pavyzdžiui, kalbėdami apie religiją, konkrečiai – Katalikų Bažnyčią, jie kelia klausimą, *kokias* ir *kodėl* pozicijas ji užima šiuolaikinėje visuomenėje. Anot autorių, būtent nuo dvasininkų gebėjimo perteikti informaciją priklauso „religijos įtaka bendruomenei“,⁷⁷ kartu ir visuomenei. II Vatikano susirinkimą (1962–1965 m.) jie vadina langų atidarymu, paskatinusiu Katalikų Bažnyčios permainas. Vis dėlto pastarosios, jų teigimu, nebuvo adekvačiai įgyvendintos, nes Bažnyčia nebuvo perpozicionuota: „niekas neapibendrino įvykusių permainų ir paprasta kalba žmonėms nepaaiškino naujų krypčių, [...] nemėgino perpozicionuoti Bažnyčios pasauliečių mintyse“⁷⁸. Todėl, anot J. Rieso ir J. Trouto, sumažėjo tikinčiųjų ir pašaukimų, apmirė religinė praktika. Analizuodami esamą situaciją, jie gretino dviejų tyrimų rezultatus. Štai apklausus *JAV darbuotojus ir vadovus* (N-24 000 asmenų) paaiškėjo: Bažnyčią ir religines organizacijas jie vertina kaip vienas iš mažiausiai įtakingų institucijų. Priešingai, tiriant *katalikų požiūrį* nei iš dvasininkų, nei iš pasauliečių nesulaukta konkrečių atsakymų – teigta, kad į tokį klausimą „paprasto atsakymo nėra,“ „yra ne vienas atsakymas,“ atsisakyta plačiau tai komentuoti. Autorių teigimu, tai rodo,

⁷⁴ Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002. S. 196.

⁷⁵ Ten pat.

⁷⁶ Ries A., Trout J. *Pozicionavimas. Kova dėl pirkėjo. Kaip šiandieninėje perkrautoje rinkoje būti girdimam ir matomam*. Kaunas: Smaltija. 2005. P. 200.

⁷⁷ Ten pat. P. 200.

⁷⁸ Ten pat. P. 200.

kad informacija apie Bažnyčią „kaip moralinės valdžios instituciją nebuvo perduota pakankamai tiksliai“⁷⁹. Kartu tai reiškia, kad informaciją reikia perteikti konkrečiam laikui ir vietai tinkamu būdu.

Į pozicionavimą galima žvelgti ir kitu aspektu – išskiriant skirtingas jo plotmes. Pavyzdžiui, galima kalbėti apie *pozicionavimą (at)pasakojamo įvykio kontekste* (*Positionierungen innerhalb des erzählten Ereignisses*). Šiuo atveju konkretaus įvykio kontekste informantas (per)pozicionuoja tiek save, tiek ir kitus asmenis, priskiria jiems tam tikrus vaidmenis, atributus, veiksmus, savybes. Galima kalbėti ir apie *pasakojančiojo asmens savęs pozicionavimą čia ir dabar situacijoje* vertinant ir pozicionuojant tiek savo atpasakotą aš, tiek ir kitus asmenis (*Selbstbezügliche Positionierung des erzählenden Ich durch die Positionierung des erzählten Ich und anderer Personen der Geschichte*). T. y. informantas pozicionuoja save dabartiniame aš kontekste ir tai leidžia iš dabarties perspektyvos atskleisti požiūrį į praeities įvykius, atspindėti asmens kaitos, jo brandos procesą. Šiuo atveju pasakotojas tiesiogiai arba netiesiogiai savo paties atžvilgiu užima tam tikrą poziciją – tarsi diskutuoja su savimi, pozicionuoja save patį ir taip formuoja dabartinį savo tapatumą⁸⁰. Minėtomis galimybėmis per interviu gali būti išplėtos prieštaringos arba ambivalentiškos tapatumo perspektyvos ir „iš pirmo žvilgsnio atrodanti homogeniška [...] tapatumo konstrukcija gali išsiskleisti į kintančius ir heterogeniškus tapatumus“⁸¹. Taip iš informanto pasakojimo suprantama, ką ir kodėl jis pozicionuoja, kokiame kontekste jis tai daro ir kaip tai sieja su atskiromis gyvenimo / tikėjimo istorijos patirtimis. Kartu tai, kaip *ankstesniame* bei čia ir dabar kontekstuose, pozicionuojamas pats NRP.

KOKYBINIŲ NRP TYRIMŲ DUOMENŲ ANALIZĖS YPATUMAI

Atskiri tyrėjai gana skirtingai apibūdina kokybinių tyrimų ir jų metu gautų duomenų analizės sąvoką, todėl kalbama apie įvairius jos būdus. Antra vertus, kokybinio tyrimo metu gautų duomenų analizės strategija labai priklauso nuo to, koks duomenų rinkimo metodas buvo naudotas. Vis dėlto galima išskirti esminius jų analizės principus ir orientyrus. Visų

⁷⁹ Ten pat. P. 201.

⁸⁰ Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002. S. 201–207.

⁸¹ Ten pat. P. 207.

pirma, interviu metu gautų duomenų analizę galima skirstyti į keletą etapų: interviu transkripcija (stenoqramos parengimas), teksto sisteminimas, duomenų analizės ir interpretacijos procesai. Svarbu tiek bendra, tiek struktūrinė-funkcinė viso teksto, tiek semantinė-pragmatinė atskirų jo segmentų, tiek pozicionavimo analizė. Čia galima pasiremti G. Lucius-Hoene ir A. Deppermano išplėtotą metodologinę naratyvinio tapatumo rekonstrukcijos strategija,⁸² reikalaujančia nuolatinės refleksijos, todėl atskiri teksto segmentai nuolat ir palaipsniui analizuojami viso teksto kontekste. Kita vertus, kokybinių tyrimų duomenų analizei tyrėjas gali rinktis vieną iš galimų strategijų:

1. Surinkti duomenys analizuojami nuosekliai, palaipsniui, etapais, t. y. duomenų analizė pradedama iš karto, vos surinkus pirmuosius duomenis, dar neturint visos empirinės medžiagos. Kitaip tariant, duomenų rinkimas, sisteminimas ir analizė vyksta tuo pačiu metu. Dėl tokio duomenų šifravimo ir struktūrinimo tyrimo eigą galima kontroliuoti, papildyti naujais kintamaisiais. Ši schema būdinga miniteorijos konstravimo strategijai;

2. Visi surinkti duomenys analizuojami iš karto, t. y. duomenų analizė pradedama tik surinkus visus duomenis. Tokia strategija labiau tinka tais atvejais, kai tyrimo planas parengtas iš anksto, tyrimo metu nėra galimybės ką nors keisti. Kitaip nei pirmu atveju, išvengiama ankstesnių interviu įtakos vėlesniems.

Šiaip ar taip, visi tyrimo metu surinkti duomenys yra *įprasminami*. Pirmiausia jie iššifruojami, kadangi juos renkant paprastai daromi garso, vaizdo, fotografijų įrašai. Tokia forma surinkta informacija paverčiama į tekstinį dokumentą pasitelkus tekstų analizei pritaikytą programinę įrangą. Vėliau duomenys skaitomi, sisteminami, koduojami, išskiriamos esminės jų idėjos. Galiausiai įprasminus įvairiapusiškai surinktą informaciją, iš gausybės duomenų ima ryškėti pagrindinės duomenų analizės kryptys, temos ir potėmės. Šiame procese ypač svarbu neprarasti ryšio su pirminiais duomenimis, t. y. juos kontekstualizuoti atliekant išsamų individualaus atvejo tyrimą. Tam pasitelkiami kokybinės duomenų analizės instrumentai: loginė analizė, indukcinis ir dedukcinis metodai. Duomenys skaitomi ieškant raktinių (panašių, sinonimiškų, prasminiu požiūriu artimų) žodžių, posakių, kontekstų, užrašinėjamose pastabose apie pastebėtus vienetinius ar/ir pasikartojančius atvejus. Šiame procese pasitelkiamos papildomos priemonės –

⁸² Ten pat.

duomenys koduojami, kategorizuojami, kontekstualizuojami, grupuojami. Tai daroma jungiant atskirus elementus į temas ir potemes, išryškinant problemas, sudarant sąvokų žemėlapius (*mind mapping*), lenteles, kurių pagrindu tyrimo metu gauti rezultatai gali būti pateikiami tiek tekstine forma (pavyzdžiui, citatomis), tiek įvairiomis schemomis, diagramomis, paveikslais ir pan., pavyzdžiui, genogramomis.

Dėl informacijos gausos surinktus duomenis kokybiniuose tyrimuose gali būti sudėtinga ne tik sisteminti, bet ir interpretuoti. Pavyzdžiui, atsakymai gali būti tokie skirtingi, kad nebus įmanoma sutraukti jų į paprastesnę schemą. Arba priešingai, skirtinguose atsakymuose kartais gali slypėti analogiška idėja, mintis, turinys. Dėl šių priežasčių kokybinė duomenų analizė reikalauja didelių laiko sąnaudų. Koduojant informaciją kartais pasitelkiamos ir jau esančios prasmų sistemos, tačiau, jei tinkama sistema neegzistuoja, atsakymų variantai sistemunami, jiems suteikiama tam tikra prasmė ir adekvatus pavadinimas. Čia visuomet reikalingos ir tyrėjo(-ų) įžvalgos. Pavyzdžiui, gali kilti klausimas, ar verta skirti atskiras subkategorijas, juolab kategorijas, jei jas atspindi tik vienas respondentas. Iš dalies tai gali nulemti ir tyrimo tikslas, uždaviniai, siekis surinkti itin išsamią ar ne tokią tikslią informaciją. Bet koku atveju interviu analizė ir interpretacija grindžiama teksto supratimu – kaip konstruojami praeities ir dabarties įvykiai, randamos sąsajos tarp čia ir dabar bei praeities įvykių. Laikantis pozicijos, kad pasakojime esama ir latentinių prasmų, siekiama jas atsekti interpretacijai taikant lingvistinę teksto analizę. G. Lucius-Hoene ir A. Deppermanas teksto analizės procese išskyrė šiuos principus:⁸³

1. *Orientavimasis į duomenis (Datenzentrierung)*. Pasak jų, duomenų interpretacijos pagrindas yra garso įrašas ir interviu stenograma, pagal kuriuos galima atsekti konkrečiame pasakojime kuriamą tapatybę, t. y. tai, kokį ir kodėl save mato tiriamasis, kas tam turi įtakos, kokias prasmes jis suteikia atskiriems savo gyvenimo įvykiams, patirtims. Dėl šios priežasties labai svarbu atkreipti dėmesį į atskiras detales, pastebėti galimus prieštaravimus, nesutapimus, nes dažnai kaip tik tai leidžia išryškinti svarbius elementus, užfiksuoti netikėtus atradimus;

2. *Rekonstrukcija (Rekonstruktionshaltung)*. Duomenų analizės metu siekiama išplėtoti kuo daugiau galimų interpretacijų, pastebėti dviprasmy-

⁸³ Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002. S. 201–207.

bes, prieštaravimus, o ne juos užglaistyti ir nutylėti. Taip pat svarbu giliau pažvelgti į iš pirmo žvilgsnio savaime suprantamus dalykus, rekonstruoti atpasakotą realybę, o ne ją vertinti;

3. *Prasmės atkūrimas (Sinnhaftigkeitsunterstellung)*. Duomenų analizei labai svarbu įprasminti kiekvieną pasakojimą, todėl kiekviena istorija suvokiama kaip prasminga ir funkcionali. Kitaip tariant, nors atskiros pasakojimo detalės iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti neesminės, antraeilės, arba priešingai, traktuojamos kaip pagrindinės, svarbu atsekti jų prasmę, nes gyvenimo įvykiai, potyriai tiriamojo pasakojime yra glaudžiai ir nuosekliai tarpusavyje susiję, jiems priskiriama subjektyvi arba/ir objektyvi prasmė;

4. *Daugiamačė analizė (Mehrebenenbetrachtung)*. Šis principas reiškia, kad per interviu surinkti duomenys tiriami keliais lygiais: analizuojami pasakojimai apie įvykius, potyrius, santykius, savivoką, ieškoma jų tarpusavio sąsajų, analizuojama jų lingvistinė-komunikacinė forma;

5. Įvykių sekos ir konteksto analizė (*Sequenzanalyse und Kontextualität*). Kiekviena pasakojimo dalis / etapas analizuojama atsižvelgiant į kontekstą, kuriame jis pateiktas. Tai gali būti tiek visas pasakojimas kaip visuma, tiek atskiri jo segmentai. Dėl to atsekamas pasakojimo įvykių, patirčių, išgyvenimų eiliškumas, atkuriama visa gyvenimo / tikėjimo istorija;

6. *Cirkuliacija ir vientisumas (Zirkularität ir Koharenzbildung)*. Gyvenimo / tikėjimo istorijos pasakojimas šiuo atveju suvokiamas kaip savotiškas spiralinis procesas, kai pasakojant vis iš naujo sugrįžtama prie ankstesnių įvykių, patirties vertinant ją vis kitame kontekste. Šia prasme atskirus pasakojimo elementus galima adekvačiai suprasti tik susiejus juos su visu pasakojimu, matant viso interviu kontekstą. Tai nereiškia, kad ignoruojami prieštaravimai, kad per interviu išryškėjęs naratyvinis tapatumas yra vientisas ir neprieštaringas. Priešingai, tokie nesutapimai tampa svarbia duomenų analizės dalimi, nes padeda išsamiai ir visapusiškai suprasti atvejį bei jį išanalizuoti;

7. *Aiškinimas ir argumentavimas (Explikativität und Argumentativität)*. Pasitelkus šį principą siekiama išryškinti, kodėl tam tikri gyvenimo įvykiai, patirtys aiškinami taip, o ne kitaip. Siekiama rekonstruoti ir suprasti prasmes bei tai, kaip jas suvokia ir atpasakoja pats informantas. Tai padeda atskleisti, kaip NRP kontekste jis vertina save ir visą savo gyvenimą, kokius pokyčius sieja su ja, kokias lingvistines priemones taiko jiems atsekti ir įvardyti.

Be to, anot G. Lucius-Hoene ir A. Deppermano, kokybinių duomenų analizėje galima išskirti kelias pagrindines plotmes – struktūrinę-funkcinę, detalią semantinę-pragmatinę ir pozicionavimo:

1. *Struktūrinės-funkcinės analizės* metu siekiama atsekti nuoseklią loginę pasakojimo ir jo turinio struktūrą, pateikimo formas ir funkcinius ryšius tarp atskirų papasakotos istorijos elementų. Pirmiausia analizuojami diktofono įrašai, kuriais galima nustatyti, kada buvo minima viena ar kita tema. Taip išryškėja prioritetingos temos, padedančios susiorientuoti interviu metu, identifikuoti laiko atžvilgiu neaiškias pasakojimo vietas. Vėliau identifikuojami tam tikri teksto segmentai – pagal temą, potyrius, atsekami teminiai intarpai, pasakojimo formų kaita (pavyzdžiui, tembro, intonacijų, emocijų). Taip išskiriamos būdingiausios pasakojimo ir komunikacijos strategijos. Funkcine atskirų teksto segmentų analize nustatomas atskirų įvykių, potyrių poveikis informanto gyvenimui, tikėjimo istorijai, elgsenai, pasaulėžiūrai;

2. Detalia *semantine-pragmatine analize (Feinanalyse)* siekiama išsiaiškinti tiek išsakytas, tiek ir numanomas prasmes. Išsami atrinktų teksto segmentų analizė vyksta etapais. Tiriama: a) *kas yra pasakojama*, t. y. kokios temos pasirenkamos, kodėl apie šią temą kalbama šioje vietoje, kokia prasmė jai suteikiama; b) *kaip pasakojama*, t. y. kokia nuotaika, kokios kalbinės formos pasirenkamos; c) *kodėl tai taip pasakojama*, kodėl tam tikroje vietoje kalbama būtent taip; kaip vertinamas perteikiamas turinys; d) *kodėl pasakojama apie tai* (kalbama apie foną, kuriame pasakotojas pasirenka, ką ir kada pasakoti, ieškoma tokio pasirinkimo priežasčių), e) *kodėl tai pasakojama taip, o ne kitaip* (taikant funkcinę analizę analizuojama, kaip pasakotojas pasakoja, kokias išvadas, vertinimus, asociacijas perteikia, ką su kuo sieja ir kodėl); f) *kodėl tai pasakojama dabar*⁸⁴. Taikant minėtus principus svarbu analizuoti, kokius kontekstus pasakotojas akcentuoja ir koku būdu tai daro;

3. *Pozicionavimo analize*, kaip minėta, aiškinamasi, kaip konkrečiame kontekste (at)kuriamos ir įtvirtinamos tam tikros pozicijos: kokias pozicijas pasakotojas priskiria sau ir kitiems, kokie tokio pozicionavimo motyvai ir veiksniai. Šia analize galima atsekti NRP ypatumus, informanto priskiriamą NRP reikšmę asmeninei jo gyvenimo ir/ar tikėjimo istorijai.

⁸⁴ Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002. S. 190.

Apibendrinant galima sakyti: minėtais kokybinių duomenų analizės žingsniais ir ypatumais užtikrinama, kad gauti tyrimo duomenys bus išanalizuoti visapusiškai, išskirti tiek būdingiausi atvejai, tiek ir pavienės, autentiškos situacijos, nustatytas NRP vaidmuo informanto tikėjimo / gyvenimo istorijoje. Kitaip tariant, bus išsiaiškinta ne tik NRP aplinkybės ir veiksniai, bet ir tolesnis poveikis asmens gyvenimui, kokia reikšmė ir kodėl jai suteikiama.

Dėl kokybinių tyrimų specifikos, kaip minėta, čia nesvarbūs kiekiniai rodikliai, nes šie tyrimai grindžiami kitais kriterijais nei kiekybiniai – juose nereikalaujama gausių tiriamųjų grupių ir statistinio rezultatų patikimumo. Jų tikslas nukreiptas ne į tikslią statistinę informaciją, o į patirties, vertinimų, sampratų, interpretacijų įvairovę. Pagrindinis siekis čia – ne tiek pateikti apibendrintas tyrimo ataskaitas, kiek išryškinti tam tikras tiriamo objekto sferas ir ypatybes. Kaip tik į tai orientuotasi ir atliekant NRP raiškos Lietuvoje tyrimą – parinkti geriausiai ją atskleisti galintys duomenų rinkimo ir analizės metodai, siekta atskleisti patirčių įvairovę ir specifiką, todėl gauti rezultatai kituose skirsniuose gausiai iliustruojami autentiška empirine medžiaga.

NRP RAIŠKOS LIETUVOJE YPATUMAI

TYRIMO METODOLOGINĖS NUOSTATOS, DIZAINAS

Tiriant NRP raišką Lietuvoje nebuvo įmanoma suformuoti generalinei visumai adekvačios imties, nes reiškinys neištirtas ir apie jį dar trūks-ta žinių. Be to, remiantis anksčiau minėtais kokybinių tyrimų ypatumais, ypač imties formavimo specifika, to ir nebuvo siekiama. Siekta teorinio *prisotinimo (Saturation)*, todėl iš anksto nebuvo numatytas tikslus tiriamų jų skaičius. Preliminariai orientuotasi į kelis asmenis kiekvienoje tikslinėje grupėje. Kaip ir tikėtasi, pirmieji dėsningumai pastebėti apklausus pirmuo-sius respondentus (po 2–3 iš kiekvienos tikslinės grupės), o vėlesni interviu juos patvirtino. Iš viso tyrime dalyvavo N-33 asmenys, po 5–7 kiekvienoje tikslinėje grupėje. Orientuotasi į Katalikų Bažnyčios atstovus. Informantų paieškai pasitelkti pažįstami asmenys – dvasininkai, pasauliečiai, ir jiems buvo paaiškinti tiriamųjų atrankos kriterijai. Į tyrimą prašyta įtraukti asme-nis, atitinkančius šiuos kriterijus:

1. *Religinis aktyvumas ir tikėjimo patirtis:*

a) *aktyvūs katalikai* – asmenys, reguliariai praktikuojantys tikėjimą, da-lyvaujantys religinėje-bažnytinėje ir/ar parapijos veikloje, bendruomenėje, savo tikėjimą nuolat liudijantys kasdieniu gyvenimu;

b) *pasyvūs katalikai* – praktikuojantys tikėjimą, tačiau nedalyvaujan-tys jokiaje religinėje-bažnytinėje, parapijos, organizacijos, bendruomenės veikloje;

c) *indiferentai* – abejingi religijai, beveik niekada ar niekada nedalyvau-jantys religinėse apeigose;

d) *dvasiškiečiai ir vienuoliai* (vyrai ir moterys), pasirinkti kaip kontrolinė grupė;

e) *asmenys, patyrę NRP.*

2. *Amžius.* Tyrimu domėtasi religiniais išgyvenimais skirtingoje socio-kultūrinėje, politinėje aplinkoje, todėl vienu atrankos kriterijų tapo tiriamųjų amžius. Buvo svarbu, kad bent minimaliai jie būtų patyrę sovietmečiu egzistavusį tikėjimo išpažinimo varžymą, todėl žemiausia amžiaus riba pasirinkta 25 metai (interview, imtiems 2005 m.). Spėta, kad šių asmenų ankstyvoji religinė patirtis ir praktika vyko dar sovietmečiu, todėl prašyta surasti žmonių, patenkančių į skirtingus amžiaus tarpsnius (nuo 25 iki 35 metų; nuo 36 iki 45 metų; nuo 46 iki 55 metų; nuo 56 iki 65 metų ir vyresnių).

3. *Išimokslinimas.* Siekiant išsamesnės informacijos, prašyta atrinkti įvairaus išsilavinimo asmenis.

Tyrimo taikytas giluminis naratyvinis interviu. Tyrimo pradžioje išskirtos kelios tyrėjas dominančios temos, kurios padėtų atskleisti NRP raišką Lietuvoje: tiriamųjų religinė patirtis, pats NRP potyris, jo pasireiškimo formos ir aplinkybės, galimai jį sąlygoję veiksniai ir poveikis tolesnei asmens gyvenimo / tikėjimo istorijai, jo elgsenai, pasaulėžiūrai. Kartu norėta sužinoti, ar šis potyris – vienetinis atvejis, ar jų buvo daugiau, ar norėta patirti jį pakartotinai ir kodėl. Rengiant interviu klausimyną orientuotasi į minėtas potemes. *Pirmuoju klausimų bloku* siekta išsiaiškinti asmens religinių išgyvenimų raidą, ankstyvąją religinę patirtį, Dievo sampratą ir ją sąlygojusius veiksnius. *Antruoju* rinkta informacija apie NRP potyrį, jo pasireiškimo formas, dažnumą, aplinkybas ir veiksnius. Ypač atidžiai aiškintasi, kaip informantai suvokia ir vertina NRP patirtį, kokius jos veiksnius įvardija, ar jiems kyla noras pakartotinai patirti panašių išgyvenimų ir dalytis jais su kitais žmonėmis. *Trečiuoju* klausimų bloku domėtasi apie NRP poveikį asmens gyvenimui ir jo tikėjimo istorijai – Dievo sampratai, tikėjimui, pasaulėžiūrai, vertybėms, elgsenai. *Ketvirtasis klausimų blokas* pateikė kontrolinius klausimus, kuriais siekta išsiaiškinti, kokią reikšmę informantai teikia NRP potyriui, kaip ir kodėl jį pozicionuoja dabarties ir praeities situacijose, teirautasi, kas tai sąlygojo.

Interviu atlikti 2005 m. liepos – 2010 m. lapkričio mėnesiais Vilniaus, Kauno, Klaipėdos, Marijampolės, Šilalės ir kituose Lietuvos miestuose bei miesteliuose. Šios vietovės iš dalies susiklostė savaime, nes ieškant tiriamųjų buvo kreiptasi į minėtuose rajonuose gyvenančius pažįstamus dvasininkus ir pasauliečius, sutikusius talkinti atrenkant tiriamuosius. Vyкта ten, kur surasti atrankos kriterijus atitinkantys asmenys, sutikę dalyvauti tyrime¹.

¹ Ne visi numatyti asmenys sutiko dalyvauti tyrime, todėl dalį jų teko pakeisti asmenimis, gyvenančiais kitose vietovėse. Dėl šios priežasties tiriamųjų atrankoje nebuvo išlaikyta gyvenamosios vietos pusiausvyra.

Interviu su kiekvienu asmeniu vyko individualiai, iš anksto suderinus susitikimo vietą ir pokalbiui numatomą laiką. Vidutiniškai interviu truko 1,5–2 val.: trumpiausias – 34 min., ilgiausias – 2 val. 40 min. Visi interviu užfiksuoti skaitmeniniu diktofonu ir duomenims analizuoti buvo paversti į tekstinius dokumentus. Interviu vyko laisva forma – vadovautasi tik orientaciniu klausimynu, kuris per kiekvieną pokalbį įgijo savitų variacijų. Buvo svarbu ne užduoti identiškus klausimus, bet surinkti tyrėjas dominančią informaciją, todėl pirmiausia buvo pateikiamas orientacinis klausimas, kuriuo prašyta papasakoti apie savo religinę patirtį. Vėliau šis klausimas palaipsniui tikslintas. Kadangi tyrime dalyvavo skirtingi asmenys, interviu vyko labai įvairiai – atsakinėdami į pateiktą klausimą tiriamieji neretai iš karto atsakydavo ir į kelis kitus. Papildomi, informaciją tikslinantys klausimai padėjo geriau suvokti kalbintų žmonių religinius išgyvenimus, sužadinti jų prisiminimus ir tiksliau juos užfiksuoti. Visą interviu vadovautasi minėtąja H. J. Glinkos ir H. Knoblaucho naratyvinio interviu metodika, todėl labai atidžiai išklaustas nuoseklus informantų patirties ir gyvenimo / tikėjimo istorijos pasakojimas ir tik po to užduoti papildomi tikslinantys klausimai². Kita vertus, vadovaujantis *grounded theory* principu, informacija sisteminta nuo pat pirmųjų pokalbių, o nauji interviu leido patikslinti ir patvirtinti jau išryškėjusius religinės patirties dėsningumus.

Pirmajame duomenų analizės etape žodinis tekstas buvo paverstas į tekstinį dokumentą. Vėliau pirminis tekstas skaidytas į teiginius, išskirtos pagrindinės potėmės: NRP potyris, jo aplinkybės ir veiksniai, poveikis asmens tikėjimui ir gyvenimui, potyrio pozicionavimas. Šiose potėmėse formuotos kategorijos ir subkategorijos, pateikti teiginių pavyzdžiai. Naujai gauta informacija induktyviai priskirta jau esamoms kategorijoms ir subkategorijoms, sudarytos naujos. Šiame duomenų analizės etape siekta išlaikyti kuo glaudesnes kategorijų ir subkategorijų sąsajas su autentišku tekstu bei palikti erdvės ateityje numatomai *atvejų* analizei.

Interviu gautų duomenų analizė atlikta remiantis minėtu būdu susisteminta informacija, tačiau siekiant atspindėti autentiškus religinius išgyvenimus (*tiriamai temai tai labai svarbu*), tekste pateikta ne tik subkategorijų ir kategorijų pagrindu apibendrinta informacija, bet ir gausi autentiška analizuojamą temą iliustruojanti medžiaga. Šį sprendimą sąlygojo panašaus

² Glinka H. J. *Das narrative Interview. Eine Einführung für Sozialpädagogen*. Weinheim: Juventa. 1998. Taip pat: Knoblauch H. *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 2003. S. 126.

pobūdžio A. Richterio tyrimas, kuriuo analizuota JAV jaunuolių religinė socializacija, taip pat panašiais principais grindžiama B. Gillhamo interviu kodavimo ir analizės metodika³. Ši tyrimo kryptis pasirinkta ir pagal kitų šalių tyrėjų, analizavusių religinę patirtį, NP ir NRP raišką, pavyzdžiui, A. Richterio, M. Stutz, L. Sh. Clarko, Ch. S. Schäfer, darbus⁴. Remiantis jų patirtimi parinkta ir duomenų analizės metodika: sudaryta kategorijų, subkategorijų ir teiginių lentelė, duomenų analizė gausiai iliustruota autentiškais tekstais. Tai suteikia galimybę jautriau, adekvačiau perteikti tiriamą reiškinių, atspindėti NRP raišką, tirti ją kaip vieną iš asmens religinę savimone formuojančių veiksnių. Vėliau surinkta informacija analizuota atsižvelgiant į keletą esminių momentų:⁵

1. Analizuota, kaip *NRP integruojamas į gyvenimo / tikėjimo istoriją*. Šiuo atveju atkreipiamas dėmesys į tai, kaip informantas pasakoja apie savo gyvenimą, į kokias sąlygines dalis jį skirsto, kokias sąsajas tarp jų randa ir kaip jame įkomponuojama NRP. Kartu domimasi, kokia prasmė ir reikšmė suteikiama asmeninei religinei patirčiai, ar NRP tampa integralia pasakojimo sudedamąja dalimi, ar tik papildomu, ypatingo poveikio asmens gyvenimui, elgsenai, vertybėms neturėjusiu įvykiu.

2. *Teminis NRP komponavimas*. Čia tirama, kaip pasireiškė NRP, kaip jis įkomponuojamas į pasakojimą ir kokią funkciją jame atlieka, pavyzdžiui,

³ Žr. Richter A. "Major Hope for the Victory – Berufsbildende Erziehung und Ausbildungshilfe in den USA und ihre Positionierung im globalen Wettstreit" // Wustmann C. *Jugendberufshilfe in einem neuen Jahrhundert. Neue Konzepte, neue Wege oder das alte Dilemma?* Dresden. 2003. S. 97–118; Richter A. "Ziviles Handeln in den USA" // *Neue Praxis. Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik*. 2004. Nr. 4. S. 511–530. Gillham B. *Research Interviewing. The Range of Techniques*. New York. Open University Press. 2005.

⁴ Richter A. "A Major Hope for the Victory – Berufsbildende Erziehung und Ausbildungshilfe in den USA und ihre Positionierung im globalen Wettstreit" // Wustmann C. *Jugendberufshilfe in einem neuen Jahrhundert. Neue Konzepte, neue Wege oder das alte Dilemma?* Dresden. 2003. S. 97–118; Richter A. "Ziviles Handeln in den USA" // *Neue Praxis. Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik*. 2004. Nr. 4. S. 511–530; Clark L. Sh. *Exploring the Role of Media in Religious Identity-construction Among Teens* // <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=223> (aplankyta 2010 10 20); Schäfer Ch. S. *Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderung in autobiographischen Erzählungen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Stuttgart. 2008.

⁵ Schäfer Ch. S. *Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderung in autobiographischen Erzählungen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Stuttgart. 2008. S. 9, 94–95.

suvokiama kaip rišamoji, esminė visos tikėjimo istorijos dalis, kaip pašalinis nereikšmingas įvykis ar kt. Domimasi, kaip patys informantai suvokia NRP, kaip jį apibūdina, kaip vertina jo dažnumą, kokius savo gyvenimo ir/ar tikėjimo momentus pasakoja prieš kalbėdami apie išgyventą potyrį ir po jo. Kartu analizuojama funkcinė NRP perspektyva: kaip suvokiamas potyrio poveikis, kokie sunkumai kilo potyrio metu ar/ir po jo, ar NRP padėjo / padeda spręsti gyvenimo, tikėjimo klausimus.

3. *Transformacijos procesas po NRP*. Domimasi pokyčiais, įvykusiais / vykstančiais po NRP, subjektyviu šių pokyčių vertinimu, t. y. kaip vertinami šie išgyvenimai (kaip pozityvūs ar neigiamūs, svarbūs ar nesvarbūs); kokios sąsajos tarp išgyvento potyrio ir gyvenime / tikėjime įvykusių pokyčių. Kartu kalbama apie tai, kokius ryšius informantas mato tarp papasakotų pokyčių ir NRP: ar NRP suvokiamas kaip pokyčių priežastis, ar vaizduojamas kaip nuoseklus ankstesnių įvykių padarinys.

4. *NRP normalumo / nenormalumo vertinimas*. Šiuo atveju domimasi, kaip tiriamieji vertina NRP: ar suvokia jį kaip normalų reiškinį, ar kaip nukrypimą nuo normos. Kas apskritai, jų manymu, yra normalu ir nenormalu. Tuo pat metu analizuojama, kaip jie pozicionuoja tiek patys save, tiek NRP pagal tai, ką subjektyviai mano esant „normaliu.“ Domimasi ir tuo, kaip informantas jaučiasi po NRP: ar jaučiasi esąs normalus, ar kuo nors ypatingas, išskirtinis, kad tai patyrė, ar, priešingai, nuvertina ir save, ir savo potyrį.

Minėtus momentus (nebūtinai minėtu eiliškumu) išryškinius tikėjimo / gyvenimo istorijose galima išsiaiškinti, kaip NRP pasireiškė informanto gyvenime, kaip jis suvokė jį ir priėmė, kokią reikšmę jam suteikė / suteikia; taip pat ir tai, kaip vertina NRP poveikį savo gyvenimui / tikėjimui. Išsamiau apie tai kalbama kituose skirsniuose.

NRP FORMOS, APLINKYBĖS IR VEIKSNIAI

Kaip galima pastebėti ankstesniuose skirsniuose, tikėjimo ir bendravimo su Dievu patirtis gali būti labai individuali, autentiška, sąlygota daugybės skirtingų veiksnių, todėl visuose interviu domėtasi asmeniniais religiniais informantų išgyvenimais, ypač neordinariniais religiniais potyriais, jų apmąstymu. Norint išsiaiškinti religinius išgyvenimus sąlygojusius veiksniai, analizuotos aplinkybės, kuriomis jie vyko, kaip patys informantai tuomet suvokė šią patirtį, kokią reikšmę jai suteikia, kaip pozicionuoja ją savo gyvenimo ar / ir tikėjimo istorijoje.

Teorinio ir empirinio tyrimo metu paaiškėjo: tiek pati NRP raiška, tiek jos veiksniai yra labai skirtingi. Tikėjimo ir gyvenimo istorijose minėti tiek subjektyvūs, tiek ir objektyvūs veiksniai, galėję sukelti tokias patirtis. Bene ryškiausi subjektyvūs veiksniai – vidinis skausmas, nerimas, baimė, vizijos. Dažniausiai minėti šie objektyvūs veiksniai: išgyventa konfliktinė situacija su artimaisiais, dėl operacijos patirtas klinikinės mirties išgyvenimas. Lyginant minėtus tyrimo išryškintus veiksnius, matyti panašūs dėsningumai, išryškėję ir kai kuriuose jau minėtuose užsienio šalių autorių atliktuose tyrimuose. Pavyzdžiui, H. Knoblauchas ir I. Schmiedas, derindami *biografinį ir naratyvinį interviu*, domėjosi asmenimis, išgyvenusiais klinikinę mirtį. Tyrimo metu jie išskyrė kelis tokio pobūdžio patirčių tipus, o klinikinės mirties potyrius apibūdino kaip labai savitus, nes juose išryškėja nutrūkusi ryšio su šia tikrove patirtis, kurią tiriamieji įvardija savotišku išėjimu, pasitraukimu iš šio gyvenimo⁶.

Klinikinės mirties faktas neretai tampa viena iš paskatų ir motyvų domėtis jos metu patirtais išgyvenimais, jų poveikiu asmens gyvenimui, pasaulėžiūrai, elgsenai. Analogiška patirtimi domėtasi ir šioje studijoje, ypač todėl, kad tarp tiriamųjų pasitaikė dvi panašaus amžiaus moterys, patyrusios klinikinę mirtį. Abi informantės minėjo, jog ši patirtis vienaip ar kitaip pakeitė jų gyvenimą, tarsi jas „*perjungė*“⁷. Kita vertus, pastebėta, kad NRP patirtis būdinga tiek asmenims, turėjusiems labai įvairialypę gyvenimišką patirtį, netgi savotišką Dievo neigimą ir/ar atsiribojimą nuo jo, tiek ir nuo mažens praktikavusiems tikėjimą. Minėtose gyvenimo istorijose pastebėta, kad šis nekasdienis potyris anksčiau ar vėliau sąlygojo ir asmeninio gyvenimo pokyčius: pasaulėžiūros, Dievo sampratos ir santykio su juo kaitą, sumažino baimes, formavo pozityvius jausmus.

Siekiant giliau suvokti NRP reiškinį, informantų teirautasi, kaip jie patys galėtų apibūdinti šią patirtį, kokius jausmus, mintis, išgyvenimus ji sukėlė. Tyrimo metu išryškėjo kelios būdingiausios tendencijos:

1. Išgyventas potyris siejamas su atitrūkimu nuo šio pasaulio (klinikinės mirties potyrio atveju);

⁶ Knoblauch H., Schmied I. „Berichte aus dem Jenseits – eine qualitative Studie zum Todesnäheerfahrungen im deustasprachigen Raum“ // *Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Hrsg. v. H. Knoblauch, H. G. Soeffner. Konstanz: UVK Universitätsverlag. 1999. S. 202.

⁷ Tyrime dalyvavusių asmenų cituojama kalba netaisyta (aut. past.).

2. Išgyventa patirtis siejama su meditacijos poveikiu;

3. Potyris siejamas su netikėtu asmeniniu susitikimu su Dievu, stebuklo pajauta, kontempliacija;

4. Potyris siejamas su dvasiniais pojūčiais – vizijomis, regėjimais, sapnais.

Minėta patirčių įvairovė suteikė galimybę visapusiškai pažvelgti į šį reiškinį. Tyrimu norėta išsiaiškinti, kaip patys informantai vienu žodžiu įvardytų išgyventą patirtį. Pastebėta, kad tai padaryti labai sudėtinga dėl kelių priežasčių. Visų pirma, patirtis tokia stipri, įvairi, daugiaplanė (pavyzdžiui, patirta ir emocijomis, ir fiziškai), kad įvardyti ją vienu žodžiu yra sudėtinga. Kita vertus, jei gyvenime pasitaikė kelios skirtingos neordinarinės patirtys, sunku įvardyti jas vienu terminu arba priskirti vienam konkrečiam patirčių tipui. Be to, pastebėta, kad nevienodomis aplinkybėmis patirtos ir kita forma pasireiškusios patirtys įvardytos skirtingai. Vienais atvejais jos dažniau sietos su patirtais jausmais (džiaugsmu, ramybe), kitais – su vienkartinium įvykiu, santykiu (susitikimas, stebuklas), dar kitais – su ilgalaikiu procesu (minėta, kad tai yra „kelias“, „procesas“). Dėl to analizuojant šias patirtis pasirinkta tam tikra schema – išgyventos patirtys analizuotos grupėmis. Pirmoji iš jų – klinikinės mirties metu išgyventas mirimo pojūtis.

KLINIKINĖS MIRTIES POTYRIS

Tyrimai apie klinikinės mirties potyrį, kaip minėta, nėra naujiena. Daugelyje jų pastebėtas dėsningumas, kad po klinikinės mirties potyrio iš esmės kinta žmogaus gyvenimas, elgsena, vertybės. Dėmesį į tai ypač atkreipė minėtieji H. Knoblauchas ir I. Schmied, R. A. Moody, Ch. S. Schäfer⁸. Jų vykdytuose tyrimuose išryškėjo dėsningumas: klinikinę mirtį patyrę asmenys išgyvena dvilypius jausmus – savotišką perėjimą į kitokią, neįprastą būseną, kitokį erdvės pojūtį, savęs paties kaip žmogaus ir savo jausmų dvilypumą. Minima, kad regimas fizinis kūnas, girdimi ir matomi greta esantys asmenys, tačiau kartu jaučiamasi esant kažkur kitur, kitokioje, nepažintoje

⁸ P vz., Knoblauch H., Schmied I. “Berichte aus dem Jenseits – eine qualitative Studie zum Todesnäherfahrungen im deustasprachigen Raum” // *Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Hrsg. v. H. Knoblauch, H. G. Soeffner. Konstanz: UVK Universitätsverlag. 1999; Moody R. A. *Leben nach dem Tod*. Reinbeck: Rohwolt Taschenbuch Verlag. 2001; Schäfer Ch. S. *Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderung in autobiographischen Erzählungen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Stuttgart. 2008.

erdvėje ir būsenoje. Kita vertus, išgyvenamas dvilypis jausmas – norima būti ir su artimaisiais, ir patiriamos būsenos. Visais šiais atvejais minima, kad išgyvenama ryšio su kasdiene tikrove nutrūkimo patirtis, jaučiamas savotiškas pasitraukimas iš fizinio pasaulio erdvės – iš savo kūno ir materialinės erdvės⁹.

Panašūs dėsningumai išryškėjo ir šioje studijoje apie NRP raišką Lietuvoje. Pastebėta, kad kalbant apie klinikinę mirtį minimi keli esminiai momentai: 1) išėjimo iš šio pasaulio jausmas; 2) klinikinės mirties metu jausti jausmai ir potyriai (dvilypės emocijos, fiziniai pojūčiai, kitokios erdvės pajautimas ir pan.); 3) grįžimo į fizinį kūną potyriai; 4) potyrio suvokimas ir vertinimas. Visi momentai aptarti išsamiau.

Visų pirma pastebėta, kad klinikinę mirtį patyrę asmenys teigia išgyvenę panašias būsenas. Pasak jų, tai buvęs savotiškas „*perjungimas*“, „*išėjimas ir pabuvimas kažkur kitur*“, pojūtis „*kaip išėini*“. Kartu pasakojimuose išsakoma mintis: esant klinikinės mirties būsenos lyg ir laukta, tikėtasi tam tikrų įspūdžių ir patirčių, pavyzdžiui, šviesos, tunelio. Dėl tyrimo specifikos renkant duomenis į tai nebuvo detaliau gilinamasi, tačiau galima daryti prielaidą: tokius lūkesčius ar/ir dabartinį dėmesį galėjo sąlygoti informantų domėjimasis šiuo reiškiniu, ypač jau išgyvenus tokią patirtį ir stengiantis geriau ją suprasti, daugiau apie ją sužinoti. Kita vertus, tyrimo metu pastebėta, kad pats potyris pirmiausia siejamas su tuo metu kilusiais jausmais („*ten taip gera*“, „*ten taip puiku*“, „*gerumas tenai. Gerumas*“) ir pojūčiais, ypač mirimo pojūčiu („*jaučiu, kad mirštu*“). Minėta, kad šis atitrūkimas išgyventas kaip keistas, bet labai malonus ir geras jausmas, nenorėta grįžti atgal, išgyventas dvilypis jausmas tarsi iš šalies matant savo paties fizinį kūną: „*tai buvo labai labai senai, ir tas jausmas... Aš ten nei tu šviesų, nei ko, bet tas toks lyg tai išėjimas ir pabuvimas, žinau, kad lyg tai kažkur kitur. Ten taip gera. Ir tai mane lyg perjungė.*“ Pasakojimuose pastebėtas kitų autorių minėtuose tyrimuose įvardytas ryšio su šiuo pasauliu nutrūkimas, žvilgsnio nukreipimas į kitus, neapčiuopiamus, sunkiai įvardijamus dalykus. Šiame tyrime išryškėjo analogiški momentai, tačiau matyti vaizdai ir išgyventi potyriai, net ketinti daryti veiksmai įvardijami kiek kitaip: atitrūkimu nuo žemiškų dalykų, galvos pakėlimu į dangų, tuneliu, kilimu į šviesą („*pradėjo*

⁹ Knoblauch H., Schmied I. „Berichte aus dem Jenseits – eine qualitative Studie zum Todesnäheerfahrungen im deustasprachigen Raum“ // *Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Hrsg. v. H. Knoblauch, H. G. Soeffner. Konstanz: UVK Universitätsverlag. 1999. S. 202.

atřišinėti nuo tų žemiškų visokių dalykų. Pakelt galvą į dangų“; „buvo tas toks tunelis, [...] Ne tai, kad tunelis, bet [...] toks, šviesa į viršų“).

Kita informantė pasakoja: šio potyrio metu vienas iš ryškiausių ir pradinių išgyventų momentų – mirimo kaip proceso jausmas („*jauti, kad miršti. [...] Jauti, kaip išeini*“). Kartu šis išėjimas siejamas su fiziniu atitrūkimu nuo savo kūno, pakilimu virš jo ir užplūdusiu traukimu „*eit į viršų*“ („*tu eini į viršų, ir labai didžiulis noras eit į tą viršų, kuris yra šviesus*“). Pasak jos, tai buvęs keistas dvilypis potyris, kai „*save matai, [...] suvoki, kad ten tu, lova kažkur tai ir ten tavo kūnas. Ir tu jį net jauti.*“

Greta šių šviesių prisiminimų dalijamasi patirtimis, kad grįžimas iš klinikinės mirties kelia ir dvilypių išgyvenimų, naujų klausimų, padeda atkreipti dėmesį į kasdienę fizinę aplinką, jos ypatumus, į kuriuos anksčiau nekreipta dėmesio. Kitaip tariant, pasak informančių, grįžimas į šį pasaulį tarsi leidžia pastebėti dalykus, kurie anksčiau nebuvo pastebėti, nes neturėta kitokios patirties. Visų pirma tai siejama su materialine, jusline, apčiuopiama kasdienio gyvenimo plotme: pirmiausia kalbama apie kitokią erdvę ir aplinkinio pasaulio suvokimą, kitokius, kasdieniam suvokimui neįprastus jos parametrus: „*kai aš atsigavau, tai aš atsimerčiau ir pamačiau ... palatą, kambarį. [...] Tai visai kitas matymas. Ir tada supranti, kad čia esi trijų matmenų erdvė, ir tu suvoki tą erdvę. [...] Čia visai kita erdvė. Čia yra trijų matmenų erdvė, o ten, nu kažkoks visai kitas potyris.*“ Teigiama, kad erdvę, išgyventą potyrio metu, labai sudėtinga apibūdinti, nes sunku rasti žodžius, kurie tinkamai ją nusakytų („*matau, kad tai yra trimatė erdvė, o ten buvo netrimatė. Ir kas nebuvo toj netrimatėj erdvėj, [...] kol neturi to potyrio, tu jo žodžiais nepasakysi, [...] neįvardinsi. Nes, jeigu to nepatyręs, tu jo negali įsivaizduoti*“).

Kita vertus, abiem atvejais užsiminta: nors pojūtis buvęs labai geras, nenorėta išeiti, numirti. Informančių teigimu, tam sutrukdęs pareigos jausmas artimiesiems. Pasak jų, esant klinikinės mirties būsenos, išgyventas dvilypis jausmas – lyg ir norėta naujos patirties bei pasilikti nepažintoje erdvėje, bet kartu jausta pareiga sugrįžti, nes čia likę artimieji („*negaliu, vaikai maži*“), jaučiamas jų kvietimas neišeiti („*Simona irgi buvo tame, irgi verkė ten. Dar bandė mane iššnekinti*“). Pasakojimuose aiškiai išryškėja išgyventas dvilypumo, diskomforto jausmas dėl to, kad savotiškai reikėjo tarsi priimti sprendimą, kurį kelią pasirinkti: egoistiškai pasilikti malonioje būsenoje, ar sugrįžti į šį pasaulį, su kuriuo sieja bendrystę su artimaisiais. Ši bendrystė, ryšys su artimaisiais net įvardytas labai konkrečiomis sąvokomis („*gumo-*

mis“, „juostomis“: minėta, kad kažkas lyg traukia grįžti atgal, lyg laiko „už gumų“, kurias kartu ir norisi nutraukti, ir sugrįžti į savo fizinį kūną). Dalijamasi patirtimi, kad potyrio metu tiesiogiai jaučiami fiziniai potyriai, ypač garsai, fizinis ryšys – girdimas artimųjų kvietimas sugrįžti, neišeiti („*ten šeima, vaikai, o čia gi viskas, ten taip puiku. [...] Dar mane bandė... Simona irgi buvo tame, irgi verkė ten. Dar bandė mane iššnekinti. Aš tikrai verčiau*“). Kita informantė taip pat pasakoja apie klinikinės mirties metu išgyventą dvilypį jausmą, net savotišką pyktį, kad pareiga neleidžia išeiti ir likti ten, kur gera: „*aš galvoju, labai noriu,¹⁰ bet kita mintis pačiai sau: „negaliu, vaikai maži.“ Ir ... kartu pyksti. Man va toks net vos ne fizinis vaizdas, kad kažkokios yra lyg ir juostos guminės [...] mane laiko. Nepaleidžia iš tos žemės ir aš pykstu ant tų juostų, kad jos manęs nepaleidžia, nes aš labai noriu eit į tą viršų tenai. Bet kartu sakau [...] „negaliu, vaikai. Vaikai maži“.*

Kita vertus, dalijamasi, pasak informančių, keistais potyriais apie išgyvenimus sugrįžtant į šį pasaulį. Dažniausiai minimas sunkumas pereinant iš dvasinės plūduriavimo virš savo kūno būsenos į materialinę erdvę ir savo fizinį kūną. Atkreipiamas dėmesys į tai, kad tai nėra trumpas momentas, bet gana ilgas procesas, net savotiškas perėjimas iš vieno etapo į kitą („*kai leidiesi, apsirengi visus tuos kūnus, kol įeini į fizinį*“). Ypač pabrėžiamas šio grįžimo metu patirtas sunkumo jausmas, suvokimas, kad asmuo nėra vien fizinis kūnas ir siela, bet ir kažkas daugiau („*kuo žemiau leidiesi, tuo sunkiau darosi,*“ „*suvokiau, koks bebūtų mūsų subtilus kūnas (ne fizinis), koks jis yra sunkus, palyginti su tuo dvasiniu lygmeniu, kai tavo dvasia dvasiniame pasaulyje. Nu aš taip sau painterpretavau*“). Panašų jausmą, anot tos pačios informantės, jai tekę patirti ir kito potyrio metu, tik jau pasitelkus specifinę meditacijos techniką (*sąmoningo mirimo meditaciją*). Vėl buvo patirtas analogiškas dvilypis jausmas – noras pasilikti „ten“ ir pareiga, kvietimas sugrįžti, tik kviečiantis asmuo buvo ne artimieji ir išipareigojimas jiems, o *sąmoningo mirimo meditaciją* vedantis mokytojas, meditacijos pabaigoje pakvietęs grįžti atgal. Dalijantis išpūdžiais apie šią patirtį minima: ji išplėtė žinojimo ribas, „*papildė [...] kosminės esmės žinojimą*.“ Šios patirties metu išryškėja kiek kiti aspektai: nors analogiškos klinikinės mirties metu buvo išgyventas atotrūkis nuo savo fizinio kūno ir grįžtant į jį slėgė sunkumo jausmas („*paskui grįžti buvo labai sunku. Jau reikia grįžti, jis (mokytojas) tempia, [...] ir kuo žemiau leidiesi, tuo sunkiau darosi. Tuo sunkiau. Tokios ašaros, toks*

¹⁰ Kalbama apie norą išeiti.

graudulys“), ši patirtis įgauna keletą kitų labai specifinių bruožų – jos metu jaučiamas savotiškas susilieėjimas su kosmosu, išgyvenama susilieėjimo su juo patirtis („aš jos¹¹ net neatsimenu, bet aš atsimenu, kur aš atsidūriau. [...] Išėjai iš tos tamsos, ir tokia šviesa, toks švytėjimas, ir dar matai, [...], kad po tavimi jau šviesa. Ne ta tamsa, ne tas juodas kamuolys, bet toks kaip ir Žemės toks švytėjimas. Nu, viskas šviesu, balta, tarkim. Ir dar vienas toksai (kamuolys – kaip Žemė), ir dar vienas toksai, o čia tokios didžiulės, tokios lyg esybės, tokios nežinau. O! Vą, čia tai jau dangus – toks aukštas“).

Visais atvejais potyris siejamas su šviesiais prisiminimais, įvardijamas kaip „*labai geras jausmas*“, kartais net išreiškiama panašaus potyrio nostalgija, noras jį patirti iš naujo. Štai viena vidutinio amžiaus moteris, dalydamasi klinikinės mirties potyrio išgyvenimais, mini: ši patirtis yra „*nuolat su ja*“. Domintis, kokiomis aplinkybėmis, kokiomis situacijomis ji prisimename dažniausiai (pavyzdžiui, ar tai vyksta savaime, ar yra siejama su specialiomis praktikomis, tarkim, maldomis, meditacijomis, mąstymais, patiriant sunkumus ar, priešingai, išgyvenant kasdinių situacijų džiaugsmą), ji minėjo, kad tokia patirtis kyla savaime, tarsi „*iššoka*“. Pokalbio metu išryškėjo tendencija: dažniausiai tokie pojūčiai aplanko išgyvenant sąryšį su gamta – būnant joje, patiriant gamtos, visatos didybę („*dažniausiai iššoka, kai aš būnu gamtoje. [...] Naktimis visuomet, jei pasižiūri į žvaigždes*“), nes, pasak kalbintos moters, esant namuose ar kitokiose patalpose „*sienos labiau apriboja*“.

Įdomu: ir klinikinės mirties, ir sąmoningo mirimo meditacijos patirtis išgyvenusios abi informantės nenorėtų į pastarąjį panašaus išgyvenimo patirti dar kartą. Argumentuojama tuo, kad šio potyrio metu jos suvokusios gyvenimo vertę („*gyveni tik kartą*“), todėl džiaugiamasi kiekviena diena, tuo, kas vyksta aplink, išgyvenamas nuolatinis žinių ir pažinimo troškimas („*man čia dabar taip įdomu, gražu, tiek daug dar aš nežinau. Ten aš turbūt viską žinosiu, bet aš noriu čia viską žinoti*“). Šia prasme ryškiau skiriamuoju klinikinės mirties potyrių aspektu tampa tai, kad išgyventa egzistencinė patirtis kaip savotiškas balansavimas ant gyvybės ir mirties ribos padeda suvokti gyvenimo trapumą, perkainuoti gyvenimo vertybes ir pajusti kiekvienos akimirkos vertę. Tai aiškiai išreiškia tiek informančių noras kuo daugiau sužinoti apie šį pasaulį, tiek ir poreikis džiaugtis šioje materialų pamatą turinčioje erdvėje esančiu grožiu, supančiais žmonėmis.

¹¹ Omenyje turima pati meditacija.

Žvelgdamos į patirtą išgyvenimą iš dabarties pozicijų, informantės skiria jam labai daug dėmesio, vertina jį kaip vieną esminių savo gyvenimo momentų, padariusių lemiamą įtaką jų pasaulėžiūrai. Toks nuolatinis šios patirties prisiminimas ir jos įprasminimas visoje savo gyvenimo / tikėjimo istorijoje leidžia kalbėti apie tai, kad šis potyris tapo viena svarbiausių informančių gyvenimo ir tikėjimo patirčių, nuolat veikiančių jų gyvenimą, mąstymą ir elgseną. Kaip matysime išsamesnėje šių ir kitų NRP potyrių analizėje, apie patirtį kaip nuolatinį procesą galima kalbėti tais atvejais, kai po išgyvento potyrio kinta asmens pasaulėvaizdis ir pasaulėžiūra, Dievo samprata ir savivoka, keičiasi asmens emocijos, vyksta pokyčiai socialinėje sferoje (tarpasmeniniuose santykiuose, veikloje ir pan.). Šiuos momentus labai pabrėžė jau minėti autoriai, ypač H. Knoblauchas ir I. Schmied, Ch. S. Schäfer.

STEBUKLO, ASMENINIO SUSITIKIMO SU DIEVU POTYRIS

Antroji išryškėjusi NRP pasireiškimo forma siejama su informantų įvardijamu netikėtu asmeniniu susitikimu su Dievu, stebuklo pajauta. Minėta, kad tokia patirtis išgyventa kritiniu momentu – po kilusio konflikto su artimaisiais apėmusia neviltimi, pasireiškus baimei, nerimui. Šiais atvejais NRP potyris suvokiamas kaip dvasinis pastiprinimas, atsakas į nevilties, baimės situacijoje iškeltą gyvenimiškai svarbų klausimą, vidinį dvasinį asmens skausmą. Pastebėta, kad toks potyris kelia įvairių jausmų – teikia nuostabą, džiaugsmą, nusiramimą, susitaikymą su esama situacija ir ilgai niui paskatina į ją žvelgti kitaip. Kaip ir minėtais klinikinės mirties potyrio atvejais, šis išgyvenimas vertinamas kaip esminis, kulminacinis arba vienas svarbiausių tikėjimo istorijos momentų. Per interviu paaiškėjo, kad jis siejamas su ypač stipriais išgyvenimais, net savotiškomis vizijomis, regėjimais. Viena informantė tokį potyrį pavadino „*susitikimu su Jėzumi*“, kita minėjo „*meilę iš aukščiau, kuri suteikia ramybę*“. Abi tokias patirtis turėjusios informantės tai siejo su Dievo siūstu stebuklu, dieviškosios tikrovės įsikišimu į kasdienį jų gyvenimą. Šis sakralios erdvės įsiveržimas į sekuliarią jų kasdienybę suvokiamas kaip „*džiaugsmingas, [...] realus [...] susitikimas su Jėzumi. Būtent, va tas džiaugsmingas. Tikrai yra džiaugsmingas*“. Kita vertus, jis priimamas ne tik kaip pozityvias emocijas teikiantis potyris, bet ir kaip „*tas pagrindas, ant kurio aš galiu savo gyvenimą rėsti*“. Čia atkreiptinas dėmesys į tai, kad, pasak I. Schmied-Knittel, svarbu ne tai, ar patirtas potyris iš

tiesų buvo realus, ar ontologine prasme jis buvo tikras, o tai, kokią prasmę tokiai patirčiai ir jos paliestam asmeniui gyvenimui suteikia patiriantysis asmuo,¹² kaip per jo asmeninę patirtį suvokiamas ir įvardijamas šis asmeninis susitikimas su Dievu.

Minėta patirtis priimama kaip esminis asmens gyvenimą, vidinę būseną ir laikyseną konfliktinėmis, sunkiomis situacijomis keičiantis veiksnys. Dalydamasi savo tikėjimo patirtimi, viena informantė ne kartą minėjo šį potyrį, pasakojo apie tuo metu ją užplūdusius pojūčius ir jausmus, siejo juos su asmeninio tikėjimo pokyčiais, ypač bendraujant su Dievu, žmonėmis. Tai, jog informantė šiam pasakojimui skyrė itin daug dėmesio, pozicionavo jį kaip kulminacinį savo gyvenimo įvykį („*užima kulminacinę vietą*“) rodo, kad šį įvykį ji suvokia kaip dieviškosios tikrovės prisilietimą prie jos kaip asmens, kai atsiunčiama asmeniškai jai skirta žinia, patiriamas gydantis dieviškosios tikrovės prisilietimas. Dalydamasi savo išpūdžiais, ji pasakojo: „*atsibudau nuo tokio aiškaus aiškaus balso. [...] Toks per visą kūną, atrodo, perėjo. Ir tai buvo žodžiai „aš su tavimi.“ Bet aš nežinau, ar aš juos ausimis girdėjau, ar... Nu sunku pasakyti, bet tai buvo toks atsakymas. Aš tikrai tai jutau, kad tai yra atsakymas [...] Ir išgyvenau nu tokią džiaugsmą vidinį, kad tai man buvo tikra realybė, ir aš jutau, kad tai atsakymas. Ir tikrai žinojau, kad tai Jėzaus žodžiai.“ Pasiteiravus, kokius išpūdžius tai paliko, informantė paminėjo atėjusį potyrį ir suvokimą – „*aš nesu viena [šypsosi]. Kad tikrai, kad Jėzus yra su manimi, bet kokioj situacijoj*“.*

Panašų dvasinį dieviškosios tikrovės išiveržimą per stebuklo pajautą mini ir kita informantė. Dalydamasi savo patirtimi pasakoja, kad tokie potyriai yra „*ne pasaulietinis, o sielos įvykis. [...] Veržimasis iš mano sielos indo Viešpaties artumon.*“ Šis dieviškosios tikrovės prisilietimas sulyginamas su stipriu vaiko ir motinos tarpusavio ryšiu („*tai panašiai kaip vaikas stengiasi apsikabinti ir prisispauti (sumyluoti) kuo arčiau, kuo stipriau, mamą, kad tik neliktų jokio tarp judviejų plyšelio*“). Išgyventa stebuklo pajauta buvo tokia ryški, taip pakeitė minėtos moters gyvenimą ir santykį su Dievu, kad matytas regėjimas ir jo metu išgyventas jausmas įvardytas kaip „*meilė*¹³ iš aukščiau, kuri suteikia ramybę ir džiaugsmą.“ Pats potyris apibūdintas kaip

¹² Schmied-Knittel I. „Jenseits okkultur Fragestellungen – Qualitative Methoden bei der Untersuchung außergewöhnlicher Erfahrungen“ // *Beschreiben – Erschließen – Erläutern. Psychotherapieforschung als qualitative Wissenschaft.* Hrsg. V. V. Luif, G. Thoma, B. Boothe. Lengericht: Pabst. 2006. S. 357.

¹³ Pabrėžta informantų.

kontempliacija, suvokiamas kaip tęstinis procesas („čia ištisai“; „čia sapne irgi išgirsti dabar kai sapnuoji [...] apie pranašiškus sapnus“). Dalijamasi patirtimi apie jo metu užplūdusius dvilypius jausmus ir potyrius – Dievo didybės baime, pagarbą Jam, užklupusį virpulį, savo menkumo suvokimą ir meilę („baimė. Tai begalinė. Galybės. Galybės tos, didybės, baimė, virpulis. [...] Jeigu grįžt į tą situaciją, tai baimė yra ir ramybė. Tiesiog [...] jauti kaip prieš autoritetą. [...] Lieki toks ... su didele meile, ir pagarba, ir... Baimė dėl to, kad tai didinga. Tikrai didinga“).

Analogiška situacija išryškėjo dar viename pasakojime, tik dalijamasi jau ne savo asmenine patirtimi, o išpūdziais bendraujant su kitais panašius išgyvenimus patyrusiais asmenimis. Šiuo atveju atkreipiamas dėmesys į tai, kad po tokių potyrių – susitikimo su Dievu – iš esmės kinta asmens vertybės, pasaulėžiūra, net gyvenimo būdas. Pastebima, kad tokia patirtis išgyvenama netradiciniu krikščionybei būdu – per rytietišką praktiką (konkrečiai meditaciją), patyrus „sąmonės nušvitimą“. Pasakojama, kad po tokio meditacijoje įvykusio susitikimo su Jėzumi („aš susitikau su Jėzumi Kristumi, kurio aš gyvenime... Aš nei krikštytas, nei nepažinojau“) žmogaus gyvenime įvyko esminių pokyčių – jis tapo atsiskyreliu, vienuoliu. Šioje istorijoje taip pat atkreiptas dėmesys į tai, kad ši nekasdienė patirtis suvokiama kaip Dievo įsiveržimas į asmens gyvenimą pasirinkus netradicinę krikščionybei formą.

Minėtuose pasakojimuose pastebėta: tiek asmeninis susitikimas su Jėzumi, tiek stebuklo pajauta palieka gilų pėdsaką patiriančiojo sąmonėje, atmintyje ir tikėjimo istorijoje. Ypač atkreiptinas dėmesys į tai, kad šis susitikimas / stebuklas keičia emocijas ir požiūrį į save bei kitus, perteikia pozityvius jausmus – meilę („tai, sakyčiau, meilė iš aukščiau“), džiaugsmą („džiaugsmingas susitikimas“, „suteikia džiaugsmą“), ramybę („suteikia ramybę“). Toliau gyvenimo / tikėjimo istorijų ir patirčių analizėje matysime, kad šie naujai kilę jausmai ir pats NRP pakeičia informantų santykį su Dievu ir kitais žmonėmis, skatina kitokį požiūrį į save ir situacijas, kurios anksčiau buvo laikomos labai skausmingomis (pavyzdžiui, baimė, darnių santykių šeimoje stoka, nerimas). Tai skatina kalbėti ne apie momentinį, didelės įtakos asmens gyvenimui neturintį potyrį, o apie reikšmingą jų tikėjimo ir religinės patirties nuolatinį elementą. Kita vertus, tai leidžia kalbėti apie NRP ne kaip apie afektinį, trumpalaikį išpūdį, o kaip apie procesą, susijusį su R. Starko ir W. S. Bainbrido minimais religinės patirties aspektais – įsitikinimais, praktika, patyrimu ir žinojimu. Pasak jų, 1) *įsitikinimai* nusa-

2) *praktika (ritualinis matmuo)* siejama su dievybės garbinimu, tiek formaliais ceremonijomis, tiek ir atsidavimu kaip neformalia, neretai spontaniška asmenine religine praktika, pavyzdžiui, individualia malda, kontempliacija; 3) *patirties / potyrio (experiential)* aspektas nusako religinius-mistinius išgyvenimus ir jausmus Dievo atžvilgiu, atsivertimą; 4) *žinojimo, intelektualinis* aspektas rodo religines žinias, religinės doktrinos išmanymą, nesvarbu, ar asmuo tuo tiki ir tam pritaria, ar ne; 5) *pasekmės (ethical-consequential)* elementas atspindi religinių įsitikinimų, išgyvenimų raišką kasdieniame gyvenime¹⁴. Tokiu atveju, pasak J. Fowlerio, galima kalbėti apie tai, kad tikėjimas paliečia visą žmogų – greta *kognityvinio matmens* ypač svarbus vaidmuo tenka *afektiniams* religiniams išgyvenimams, tarp jų ir NRP¹⁵.

DVASINIŲ REGĖJIMŲ POTYRIS

Dar viena NRP raiškos forma siejama su dvasiniais potyriais. Patys informantai savo išgyventą patirtį sieja su tiesioginiais susidūrimais su dvasiniu pasauliu. Čia minėtos ir vizijos, ir sapnai, ir regėjimai, susitikimai su vaiduokliu. Visos šios patirtys suvoktos kaip labai svarbūs, pranašingi, net lemtingi, asmens tikėjimo istoriją sąlygoję momentai. Pavyzdžiui, smulkiai papasakota istorija, kaip teko gyventi keistame, greta kapinių esančiame mediniame name, kuriame, pasak pašnekovės, būdavo „*baisūs košmarai*,“ „*vaidendavosi*“. Minėta, kad tekę patirti keistus, gąsdinančius, nerimą keliančius, bet kartu ir tikėjimą gilinančius išgyvenimus, kuriuos pati informantė įvardija mistinėmis, metafizinėmis patirtimis. Pasakotojų teigimu, jos reiškiasi ne tik dvasiniu lygmeniu, bet ir fizinėje plotmėje („*pavyzdžiui, apie tokias mistines patirtis, kaip metafizines [...], bet net ir fizinėje plotmėje*“). Pasakojami prisiminimai apie matytus vaiduoklius („*ten tikrai kažkas atėdavo, kažkoks žmogus vakarais [...] Net amžių galiu pasakyti, net galiu pasakyti, kaip apsirengęs, ir su kokiais batais*“). Patirti išgyvenimai nuspalvinami emocijomis („*taip aiškiai viską girdi, ir kaip baisu, nu taip net drebėdavau*“), pasakojamos smulkios matomo veiksmo detalės („*labai dažnai girdžiu, kaip atlipa laiptais, [...] kaip įeidavo [...] ir jau girdžiu, dingo žingsniai ir jisai eina prie lango. [...] Ir žinau, kad jis ten atsistodavo*“). Dalijantis šiomis patirtimis

¹⁴ Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion: Secularisation, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press. 1985. S. 10.

¹⁵ Fowler J. W. *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh. 1991. S. 27.

pasakojime išryškėja tiek emocinis, tiek ir kognityvinis potyrio elementai. Tai liudija, kad matomas vizijas, regėjimus informantė laiko realiais, sąmoningai suvokiamais ir reikšmingais jos asmeniniam gyvenimui, įrodymu, kad „*dvasinis pasaulis egzistuoja*.“ Šis kognityvinis subjektyviai priimamas NRP lygmuo papildomai grindžiamas ir kitais pasakojimais apie regėtas dvasines būtybes („*mačiau kipsus, tikrai savo akim, kaip jie ant mano lovos šokinėja. Na, aišku, kitas gali galvot, kad aš nusišneku, bet man tai buvo taip akivaizdu, ir aš žinau, kodėl jie ten atsirado. Kodėl vienas didesnis, kitas mažesnis*“). Šiuo atveju, kaip ir kitų informantų tikėjimo istorijose, ši patirtis visų pirma vertinama kaip labai reali, tiesiogiai asmeniškai emociškai ir psichologiškai patirta, kognityviai priimta visa savo esybe – emociškai, psichologiškai, net fiziškai. Pastaroji informantė, pasakodama apie susitikimą su dvasiniu pasauliu, šiuos regėjimus tiesiogiai sieja su savo asmenybe – asmens savybėmis, padarytais ir/ar ketinamais daryti veiksmis (ji vadino juos blogybėmis: „*dėl mano, dėl to, kad aš žinojau, kad aš darysiu blogybes dvi – vieną didesnę, kitą mažesnę. Aš tikrai žinau, kad aš jas darysiu. [...] Ir tada vat aš akivaizdžiai mačiau... [...] Gi viskas, gi naktis, bet aš juos matau. Toj nakty aš juos matau. [...] Baisius, nežinau net kaip pasakyt, bet matau savo akim*“). Taip pačios informantės tikėjimo istorijoje tarsi ieškoma paaiškinimo tiek išgyventam regėjimui, tiek tolesnei asmeninio gyvenimo kaitai, o pats potyris suvokiamas kaip esminių pokyčių tikėjimo ir gyvenimo istorijoje atskaitos taškas. Kita vertus, šie potyriai siejami ne tiek su jausminiu potyriumi, kiek su realiai matoma tikrove: „*aš mačiau taip realiai, kaip tave matau. Taip aš mačiau*.“

Dar vienas tos pačios informantės minimas asmeniškai išgyventas potyris apibūdintas kaip „*beldimas viduje*“, kuriam paaiškinimo nerandama, o paties potyrio savotiškai baiminamasi. Pasakojama, kad imta jausti keistus dalykus, lyg „*jauti, kad beldžia tavo viduj. Bet toks beldimas vidinis, kad atrodo iš visur, ten per viršų, nežinau, iš visų pusių ... į mane beldžia. [...] Į mane konkrečiai*.“ Trečia vertus, šis pojūtis tiesiogiai siejamas ir lyginamas su ankstesniais potyriais, keliamas klausimas, ką asmeniškai jai norima pasakyti. Kita vertus, skiriamasis šių potyrių bruožas – asmeninėje tikėjimo patirtyje ir viso gyvenimo istorijoje kiekvienas naujai išgyventas potyris tiesiogiai siejamas su anapusine realybe ir Dievo siunčiamais ženklais, žinia, skirta asmeniškai jai. Visais atvejais šie potyriai susakralinami ne vien dėl numanomo sakralaus jų šaltinio, siuntėjo (Dievo), bet ir dėl jiems suteikiamos sakralios prasmės – jie priimami kaip vedimas tikėjimo keliu,

kvietimas į kitokį gyvenimo būdą, naujo kelio parodymas. Tokie potyriai tikėjimo istorijoje apibūdinami kaip keliantys baime, nerimą, klausimus, į kuriuos sudėtinga rasti aiškius ir vienareikšmius atsakymus. Informantės pasakojime jaučiamas savotiškas susirūpinimas, įvardijamas kaip „žadini-*mas*“, „*baimė*“. Pastebėta, kad baiminamasi ne patirti neįprastą, nekasdienį potyrį (informantė sakėsi prie jų pripratusi), o dėl to, kad nesuprantama, ką jis reiškia, ką norima juo perteikti („*jauti, kad kažkas tau nori kažką pasakyti. Ir sakau, kas, kas man čia kažką nori pasakyti? Kas čia dabar yra? [...] Tau primena kažkaip, tave lyg žadintų. Nežinau, bet aš nieko nesuprantu. Aš nieko nesuprantu, tik tikrai jaučiu taip, kaip [...] daužytų taip smarkiai ir bandytų, kad tu įsileistum. Nesuprantu, kas tai yra*“). Tai rodo, kad bet kurį nekasdienių patirčių išiveržimą į asmeninį gyvenimą informantė linkusi susakralinti, vertina jas kaip antgamtinio pasaulio siunčiamus ženklus. Kita vertus, neradus paaiškinimo, jaučiamas nerimas, baimė, nes visoje šios moters tikėjimo istorijoje matyti aiški tendencija kiekvienam išgyvenamam potyriui rasti loginį, bet kartu su tikėjimu ir sakralių ženklų pasireiškimu susijusį paaiškinimą. Tai būdinga ir informantės sapnams. Pasakodama apie šią patirtį savo gyvenimo kontekste, ji suteikia jiems ir savotišką teologinę prasmę, paaiškina ir priima kaip asmeniškai patiriančiam siunčiamą apokaliptinį ženklą ar žinią: „*prasadėjo tokie kažkokie keisti sapnai. Apie visokią ateitį, bet ne vien apie mano ateitį, bet išvis, apie pasaulio, kaip bus. Tokie, kad net keista būtų pasakoti. Tokie apokaliptiniai sapnai.*“ Dalijantis patirtimi apie šiuos sapnus minima „*dvasinėj sistemoj*“ vykstanti „*baisi kova*.“ Šis patyrimas (ir žinojimas, kaip įvardija pati informantė) susijęs ir su asmeniniu pamaldumu („*kada meldžiausi į Mariją, ir tas Rožinis, tikrai labai stipriai jautėsi*“). Pats potyris, kaip ir kito senyvo amžiaus informanto tikėjimo patirtyje siejamas su dvilypės pasaulio prigimties jautimu ir žinojimu („*tikrai jaučiau, kad yra materialus pasaulis ir kad yra nematerialus pasaulis*“).

Minėtoje NRP raiškos formoje ypač išryškėja emocinis-patirtinis ir kognityvinis aspektai. Kita vertus, apibendrinant NRP formų analizę galima teigti: jie reiškiasi keliomis pagrindinėmis formomis – būseną, išgyventa klinikinės mirties metu, stebuklo pajauta, vizijomis, regėjimais, sapnais. Visose jose galima matyti tiek *paslėptą ir privatų*, tiek *denominacinį bei visuomeninį* religingumo lygmenis. Pastebėta, kad dažniausiai pasireiškia *paslėptas* religingumas, kai religiniai išgyvenimai neaptariami su kitais, ir *privatus*, kai jais dalijamasi su nedaugeliu žmonių. Gerokai retesnis *denominacinis* lygmuo, kai patirtimi dalijamasi su išpažįstančiais tas pačias tiesas

asmenimis, ir *visuomeninis*, kai tikėjimas liudijamas daugeliui žmonių – bendruomenės mastu. Tolesnėje duomenų analizėje matysime: visi kalbinti informantai nelinkę taip sureikšminti savo patirties, kad imtų viešai ja dalytis, prisiimtų atsakomybę už kitų žmonių tikėjimo istoriją ir religinę patirtį.

REAKCIJA Į NRP

Visiems minėtiems NRP potyriams, išgyventiems skirtingame kontekste, įgavusiems skirtingas raiškos formas, būdingas vienas akivaizdus bendras bruožas – visais atvejais pabrėžiamas jo tikrumas, realumas. Pasakodami apie jį, informantai prisimena, jog aplinkiniai bandydavo koku nors racionaliu būdu paaiškinti išgyventą potyrį. Pavyzdžiui, viena informantė dalijosi išpūdžiais: patyrus klinikinę mirtį ir pasakojant apie išgyventas patirtis, aplinkiniai bandė susieti juos su narkozės poveikiu. Tačiau pati informantė tokiam potyriui suteikia labai didelę reikšmę, priima jį kaip labai realų, tikrą, nekeltantį jokių abejonių ir lemiamą įtaką tolesniam gyvenimui turėjusį / turintį įvykį. Čia griežtai atskiriamas galimas medikamentų poveikis ir sakrali išgyventa patirtis. Informantė pasakoja: *„kiti sako, [...] narkozė, ar kažkas tai, ir panašiai. Bet tai buvo jau po minioperacijos, [...] ne narkozė, jau toli gražu buvau grįžus iš narkozės aš, nuvežta į palatą, ir jau atsigulus, ir jau pašnekėjus su žmonėm, ir jau viskas gerai. Ir, matyt, paskui kažkokia tai reakcija, dėl kurios tiesiog suspazmavo. Suspazmavo taip absoliučiai visus organus, kvėpavimą, širdį, ir ta širdis sustojo, ir tas kvėpavimas sustojo. Ir, sakykim, pirmiausia, tai jauti, kad miršti.“* Pasakodama priminimus, informantė ne kartą pakartotinai pabrėžia, kad potyris iš tiesų buvęs realus, o ne išgalvotas įvykis. Jo realumui pagrįsti nupasakojamas ne tik įvykių eiliškumas, bet ir pabrėžiama, kad visa tai vyko jai esant sąmoningai, moteris net prašiusi pagalbos (*„laimė, kad aš spėjau pasakyti, ir viena iš tų dviejų moterų, kurios ten šalia buvo, nubėgo pasakyti gydytojam. Tai gal būčiau ir negrįžus, priešingu atveju“*). Minėtame pasakojime aiškiai atskiriamas medikamentinis narkozės poveikis ir po jos atsigavus patirtas klinikinės mirties potyris. Pabrėžiama, kad ši patirtis prasidėjo jau atgavus sąmonę, pabendravus su aplinkiniais ir sąmoningai suvokiant, kas vyksta.

Kitame pasakojime apie NRP minima, kad kalbėjimas apie potyrį pačiai informantei kelia tam tikrų keblumų. Esą *„kažkaip nejauku ir pasakoti apie tai, nes tikrai galima galvoti, [...] tai yra kažkaip labai subjektyvu, ar ne? [...] Kad tai gali būti lyg kažkoks pasivaidenimas ar dar, kas neturi realaus*

pagrindo. “ Tačiau pabrėžiama, kad toks potyris buvęs labai reikšmingas, turėjęs lemiamos įtakos asmeninei tikėjimo ir gyvenimo istorijai. Kalbėdama apie jį, informantė teigia savo širdyje turėjusi „*grynai tokią labai aišką supratimą, kad tai tikrai nėra nei sapnas, nei pasivaidenimas, nei dar kažkas.*“ Dalydamasi prisiminimais ir iš šios dienos perspektyvos žvelgdama į buvusį potyrį, ji pabrėžtinai kelis kartu kartoja: „*aš tikrai tai jutau, kad tai yra atsakymas [...] „aš su tavimi“. [...] Ir išgyvenau nu tokią džiaugsmą vidinį, kad nu tai man buvo tikra realybė, ir aš jutau, kad tai atsakymas. Ir tikrai žinojau, kad tai Jėzaus žodžiai.*“ Patirties realumas šiuo atveju grindžiamas ir jusliškai – girdimas aiškus balsas, jis jaučiamas fiziškai, visu kūnu („*atsibudau nuo tokio aiškaus aiškaus balso [...] Jis mane tiesiog tas pats balsas toks per visą kūną atrodo perėjo*“; „*tai tikrai nėra nei sapnas, nei pasivaidenimas, nei dar kažkas. Aš tikrai tai jutau, kad tai yra atsakymas*“).

Dar viena informantė, dalydamasi savo patirtimi, minėjo, kad potyris, kurį jai teko išgyventi, „*tikrai [...] jau buvo ne sapnas.*“ Kaip ir minėtais atvejais, ji užsimena apie sunkumą daugiau žmonių pripažinti tokių potyrių realumą, tikrumą. Pasak jos, „*kitas gali galvot, kad aš nusišneku, bet man tai buvo taip akivaizdu*“. Kalbėdama apie patirtą regėjimą, ji net racionaliai paaiškina, kodėl jis vyko, kokios priežastys jį sukėlė („*ir aš žinau, kodėl jie ten atsirado. Kodėl vienas didesnis, kitas mažesnis. Ir jie taip iš manęs ten juokiasi...*“). Pasakodama apie patirtus sapnus, regėjimus, informantė dar kartą pakartotinai pabrėžia savo įsitikinimą įvykio realumu, ir tai iliustruoja realiais pavykiais: „*bet aš tikrai žinau, kad tai yra tikra, tikrai ne liga, nes aš nepajėgiau panešt tokio krūvio, kokį aš nešu, kiek aš turiu dirbt ir kiek praktiškai mažai miegi ir mažai valgai, bet turi tą budrią sąmonę ir energijos pakankamai.*“ Šiuo atveju, kaip ir visoje tikėjimo istorijoje, informantė pakartotinai grįžta prie šios temos, gvildendama NRP ir psichinės ligos, ligos ir apsidimų požymius ir skirtumus. Visa tai tarsi dar kartą leido jai įsitikinti išgyventų potyrių realumu, pakartotinai pabrėžti jų reikšmę asmeniniam gyvenimui ir tikėjimui bei tokiu būdu rekonstruoti savo religinį tapatumą.

Minėta tematika paliečiama ir kitame interviu. Vyresnio amžiaus vyras teigia: „*santykiai su velniais tai būna aiškesni tokie, [...] konkretesni*“. Čia net dalijamasi profesine patirtimi dirbant su pacientais. Pasak jo, dauguma daktarų nepripažįsta piktosios dvasios, „*o slepia piktą dvasią po visokiomis kaukėmis – blogi norai, blogos emocijos [...] iš tikrųjų nematant, kad žmogus nusideda, nes velnias jį gundo.*“ Pasak jo, „*gerai, kad mūsų Dievas turi veidą. [...] Ne snukį, o pavidalą, veidą. Kaip sveikata būtinai turi turėti veidą, taip*

ir liga turi turėti veidą, o ne atskirus simptomėlius, emocijų protrūkius. Tikinčiam žmogui ji [liga] ir turi veidą – šėtonas, velniukai ir panašiai. Ir kai aš nežinau, kas pastūmėja į blogį, man sunku priešintis, o kai aš įsivaizduoju, kad stovi velnias ir stumia mane „pasakyk tam žmogui kokią bjaurastį, pagąsdink, parodyk, koks jis menkysta“, tai jis. Tai ne šiaip koks mano noras, o piktoji dvasia.“ Kita vertus, atkreipiamas dėmesys į tai, kad „ne visada blogis būna blogis“, kartais tai tiesiog atkritimas „iš dvasinio lygmenį į materialų“, todėl, pasak informanto, yra būtina išsakyti „savo neigiamą požiūrį į žmogų ir jo elgesį, kad paskui santykiai būtų žmogiški“, nes tik tuomet yra dvasinė sveikata, „kai aš esu savyje, kai aš gerai save jaučiu, kai gerai jaučiu savo esmę.“

Minėti pasakojimai atskleidžia, kad svarbiausia – kokią reikšmę išgyventiems potyriams suteikia pats asmuo, kaip integruoja juos į savo tikėjimo ir/ar gyvenimo istoriją, kokias tokio potyrio priežastis ir jo poveikį įvardija, kokią prasmę suteikia (pvz., „man tiesiog atrodo, kad tai yra labai realu. Labai realu“).

Minėtas iš aplinkinių patiriamas NRP realumo atmetimas, neigimas tampa viena iš priežasčių, dėl kurios atsisakoma arba tiesiog nenorima kalbėti apie išgyventas patirtis, nejaučiama poreikio dalytis ja su kitais. Kita vertus, kalbėjimas apie panašius potyrius kelia tam tikrų abejonių, baimių, netikrumą. Vis dėlto, viena vertus, norima šia patirtimi ne tik dalytis, bet ir patirti ją dar kartą. Kita vertus, potyris priimamas kaip labai asmeniška patirtis, susitikimas su anapusybe (Dievu, Kristumi), apie kurią vengiama kalbėti, nes tai esanti „labai asmeniška“, „specifinė“ patirtis. Be to, kaip minėta, kyla ir baimių, kad kiti šią patirtį gali laikyti išgalvota, o pasakotojui priskirti neadekvačias savybes („nenormalumą“, „ligą“). Tai sąlygoja esminį apsisprendimą, kada ir kokiomis aplinkybėmis, kokiame kontekste yra prasminga ir tikslinga pasakoti apie patirtį. Šia prasme dalijimasis potyrių būna labai motyvuotas, apmąstoma, ar jis bus tinkamai suvoktas ir priimtas („jeigu aš dalinuosi, tai aš žinau, kad žmonės, ... nebūtinai patikės, bet kad priims. Ir aš žinau, kur dalintis. [...] Su netikinčiais žmonėmis apie tai niekada nekalbu. [...] Todėl, kad man atrodo, kad galbūt [šypsosi] to nereikia. [...] Gal ir nesupras, ko gero. Nes čia yra tokia specifinė labai patirtis“). Minima, kad ja nesidalijama ir su artimaisiais („niekada nei savo tėčiui nesu sakiusi, nei mamai, šitų dalykų. Niekada. Nei vyrui“), nes patirtis labai intymi, asmeninė, palietusi žmogų kaip atsakas į individualiai svarbius dalykus („man atrodo, kad tai yra grynai atsakymas į mano [situaciją] [...] Kad galbūt leidžia gyvenime išgyventi tuos dalykus, kurie tau yra reikšmingi santykiyje būtent su Dievu“).

Kita vertus, išryškėja nuostata: kalbėti apie potyrius yra tikslinga su asmenimis, kurie pajėgūs tai suprasti: „jeigu žmogus tai supranta, tai aš galiu papasakoti. Ir jeigu jam aktualu, ir jam tai įdomu. Bet deklaruoti visam pasauliui, tai ne, tikrai ne.“ Kita vertus, atsižvelgiama į tai, kaip į pasakojamus įvykius reaguojama („nu kartais užsimeni, [...] ir žiūri, kaip žmogus reaguoja. Jeigu susidomi tuo pomirtiniu gyvenimu, tuo potyriu, tada taip, pasakoju. Šiaip [...] eit visiem ir pasakot ... ne“). Pastebėta, kad dažniau į tai visiškai nereaguojama, ir tai tampa viena iš priežasčių, kodėl vengiama šia patirtimi dalytis platesnėje bendruomenėje („nesureaguoja. Klinikinėje mirty buvau. Nu buvai, buvai, bet, pavyzdžiui, ar kas tau atsitiko, ar kaip, taip kažkaip ne. Nesidomi“).

Išskirtinė čia yra moters, studijuojančios teologiją, patirtis. Ji mini, kad išgyventas potyris buvęs labai svarbus jos gyvenime, nes panaikinęs viešumos baimę, pakeitęs santykius su žmonėmis, požiūrį į daugelį dalykų. Visa tai siejama ne tik su išgyventu NRP, bet ir su skausmingų išgyvenimų metu patirtą asmeninį ryšį su Dievu („taip nušvito, aš ... man atrodo, kad net visi aplinkui pasikeitė. Viskas. Viskas, mano požiūris pasikeitė, jie pasikeitė... Tai va pirmas gal toks buvo susitikimas gal, pasižadėjimas Dievui“). Dabartinėje patirtyje, įgyjant vis daugiau teologinių žinių, patiriamas Dievo kvietimas savo patirtį ir tikėjimą skelbti kitiems – ne tik savo gyvenimu, elgesiu ir pavyzdžiu, bet ir žodžiu („bijojau, gal negalima niekam pasakoti. Šiais metais mokausi dvasingumo teologiją, tai taip čia toliau išplaukia – būtina dalintis, skelbti, tvirtinti, ir čia mano pareiga“).

Visose tirtose tikėjimo istorijose pastebėta: išgyvenus NRP, nejaučiamą vidinio potraukio skleisti jį kitiems, dalytis juo, perduoti savo patirtį. Priešingai, net pastebėta, kad visais atvejais tokios misijos vengiama, nedrįstama jos priimti. Dažniausiai motyvuojama tuo, jog jaučiamasi tam nepajėgiam, nesureikšminama, ar net savotiškai nuvertinama asmeninė patirtis („o kur aš nuejau? Ir iš viso, gal aš niekur nenuėjau“). Visais be išimties atvejais kalbama, kad toks liudijimas gali būti perteiktas tik savo gyvenimu – visur ir visose situacijose išliekama savimi (tai daryti „galbūt galima, bet netiesiogiai,“ „specialiai ne“). Išryškėja įsitikinimas: negali būti jokio tiesioginio primetimo, žinių ar patirties perdavimo („ne tai, kad paimti ir persodinti žinojimą“). Vengimas kalbėti apie tai kartais siejamas ir su labai objektyviomis priežastimis – profesiniu nepasirengimu atlikti tam tikrus veiksmus, pavyzdžiui, vesti panašią meditaciją, padėjusią patirti sąmoningo mirimo būseną („kiek aš šiai dienai galiu, tos meditacijos aš niekam nedrįstu,

aš žinau, kad aš negaliu. Na, viduje, aš negaliu žmogui šito – vesti, tempti, nes ne tai, kad neturi teisės. [...] Tai ne mano“. Visais atvejais pabrėžiama, kad tegalima „rodyti kelią, nurodyti kažkiek, o paskui jau žmogus pats, pats turės savo“). Kita vertus, kalbama apie galimybę kviesti kitus eiti tikėjimo keliu, tačiau čia pat pabrėžiama: tai nėra ir negali būti daroma priverstinai. Tokia kvietimo į konkretų tikėjimo, nekasdienių potyrių kelią misija pavedama autoritetams – Dievui, respondentų pripažįstamiems mokytojams (pavyzdžiui, meditacijos mokytojams): „aš žinau, kad [...] jeigu Dievas veikia, tai jį žino, kaip jisai veiks. [...] Nu aš negaliu prisiimt sau tokio dalyko, kad aš vat suvokiau, kad yra tas Dievo veikimas ir aš dabar visiems specialiai jau tą sakysiu.“ Taigi sava išgyventa patirtis nesureikšminama kaip įgalinanti ją patyrusiųjį skleisti specialų mokymą. Visais atvejais kalbama, kad toks liudijimas, kvietimas turėtų vykti (ir daugiau ar mažiau realiai vyksta) savaime, per įprastinę elgseną, bendravimą su kitais liudijant žinią, kurią norima perteikti, nes tai „nėra vieši dalykai šitie. Absoliučiai nėra vieši“, „kaip čia pasakyti... [...] Nebent pačiu savim. Nes ten, kur tu eini, tu nešiesi save. Bet kokiū būdu. [...] Bet galbūt tas poveikis būna tik toks [...], kad tu visur esi savim. Net nereikia tau ten nieko pasakot. Tai va nuo šito dalyko tai tu nepabėgsi, vis tiek. Bet tą pasakoti, ne. Nu neišeina.“

Minėti liudijimai rodo, kad potyris suvokiamas ne kaip savotiškai „užsakomas“ ir/ar prašymu gaunamas išgyvenimas, o kaip Dievo dovana, jo valia vykstantis reiškinys, net slėpinys. Ši mintis ypač ryški senyvo amžiaus informanto pasakojime. Pasak jo, „susitikimas su ponu Dievu negali būti kaip pagal pareikalavimą. Čia visada, kada jis jaučia, kad mes esam gatavi. Ir jis jau pirmas į mus kreipiasi. [...] Be abejo, taip būna, kad mes praeinam ilgą kelią, ir tada taip galim susitikt su ... Mes negalime įsiveržt į šitą sudėtingą būseną... Mes galime nebent ją užsitarnaut.“ Šiuo atveju itin pabrėžiama, kad tokiam potyriui asmuo turi būti pasiruošęs, subrendęs, tik tada galima sulaukti Dievo siūsto ženkle. Kita vertus, atkreipiamas dėmesys į tai, kad „visų pirma turi būti mano tikėjimas, o jau paskui [tikėjimas] kituose žmonėse. Arba kitų žmonių tikėjimas, kuris persiduoda,“ nes „ponas Dievas mėgsta padėti, bet žmonių rankomis. Aš gaunu šitą patyrimą iš pradžių ne kažkaip [...], mistiškai prašviesėjo man galvoj, [...] Aš būčiau linkęs tuo abejoti. Greičiau tai yra kelias ir procesas. Ir taip labai palaipsniui...“ Šia prasme potyris, kokia forma jis besireikštų, suvokiamas kaip dvasinės plotmės, ne nuo žmogaus valios priklausantis Dievo veiksmas, sakralinės sferos įsiveržimas į asmens gyvenimą.

Minėtame kontekste paliečiamas ir kitas labai svarbus momentas – kaip vertinamas pats potyris. Ar jis suvokiamas kaip normalus reiškinys, ar kaip nukrypimas nuo normos; kaip racionaliai paaiškinamas, tikras ar kaip išgalvotas. Panašios tematikos tyrime A. Hackas pastebi: praėjus ilgesniam laiko tarpui po potyrio, jo samprata paprastai kinta, nes „perėjimas nuo neįprasto prie normalaus visų pirma yra susijęs su dažnu tokio pobūdžio patirčių išgyvenimu“¹⁶. T. y. kuo dažniau išgyvenamas panašus potyris, kuo dažniau apie jį galvojama ir juo domimasi, tuo greičiau jis priimamas ir suvokiamas kaip normalus reiškinys, tampa kone kasdiene, integralia asmens tikėjimo / gyvenimo istorijos dalimi. Šiuo reiškiniumi domėtasi ir šioje studijoje. Paaiškėjo, kad tikėjimo ir/ar gyvenimo istorijose ši patirtis vertinta labai įvairiai: minėta, kad „*tai yra normalu, jei tai yra normalu. Arba tai yra nebenormalu, jeigu žmogus [...] tikrai nori, kad taip būtų.*“ Pasak vienos informantės, atskirti šiuos du aspektus labai sudėtinga, esą tai pats sudėtingiausias momentas („*galima girdėti garsus iš tiesų [...] Bet tuos garsus vėlgi reikia atskirti – tai yra pats sunkiausias dalykas*“). Dėl šios priežasties minėti liudijimai kelia klausimą, ar ir kada galima tikėti žmogumi, pasakojančiu apie nekasdienius potyrius. Ar tokie reiškiniai yra normalūs, ar susiję su didesniu ar mažesniu nukrypimu nuo normos, gal net sietini su liga? Kaip minėta, šiai tematikai savo interviu ypač daug dėmesio skyrė viena pašnekovė, smulkiai gvildenusi požymius, kurie leidžia atskirti, kada kalbėjimas apie NP ir/ar NRP laikytinas normaliu reiškiniumi, gal net Dievo dovana, o kada – psichine liga. Pasak jos, šiuos du patirties modelius galima lengvai atskirti pagal potyrio poveikį – jei kalbama apie psichinę ligą, tokie potyriai nemaloniai veikia žmogaus gyvenimą, neatneša jam pagerėjimo, priešingai, net apsunkina. Esą „*tai visiems matosi, ir jo gyvenime tai yra tragedija, o ne kažkas, kas padeda jam gyventi, bet kas naikina jo gyvenimą, [...] ten tikrai niekas nesikeičia jo gyvenime, bet jis iš tikrųjų serga.*“ Priešingai, realus NRP iš esmės keičia žmogaus gyvenimą – jo vertybes, pasaulėžiūrą, gyvenimo būdą, bendravimą su Dievu ir žmonėmis. Dar labiau gilinantis užsimeinama apie apsidėmimo ir psichinės ligos skirtumus. Esą skirtumas tarp šių dviejų reiškinijų panašus į skirtumą tarp realaus NRP ir psichinės ligos: „*tas pat, kaip atskirti serga psichine liga, ar tas šėtono apsidėmas. [...] Psichinė liga, tai žmogus neįs tokios neapykantos ar ten šventiems dalykams, ar kitiem. Vis*

¹⁶ Hack A. *Wie zuverlässig sind Fragebogen? Eine Interviewstudie im Vergleich mit dem Freiburger Fragebogen zur Erfassung außergewöhnlicher Erfahrungen.* Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Freiburg. 2003. S. 100.

ties yra tam tikri kriterijai, kas atskiria. “Dalydamasi savo NRP, informantė pastebi, kad šios patirtys veikia ją teigiamai („negaliu sakyti, kad tie dalykai [...] tavo protą išardo. Tavyje atsiranda tik daugiau harmonijos. Jei būtų liga, tai manau, kad atvirkščiai, tai būtų kažkoks susiskaldymas asmenybės, susidvejėjimas [...] O čia, priešingai, [...] kaip tik tu suvoki savo vidų“). Išryškėja mintis: ši trapi riba tarp NRP realumo priėmimo ir jo priskyrimo psichinei ligai tampa vienu pagrindinių akstinių vengti kalbėti apie išgyventą NRP („supranti tą taisyklę, kad šitų dalykų nereikia pasakoti, niekam nereikia“).

Kita vertus, potyrio normalumas ar nenormalumas siejamas su asmens laikysena patirties atžvilgiu. Nenormalumas esą pasireiškia kaip „norėjimas būti išskirtiniu.“ O tikroji NRP patirtis nesureikšminama, nesiekiami priškirti sau išskirtinių gebėjimų, galių, savybių. Kita vertus, ji tiesiogiai siejama su gyvenimo kaita, asmenybės tobulėjimu, nuolat keliamais klausimais, ką šis potyris duoda gyvenimui, kodėl jis vyksta ir ką juo norima pasakyti. Galimas variantas, kad potyrį išgyvenęs asmuo pirmiausia tarsi panyra į save, gilinasi į tai, ką jam teko patirti, todėl jam nekyla noras kalbėti apie tai kitiems. Visų pirma tai sietina su atsirandančiu asmens poreikiu tobulėti. Išryškėja tendencija: tikras, realiai suvoktas ir priimtas potyris išgyvenamas viduje („jeigu tu matai, tai pradedi tobulėti. [...] Kas iš to, kad tu matai. Jeigu tu matai iš tiesų... ką tau tai duoda? Kokį žinojimą?“), juo nesididžiuojama („jeigu tu tikrai matai, tu nesigirsi, nes tai, na, nepadoru. Tu tai suprasi, tai tavo išmintis sako“).

NRP VEIKSNIAI

A. Hacko ir N. B. Kohlso mokslinėse studijose atlikta kokybinė žvalgomoji telefoninė apklausa (N-35): respondentams buvo pateikti klausimai apie neordinarinių potyrių paplitimą bei pobūdį. Studijose pastebėta: gyvenimo / tikėjimo pokyčius neretai skatina dvasinės praktikos, diskusijos dvasinėmis temomis, bendravimas su kitais žmonėmis, individualus asmens santykis su Dievu.¹⁷ Kaip parodė minėtų tyrimų rezultatai, „daugiausiai

¹⁷ Omenyje turimas didelės apimties tyrimas / projektas (*Projekt Freiburger Fragebogen zu Außergewöhnlichen Erfahrungen*), kurio kontekste vykdyti ir siauresni žvalgomieji ir aprašomieji tyrimai // Žr. Hack A. *Wie zuverlässig sind Fragebogen? Eine Interviewstudie im Vergleich mit dem Freiburger Fragebogen zur Erfassung außergewöhnlicher Erfahrungen*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Freiburg. 2003; Kohls N. B. *Außergewöhnliche Erfahrungen. Blinder Fleck der Psychologie?* Münster: LIT Verlag. 2004.

apklaustųjų“ teigė, kad neordinarinės „patirtys kilo spontaniškai, bet jie įžvelgė jų ryšį su dvasine praktika [...]. Esą jos, viena vertus, buvo sukeltos sąmoningai, kita vertus, vyko savaime“¹⁸. Remdamiesi šiais pastebėjimais tyrėjai darė išvadą: „prielaida tokiai patirčiai tampa asmens atvirumas arba vidinis pasirengimas“¹⁹.

Šios studijos apie NRP raišką Lietuvos kontekste taip pat išryškėjo, kad NRP sąlygoja tiek objektyvūs ir subjektyvūs, tiek sakralūs ir sekulia- rūs veiksniai. Analizuojant duomenis išskirta NRP subjektyvių veiksmių kategorija ir ją atspindinčios subkategorijos: konfliktas, nevirtis, nerimas, baimė. Kitoje kategorijoje išskirti objektyvūs, NRP sąlygoję veiksniai: ope- racija, susitikimas su dvasiniu lyderiu, netikėtas pasveikimas, sąmoninga meditacija siekiant NRP. Pastebėta, kad vienais atvejais NRP lėmė nekas- dienės situacijos (pavyzdžiui, operacija), kitais – kasdieniame gyvenime dažnai pasikartojančios situacijos, sunkumai, kurie, prieš patiriant NRP, pasireiškė aštresne forma. Atskirais atvejais potyrio veiksmiu tampa noras išgyventi jį pakartotinai. Šiuo atveju teigiama, kad tokį jausmą galima iš- gyventi „kada noriu“, „išjautimas kažkoks vyksta“, išgyventa patirtis inter- nalizuojama, apibūdinama kaip esanti „kartu su manim. Ji jau yra manyje“, tačiau kartu atkreipiamas dėmesys į tai, kad ji nėra baigtinė. Priešingai, ji apibūdinama kaip tęstinis, ilgalaikis procesas („aš nemanau, kad tai yra ta galutinė, kad tai nušvitimas“, „man tai rodo, tas vedimas tai net ir nuo ma- žens“, „eina pakopa po pakopos“). Kalbama apie tokio potyrio ilgėsį, kuris tarsi atveria kelią naujai patirčiai („tas ilgesys, ir tada palengva palengva“). Vi- sose be išimties tikėjimo istorijose pabrėžiama: išgyventas potyris momen- taliai nieko nepakeitė – jis tapo ilgalaikiu procesu, palaiapsniui sąlygojančiu asmeninio gyvenimo, santykio su Dievu ir jo sampratos („ne tai kad paėmė ir atsirakino“) pokyčius.

Kita vertus, gyvenimo ir tikėjimo patirtys neretai siejamos su Dievo įsikišimu – jo siūstais ženklais, mistiniu potyriu, stebuklo pajauta, netikėtu pagijimu. Dažnai į šiuos išgyvenimus įpinamas motinos, senelės paveiks- las. Pavyzdžiui, meilės Dievui ir pasitikėjimo Juo jausmai neretai pastebi- mi visoje tikėjimo istorijoje – prisimenami kritiniai gyvenimo momentai, pavyzdžiui, liga, motinos elgesys sergant ir numanomas Dievo veikimas

¹⁸ Hack A. *Wie zuverlässig sind Fragebogen? Eine Interviewstudie im Vergleich mit dem Freiburger Fragebogen zur Erfassung außergewöhnlicher Erfahrungen*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Freiburg. 2003. S. 59.

¹⁹ Ten pat. P. 59.

(„mamytė buvo tikrai tyli ir religinga, ir Dievas [...] jos maldas išklausedavo. Tas veikimas buvo, kai aš labai sirgau. Tai mamos buvo malda. [...] Nežinau kiek, jinai nepasakojo, sakė tik, kad meldėsi. Bet sakė [...] atėjo gydytojai ir sako: „pasveiko jūsų vaikas“). Kitoje religinėje patirtyje nusidriekia senelės, supančios vaiką sūpuoklėse ir kalbančios apie Dievą, vaizdinys, taip pat mistinio potyrio reikšmė asmeniniam tikėjimui. Visi šie prisiminimai ir potyriai siejami su tuo metu kilusiomis emocijomis, nuostaba, dėkingumu („tikrai išgyvenau tai, ko tikrai nesitikėjau ir net nenumaniau, kad taip gali būti ir kad taip gali paliesti žmogaus širdį“). Skiriamasis tokių potyrių bruožas – prisiminimai apie jį lydi visą gyvenimą („atrodo jau kiek metų praėjo, negaliu sakyti, kad aš visą laiką atsimenu tą įvykį, bet susidarius tam tikrom sąlygom ir vėl man iškyla taip ryškiai, kad aš tiesiog net ir savo kūnu jaučiu tuos prisiminimus“). Prisimenama, kad šis potyris kilo po konflikto su vyru. Šiame pasakojime susipina ir fizinė, ir emocinė, ir dvasinė plotmės, jis išgyvenamas kaip vidinis sukrėtimas. Smulkiai nupasakojamos jo aplinkybės, kilusios emocijos ir veiksmais pasireiškusį reakcija. Potyris taip pat labai detalizuojamas (minimas susitikimas, džiaugsmas, girdėtas balsas, emocinė, juslinė, fizinė reakcija į jį). Visa tai rodo, kad išgyventa situacija suvokta labai aiškiai, patirta net jusliškai. Be to, ji ilgai prisimenama, vertinama kaip esminis tikėjimo istorijos momentas, apmąstoma įvairiose kasdienėse situacijose. Tokį potyrį išgyvenusi informantė pasakoja: „dabar jau nebeprisimenu, kokios ten buvo priežastys, bet kad jaučiausi labai [...] nelaiminga, apleista. [...] Ir atsigulus į lovą tiesiog ir verkiau, [...] meldžiausi... ir klausiau: „Jėzau, kodėl tu mane apleidai? Jėzau, kur²⁰ tu esi“ [...] Man kažkaip tai atrodė, kad tą, ką aš išgyvenu, nu tai taip nesiderina su Dievo meile, kad va taip šaukiau, šaukiau. Šaukiau ir užmigau. Ir atsibudau nuo tokio aiškaus aiškaus balso. [...] Jis mane tiesiog tas pats balsas toks per visą kūną atrodo perėjo. Ir tai buvo žodžiai. Bet aš nežinau, ar aš juos ausimis girdėjau, ar... Nu sunku pasakyti, bet tai buvo toks atsakymas: „aš su tavimi“. Dalijantis šia patirtimi užsimenama ir apie tuometę reakciją į potyrį – kilusius jausmus, mintis, veiksmus: „atsisėdau, net negalėjau nei sėdėti, tuo labiau gulėti lovoje. Atsikėliau ir vaikščiojau vaikščiojau po namus, po koridorių, po virtuvę, kad netrukdyčiau savo šeimynai. Ir išgyvenau nu tokį džiaugsmą vidinį, kad tai man buvo tikra realybė, ir aš jutau, kad tai atsakymas. Ir tikrai žinojau, kad tai Jėzaus žodžiai.“

²⁰ Pabrėžta informantės.

Panaši stebuklo pajauta išryškėja ir jauno aktyvaus kataliko pasakojime – jis prisimena ne kartą nuo žūties išsigelbėjusį brolių ir sieja tai su jo pamaldumu. Ši Dievo ir žmogiškosios realybės sandūra, jų susipynimas, Dievo siųsti palaiminimai / stebuklai suvokiami kaip nuolatinis procesas („*brolių armijoj tarnavo, tai važiavo su mašina ir nė iš šio nė iš to sako „sustot reikia.“ [...] Tik sustojo, ir priekinė rato ašis lūžo. Būt nesustoję, būtų visi žuvę. O jisai [...] kai armijoj buvo, tai [...] po pagonu Marijos paveikslėlį nešiojosi. Kaip stebuklas. Ir dar daug taip buvo“*). Kalbama ir apie savo šeimoje išgyventą gyvybės stebuklą. Kartu dalijamasi pamąstymais, kad tokie įvykiai (informantas tai vadina stebuklu) ne tik kelia klausimų apie gyvenimo prasmę, ypač tikėjimą, bet ir tiesiogiai jį sustiprina: „*taip žmogus susimąstai, kad tikrai Dievas yra. [...] Ir su šeima mum buvo problemų, ilgai susilaukti vaikų negalėjom. [...] Kai gimė dukra, tai čia tikras stebuklas buvo. [...] Aš laikiau ant rankų ir jaučiau tą stebuklą. Sustiprino tikėjimą, tikrai.“*

Kalbama ir apie kitą NRP veiksnį – viešumo baime ir dėl jos išsakytą vidinį pagalbos šauksmą Dievui. Prisimenami išgyvenimai, užplūdę šv. Mišių metu prieš bendruomenę skaitant skaitinį: „*ir balsas virpėjo po pirmo karto, [...] širdis taip mušė, kad atrodė kažin kur iššoks. [...] Tai aš bijau, kad tik tenai kas nors neatsitiktų. [...] Sakau, bus visiems problemų aplinkiniams, tai melsdavausi, kad tik saugotų“*. Išgyventą potyrį informantė įvardija kontempliacija: „*beskaitant taip [...] kaip stiklas dabar aprasojęs, tai va, viskas matosi už jo, aš matau visą parapiją, linija taip apačioj nubrėžta maždaug nu gal daugiau negu tiek [rodo apie 30–40 centimetrų], aš nukritusi ir toks vat uždėta ant tavęs ir nupjauta. Viršuj nekeli akių, nes reikia skaityti, vis tiek kažkiek pakeli į parapiją, bet ir ranka nepasieksi. [...] Vaizdas tai nerealus.“* Dalijamasi ir užplūdusiais pojūčiais – širdyje išgirstu kvietimu apsidairyti aplink („*iš vidaus ir buvo anksčiau pasakyta – pasižiūrėk aplinkui“*), apėmusia ramybe ir Dievo meilės pajautimu („*tokia ramybė atėjo. [...] Nė aš šokinėjau, nė aš verkiau, nė aš ... Absoliučiai ramiai“*). Išgyventas potyris suvokiamas kaip Dievo siūsta dovana, Jo palaiminimas, net stebuklas, išpildantis kartais net neišsakytą norą, poreikį („*aš tai priėmiau kaip palaiminimą, tiesiog kaip išlietą meilę. Kad aš nesinervuočiau. [...] Priimi taip natūraliai, kaip kad to lauki ir vat net tau su kaupu. [...] Dievulis taip padarė, kad aš dar nespėjau sugalvot, o jisai jau man davė“*).

Tikėjimo istorijose pastebėta, kad išgyventas potyris buvo/yra labai stiprus ir todėl arba norima jį dar kartą patirti, arba, priešingai, vengiama jo baiminantis, kad antroji patirtis gali būti silpnesnė, ne tokia sukrečianti.

Pastaroji mintis ypač ryški aktyvios katalikės, pasakojusios apie asmeninį susitikimą su Jėzumi, istorijoje. Jai šis potyris buvo vienintelis atvejis gyvenime, toks stiprus ir sukėlęs tokį poveikį asmeniniam gyvenimui. Pasiteiravus, ar norėtų panašų potyrį išgyventi dar kartą, ji teigė: „*niekad sau net neleidžiu apie tai galvoti, nes galvoju, kad tai čia ne mano [...] valia. Ir galvoju, gal man ir užtenka to*“. Kartu lyg ir polemizuojama apie kitų panašių potyrių galimybes ir galimą jų poveikį: „*aš negaliu sakyti, kad negalėtu.*²¹ *Nes tai buvo taip stipru, kad man atrodo [...] net geriau negali būti. O, ko gero, prasčiau nenorėčiau. [...] Tikrai kažkas džiaugsmingiau ir vertingiau net ir neįsivaizduoju, kad tai galėtų kažkas būti. Ir manau, kad net negali kartotis tokie dalykai.*“ Kita vertus, minima, kad nekasdienių potyrių asmeniniame gyvenime būta ne kartą, tačiau atkreipiamas dėmesys į tai, kad jie būvę kitokie (pavyzdžiui, išgyventas katarsis adoracijos metu: „*adoruodama esu išgyvenusi tokią palaimingą būseną, bet kad išgirsčiau kokią atsakymą, niekada. Niekada daugiau. Bet va tokia palaiminga būseną, [...] kai bėga ašaros ir sulaukyti jų negaliu, tokį va kažkokį katarsį dvasios tikrai esu išgyvenusi, ir ne kartą*“). Visais minėtais atvejais vienu iš skiriamųjų NRP lydinčių bruožų yra emocinis jo prisiminimas, juslinė reakcija į jį ir bandymas racionaliai paaiškinti įvykusį stebuklą.

Kita vertus, išryškėjo tyrimo tendencija – nenorima ir nesiekiami nuolat būti išgyventos patirties būsenos, nes jaučiamas stiprus ryšys su tuo, kas vyksta čia ir dabar („*pažiūrėk, koks grožis už lango*“). Tarsi nenorima užsidaryti nuo viso pasaulio ir likti vien su savo potyriais, medituoti ir išgyventi jų metu patirtą būseną. Šia prasme matyti, kad turėta tikėjimo patirtis nenutraukia ryšių su sekuliarizuotu pasauliu ir neskatina pradėti gyventi atsiskyrėlio gyvenimo, tiesiog vienaip ar kitaip jį keičia. Kita vertus, atskirais atvejais pastebima, kad tokio potyrio siekiama, jis priimamas kaip norimas ir pageidaujamas. Net minėta, kad sąmoningai norint, tokius potyrius galima išgyventi pakartotinai. Viena iš priemonių tai pasiekti, esą, specialios metodikos (pavyzdžiui, sąmoningo mirimo meditacija), gyvenimo būdo kaita (pavyzdžiui, žalingų įpročių atsisakymas, „švarėjimas“ tiek išoriškai, tiek vidumi). Tikslingai tokį potyrį pasiekusieji minėjo, kad mirimo pojūtis išgyvenant sąmoningo mirimo meditaciją būvęs labai panašus į jau išgyventą potyrį klinikinės mirties metu, „*tiktai tada [...] aš nieko nežinojau, o čia jau nesinorėjo grįžti.*“ Šia prasme sąmoningas siekis išgyventi

²¹ Būti daugiau panašių potyrių (aut. past.).

pakartotinius potyrius gali būti siejamas su maldos praktika, ir ne tik pasitelkus rytų meditacijos praktikas, bet ir krikščionybės tradicijoje, kur malda įgauna labai skirtingas formas – asmeninę, bendruomeninę, mąstymo, dėkojimo, šlovinimo, laiminimo, prašymo, užtarimo, gerųjų darbų ir kt.²² Įgavusi skirtingas raiškos formas, ji gali tapti viena iš priemonių išgyventi panašius potyrius arba net savaiminiu NRP veiksmu (pavyzdžiui, minėtoji adoracijos maldoje išgyventa katarsio patirtis). Juolab kad malda gali būti labai įvairi, ir tai sąlygoja ne tik objektyvūs, bet ir subjektyvūs veiksniai, pavyzdžiui, išpažįstamos religijos, bendruomenės ypatumai, asmens savybės, net nuotaika. Štai judaizme dažnesnė bendruomeninė, induizme – asmeninė malda, Tolimųjų Rytų šalyse – meditacijos praktika. Nors maldos formų įvairovė didelė, visose religijose tai suvokiama kaip bendravimas su Dievu – jo garbinimas, padėka jam, prašymas, kontempliacija. Malda ne tik leidžia prisiliesti prie antgamtinio pasaulio ir dievybės slėpinio, bet tam tikra prasme ir atlieka psichoterapinę funkciją. Pasak Jono Pauliaus II, „tik per maldą tikintieji susitinka kitame lygmenyje, kuriame nelygybė, nesupratimai, kartėlis ir priešiškumas įveikiami Dievo [...] akivaizdoje“²³. Anot D. L. Carmody ir J. T. Carmody, besimeldžiantieji pastebi, kad malda padeda „susigražinti išblaškytą savastį“²⁴. Kita vertus, ji nėra vien nevalingai prasiveržęs vidinis impulsas – joje sąveikauja ir protas, ir jausmai, ir dvasia. Šia prasme tikėjimas ir jo praktikavimas „nėra vien rinkinys teiginių, kuriems priimti reikalingas proto pritarimas. Tikėjimas yra gyvas Kristaus pažinimas, gyvas jo įsakymų atminimas ir tiesa, kuria privalu gyventi. Žodis tol nėra iki galo priimamas, kol netampa darbais. Tikėjimas yra apsisprendimas, apimantis visą žmogaus būtį. Tai susitikimas, dialogas, meilės ir gyvenimo bendrystė tarp tikinčiojo ir Jėzaus Kristaus“²⁵. T. Merton teigimu, čia neretai neapsieinama be tam tikros „egzistencinės klaikumos – nesaugumo, pražūties, tremties, nuodėmės jausmo, suvokimo, kad esame neištikimi ne abstrakčiai moralei ar socialinėms normoms, bet savo paties slapčiausiai tiesai“²⁶. Jo

²² „Ryšys“ // Jonas Paulius II. *Pamokymai gyvenimui*. Vilnius: Alma littera. 2005. P. 40; Carmody D. L., Carmody J. T. *Malda pasaulio religijose*. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2001; Merton T. *Kontempliatyvioji malda*. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2005.

²³ „Ryšys“ // Jonas Paulius II. *Pamokymai gyvenimui*. Vilnius: Alma littera. 2005. P. 40.

²⁴ Carmody D. L., Carmody J. T. *Malda pasaulio religijose*. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2001. P. 16.

²⁵ „Tikėjimas yra apsisprendimas“ // Jonas Paulius II. *Pamokymai gyvenimui*. Vilnius: Alma littera. 2005. P. 70.

²⁶ Merton T. *Kontempliatyvioji malda*. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2005. P. 26.

žodžiais tariant, kartais malda netgi išgyvenama kaip „mirtis – tam tikras nužengimas į savo niekybę, savo bejėgiškumo, žlugimo, neištikimybės, sumaišties, neišmanymo pripažinimas“²⁷. Šią mintį išsako ir D. L. Carmody bei J. T. Carmody. Anot jų, malda „atsirado iš žmogaus baigiamumo ir netobulumo, o sykiu ir iš pozityviausios [...] sąmonės veiklos. [...] Žmonės [...] visada kreipdavosi į Ką Nors arba Kažką, kas jiems padėtų: išgelbėtų iš mirtingumo, atpirktų kančias, apšviestų neišmanymą ir numalšintų skausmą. Šis siekis yra toks akivaizdus ir pateisinamas, kaip ir [...] polinkis prašyti dievų, likimo, laimės ir lemties saugot juos [...] ir panašių dalykų“²⁸. Taigi malda veikia žmogų tiek, kiek per jausmus, pojūčius, intuiciją, mąstymą atveria dievybės slėpinį, leidžia jį pajusti ir naujai išgyventi. Šia prasme ji gali sukelti ir įvairių jausmų, išgyvenimų, potyrių, tarp jų ir NRP proveržių, esminių tikėjimą formuojančių patirčių (*„prisimenu ėjimą į bažnyčią ir maldas kaip svarbų dalyką, tuo labiau, kad tėvas tikrai grįžo [iš tremties]. Tėvas taip pat pasakojo apie Dievą“*). Kita vertus, toks potyris jau tampa asmens savastimi, yra internalizuojamas (*„ji jau mano dalis, aš ją jau pažinau. [...] Šiai dienai aš žinau, kad kol aš čia, tai esu kažkam reikalinga. Kaip ir skruzdėlytė, kaip ir gyvatė yra reikalinga, kaip ir erelis, kaip viskas reikalinga žemėje“*), todėl jai nereikia tarsi savotiškų specialių pastangų, net jei ir jaučiamas tokio potyrio ilgesys (*„jeigu aš čia esu, vadinasi, kažkam reikalinga, o jeigu esu, kodėl gi man atsisakyti šito grožio“*). Be to, teigiama, kad tokia patirtis padeda suprasti savo misiją ir vietą šiame pasaulyje, įsijausti į ją tiek santykiyje su Dievu, tiek ir su kitais žmonėmis.

Minėta įsijautimo į suvoktą gyvenimo misiją tendencija ypač akivaizdi aktyvios katalikės, kuri išgyventą potyrį įvardijo kontempliacija, patirtyje. Ji mini, kad tokios būsenos norisi būti nuolat, *„norisi tame gyvent.“* Ši mintis ryški visoje jos tikėjimo istorijoje – siekiama atsiriboti nuo aplinkos ir supančio pasaulio, būti *„atitrūkus nuo tų žemiškų kerų,“* *„būt kuo arčiau, arčiau Viešpaties,“* net jei toks ryšys su Dievu ir nuolatinis jo troškimas *„kažką skaudina.“* Ši savotiška takoskyra tarp asmeninio artimo ryšio su Dievu troškimo ir šeimos / aplinkinių negatyvios reakcijos į tai įprasminama tikėjimo šviesoje – *„mokinu būt savarankiškais, ir kad savo meilę ir visas dienas kreiptų kitur“*. Šis artimo ryšio su Dievu troškimas siejamas ir su tolesniu asmeninio gyvenimo įvaizdžiu, kuriame vėl jaučiama takoskyra tarp šio pasaulio

²⁷ Ten pat. P. 39.

²⁸ Carmody D. L., Carmody J. T. *Malda pasaulio religijose*. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2001. P. 233.

realybės ir asmeninio siekio gyventi dvasinį, savotišką atsiskyrėlio nuo šio pasaulio „žemiškų kerų“ gyvenimą („aš labai viliuosi, kad va irgi paaugs vaikais biškį, aš galėsiu [...] jau skirt asmeninio tokio ... net nesidalinti ta meile Viešpačiui su mažiukais, o tikrai grynai Jam atsiduoti“). Savo tikėjimo istorijoje išvelgiama ir prisiimama asmeninė misija perimti savotišką giminės tradiciją, kai už ją meldžiasi, jos dvasiniu gyvenimu rūpinasi vienas giminės atstovas. Dalijamasi prisiminimais, kad „teta sakydavo vis: „aš užpirkau Mišias, aš užpirkau Mišias,“ atkreipiamas dėmesys į tai, kad „kiekvienoj kartoj iš vaikų po vieną yra tokį, kuris už visą giminę ir atstovauja.“ Kalbėdama apie asmeninę tikėjimo istoriją informantė mini nuo pat vaikystės jautusi Dievo kvietimą, taigi dėl religinių patirčių prisiimanti šią misiją sau („kadangi jau aš iš tos jaunesnės kartos [...], tai aš jau vat irgi atstovauju“).

Klinikinės mirties potyrį išgyvenusios moters tikėjimo istorijoje jaučiamas savotiškas noras patirti panašų išgyvenimą, tačiau tai išreiškiama ne tiesiogiai, o latentiskai. Išgyvenamas tarsi dvilypis jausmas – norima potyrio kaip sustiprinančio tikėjimą, bet kartu baiminamasi galimų pasekmių. Ši baimė siejama su turėta klinikinės mirties patirtimi ir nerimu dėl galimo pakartotinio panašaus potyrio, būsenos, ypač pasekmių (nes „mirti tai antrą kartą nenoriu [juokiasi]. Nes kas čia žino, ar tu...“). Dėl šios priežasties po ankstesnės patirties sustiprėjus tikėjimui ir ryšiui su Dievu, antros narkozės metu viskas pavedama Dievo valiai („iš tikrųjų bijojau. [...] Ėjau į tą narkozę ir galvojau, nu Dievo valioj viskas. Ir būtent ėjau ir guliau: „tesie Tavo valia.“ Vat su tais žodžiais. Išvien tie žodžiai“). Taigi, nepaisant pozityvių prisiminimų apie klinikinės mirties potyrį („jis buvo geras. Jis buvo labai geras“), panašios patirties baiminamasi dėl trapios ribos tarp gyvybės ir mirties: „jeigu jis nebūtų susijęs su mirtimi. [...] Galbūt ne dėl to, kad bijočiau, bet dėl to, kad gyvenu tik vieną kartą.“ Kita vertus, teiraujantis, ar norėtųsi patirti kažką panašaus religine prasme, tarsi savotišką susitikimą su Dievu, išreiškiamas ne tik tiesioginis to troškimas, bet ir argumentuojama, kodėl tokios patirtys būtų reikalingos. Esą jos suteikia daugiau peno Gilesniems svarstymams, leidžia naujai pažvelgti į gyvenimą, perkainoti vertybes ir pastebėti tai, kas gyvenime yra svarbiausia („be abejonės, tai yra labai gerai. Dvasine prasme. Nu gerai“).

Prisilietimas prie panašios patirties stebimas ir kitomis gyvenimo aplinkybėmis – susitikimuose su dvasiniais mokytojais, dvasiniu lyderiu (Dalai Lama). Tačiau šiuo atveju NRP reiškiasi visai kitaip: potyris tarsi projektuojamas į konkretų asmenį (dvasinį lyderį) priskiriant jam kone dieviškas

galias, savybes. Ši tendencija ypač ryški moters, išgyvenusios klinikinę mirtį ir praktikuojančios rytų meditacijos technikas, patirtyje. Ji pasakoja: „*aš atėjau, man gi reikėjo iš jo palaiminimo... [...] Aš sau sėdžiu, ir kai jis jau sako, kad išeina, aš jaučiu, kad keliuosiu ir einu. O tos nugaros pačios skiriasi. [...] Ir aš žinau, kas yra šauksmas. Vat aš tai suvokiu kaip šaukimą. Aš, matomai, labai seniai šaukiausi... [...] Ir toje erdvėje tas šauksmas yra, jis atliepia. Kiek jis pats tai žinojo, aš nežinau. Ar jis pats nujautė, kad yra tokia, kuri norėjo nusilenkti, prisiliesti prie jo – nežinau, šito aš nesuvokiu. Bet tai įvyko, ir aš priėjau, ir aš lietuviškai jo prašau palaiminimo.*“ Šis asmeniškasis informantės susitikimas su autoritetu į jos gyvenimą įnešė lemiamų pokyčių: ne tik patirtas dar vienas NRP, bet ir įvyko gyvenimo lūžis – išgyventa nuolankumo patirtis ir suvoktas šis jausmas, internalizuotas, per jį apmąstytas santykis su anapusine realybe ir kitais žmonėmis.

NRP veiksniais įvardijami ir kiti gyvenimo momentai, dažniausiai tiesiogiai nesusiję su pačiu potyriu, bet tarsi palaiptams vedę tiek jo link, tiek dabartinės asmens savivokos, savo tikėjimo ir/ar gyvenimo istorijos suvokimo link. Štai praktikuojanti rytų meditacijos technikas moteris mini dar sovietmečiu turėjusi galimybę prisiliesti prie šaltinių, galinčių teikti kitokios, nekasdienės patirties, keliančių susidomėjimą nepaaiškinamais reiškiniais (pasakoja, kad jos vyras parveždavęs iš užsienio „*visokios tokios įdomios medžiagos. Tai ufonautai, tai dar kas nors*“). Kartu įvardijamos konkrečios asmenybės, vedusios NRP link, pavyzdžiui, Dalai Lama, meditacijos mokytojai. Pasak informantės, „*vat tai tokie žmonės mane visą laiką vedė vedė vedė. O aš nežinau, ir atsitiko taip, kaip dabar. Tą patirtis buvo kelias. [...] Sakýčiau, kad tai dalis. [...] Galima kalbėti apie tavo angelą sargą, gali kalbėti apie tavo kelią ir tavo užduotį jame.*“ Visos šios patirtys tikėjimo istorijoje tarsi susiejamos tarpusavyje ir įvardijamos kaip labai svarbios dabartinei asmens savivokai. Prisimenami ir sunkūs gyvenimo momentai, bandoma juos susieti tarpusavyje ir taip rekonstruoti savo tapatumą, net įvardijami savotiški „mistiniai“ gyvenimo patirties dalykai („*ir nuo to, kad aš neturėjau gimti, mirtys nuo pat pirmų dienų ir va taip jos persekiojo [...] Ir šaudyta [aš], ir daug daug dalykų praeita. Bet matomai tai atsinešta... Ką aš žinau, tai mano kelio dalis. Ką aš su tuo galėjau padaryti, jei aš tos patirties nebūčiau turėjęs, dievai žino. Gal tikrai čia sėdėčiau ir burčiau čia tokiom visokiom „privaraživanija“*). Šia prasme gyvenimas ir jame išgyventi įvykiai, patirtys suvokiami kaip „kelias“, nuosekli, logiškai susijusi įvykių grandinė, atvedusi į dabartinę savastį ir tikėjimo būseną.

Minėtos gyvenimo patirtys leido atskleisti, kad tipologizuoti NRP yra labai sudėtinga. Sudėtinga visų pirma ne vien dėl potyrių įvairovės, bet ir dėl skirtingų juos sąlygojančių veiksnių prigimties, reakcijos į juos ir jiems priskiriamo poveikio. Šia prasme NRP veiksniai yra multidimensiniai: čia susipina tiek subjektyvios, tiek objektyvios aplinkybės, tiek skirtinga analogiškų veiksnių subjektyvi interpretacija, tiek ir NRP susakralinimas. Apibendrinant galima sakyti: ryškiausiais postūmiais NRP patirčiai tampa vidiniai išgyvenimai (neviltis, skausmas, baimė) ir Dievo pagalbos šauksmas, taip pat objektyvi klinikinės mirties patirtis, leidžianti prisiliesti prie dvasinio pasaulio lygmens. Kartu ši NRP veiksnių ir aplinkybių įvairovė kelia klausimą apie išgyvento potyrio reikšmę ir poveikį asmens gyvenimui, jo tikėjimo istorijai. Apie tai šsamiau kitame skirsnyje.

NRP POVEIKIS

Minėtose A. Hacko ir N. B. Kohlso mokslinėse studijose paaiškėjo: neordinariniai potyriai „dauguma atvejų vienu ar kitu būdu pakeičia gyvenimą“²⁹ pavyzdžiui, skatina keisti profesiją, verčia domėtis kitais, anksčiau asmens nedominusiais klausimais. Pastebėta ir kita, kiek mažiau paplitusi tendencija, kad tokios patirtys nieko nepakeitė: esą, gyvenime vykstantys pokyčiai labiau susiję su budizmo, kitų dvasinių pratybų praktika, o ne su vienietiniu neordinariu potyriu³⁰. Kita vertus, „daugeliui tokio potyrio aiškinimas tapo akstinu eiti dvasiniu keliu“³¹ arba jo ieškoti. Šiame kontekste autoriai mini ir tiriamiesiems būdingą gyvenimo prasmės kaitą, atsiradusį atsakomybės už visą žemę jausmą, savo vietos pasaulyje reliatyvumo suvokimą. Pasak minėtų autorių, kalbėdami apie asmenybės pokyčius, tiriamieji minėjo ramybę, vidinę laisvę, sumažėjusią baimę. Kita vertus, anot A. Hacko, pastebėta: potyrio „interpretacijai įtakos turėjo ir dvasiniai pokyčiai, nes neįprastos patirtys gali sąlygoti tiek dvasinį persilaužimą, tiek ir krizes. Keli tiriamieji teigė, kad jų patirtys iš dalies kėlė nerimą, kitiems

²⁹ Hack A. *Wie zuverlässig sind Fragebogen? Eine Interviewstudie im Vergleich mit dem Freiburger Fragebogen zur Erfassung außergewöhnlicher Erfahrungen*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Freiburg, 2003. S. 60.

³⁰ Kohls N. B. *Außergewöhnliche Erfahrungen. Blinder Fleck der Psychologie?* Münster: LIT Verlag, 2004. P. 484.

³¹ Hack A. *Wie zuverlässig sind Fragebogen? Eine Interviewstudie im Vergleich mit dem Freiburger Fragebogen zur Erfassung außergewöhnlicher Erfahrungen*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Freiburg, 2003. S. 98.

išsprendė krizę³². Panašiai ir R. A. Moody teigimu, neretai tokiuose tyrimuose atsiveria itin asmeniška patirtis, kurios „rezultatas yra asmeninis susitikimas, visiškai pakeičiantis požiūrį į gyvenimą“³³, Dievą, save, pasaulį. Kita vertus, pasak G. Bennett, kiekvienoje tikėjimo istorijoje atsispindi specifinė, savita neordinarinė patirtis ir jos veiksniai. Visa tai, anot minėtos autorės, rekonstruojama dabarties kontekste, *čia ir dabar* situacijoje, todėl padeda atskleisti tiek buvusį, tiek esamą asmens tapatumą, jam būdingą tikrovės suvokimo būdą³⁴.

Analogiškai NRP poveikiu informantų gyvenimui ir jų tikėjimo istorijai domėtasi ir šioje studijoje. Analizuota, kaip pakito gyvenimas išgyvenus NRP, kaip pokyčiai siejami su šiuo potyriu, ar jie apskritai vyko. Išryškėjo kelios *NRP poveikis* kategoriją atskleidžiančios subkategorijos: *NRP kaip tęstinis potyris / procesas, Dievo sampratos kaita, tikėjimo ir santykio su Dievu pokyčiai, pasaulėžiūros ir tarpasmeninių santykių pokyčiai, asmenybės kaita*. Pastebėta tendencija, kad pokyčiai vyko „ne iš karto.“ Dalyje gyvenimo istorijų minima, kad išgyventas potyris esąs tęstinis, jaučiamas jo ilgesys, kuris „palengva palengva, ne tai kad paėmė ir atsirakino. [...] Palengva tai keičia – keitėsi ir keičiasi. Ir mano pažinimą [keičia].“ Kartu suvokiama, kad šiame kelyje reikalingas aplinkinių pastiprinimas, esą, tai „padėtų, parodytų daugiau toje pačioje religijoje. [...] Pačiai taigi yra sunku, kai nieko nežinai. O ką jau ten perskaitai Biblijoje, tarkim, [...] budistiniuose kažkokiuose tekstuose, vis viena reikalingas žmogus, kuris tai gerai žino. Ir su savo tuo patyrimu, su jo tomis žiniomis ir gaunasi kažkoks žinojimas.“ Šiame pasakojime išryškėja tai, ką P. L. Bergeris ir Th. Luckmannas vadina *internalizacija bendruomenėje*. Anot jų, asmens tapsmą socialine būtybe sąlygoja jį supančio pasaulio ir jame įtvirtintų vertybių, elgesio normų, taisyklių internalizacija, kuri vyksta tiek pirminės, tiek ir antrinės socializacijos metu³⁵. Pirminėje socializacijoje asmuo jį supantį mikrosocialinį pasaulį priima kaip vienintelį ir neišvengiamą, o antrinėje socializacijoje svarbi platesnė socialinė aplinka, kurioje internalizuojami kultūros, religijos sukurti „subpasauliai.“ Pateikdami

³² Ten pat. P. 100.

³³ Moody R. A. *Reunion. Visionary encounters with departed loved ones*. New York: Villard Books. 1993. P. 22.

³⁴ Tyrimė „*Traditions of Belief. Women, Folklore and the Supernatural Today*“ tyrinėta N-107 moterų neordinarinė patirtis // Bennett G. *Traditions of Belief. Women, folklore and the supernatural Today*. London: Penguin. 1987.

³⁵ Berger P. L., Luckmann Th. *Socialinės tikrovės konstravimas*. Vilnius: Pradai. 1999. P. 163–178.

pavyzdį apie žydo Sauliaus virsmą krikščionimi Pauliumi, jie kalba apie asmens vietą ir statusą grupėje, ypač daug dėmesio skiria bendruomenei. Atsivertimas, anot jų, tampa visaverčiu tik *ecclesia* rėmuose – bažnyčioje, religinėje bendruomenėje – ir tai nusako asmens tapsmą bendruomenės nariu. Taip Saulius atrado krikščionybę po dvasinio išgyvenimo Damaske,³⁶ tačiau šios patirties, anot P. L. Bergerio, nepakanka. Reikia nuolat ją pastiprinti, ir tai užtikrina religinė bendruomenė. Taip pat M. Castellso teigimu, „krikščioniškas kelias negali būti nueitas pavieniui,³⁷ be bendruomenės palaikymo. Taigi Saulius negalėjo tapti krikščionimi Pauliumi užsisklendęs savyje, nesidalydamas savo religiniais išgyvenimais su bendruomene. Kita vertus, informantų NRP potyrius galima sieti su W. Jameso teorija, kurioje paminėta ypatinga sąmonės būseną apibūdinama kaip „prasiskverbimas“ į kitą pasaulį, „pirminiai potyriai“, pavyzdžiui, regėjimai, vizijos. Visi jie traktuojami kaip emocinis antgamtinio pasaulio ir Dievo slėpinio išgyvenimas, priklausomybės Jam jausmas, dieviškojo *Tu* kaip pašnekovo patirtis³⁸. Pasak W. Jameso, tokioje asmeninėje patirtyje išryškėja ne tik požiūris į religiją ir Dievą, bet ir jausmai jo atžvilgiu – baimė, meilė, nuostaba. Visi šie aspektai atsiskleidė ir šioje studijoje apie NRP raišką Lietuvoje. Kita vertus, remiantis R. Otto ir F. Schleiermacherio mintimis, galima teigti: asmeninė religinė patirtis, ypač NRP, leidžia „lyg iš pirmų rankų“ suvokti tikėjimą kaip subjektyviai prasmingą ir reikšmingą tikrovę, o ne vien kaip formalią konfesinę priklausomybę³⁹. Antra vertus, anot A. Schützo, religinius išgyvenimus sąlygoja asmeninė patirtis, konkreti situacija (jis tai vadina biografine individo situacija) ir mikrosocialinė aplinka („*namų grupė*“),⁴⁰ todėl dėmesį dera atkreipti tiek į atskirais gyvenimo tarpsniais suintensyvėjančią religinę patirtį ir praktiką, tiek į esmines tikėjimo permainas, tarp jų ir NRP bei atsivertimą kaip išskirtinę, intensyvią asmens religinės patirties, vertybių, religinio statuso, gyvenimo būdo kaitą. Šia prasme tai – ne tik vidinis, bet ir išoriškai regimas įvykis. Anot K. Rahnerio, „pagal kūnišką ir dvasinę, istorinę ir socialinę žmogaus prigimtį atsivertimas visuomet, nors skirtingu

³⁶ Žydo Sauliaus virsmas krikščionimi Pauliumi aprašomas Apaštalų darbuose (Apd 9, 1–28).

³⁷ Castells M. *Informacijos amžius: ekonomika, visuomenė ir kultūra. Tapatumo galia*. Kaunas: Poligrafija ir informatika. 2006. P. 41.

³⁸ Джемс В. *Многообразие религиозного опыта*. Санкт-Петербург. 1993.

³⁹ Мистика. Религия. Наука. *Классики мирового религиоведения*. Антология. Москва: Канон. 1998. С. 148–151.

⁴⁰ Шютц А. „Возвращающийся домой“ // *Социологические исследования*. 1995. Nr. 2. С. 126–139.

stiprumu visose religijose turi liturginį ir socialinį aspektą.⁴¹ Ch. Heinrich teigimu, jis nepaklūsta jokiai logikai, nors jo teorijoje ir išryškėja takoskyra tarp sociologinės ir teologinės atsivertimo sampratos. Pirmuoju atveju jis suvokiamas kaip asmens ir visuomenės sąveikos padarinys, kai jį sąlygoja socialiniai-psichologiniai veiksniai, pavyzdžiui, socialinės ir asmeninės krizės, antruoju – kaip Dievo malonė. Konvertitas, anot jo, tai „žmogus, kurį Dievas išvertė kaip pirštinę,⁴² o atsivertimas – radikalus gyvenimo posūkis, esminis įvykis. Ch. Heinrich alegoriškai tai vadina „rūbo keitimu“, t. y. tikėjimo, prasių sistemos, santykio su visuomene kaita.

Analogiškai ir šioje studijoje analizuojamose tikėjimo istorijose pastebėta aiški tendencija: NRP patirtis anksčiau ar vėliau keičia asmens gyvenimą. Išryškėjo kelios pagrindinės šių pokyčių sferos – Dievo sampratos, tikėjimo ir santykio su Dievu kaita, taip pat pasaulėžiūros ir tarpasmeninių santykių pokyčiai. Kalbant apie pirmąją plotmę minėta, kad potyris ar/ir vėliau išgyventos patirtys keitė Dievo sampratą ir santykį su Juo. Paaiškėjo, jog kai kuriose tikėjimo istorijose šis potyris pirmiausia formavo Dievo kaip Sutvėrėjo, pirmapradžio impulso, „iš kurio viskas atsirado,“ taip pat jo kaip kosminės erdvės Dievo, visatos centro, jėgos suvokimą. Ši samprata ypač ryški iš moters, praktikuojančios rytų meditacijos technikas, patirties: „mano suvokimu šiai dienai tai yra tas pirmapradis impulsas, iš kurio viskas atsirado. [...] Nesvarbu, kad nesuvokiama, jeigu yra „be-ribė“, vadinasi, yra „-ribė“, reiškia, ji turi ribą. [...] Po šiai dienai aš suvokiu, kad vis viena turi ribą. [...] Reiškia, jeigu [...] ji turi savo ribą [...], savo apribojimą kažkokį, ji turi savo centrą. Va tas centras man ir yra mūsų kosminės erdvės Dievas. [...] Jis kaip Žemės centras valdo Žemę. Jei užgestų, Žemės nebūtų. Saulė užgestų mūsų... Na, tai man šitas yra suvokiama. [...] Jame absoliučiai viskas [...] juda.“ Pastarasis Dievo kaip jėgos, pirmapradžio judintojo suvokimas siejamas ir su asmenine dvasine informantės praktika bei patirtimi, per kurią įprasminamas bet koks judesys: „ir ta mano praktika [...] yra judesys. Be judesio nieko nėra. Niekas negali stovėti. Sustosi – supūsi. Ir ežeras užanka. [...] Tas pastovus pulsavimas, jis yra. Kažkada gal ir šitas Dievas sustos, užges. Jeigu jis susprogo ir išsiskleidė [...], tai galbūt kažkada ir numirs.“

⁴¹ Peschke K. H. *Krikščioniškoji etika. Bendroji moralinė teologija Vatikano II Susirinkimo dvasia*. I tomas. Vilnius: Katalikų pasaulis. 1997. P. 339 // Cituota iš Rahner K. „Conversion“ // *Sacramentum mundi*. 1968. Nr. 2. P. 2.

⁴² Heinrich Ch. *Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen*. München: Carl Hanser Verlag. 2002. S. 382.

Kita vertus, Dievas suvokiamas kaip Visatos Kūrėjas, Sutvėrėjas, sukūręs žmogų pagal savo panašumą. Šioje sampratoje tarsi polemizuojama su savimi ir teologine Dievo samprata, priimama jo siūsta valia („*tokia valia, kad aš turiu gimti, kad aš turiu kažką daryti*“), išvelgiamas ne tiesioginis įsakymas, įpareigojimas ar net prievarta ką nors daryti, bet ir žmogui skirta laisva valia priimti savo sprendimą, rasti savo kelią („*tai yra nulemta, bet kaip aš tai darysiu, – „brangioji, čia jau tavo reikalas“. Jeigu eisi kaktą per sieną, tai ir gausi. O durys šalia atidarytos... Ieškok durų*“). Šis laisvo apsisprendimo, laisvos valios principas žymus visame minėtos informantės pasakojime, net tuomet, kai iki NRP Dievas buvo atmetamas, neturėta jo sampratos: „*anksčiau aš savęs klausdavau, kodėl čia man taip, kažkam geriau, kažkam blogiau. [...] Tik aš nesakydavau savyje, „Dieve, kodėl“, nes aš neturėjau savyje supratimo, ir pas mane kai atmetimas toksai kaip Dievo, tai Jis ir nėra, kas nustato. [...] Aš neturėjau, ką kaltinti.*“ Ši Dievo valios suvokimo ir priėmimo linija ryški ir tolesniame informantės pasakojime. Ji dalijasi savo patirtimi, pamąstymais, kartu kelia klausimą ne tik apie visatos ir žmogaus sukūrimą, bet ir ieško atsakymo į klausimą apie paties Dievo kilmę: „*jeigu aš priimu [...] ir tai suvokiū, kad yra tas Dievas, kad Jis sutvėrė pagal savo kūną, paveikslą – nu, kažkaip taip parašyta? [...] Reiškia, Jis mane valdo. Tai aš labai priešinuosi. Bet aš galvoju: „Kas Tave sutvėrė? Kas Tave valdo?“ Pasakojime išryškėja sunkiai apibrėžiama Dievo samprata – kartais jis įgauna krikščioniškajai Dievo sampratai būdingų bruožų (Kūrėjas, sukūręs žmogų pagal savo paveikslą ir panašumą), kartais yra artimas rytų filosofijos idėjoms (jėga, galia). Kartu minima tiesioginė NRP įtaka šios sampratos kaitai („*tai buvo po operacijos, visi šitie dalykai... [...] Aš galiu Jį priimti tik kaip tą, kuris sukūrė žmogų, bet man klausimas, o kas Jį sukūrė. Tą tvėrėjų tvėrėją*“). Tam tikra prasme čia galima kalbėti ir apie minėtą atsivertimo reiškinį, jei jį suvoksime plačiaja prasme kaip įtikėjimo Dievo buvimu, jo egzistencija procesą, nesiejant to su įtikėjimu į Dievą, minimą konkrečioje religijoje. Bet kokiu atveju šioje tikėjimo istorijoje atkreipiamas dėmesys į tai, kad klinikinės mirties potyris, taip pat ir vėliau išgyventos patirtys turėjo lemiamos įtakos Dievo sampratos formavimuisi – aiškiai matomas virsmas iš netikėjimo, net neigimo būsenos į fakto apie Dievo egzistavimą priėmimą. Dalijantis šia patirtimi pabrėžiama, kad esminis lūžis įvykęs po NRP potyrių – esą, būtent dėl to atsirado Dievo suvokimas ir pripažinimas: „*ir dabar aš suprantu, kas yra Dievas, [...] kad kažkas yra. Kad yra daugiau, nei tie visi žemiški dalykai, nei žemiški prisirišimai.*“ Kita vertus, šioje tikėjimo isto-*

rijoje minimas atsiradęs ilgesys ir kintantys poreikiai: „*atsirado aukštesnis poreikis. [...] Ir palengva po tos patirties kažkas čia įvyko [rodo į krūtinę]. Nu, vat krūtinėje kažkas, čia kažkas įvyko. Ir šito jausmo negali pamiršti. Jis labai geras. Ir atsirado ilgesys. Namų.*“

Panašiomis patirtimis dalijasi ir kiti informantai. Visų pasakojimuose išryškėja mintis: išgyventas potyris anksčiau ar vėliau kėlė klausimą apie Dievą ir tikėjimą, skatino tuo domėtis, ieškoti informacijos ir pamažu keitė ne tik Dievo suvokimą, bet ir santykį su juo. Dažnai paaiškėja, kad dėl potyrio ir vėliau vykusių gyvenimo pokyčių Dievas tapo tarsi prieinamesnis, artimesnis, suprantamesnis. Jis priimamas ne kaip baudžiantis, o kaip mylintis, ne kaip paliekantis asmenį skausme ir kančioje, bet kaip visuomet esantis greta. Tokį Dievo sampratą įvaizdžių virsmą pastebėjo ir Karlas Frielingsdorfas. Jis tyrinėjo negatyvius (demoniškus) Dievo įvaizdžius, susiformavusius į sąšmonę nustūmus neigiamas vaikystės patirtis. Tyrimu jis ne tik rinko informaciją apie Dievo sampratą, bet ir stengėsi padėti dalyviams susivokti savuose Dievo įvaizdžiuose ir keisti juos. Minėtas autorius pastebėjo, kad „Dievo įvaizdžiui susidaryti svarbu ir artimesnė bei tolimesnė aplinka, jos spinduliuojamas religinis santykis, pvz., religijos mokymas ir religinė praktika (asmeninė malda, šv. Mišios, katechezė, religiniai pokalbiai).“⁴³ Jis rėmėsi ir kitomis prielaidomis, pavyzdžiui, prieštaringus Dievo įvaizdžius sąlygoja polinkis matyti tik vieną Dievo „pusę“ ir taip susidaryti vienpusišką jo įvaizdį. Kita vertus, pasak K. Frielingsdorfo, tam pačiam žmogui gali būti būdingi įsisąmoninti ir sąšmoniniai Dievo įvaizdžiai, atsirasti atotrūkis tarp skelbiamo ir asmeniškai suvokiamo Dievo. Jis pastebėjo ir tai, kad vaikai dažnai perima ne sąšmoningai perteikiamą, o sąšmoninį, užgniauztą savo ugdytojų Dievo įvaizdį.⁴⁴ K. Frielingsdorfo teigimu, šių įvaizdžių formavimąsi didžiaja dalimi lemia vaikystės patirtis – vaikai, kuriems trūksta dėmesio ir šilumos, šį trūkumą linkę kompensuoti mylinčiu, rūpestingu Dievu (tėvu-globėju) arba suvokti jį kaip rūstų, griežtą teisėją. Remdamasis gautais rezultatais, tyrėjas priėjo išvadą: neįsisąmoninti Dievo įvaizdžiai kelia baimes, kaltės jausmą, varžo, baugina ir slegia. Antra vertus, dirbdamas su grupe jis pastebėjo: ilgainiui, taikant tam tikras technikas, įsisąmoninti demoniški Dievo įvaizdžiai virsta pozityviais, pavyzdžiui, kartu su žmogumi kenčiančio tėvo. Šį virsmą buvo galima atskleisti ir šioje studijoje analizuojant NRP reiškinių. Čia taip pat iškilo

⁴³ Frielingsdorf K. *Demoniški Dievo įvaizdžiai*. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2003. P. 32.

⁴⁴ Ten pat. P. 29–31.

panašių dėsningumų. Jie ypač ryškūs dviejų aktyvių katalikių tikėjimo istorijose: po klinikinės mirties Dievas imtas suvokti kaip mylintis tėvas, o po išgyvento asmeninio susitikimo su Jėzumi patirtas asmeninis ryšys su juo, išgyvenamas nuolatinio jo buvimas greta jausmas („*aš tai nežinau, ar man tas potyris. [...] Aš kai buvau maža, tai mano daugiau buvo auklėjimas toks, kad Dievas baudžia. Ir po truputėlį kažkaip išlikę buvo daugiau – Dievas baudžia. Daugiau. O dabar – Dievas myli*“). Į klausimą, ar tokį pokytį būtų galima susieti su išgyventu klinikinės mirties potyriu, vienareikšmiško atsakymo nebuvo („*negaliu pasakyti iš tikrųjų*“), bet pabrėžta, kad tokia Dievo samprata, kaip ir „*meilė, tikėjimas*“ atsirado „*po to daugiau. Daugiau po to.*“ Minėtąją baudžiančio Dievo sampratą, pasak informantės, daugiausiai sąlygojo auklėjimas vaikystėje, kai neretai ir dėl sovietmečiu riboto atviro, viešo tikėjimo išpažinimo, aukštesnes pareigas užimančių tėvų statuso visuomenėje nebuvo galima nuolatinė aktyvi tikėjimo praktika, ir tai savaime sąlygojo atitinkamą formalią tikėjimo praktiką („*tėtė buvo mokytojas, pedagogas. Mama irgi vadovaujanti darbą dirbo. [...] Šeimoj buvo tikėjimas, buvo viskas, bet jis nebuvo ypatingai deklaruojamas. [...] „Jo, vaikeli, sutvarkyta viskas, Dievas tikrai yra ir į bažnyčių būt gerai, kad nueitum*“, *bet nei ten tėvai buvo, [...] kas sekmadienį į bažnyčią, nei ką*“).

Kitokią Dievo sampratą kaitą pateikė moteris, patyrusi asmeninį susitikimą su Jėzumi. Šis potyris, pasak jos, tiesiogiai sąlygojo ir dabartinį apsisprendimą dalyvauti fokoliarų religiniame judėjime, kuris, esą, labai artimas jos asmeninei patirčiai. Pabrėžiant išgyvento potyrio reikšmingumą, įvardijant jį kaip kulminacinį gyvenimo ir tikėjimo tašką, visoje tikėjimo istorijoje teigiama: ši patirtis visuomet yra kartu, ji internalizuojama ir integruojama į visą gyvenimo ir tikėjimo istoriją („*žinau, kad aš tuos dalykus turiu, niekas iš manęs jų neatims. Ir dabar, vat, dar aš ką irgi esu paskutiniu metu supratusi, kodėl, [...] kai aš [...] susipažinau su fokoliarų judėjimu, aš iš karto pajutau, kad mano vieta yra ten, su tais žmonėmis. [...] Dėl šitos patirties*“). Kartu atkreipiamas dėmesys, kad toks sprendimas yra labai asmeninis, o dalyvavimas šioje veikloje asmeniškai veikia pačią informantę. Nors ji domisi įvairiais krikščioniškais religiniais judėjimais ir simpatizuoja ne vienam dvasingumo mokymui („*man visur gera, ir su charizmatikais, ir jėzuitų dvasingumas labai mane žavi*“), šis asmeniškai pasirinktas fokoliarų judėjimas yra artimiausias tam, ką jai teko išgyventi asmeninio susitikimo su Jėzumi metu: „*aš tiesiog jaučiu, kad fokoliarų judėjimas, kaip jie siekia gyvent ir bendraut taip, tarsi Jėzus būtų su mumis, tarp mūsų... Man ta jų*

mintis, ir tas formulavimas yra be galo brangus, kadangi aš tiesiog esu išgyvenusi tą bendrystę, kai Jėzus man atsakė.“

Kita vertus, šios bendrystės patirties ieškoma įvairiose kasdienėse situacijose, jaučiamas troškimas, kad tai reikštųsi bet kurioje gyvenimo sferoje. Čia išryškėja, kad labai svarbus vaidmuo skiriamas Jėzui kaip Asmeniui – tiek bendraujant su kitais žmonėmis, tiek su Dievu, tiek kasdienėje veikloje nuolat keliamas klausimas, kaip konkrečioje situacijoje elgtųsi Kristus („*manau, kad būtų nuostabu taip gyventi, bendrauti su kitais ir jausti, palikti vietas Jėzui kaip Asmeniui ir kalbėti, ir ieškoti išeities tokios būtent, kaip kad galvotum, kad Jėzus nori. Ne [...] pateikti [...] savo asmeninius išvedžiojimus ar mintis, bet taip orientuotis būtent, ką Jėzus dabar pasakytų šitoj situacijoj. Ir bendrauti su kitu taip, atsimenant, kad jo širdyje gyvena Jėzus, lygiai taip pat, kaip ir mano širdyje“*). Šis momentas informantei yra ypač svarbus, net lemiamas jos gyvenimą ir tikėjimą veikiantis veiksnys. Pasak moters, išgyventas NRP ši poreikį dar labiau sustiprino, nes artimas bendravimas suteikia „*tokio pakilumo, kokio aš labai labai trokštu.“* Kartu prisimenama, kad panašaus bendravimo būdo išmokta vaikystėje bendraujant su senele, kuri „*buvo labai pamaldi Jėzui. [...] Mes labai daug vaikščiodavom ... gamtoj, ten eidavom avelių perkelt. [...] Ir jinai vat irgi turėjo nu kažkokį tokį gebėjimą, kad jinai kalba ir su manim, ir su Dievu. Jai irgi tai būdavo visiškai natūralu. Nu ir šitą tokią patirtį aš tiesiog labai sugėrusi.“* Šiandienos kontekste ypač džiaugiamasi šiemete patirtimi, leidžiančia šį bendrystės troškimą realizuoti asmeninėje profesinėje veikloje, sulaukiant trokštamo asmenino atsako ir bendravimo su Jėzumi bendruomenėje patirties („*su viena grupe [...] būna tokių situacijų, kad aš tiesiog realiai jaučiu, kad Jėzus yra su mumis. Nu ir išgyvenu labai didelį pakilumą. Tiesiog jaučiu Dievui dėkingumą už šių metų santykius. [...] Turiu kaip dovaną. Nes jos tiesiog ir pačios [...] nori, kad mes darytume tokią popietę vieną dieną, kurią grynai skirtume bendravimui, tokiam, kad Jėzus yra su mumis. Draugystė. Draugystė su žmogumi ir su Dievu.“* Ši bendravimo patirtis suvokiama kaip savotiškas išgyvento stebuklo (susitikimo su Jėzumi) patvirtinimas.

Minėtos patirtys siejamos ir su tikėjimo, pasaulėžiūros kaita, įvykusia tuojau po NRP ar vėliau, atėjusia palaipsniui. Pasakojant apie tai minima, kad ji sutvirtinusi anksčiau žinotus dalykus, išsklaidžiusi abejones („*taip buvo realu, kad nu man nebekilo klausimų, ar Jėzus yra ar nėra, ar galima su juo turėti tą ryšį. Nu man tokių klausimų nebekyla“*). Ir kitose tikėjimo istorijose teigiama, kad ši patirtis sustiprinusi tikėjimą, jaučiamas Dievo

veikimas keičiant gyvenimo būdą. Pavyzdžiui, visiškai atsisakoma alkoholio, pajuntamas tiek vidinės, tiek išorinės švaros poreikis (*„nepasakyčiau, kad tai aš čia nušvitau, ar čia man kažkas atsitiko. [...] Aš kokia buvau, tokia iš tikrųjų ir esu. Bet aš tikrai savo gyvenime pastebiu, [...] kad mano gyvenimas švarėja visom prasmėm. Kad aš ne pati sugalvojau, kad negerisiu alkoholio, bet kažkaip atėjo tas laikas ir aš visiškai negaliu jo paimt į burną. Tiesiog savaime“*). Tokia situacija vertinama ne kaip asmeninių pastangų rezultatas, o kaip iš anapusinės realybės ateinantis impulsas, kvietimas gyventi kitaip (*„ne aš pasakau, kad va dabar valios jėga arba šiaip, apgalvojau, kad sveikatos atžvilgiu, kad galbūt tenai darysiu. Ne. Kažkas [...] atsitiko, kad tiesiog aš negaliu gert, [...] negaliu rūkyt, aš neturiu gert, aš turiu visiškai būti švari savo vidumi. Bet ne aš čia nusprendžiu, aš tik pati stebiuosi, kaip čia mano gyvenime ateina kažkokie tokie momentai ar kas, kad nuo manęs atkrenta kažkas, kas gal trukdytų“*).

Iš esmės visose tikėjimo istorijose pabrėžiama, kad NRP patirtis sąlygojusi pasaulėžiūros pokyčius: *„jeigu aš nebūčiau viso šito patyrusi, aš turbūt būčiau toliau neigime: „nieko nėra.“* Minima ir su pasaulėžiūra susijusi asmeninių vertybių kaita, ypač atsiradęs nuolankumas po susitikimo su dvasiniu lyderiu. Šis susitikimas priimamas ir suvokiamas kaip nepaprastai svarbus, įnešęs esminių pokyčių į gyvenimą – ne tik nuolankumo ir žmogaus didybės suvokimą, bet ir nuolankumo kaip asmens savybės ir būsenos internalizaciją (*„turbūt niekad nesuvokiau, kas yra nuolankumas. Aš labai priešinausi krikščioniškam nuolankumui. [...] Po susitikimo su Dalai Lama aš supratau, kai tavo visa esmė, kai tavo visas vidus nusilenkia [...] tam, kas yra pati žmogaus esmė, kas yra viduje. [...] Tai nepaprasta“*). Dalijamasi prisiminimais, kad tik *„paskui aš [...] susivokiau [...], kas yra nuolankumas – norisi parklupti ir supranti, kad... na, žodis „neleidžia“ – ne tai. Gali. Tavo vidus tai parklumpa. [...] Kažkokie vidiniai labai gilūs dalykai. [...] Tai ir yra nuolankumas. Ir nuolankumas ne tam žmogui – žmogus yra kūnas – bet kažkam, kas yra jo viduje. Ir ne mano kūnas, bet tas, kas yra mano viduje, dar prieš dar didesnę tą vidų nusilenkia. [...] Vat ta nuolankumo jėga. Mane, ko gero, labiausiai moko šiai dienai. Gyventi.“* Pasak informantės, toks jausmas kyla ne tik prieš dvasinius lyderius, bet ir *„prieš bet kurį žmogų.“* Kita vertus, paklausta, ar po tokių potyrių nekilęs poreikis prisijungti prie kokios nors konkrečios religijos (informantė turi iš vaikystės krikščionybės pagrindus) ir atrasti joje aiškų išgyventos patirties įvardijimą, moteris sutinka su tokia galimybe, net su konkrečios religijos mokymo internalizacijos poreikiu (*„aš*

vis galvoju, kad [...] nėra kur dingti. Reikės ieškoti krikščionybėje paaikškinimo daug dalykų, bet gal dėl to, kad visa tai yra šalia – reikia tiktai ateiti, būti tam pasiruošusiam iki galo ir ateiti, klausyti, priimti, girdėti ir kad tai taptų tavo. Nes vien žinių [nepakanka] [...] Aš turiu žinoti [vidumi]. Na, kai tai tampa tavo, kai tai neatsiejama. [...] Budizmas vėlgi savo davė. Per budizmą aš labiau krikščionybės dalykus supratau“). Kita vertus, tokių ieškojimų kontekste ypač ryškiai jaučiamas siekis pajusti tikėjimo pilnatvę – ieškoma ryšio su dvasiniais mokytojais, kuriais tikima, išreiškiamas pilgrimystės į Tibetą poreikis („ir man kilo toks noras, galvoju „Važiuoju į Tibetą, prisiliesiu nors prie rūbų kraštelio“. Buvo toks didžiulis poreikis, paskui visa tai praėjo. [...] Bet prisilietimo, matomai, sielos šauksmas kažkoks tai“ [iškilo, aut. past.]). Visa tai leidžia tikėjimo istorijose pastebėti poreikį ir siekį įprasminti tikėjimą – nesvarbu, koks išgyvento NRP pobūdis, visuose interviu minima: vienaip ar kitaip jis vedė tikėjimo ir Dievo link, kėlė klausimus ir skatino ieškoti atsakymų į juos, net keitė pasaulėžiūrą (atsivertimo iš Dievo neigimo į Jo pripažinimą pavyzdys). Šia prasme išgyventas potyris suvokiamas kaip integrali tikėjimo ir gyvenimo istorijos dalis, todėl kiekvienas gyvenimo apsisprendimas, patiriami sunkumai siejami su potyriu ir jo metu išgyventa Dievo meile. Ji suvokiama kaip gyvenimo „kelrodis“, „pasitvirtinimas. Čia tu gyvenai, čia aš nežinau net, visas oras perpildytas to visko, visa aplinka. [...] Viskas savaime, viskas savaime. Absoliučiai. Jeigu reikia patarimo, tai aš pirmiausia pasimeldžiu su intencija ir atsiverčiu Švento Rašto vietą. Tai [...] kelrodis mano.“

Su NRP patirtimi siejami ir kiti gyvenimo pokyčiai – išnykę pasąmonės jausmai (baimė, nerimas). Pavyzdžiui, pasakojama, kaip grįžtant namo po susitikimo su dvasiniu mokytoju išnyko baimės jausmas („dabar taip tik teoriškai svarstau, nes aš nebebijau. Ir nuo tol, nesakau, kad nieko nebijau, – yra liekamosios baimės, susijusios su praeitim, iš vaikystės atsineštos. Tam tikri žodžiai, tam tikri garsai, [...] bet šiaip aš nebijau“). Šis pokytis tiesiogiai siejamas su mokytojo, kuriuo besąlygiškai pasitikima, veiksmais – esą baimę „jis nuėmė, nieko nedarydamas lyg tai.“ Tiesa, čia pat pabrėžiama, kad po šių veiksmų išnyko ne visos baimės, ir tai dažniausiai siejama su skausmingomis vaikystės patirtimis. Kita vertus, pripažįstama, kad dingo „baimė dėl ligų, baimė dėl artimųjų mirties.“ Ši baimė priimama kognityviniu lygmeniu, perauga į tvirtą žinojimą, todėl jausmiškai nesureikšminama („aš žinau, kad taip bus“). Šia prasme minėtų baimių išnykimas siejamas su ligos ir mirties egzistenciniu neišvengiamumu, ir būtent šis suvokimas suteikia

tikrumą, savaime nuslopina baimes. Kita moteris, dalydamasi patirtimi apie NRP, mini išnykusias kitokio pobūdžio baimes, esą, potyrio metu dingo viešumos baimė („*tokia ramybė atėjo. [...] Labai kalba atsirišo po to atvejo. [...] Anksčiau [...] nežinodavau, ką atsakyt paprasčiausiai*“). Prisiimama net savotiška misija („*su ta ramybe tiesiog vėliavos nešėja jaučiuos*“), išgyvenamas džiaugsmas ir dėkingumas („*gavau tokį darbą nu ir labai džiaugiuosi*“). Šiuo atveju išryškėja jau ne kognityvinis baimių įveikimas, o su Dievo malone siejama asmenybės kaita, vidumi pajausta ir kognityviai teologijos studijų metu pažinta misija skleisti Dievo žodį, liudyti jį („*visos ten Lectio divina maldos, žodžio klausymo, žodžio apsvartymo, kodėl man taip sakoma, nuo žodžio atsiliepimo į žodį. [...] Ir dar vat paskutinis [...] po kontempliacijos, tas paskutinis laipsnis, kad mes turim skelbti jį, nešti tą žodį, dar visiem tvirtint. Tai aš tą [...] ir darau*“).

Kalbama ir apie kitokį poveikį gyvenimo ir/ar tikėjimo istorijai. Pabrėžiama, kad NRP potyris paveikė santykį su Dievu, o per tai ir santykį su kitais žmonėmis. Šia prasme galima kalbėti apie savotišką NRP sąlygotą artėjimą, „kilimą prie Dievo“, apie kurį kalbėta dar Antikos laikais⁴⁵. Šis judėjimas Dievo link matomas ir krikščioniškosios liturgijos tradicijoje (lot. *Sursum corda*, t. y. *aukštyn širdis*). Pasak Tomašo Špidliko, „krikščionims jau pačioje pradžioje kilo vienas praktinis klausimas: kaip ir kiek kūnas dalyvauja šiame kilime prie neregimojo Dievo ir dvasiniame pokalbyje su juo“⁴⁶. Šiame santykio tarp Dievo ir žmogaus lygmenyje atsiskleidžia ir santykio žmogus–žmogus gelmė. Pasak klinikinę mirtį ir stebuklą patyrusių informančių, ši patirtis iš esmės pakeitė požiūrį į pomirtinį gyvenimą, bendravimą ne tik su Dievu, bet ir su žmonėmis – atsirado atsakomybė už kiekvieną žmogų ir veiksmą, meilė artimui. Moteris, patyrusi klinikinę mirtį, ypač pabrėžia šiuos jausmus: „*atsakomybė už kiekvieną... žodį. Meilė [...] gal kiekvienam žmogui. Nežinau, gal čia su metais jinai atėjo, ar su tuo potyriu, sunku būtų pasakyti. Aš nežinau. Kad viskas [...] tarpusavy susiję, aš negalėčiau išskirti.*“ Pats potyris priimamas kaip „sukrėtimas“, „šokas“, gyvenimą sąlygojęs perversmas („*buvo didžiulis šokas tas mano patyrimas, labai didžiulis šokas, bet [...] man dar reikėjo labai daug laiko. [...] Iki to laiko galvojau, ai, čia tas pomirtinis gyvenimas nu žinai, kas čia... [...] Dabar jau absoliučiai esu tikra dėl to pomirtinio gyvenimo*“).

⁴⁵ Pvz., Platono veikale „Valstybė“ kalbama apie „kopimą“ (*anabasis*) į aukštesnį pasaulį, sielos kilimą aiškumo pasaulio link.

⁴⁶ Špidlik T. *Krikščionišųjų Rytų dvasingumas*. Vilnius: Dialogo kultūros centras. 2007. P. 294.

Potyrinio kontekste vertinamas ir asmeninis tikėjimas. Pastebima, kad dėl NRP patirties ir po to kilusio domėjimosi tikėjimu palaipsniui vyko tikėjimo pokyčiai („*dar labai ilgai po biskų ėjo*“). Teiraujantis, ar ėjimą tikėjimo link, į jo gelmę informantai susietę su išgyventu potyriu, neabejojant teigta: „*tai žinoma. Be abejo. [...] Ko gero, gilumas, vat gilumas. Būtent.*“ Atkreiptas dėmesys ir į tai, kaip pasireiškė tikėjimo gilėjimas, kokie pokyčiai vyko tikėjimo istorijoje: „*anksčiau, ko gero, per daug dėmesį kreipiau ir į visus išorinius dalykus. Tai tas kunigas anoks, tai kitas kitoks, tai kažkas vėl... [...]. O dabar jau man visai tas pats. [...] Nu kažkaip kitas ryšys [...] tikėjimo, su Dievu. [...] Tikėjimas, pasitikėjimas. [...] Atsakomybė už gyvenimą. Kas labai, tai atsakomybė už gyvenimą. [...] Savo, pirmiausia. Pačios. [...] Kiekvienos dienos suvokiū vertę. [...] Ir ta kiekviena diena [...] dabar turi daug ... daug didesnę vertę. Brangi. [...] Atsakomybė gal vėl. Už gyvenimą. Nes tu žinai, kad tu tikrai būsi atsakingas va ten paskui už viską, kas vyksta, kiekvieną dieną ir kiekvienu momentu.*“ Atkreipiamas dėmesys į tai, kad po išgyvento potyrinio pokyčiai nevyko savaime, tai buvo ilgas procesas, kurio metu stengtasi ne tik parodyti meilę savo artimui, jausti atsakomybę už jį ir už savo veiksmus, bet ir liudyti tikėjimą savo gyvenimu („*ir pasaulį, ir kitus žmones, ir kažkokia atsakomybė. [...] Bent jau stengiesi savo gyvenimu [...] parodyt, kad tegul tave mato, kaip toki, kaip kataliką. [...] Paskui, kiek kas pasiims, tai jau jo reikalas*“). Kartu pabrėžiama, kad išgyventas potyris skatina tikėjimo, žinių paiešką („*pradedi gilintis į tikėjimą. [...] Sunku pasakyt, kiek tai tas potyris įtakojo, kiek paskui visa tai, kai jau pradedi gilintis [...] Pasiskaitymai, domėjimaisi tuo... [...] Negaliu pasakyt, kiek tai, bet turbūt viskas tarpusavyje susiję*“). Atkreipiamas dėmesys ir į tai, kad veikiant šiems pokyčiams vyksta asmenybės kaita – kinta tikėjimas („*tikrai nebūčiau tokio tikėjimo, jei nebūtų šito potyrinio. Dabar aš tikrai esu tvirta*“), bendravimas su žmonėmis. Kartu išreiškiamą mintis, kad panašaus potyrinio pasikartojimas būtų labai svarbus, „*primintų. Nes primiršti kažkiek tai. Ir pačiam gerai.*“

Pastebėta ir tai, kad patyrusieji NRP nesijaučia esą ypatingi, išskirtiniai, apdovanoti kokiomis nors galiomis. Priešingai, išryškėjo tendencija kalbėti apie savo sąlygiškumą, menkumą, nesureikšminti savo patirties („*bet aš tai manau, kad čia ne man vienai. Čia aš ne kokia išimtis. Tikrai yra daug žmonių, kurie tokius dalykus panašius išgyvena*“). Tokią situaciją netgi bandoma paaiškinti racionaliai, ieškoma teologinių, apokaliptinių „laiko ženklų“ („*galbūt tas apokaliptinis laikmetis ateina*“). Kartu, remiantis asmenine NRP, dalijamasi pamąstymais apie dvasinius dalykus, pasakojamos matytos

vizijos, patirtys, analizuojamas jų poveikis asmeniniam gyvenimui: „*tokie man būdavo ir sapnai. [...] Parodė man tokių labai daug.*“ Šie sapnai informativūs tikėjimo istorijoje įpinami į bendrą gyvenimo liniją, atvedusią ją į dabartinę tikėjimo patirtį ir religinį žinojimą. Visos matytos vizijos, sapnai, potyriai išskirtinai priimami kaip anapusinės realybės siunčiami ženklai, skatinantys eiti vienu ar kitu keliu, atsisakyti vieno ar kito numatomo žingsnio.

Visuose minėtuose potyriuose ir jų rekonstrukcijoje išryškėja tiek emocinis-psichologinis, tiek kognityvinis religinio tapatumo matmuo, vėliau gyvenime įvykę pokyčiai bandomi susieti su matytomis vizijomis ir sapnais („*gal per tas studijas irgi atsirado kažkokie tokie auksiniai dalykai, tas pažinimas, toks kitas, ne informacinis, bet tas, kuris tave valo ir nuolat keičia. Nes paskui gyvenime pamačiau, kad viskas tvarkosi. [...] Tarsi aš priversta visada svarėt, visom prasmėm iš tikrųjų. Toks net išoriškai, net namuose nepakentimas bet kokios netvarkos*“). Šia prasme santykis su pasauliu po NRP tampa savotišku ne tik jausminiu, bet ir realiu veiksmu, išreikštu bėgimu nuo pasaulio. Kita vertus, informantė kalba ir apie kita prasme pakitusį gyvenimo būdą, galintį aplinkiniams kelti nuostabą („*galima sakyti, aš ir sakýčiau, nežinau, dar prieš metus, kažkokiam žmogui lygiai tą patį. [...] Maždaug, čia yra nesąmonė, keltis ten dvyliktą nakties ir melstis. Šiaip absurdas. Man būtų kas pasakęs, kad aš taip darysiu, ar kad aš kiekvieną dieną kalbėsiu Rožinio keturias dalis, tai jeigu aš to nepadarysiu ten dienos bėgy, tai aš sėdėsiu iki dvylikos, bet aš tą padarysiu, ir aš sakýčiau, nu tai išprotėjo. [...] Nu tai viskas. Čiuožia nuo proto. [...] Aš sakau, vat tuos dalykus tik su pasitikėjimu ir su tikėjimu gali priimt*“). Tai rodo, kad ypač daug dėmesio skiriama tikėjimo kaitai, naujų religinės praktikos elementų gyvenime atsiradimui (pavyzdžiui, kasdienei Rožinio maldai), teologiniam ir filosofiniam išgyvenamų patirčių apmąstymui („*kažkaip pradėjau galvoti [...], kad vis dėlto, jeigu tu darai blogai, tai yra kas džiaugiasi. Kad ne šiaip sau yra tie dalykai, kad tu darysi gerai ar blogai. Bet jie yra matomi, sekami ir kažkam įdomūs. Tai kažkam rūpi, ką tu darai. Ne taip, kad tu padarysi, tau gyvenimas gal prašviesės, o paskui kitaip darysi. [...] Pradėjau galvoti, kad visada turi galvoti ir į priekį, nes [...] tu tai žinai, kodėl taip buvo*“).

Patyrus NRP, kalbama ir apie kitus pokyčius socialinėje gyvenimo plotmėje. Visų pirma, dera atkreipti dėmesį į tai, kad krikščionybės kontekste žmogus suvokiamas kaip bendraujanti būtybė, kuriai reikalinga bendrystė su kitais. Šis kvietimas į asmenų bendrystę įtvirtintas pačioje žmogaus

prigimtyje ir regimas dar Pradžios knygoje pateiktame pasakojime apie pasaulio ir žmogaus sukūrimą (Pr 1, 26–30; Pr 2, 15–25). Į bendrystę su kitais, taip pat ir su Dievu, kviečiama visoje judaizmo ir krikščionybės istorijoje, šio kvietimo apraiškų randama tiek Senajame, tiek Naujajame Testamentuose, Bažnyčios tėvų mokyme, Magisteriumo dokumentuose. Kita vertus, pasak T. Špidliko, „meilė Dievui suteikia formą artimo meilei, ją skatina ir padaro autentišką.“⁴⁷ Šia prasme artimo meilė tampa ir dalyvavimo Dievo meilėje ir atvirkesčiai išraiška. Tokios glaudžios meilės Dievui ir meilės artimui sąsajos išryškėjo ir tiriant NRP poveikį asmens gyvenimui ir elgsenai. Pastebėta, kad NRP patirtis keičia santykius, padeda pažvelgti į juos kitaip, nukreipti dėmesį nuo negatyvių dalykų ir pastebėti pozityvius („galvoju, kad galbūt ta patirtis man leido ramiau žvelgti į tą situaciją, kurią turiu šiandien“). Ši pokyčių kryptis ypač ryški moters, išgyvenusios susitikimą su Jėzumi ir labai branginančios tarpasmeninį ryšį su kitais, patirtyje. Visame interviu jaučiama, kad jai labai svarbu palaikyti asmeninį artimą ryšį su kitu žmogumi („jaunystėj [...] aš buvau labai [...] orientuota į ryšį su kitu žmogumi. Jeigu aš draugavau, tai draugavau visa širdim [...] labai puoselėdavau santykį. [...] Esu iniciatorė taip, kad tie santykiai nenutrūktų“). Kita vertus, ji teigia turinti „bendravimo sunkumų, ypatingai šeimoje“, bet ypač pabrėžia, kad po NRP kitaip reaguoja į bendravimo sunkumus – „gal tiesiog aš lengviau priimu tą skausmingą situaciją, kurią jaučiu. [...] Aš per daug gal taip neskaudinu širdies ir nebeaitrinu, kaip gal iki tol.“ Potyris ne tik atvėrė pastebimą aiškią takoskyrą tarp realios situacijos šeimoje ir susikurto jos įvaizdžio, bet ir išmokė žvelgti į tai kaip į išbandymą, misiją, suteikė jai prasmę: „aš kažkaip [...] galvoju, kad va duotas Dievo uždavinys, šitas gyvenimas, šita situacija. [...] Kai tekėjau, tai galvojau, kad turėsiu idealią šeimą. Aš turėjau tokį troškimą, tokį vaizdinį. Nu man atrodė, kad aš galėsiu sukurti tokius santykius, kad jie bus idealūs. [...] Bet šito neturiu.“ Tačiau situacija iš esmės pakinta patyrus NRP: „skaitau, domiuosi tai, kas mane domina, ir praktiškai [...] nebesiskaudinu. [...] Nežinau, ar čia galima susieti tuos dalykus, kad aš tarsi esu, tikrai, kad aš esu ne viena. Taip tai aš labai noriu turėti bendrystę, tą ryšį su kitu žmogumi.“ Ši trūkumą, pasak informantės, jai kompensuoja po išgyvento NRP sustiprėjęs asmeninis ryšys su Dievu, aktyvi veikla bendruomenėje, kurioje propaguojamos analogiškos vertybės.

⁴⁷ Špidlik T. *Krikščioniškųjų Rytų dvasingumas*. Vilnius: Dialogo kultūros centras. 2007. P. 149.

Kita vertus, kintantis santykis su Dievu ir kitais žmonėmis sustiprina ir pasitikėjimą savimi („jis man davė, mane stumtelėjo šiek tiek į pasitikėjimą savimi, nes kai aš pasidalinau tuo matymu su kitais. [...] Tai galvoju, fainai, reiškia, viskas su manimi tvarkoj, čia ne taip, kad sau susimeditavau“). Ir kitos informantės tikėjimo istorijoje panašiai pasakojama apie kintantį santykį su kitais žmonėmis: „aš anksčiau tai būdavau uždaresnė. Ir tokia labiau atsi-skyrusi. [...] Dabar priešingai, kaip tik man su žmonėm ir su visais bendrauti jokių problemų. Absoliučiai jokių.“ Pabrėžiama, kad tiek NRP, tiek pasikeitęs bendravimas su kitais žmonėmis pakeitė gyvenimą („tas gyvenimas, nuo to kokybė ne pablogėjo, o pagerėjo“), nors išoriškai tai ne visada tiesiogiai ma-toma.

NRP potyrių įtaka asmens gyvenimui ypač atsiskleidžia informantams subjektyviai vertinant šių išgyvenimų reikšmę. Išgyvenusieji stebuklo pajau-tą, klinikinės mirties būseną, teigia: tokia patirtis viso gyvenimo kontekste užima ypatingą, išskirtinę vietą. Minima, kad tai „nepaprastai svarbus“ įvy-kis, „kulminacinis“ gyvenimo momentas (užima „labai didelę. Nepaprastai didelę“ [vietą, aut. past.], „kulminacinę, manyčiau“), po kurio net nesitikima „stipresnio išpūdzio, stipresnės religinės patirties.“ Tikėjimo istorija net dali-jama į kelias dalis, kurių lemiami momentai susiję su egzistenciniu apsis-prendimu ir klinikinės mirties potyriui: „mano tikėjime [...] du laiptai yra. Vienas laiptas tai buvo, kai man reikėjo labai smarkiai apsispręst, ar stoti į partiją ir daryt didelę karjerą. [...] Nežinau, kas man tada pasidarė, kad aš apsisprendžiau, susidėliojau sau prioritetus, ir nuo to pradėjau eit į bažnyčią. Kiekvieną sekmadienį, nuo pat to.⁴⁸ Tai buvo toks formalus daugiau ėjimas. O kitas tai buvo va šitas. Bet va šitas gal ne toks [...] staigus [...] su tokiais pamąstymais, bet labai gilus.“ Tai atveria religijos internalizacijos kaip jos mokymo, vertybių perėmimo ir praktinio taikymo bet kokioje kasdienio gyvenimo situacijoje, nuostatų ir elgesio lygmeniu (pasaulėžiūros, elgsenos, veiklos) reiškinį. Anot G. H. Meado, taip įgyjama apibendrinta tapatybė ir pagal ją elgiamasi, kuriamas savasis Aš. Šia prasme tai patirties įgijimo mechanizmas, procesas, kai „objektyvios tikrovės daiktai ir reiškiniai tampa vidiniu [...] turiniu. Tai [...] asmenybės tapsmo procesas, kuriuo [...] verty-bės įgyjamos jas suvokiant, įsisąmoninant, įprasminant, emociškai išgyve-nant ir įsimenant.“⁴⁹ Šią sąvoką T. Lawsonas ir J. Garrodas apibūdina kaip

⁴⁸ „Per Matulaičio dieną tarybinais metais, iki to laiko neidavau per daug į tą bažnyčią“ (omeny-je turima palaimintojo Jurgio Matulaičio diena).

⁴⁹ Klimavičius J. „Įsisavinimas, interiorizacija, internalizacija“ // *Gimtasīs žodis*. 2000 Nr. 4. P. 8.

socializacijos eigoje vykstantį procesą, kurio metu asmuo „įsisavina vertybes ir normas, priima jas kaip savas [...], natūralias.“⁵⁰ Šią sąvoką vartoja ir P. L. Bergeris bei Th. Luckmannas. Jų teigimu, asmens tapsmo visuomenės nariu „pradžios taškas yra internalizacija: tiesioginis objektyvaus įvykio kaip tam tikros prasmės išraiškos [...] suvokimas ir interpretavimas, kurio dėka šis įvykis tampa subjektyviai prasmingas.“⁵¹ Ši situacija ypač ryški vienos informantės tikėjimo istorijoje. Moteris mini dar vaikystėje išgyventą patirtį: paraginta pažįstamų moterų piligriminėje kelionėje ji meldėsi už mamą. Šios maldos įprasminimas išryškėjo ne tik tuomet, vaikystėje, bet ir vėliau, išgirdus mamos pasakojimą apie mirusias drauges. Vaikystėje išsakyta maldos intencija už mamą čia tiesiogiai susiejama ne tik su mamos pasakojimu po daugelio metų, bet ir su šiandiene asmenine tikėjimo patirtimi, įprasminama joje („viena aštuonių devynių metų vaikas važiuoji į piligrimines keliones. Mama ligoninėj, negali, o aš [...] einu, ir man ten reikia. [...] Ėjau keliais. [...] Močiutė sako, kokį nors norą sugalvok ir eik, keliais. Ir aš, [...] kadangi mama sirgo astma, tai mano meldimas buvo vienas, kad ta mama būtų šalia. Ir aš taip keliais, iki ašarų. [...] Kai ištekėjau, tai mama sakė – visos mano draugės ligonės išmirė. Sako, aš nesuprantu, kaip aš čia viena dar esu. Ir aš tada tikėtai sugrižau į tą vaikystę, kad buvo maldavimas toksai“).

Minėtame kontekste kalbant apie NRP visuomet turima omenyje antrinė socializacija kaip „institucinių ar institucijų pagrindu sukurtų „subpasaulių“ – tikėjimo, jausmų ir potyrių – internalizavimas“,⁵² kai asmenį supanti tikrovė, socialinės normos, taisyklės, vertybės tampa vidine jo tapatybės dalimi. Kalbant krikščionybės kontekste su religijos internalizacija siejama ir Valentino Česnokovo *įbažnytinimo* (воцерковленность) teorija, kurioje *įbažnytinimas* suvokiamas kaip specifinė religijos internalizacijos forma, nusakanti ne tik religinę praktiką ir žinias, bet ir vidinį tapatinimąsi su religija, Bažnyčia kaip institucija, jos skelbiamomis vertybėmis, doktrina.⁵³ Internalizuojant NRP ir kitą religinę patirtį pastebima: „dauguma dalykų [...] gyvenime, įvykių [...] yra Dievo siųsti. Ir taip yra nuo pačios ankstyviausios vaikystės. ... Jaučiaiu, kad man mano tėvus siuntė Dievas, ypač tėvą.

⁵⁰ Lawson T., Garrod J. *The complete A-Z Sociology handbook*. Hodder and Staughton. 1996. P. 154.

⁵¹ Berger P. L., Luckmann Th. *Socialinės tikrovės konstravimas*. Vilnius: Pradai. 1999. P. 163.

⁵² Ten pat. 174 p.

⁵³ Чеснокова В. „Воцерковленность. Феномен и способы его изучения“ // *Десять лет социологических наблюдений*. Москва: Институт фонда Общественное мнение. 2003. С. 112–130.

Toks štai realus, praktinis Dievas. “ Tokiu atveju į visas gyvenimo situacijas žvelgiama iš dabarties perspektyvos, persmelkiant savo gyvenimo ir tikėjimo istoriją šia dieviškosios tikrovės, Dievo apvaizdos ir jo įsiveržimo į kasdienybę pajauta, kai bet kuriam veiksmui suteikiama metafizinė prasmė („netgi tada, kai tėvas mane vieną sykį gyvenime mušė, ir mušė neteisingai, bet metafiziškai, žiūrėdamas iš laiko perspektyvos, aš suprantu, kad – ačiū Dievui – jis mane bent vieną sykį mušė. [...] O tai, kad jis mane nevertai mušė, tai tapo man gera pamoka“). Per šią patirtį tiesiogiai pajuntama dieviškoji tikrovė, betarpiškas susitikimas su Dievu kaip Tėvu, Dievu kaip Sūnumi ir Dievu kaip Šventąja Dvasia. Šis ryšys tarp žmogiškojo „aš“ ir dieviškojo „Tu“, pasak senyvo amžiaus informanto, „vyksta savotiškai“, nes pats Dievo santykis su žmogumi yra savitas ir unikalus kiekvienu atskiru atveju, net jei „esame sukurti pagal Dievo paveikslą ir panašumą.“ Čia gvildenamas ir santykio tarp Dievo ir žmogaus klausimas, domimasi, ar gali būti tokių momentų, kai išgyvenama vidinė tuštuma, nesulaukiama atsako iš Dievo, jaučiama, tarsi jis nusigęžtų. Į šią situaciją informantas žvelgė su humoru („gal man sekasi. [juokiasi]. Niekada negirdėjau, kad Jis mane negirdi. [vėl juokiasi].“ Čia pat paliečiama ir kita tematika – savita Dievo įsiveržimo į žmogaus gyvenimą realybė – tikima ir tvirtinama, kad Jo atsakas žmogui visuomet yra dovana, kurios negalima užsisakyti „pagal pareikalavimą“, kad svarbu būti jai pasiruošus ir jos vertam („gal Jis man neatsakinėja, gal aš nesu vertas, kad Jis man atsakytų. Jis viską girdi, bet ne visada nori atsakyti. [...] Aš girdėjau kažką tai.... girdėjau va tiek [rodo labai mažai], gal taip ir turi būti, gal tiek ir turi girdėtis. ... Matyt Jis nori, kad aš tvarkyčiausi pats“).

Šioje tikėjimo gelmėje įžvelgiama, kad žmogų „mylėti galima ir reikia tiek, kiek manyje atsiskleidžia Dievo paveikslas.“ Ši vidumi išjausta, išgyventa tiesa ir teologinis Dievo ir žmogaus santykio tikrovės suvokimas leidžia kalbėti apie asmeninę praktinę patirtį ir tai, kad Dievą kaip Asmenį pirmiausia jaučiame ir priimame per kitą asmenį („jaučiau labiau per konkretų žmogų“), per jo savaiminį virsmą „kitu žmogumi“, t. y. senstančiu, pradedančiu į pasaulį ir į save žvelgti kitu žvilgsniu ir taip tarsi išjaučiančiu Dievą kaip Tėvą. Šiame kontekste senėjimas ir senatvė priimama ne kaip našta ir nerimą, baimę keliantis dalykas, o kaip Dievo dovana, leidžianti tapti panašiam ne tik į labai artimą žmogų (minimas informanto tėvas), bet ir į Dievą kaip Tėvą, tarsi pažinti jį kitu pavidalu, tarsi naujai tapti Dievo paveikslu ir panašumu („visi žmonės bijosi senatvės, o aš veidrodyje matau, kad esu jau pagyvenęs žmogus ir to nebijau, o tuo džiaugiuosi. Panašėju į savo tėvą. Jo pa-

veikslas realizuojasi“). Čia išryškėja gilus teologinis Dievo ir Jo siūstos žinios žmogui suvokimas („aš jaučiu, kad mūsų su Dievu santykis iš tiesų yra toks sūniškas“) ir įprasminimas, kai kalbama apie Dievą kaip Kūrėją, sukūrusį žmogų kaip tobuliausią savo kūrinį, kaip savo paveikslą ir panašumą (Pr 1, 26–27). Ši paralelė išryškėja to paties senyvo amžiaus žmogaus, vengiančio tiesiogiai kalbėti apie asmenines neordinarines patirtis ir susitikimą su Dievu kaip Asmeniu, patirtyje („turint galvoje, kad jį [tėvą] man Dievas siuntė, aš tuo džiaugiuosi. Dievas Tėvas, Dievas Sūnus ir Dievas Šventoji Dvasia. Per savo tėvą aš Dievą priimu kaip Tėvą, per savo sūnų aš Dievą priimu kaip Sūnų“). Šis pasakojimas atveria, kad visose gyvenimo sferose – asmeniniame gyvenime, profesinėje veikloje, santykiuose su kitais žmonėmis ir Dievu – internalizuojamos ir visu gyvenimu liudijamos krikščionybės tiesos ir Bažnyčios mokymas („Dievo paveikslas manyje yra nepasiekiamas, bet siektinas. Ir siela, kuri yra manyje, tikra, gyva, veikli [...]. Ir Šventoji Dvasia. Siela mane jungia. Dvasia jungia mane ir su mano protėviais ir su visu pasauliu. Aš to nežinau, ne tiek tikiu, kiek išgyvenu tai, ir tuo esu gyvas. Tai daro mane gyvą. Ir daro mane gyvą ne taip, kad vien per gera, kad aš geras. Įvairiai“). Ši internalizacija ypač ryški dalijantis patirtimis iš profesinės veiklos, kai kasdienio gyvenimo situacijose jaučiama, kaip kitame žmoguje ir savyje skleidžiasi Dievo paveikslas. Tokiais atvejais užsimenama apie žmogaus menkumą ir Dievo didybę: „tada, kai yra mano uždaviniai, uždaviniai tokie, kurie šiek tiek viršija mano kasdienines jėgas. Tada iš tiesų pajutau, kad man reikia Dievo pagalbos. ... Tikrai jaučiau, kad Dievas mane ramina“. Visa tai liudija, kad NRP iš esmės keičia žmogaus gyvenimą – vertybes, pasaulėžiūrą, elgseną, santykį su Dievu ir žmogumi.

Apibendrinant galima sakyti, kad NRP reiškiasi įvairiomis formomis. Ji patiriama kaip susitikimas su pomirtiniu pasauliu klinikinės mirties metu, išgyvenama kaip stebuklas, susitikimas su Dievu, suvokiama kaip susidūrimas su dvasiniu pasauliu. Dažniausiai tokių potyrių veiksniais tampa aštriai pasireiškiančios kasdienės situacijos (pavyzdžiui, po konflikto su šeimos nariais kilusi neviltingas baimė ir nerimas dėl paskirto uždavinio ir kt.) ar ypatingi gyvenimo įvykiai, pavyzdžiui, operacija, komplikuotas pooperacinis laikotarpis. Nepaisant patirčių įvairovės ir stipraus poveikio asmeniniam gyvenimui, pasaulėžiūros ir vertybių, elgsenos kaitai, tikėjimo ir santykio su Dievu, jo sampratos pokyčiams, NRP suvokiama kaip labai asmeninė, skirta asmeniškai kiekvienam ją patyrusiam asmeniui, todėl nelinkstama ja viešai

dalytis. Išskirtinė situacija: įgyjant vis daugiau teologinių žinių, išgyventa patirtis ir dėl jos vykstantys pokyčiai priimami kaip Dievo skirta misija, net pareiga „*dalintis, skelbti, tvirtinti*“ savo tikėjimą, įprasminti jį visuomenei veikla. Kita vertus, NRP išgyvenę asmenys linkę nesureikšminti savo asmenybės, dažniau prisiima nuolankumo būseną, priima jiems atsiųstą patirtį kaip Dievo skirtą dovaną, kuri tampa esminiu jų gyvenimą ir tikėjimą sąlygojančiu veiksmu. Tokiais atvejais NRP įvardijama / pozicionuojama kaip kulminacinis, esminis gyvenimo momentas. Ypač ryškūs gyvenimo po klinikinės mirties potyrio pokyčiai: panašiai kaip ir H. Knoblaucho bei I. Schmied tyrime, šioje studijoje išryškėjo kelios pagrindinės gyvenimo / tikėjimo pokyčių dimensijos – mirties baimė, individualus religinis jausmas, kylantys gyvenimo prasmės klausimai, santykio su kitais žmonėmis ir Dievu kaita bei NRP poveikis siekiant keisti gyvenimą, vertybes, pasaulėžiūrą, pradėti sąmoningai gyventi,⁵⁴ skelbti Dievo žodį ar/ir liudyti jį savo gyvenimu, elgesiu, žodžiu (tikėjimo patirties liudijimu). Pastebėta, kad NRP įneša ir kitų pokyčių – išnyksta baimės, įgyjamas pasitikėjimas Dievu ir žmonėmis. Dėl klinikinės mirties metu išgyvento mirimo pojūčio mirties baimė ima trauktis, tačiau kartu pajaučiamas stiprus ryšys su šiuo pasauliu, nenoras iš jo išeiti, nes suvokiama kiekvienos gyvenimo akimirkos vertė, išgyvenamas noras būti *čia* ir *dabar*. Ir tai siejama su klinikinės mirties metu giliai išgyventu suvokimu: „*gyvenama tik kartą*“.

Tikėjimo sferoje vykstantys pokyčiai siejami ne tik su Dievo sampratos, bet ir su santykio su Juo kaita. Pavyzdžiui, išryškėjo virsmas iš netikėjimo Dievu, net Jo neigimo į Jo pripažinimą, Jo kaip Kūrėjo suvokimą. Pastebimas ir užsimezgęs artimas ryšys su Dievu, jo kaip Asmens suvokimas. Socialinėje gyvenimo plotmėje pastebimi sociopsichologiniai pokyčiai – išnyksta mirties ir ligų baimė, jos kognityviai priimamos kaip neišvengiamos, o viešumos baimę keičia suvokta misija viešai skelbti tikėjimą bei išgyventą patirtį, jos internalizacija. Kita vertus, NRP keičia ir tarpasmeninių santykių plotmę – nyksta bendravimo sunkumai, keičiamas gyvenimo būdas, veikla. Visa tai rodo, kad dauguma atvejų NRP „*nėra vienkartinis dalykas, nėra atsitiktinumai, o [...] procesas*,“ ne potyris, o ilgalaikė, nuolatinė religinė patirtis.

⁵⁴ Knoblauch H., Schmied I. “Berichte aus dem Jenseits – eine qualitative Studie zum Todesnäheerfahrungen im deutasprachigen Raum” // *Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Hrsg. v. H. Knoblauch, H. G. Soeffner. Konstanz: UVK Universitätsverlag. 1999. S. 242.

APIBENDRINAMOSIOS IŠVADOS

Projektas „Neordinarinės religinės patirties samprata ir raiška Lietuvoje“ buvo skirtas integruotam sistemingam neordinarinės religinės patirties (NRP) tyrimui siekiant atskleisti NRP sampratą moksliniame diskurse bei aptarti NRP mokslinio tyrimo vyraujančias tendencijas, ribas ir gaires filosofiniu aspektu; pateikti teologinį NRP įvertinimą krikščionybės kontekste; giluminio interviu būdu tirti NRP raiškos įvairovę šiuolaikiniuose Lietuvos sociokultūriniuose kontekstuose bei tyrinėti NRP sampratos ir išgyvenimo poveikį kasdieniam individų bei juos supančių žmonių gyvenimui.

Kaip atskleidė NRP sampratos tyrimas, šiuolaikiniame religijos tyrimų diskurse nėra vienos religinės patirties sampratos ir atitinkamai nėra vienos NRP sampratos. Bendrai kalbant, *NRP galima apibūdinti kaip Dievo ar santykio su Juo patyrimą, aiškiai besiskiriantį nuo įprastos pamaldumo patirties bei intelektualaus Dievo apmąstymo*. Tokia samprata apima įvairias NRP, kurias oficialusis Bažnyčios mokymas įvardija kaip privataus apreiškimo formas. Tai gali būti audiovizualiniai potyriai, numinozinės arba asmeninės pranašystės, patirtys, sapno patirtys, mistinė patirtis. Pastaroji, remiantis mistikų ir religijos tyrinėtojų vertinimu, buvo pasirinkta išsamesnei analizei kaip autentiškiausia NRP, per kurią galima labiausiai priartėti prie religijos fenomeno ir NRP supratimo.

NRP sampratos tyrimas parodė, kad šioje patirtyje (net mistinėje patirtyje) galima išskirti du segmentus: neordinarinį *potyrį* ir po jo besitęsiančią *patirtį*. Tai patvirtino ir tiriamieji, interviu metu aiškiai atskyrę smarkiai juos paveikusį neįprastą religinį potyrį nuo tolyn per gyvenimą besitęsiančios patirties. Neordinarinis potyris yra neatskiriama neordinarinės patirties pradžia ir „dalis“. Potyrio netikėtumas, negalėjimas jo valdyti ar daryti jam įtaką išryškėjo kaip vieni svarbesnių jo bruožų. Mistikų tekstų analizė atskleidė: tikras mistinis potyris nepriklauso nuo jokių žmogiškų ar gamtinių faktorių, todėl niekaip negali būti sukeltas, paveiktas ar panaikintas. Pasyvumo pajautą NRP kilimo atžvilgiu išreiškė ir sociologiniame tyrime dalyvavę asmenys.

Teorinio tyrimo metu pastebėta, kad tam tikrus neordinarinius potyrius galima pasiekti įvairiomis techninėmis priemonėmis, ir tuo naudojasi šiuolaikiniai mokslininkai. Todėl teoriniu tyrimu buvo keliamas ir potyrio autentiškumo klausimas. NRP autentiškumo klausimas ypač aktualus Katalikų Bažnyčios raštuose, kuriuose aiškiai apibrėžiamas viešo Apreiškimo prioritetas ir bet kokia asmeninė religinė patirtis gali ir turi būti patikrinama santykyje su viešu Apreiškimu. Remiantis pagrindiniais dokumentais galima teigti: Bažnyčia neatmeta stebuklų, privačių apreiškimų ir kitų nepaaiškinamų reiškinių, bet ne visos dvasinės dovanos ir įvairūs potyriai vertinami kaip ateinantys iš Dievo ir atitinkantys Evangelijos mokymą. Tokią nuostatą NRP atžvilgiu patvirtino ir tyrinėti mistikų tekstai.

Remiantis tiek mistikų ir mokslininkų teiginiais, tiek interviu analize galima teigti, kad išskirtinai teigiamai ir neigžtamai pakitęs kasdienis gyvenimas, kaip NRP taša, tinkamiausiai patikrina ir patvirtina potyrio autentiškumą. Tai taip pat gali būti išskirta kaip vienas esminių NRP bruožų. Veikiamas tikros NRP, ypač autentiško mistinio potyrio, žmogus išgyvena vienį ir harmoniją su savimi bei savo aplinka, nuolatinį nukreiptumą į Dievybę ir praktikuoja dorybes, t. y. potyrio poveikis pasireiškia visose tolesnio gyvenimo plotmėse konkrečioje religinėje tradicijoje. Narkotinių bei psichotropinių medžiagų, meditacijos, fizinio krūvio, elektros impulsų, psichologinių įžvalgų sukeltas transas, demoniškojo *numinosum* potyris ar įsivaizduojamas potyris, kai kurių religijos tyrinėtojų įvardijami kaip „mistiniai potyriai“, yra *netikri* mistiniai potyriai ir neturėtų būti taip vadinami, nors konkrečiais atvejais galbūt gali būti priskirti prie NRP.

Sociologinių tyrimų metodologijos analizė atskleidė: vienintelė tyrimų kryptis / strategija, tinkama bandant empiriškai tirti NRP, yra kokybinis tyrimas. Visų pirma todėl, kad kiekybiniai tyrimai atskleidžia tik paviršinius bet kokio tiriamo reiškinio bruožus, tiriamasis tarsi išspraudžiamas į siaurus, tyrėją dominančius rėmus, todėl ne visada gali išsakyti autentišką savo požiūrį, jį detalizuoti, argumentuoti. Empiriniai NRP reiškinio tyrimai beveik visuomet yra *netiesioginiai* ir *retrospektyvūs*. Todėl *sociologinio tyrimo metu* nebuvo keliamas ontologinis klausimas apie potyrio „tikrumą“, „autentiškumą“, nes tyrimo medžiaga buvo subjektyviai atpasakotos NRP, perteiktos asmeninės gyvenimo / tikėjimo istorijos kontekste. Laikantis pradinės nuostatos – tiriant religinę patirtį, ypač NRP, yra ne tiek svarbu ją *(iš)matuoti*, kiek analizuoti – empirinei NRP analizei buvo parinkti geriausiai ją atskleisti galintys duomenų rinkimo ir analizės meto-

dai, siekiant išsiaiškinti patirčių įvairovę ir specifiką, bet nepretenduojant į gaunamos informacijos masiškumą.

Empirinio tyrimo metu vadovautasi A. Strauss ir J. Corbin *grounded theory* strategija, taip pat J. Glinkos ir H. Knoblaucho naratyvinio interviu metodika, pasitelkta ir G. Lucius-Hoene bei A. Deppermano metodologinė naratyvinio identiteto rekonstrukcijos koncepcija, derinta su A. Straus ir J. Corbin *grounded theory* metodika, taikyta tapatumo kaip naratyvinės konstrukcijos ir pozicionavimo analizė. Tai leido ne tik rekonstruoti subjektyvų NRP suvokimą, bet ir suprasti, kaip jį patyrusieji apie tai kalba, ką jis jiems reiškia, *ar ir kodėl* šią patirtį jie priskiria prie neeilinių patirčių / potyrių.

Sociologinis tyrimas parodė, kad tarp Lietuvos krikščionių pastebima NRP įvairovė, nors mistinės patirties atvejų nebuvo aptikta. Tyrimas patvirtino, kad NRP ne tik turi gilią šaknis krikščioniškojo tikėjimo istorijoje (tai pagrindžia ir teologinė NRP sampratos analizė), bet ir daro esminę įtaką *čia ir dabar* tebesiformuojančiam gyvam asmens tikėjimui, jo refleksijai bei patiriančiojo gyvenimo kokybei. Dažniausiai tokių potyrių veiksniais tampa aštriau pasireiškiančios kasdienės situacijos ar ypatingi gyvenimo įvykiai, o pati NRP priimama kaip labai asmeninė, net intymi susitikimo su Dievu ar anapusine realybe patirtis; todėl paprastai nelinkstama ja viešai dalytis, o pats potyris suvokiamas kaip nuolankiai priimama Dievo dovana, tampanti esminiu gyvenimą ir tikėjimą sąlygojančiu veiksniumi. Be to, NRP pozicionuojama kaip kulminacinis gyvenimo momentas, keičiantis Dievo sampratą ir santykį su Juo, mažinantis baimes, keičiantis tarpasmeninius santykius, asmens gyvenimo būdą ir veiklą, tampantis ne vienkartinio potyriu, o ilgalaikiu procesu.

NRP, ypač mistinė patirtis, yra itin sunkiai tyrinėjama religijos sritis. Esminę įtaką ne tik tiriamiesiems, bet ir tiriančiajam gali daryti pamatinės nuostatos religijos ir tikėjimo atžvilgiu bei NRP samprata. Moksliniams tyrinėjimams palankesnė NRP, kaip sudėtinės ir išskaidomos į dalis, samprata, ypač jei atsiribojama nuo numinozinio aspekto ir dėmesys sutelkiamas tik į žmogiškąjį faktorių. Mistikų tekstų, jų socialinės, kultūrinės aplinkos bei psichologinių savybių tyrimas yra galimas ir populiarus tarp religijos tyrinėtojų. Taip pat įmanoma tyrinėti psichines ir fizines būsenas, žmogui siekiant NRP ar jau patyrus neordinarinį potyrių. Vis dėlto nė vienos iš šių sąlyginai išskirtų NRP dalių izoliuotas tyrimas nėra pakankamas kalbant apie NRP ar apie religinę patirtį kaip visumą.

Laikantis pamatinės nuostatos, kad NRP yra kompleksinė sintetinė viso gyvenimo patirtis ir kad joje svarbiausias veikėjas yra Dievas, išsamūs analitiniai tyrimai mokslo teikiamomis priemonėmis nėra įmanomi. Sąlyginai išskirtų NRP dalių tyrimas galimas tik išlaikant visumos perspektyvą. Vis dėlto tokią išvadą lydi tvirtas šios mokslo studijos autorių įsitikinimas: visapusiškas NRP tyrimas, įskaitant ir empirinę jo dalį, yra prasmingas, nes gali padėti geriau suprasti religijos fenomeną apskritai ir religines patirtis konkrečiai, geriau pažinti NRP veikiamus gyvenimo pokyčius savo ir kitų žmonių gyvenime.

This research (“**The Conception and Expression of the Extraordinary Religious Experience in Lithuania**”; registration No. MIP-10141) was funded by a grant (No. MIP-137/2010) from the Research Council of Lithuania.

THE CONCEPTION AND EXPRESSION OF THE EXTRAORDINARY RELIGIOUS EXPERIENCE IN LITHUANIA

SUMMARY

Project “The Conception and Expression of the Extraordinary Religious Experience in Lithuania” was devoted to the integrated and systematic investigation of the extraordinary religious experience (ERE), the variations of the conception, and the expression of the ERE in the socio-cultural environment of Lithuania. As there have not been significant studies of the phenomenon of the ERE in the fields of philosophy, sociology and theology in Lithuania, the results of the project presented in this book, could provide a significant reference to sociologists, philosophers, theologians, psychologists and catechists, as well as laymen. The project covers the analytic and phenomenological inquiry into the ERE by using theoretical investigation of the religious and scientific texts and the empirical research, employing a method of deep interview. It investigates the main concepts of the ERE, the most important determinatives of the phenomenon and the very experience as it manifests itself in Lithuanian context.

The theoretical investigations state the obvious: there is no single and uniform conception of the religious experience and ERE in the discourse of contemporary philosophy. Generally speaking, it is possible to define ERE as experience of God or direct relationship with Him that is explicitly different from ordinary piety or intellectual reflection. ERE can include audiovisual

experiences, phenomenon of prophesy, dreams, occult experiences and mystical experiences. The latter was chosen for more extensive analysis, as the most authentic ERE which enables the best understanding of religious phenomena. The sociological research confirms the plurality of forms of ERE among Lithuanian Christians. The research confirms that ERE not only has strong roots in Christian tradition, but also has a deep influence on a personal faith, reflection and the quality of life of a contemporary believer.

The investigation of the concept of the mystical experience enabled to name its two conditional parts: an immediate occurrence of an extraordinary experience and the experience of *having experienced* it that permeates one's life thereafter. Mystical trance is an inseparable part and the beginning of the mystical experience. The similar parts are observable in the empirical research of ERE, though there is no example of mystical experience found among investigated cases. The interview research made it clear that people feel and understand that ERE is not a random, one-time event or a coincidence, but a lifelong process.

Both mystics and scientists agree that the exceptionally positive and irreversible changes to a person's daily life after experiencing a mystical trance prove the trance's authenticity. This theoretical statement is affirmed by the interviewed persons. After an authentic ERE and, especially after a mystical experience, the person experiences union and harmony with himself/herself and one's surroundings, feels a permanent direct connection to God and strives for a virtuous life, as theoretical and empirical investigations affirm. That means the effects of the transient experience manifest themselves in the believer's daily life through the means of his/hers *particular religious tradition*. The trances induced by the drugs or psychotropic substances, meditation, physical strain, electric impulses or psychological insights, or the demonic experience of *numinosum* and illusory mystical trance should not be considered authentic mystical trances, contrary to the claims of some scientists. However, in some cases, these types of experience can be qualified as ERE.

We can assert, with reference to the mystical writings and sociological research, that an authentic ERE and especially a mystical experience *doesn't depend* on any human or natural factors and *can't be* induced, influenced or annihilated by them. The essence of a mystical trance is the transient altered state of consciousness, when no content, no intentionality is left, but it is still awake. Such state may be achieved by various means and contemporary scientists embrace this possibility. The mystics' conviction and the official

opinion of the Catholic Church is that an *authentic mystical trance is only that leads to a mystical experience in a specific religious tradition.*

The conception of ERE and mystical experience as a *composite* and *resoluble* thing is handy for the scientific investigations, especially if they disassociate from the numinous aspect. It is possible to investigate the writings, the socio-cultural environment or psychological characteristics of the mystics. The research of the psychical and physical states of a person seeking the mystical trance or having experienced one is feasible, though it is impossible to foresee, interrupt or control the very trance. An isolated investigation of any of these conditionally distinguished parts of the mystical experience cannot ensure enough information about the mystical experience as a whole nor become a ground for the theory about it.

If we consider ERE and especially the mystical experience as an *integral* and *indivisible* experience of whole life where the main actor is God, we can state that extensive examination using scientific means is not possible. One can investigate separate, conditionally divided parts of ERE only preserving the total perspective and without attribution of the result to the whole. Regardless, it is our belief that a phenomenological inquiry into ERE is meaningful for it helps us to understand religion in general and religious experiences in particular as well as to better recognize ERE-influenced changes in our own lives and the lives of others.

LITERATŪRA

- A Book of Contemplation the Which is Called the Cloud of Unknowing, in the Which a Soul is Oned With God.* Edited from the British Museum MS. Harl. 674. London: John M. Watkins, 1922. (Scanned by Harry Plantiga, January 1998). <http://onlinebooks.library.upenn.edu> (paskutinį kartą aplankyta).
- Angel L. "Universal Self Consciousness mysticism and the physical completeness principle" // *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 55, 2004. P. 1–29.
- Bažnyčios Tėvai.* Antologija. Vilnius: Aidai. 2003. P. 234.
- Belz-Merk M., Fach W. Beratung und Hilfe für Menschen mit außergewöhnlichen Erfahrungen. *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie*, No. 55. 2005.
- Bennett G. *Traditions of Belief. Women, folklore and the supernatural Today.* London: Penguin. 1987.
- Berger P. L. *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit.* Frankfurt. New York. Campus Verlag. 1994.
- Berger P. L., Luckmann Th. *Socialinės tikrovės konstravimas.* Vilnius: Pradai. 1999.
- Bitinas B., Rupšienė L., Žydžiūnaitė V. *Kokybiinių tyrimų metodologija.* Klaipėda: S. Jokužio leidykla-spaustuvė. 2008.
- Bouyer L. *Spiritualità dei Padri.* Bologna. 1968. P. 36.
- Br. Benedict J., Groeschel C. F. R. *Švelnios Tylos Balsas. Apie skelbiamus apreiškimus.* Vilnius: Katalikų pasaulis. 2003.
- Carmody D. L., Carmody J. T. *Malda pasaulio religijose.* Vilnius: Katalikų pasaulis. 2001.
- Castells M. *Informacijos amžius: ekonomika, visuomenė ir kultūra. Tapatumo galia.* Kaunas: Poligrafija ir informatika. 2006.
- Castells M. *Tinklaveikos visuomenės raida. Informacijos amžius: ekonomika, visuomenė ir kultūra.* 1 dalis. Kaunas: Poligrafija ir informatika. 2005.
- Clark L. Sh. *Exploring the Role of Media in Religious Identity-construction Among Teens.* <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=223> (aplankyta 2010 10 20).
- Davies B., Harre R. "Positioning: The discursive productions of selves" // *Journal for the theory of social behavior*, No. 20(1). 1990.
- Donskis L. „Tapatybė: sąvės klasifikavimas ar pasiekimas?“ // *Sankirtos.* 2006 06 12. <http://www.bernardinai.lt/index.php?508651831> (aplankyta 2010 10 13).
- Dupre L. "The Christian Experience of Mystical Union" // *The Journal of Religion*, vol. 69. No. 1. 1989. P. 1–13.
- Eckhart J. *Traktatai ir pamoksiai.* Vert. Ardickas Z., Rybelienė R., Rybelis L. Vilnius: Pradai. 1998.
- Encyclopedia of Psychology*, vol. 5. Ed. in Chief Alan E. Kazdin. New York: Oxford University Press. 2000.

- Fales E. "Can Science Explain Mysticism?" // *Religious Studies*, No. 35, 1999. P. 213–227.
- Fischer-Rosenthal W., Rosenthal G. „Warum Biographieanalyse und wie man sie macht“ // *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, No. 17(4). 1997. S. 405–427.
- Flick U. *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbeck. Rohwolt. 1995.
- Forman R. K. C. "What does mysticism have to teach us about consciousness?" // *Journal of Consciousness Studies*, vol. 5, No. 2, 1998. P. 185–200. <http://www.imprint.co.uk/Forman.html> (paskutinį kartą aplankyta 2005 03 16).
- Forman R. K. C. "Mysticism, Constructivism, and Forgetting" // *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Ed. by Forman Robert K. C. New York: Oxford University Press. 1990.
- Fowler J. W. *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh. 1991.
- Frielingdorf K. *Demoniški Dievo įvaizdžiai*. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2003.
- Giddens A. *Modernybė ir asmens tapatumas*. Vilnius: Pradai. 2000.
- Gill J. H. "Mysticism and Mediation" // *Faith and Philosophy*, vol. 1, No. 1, 1984. P. 111–121.
- Gillham B. *Research Interviewing. The Range of Techniques*. New York: Open University Press. 2005.
- Giovanni Paolo II. *Lettere Apostoliche: Novo Millennio Ineunte (6 gennaio 2001). Al termine del grande Giubileo dell'anno duemila*.
- Glinka H. J. *Das narrative Interview. Eine Einführung für Sozialpädagogen*. Weinheim: Juventa. 1998.
- Grob C. S. "The Psychology of Ayahuasca" // *Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature*. Ed. by R. Mretzner. New York: Thunder's Mouth Press, 1999.
- Hack A. *Wie zuverlässig sind Fragebogen? Eine Interviewstudie im Vergleich mit dem Freiburger Fragebogen zur Erfassung außergewöhnlicher Erfahrungen*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Freiburg. 2003.
- Heinrich Ch. *Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen*. München: Carl Hanser Verlag. 2002.
- Hick J. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan, 1989.
- Horgan J. *Rational Mysticism*. http://www.metanexus.net/metanexus_online/show_article.asp?8250 (paskutinį kartą aplankyta 2005 09 09).
- James W. "The Varieties of Religious Experience" // *Writings 1902–1910*. New York: The Library of America. 1987.
- Jonas Paulius II. „Ryšys“ // Jonas Paulius II. *Pamokymai gyvenimui*. Vilnius: Alma littera. 2005.

- Jonas Paulius II. „Tikėjimas yra apsisprendimas“ // Jonas Paulius II. *Pamokymai gyvenimui*. Vilnius: Alma littera. 2005.
- Kalenda Č. „Gamta, žmogaus veikla ir dorovė“ // *Humanistica*. Mokslinis žurnalas. 1998. Nr. 1.
- Katalikų Bažnyčios Katekizmas*. Kaunas: Tarpdiacezinė katechetikos komisijos leidykla (LKB TTK), 1996.
- Katz S. T. “Language, Epistemology, and Mysticism” // Katz Steven T. Ed. *Mysticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press, 1978.
- Kavolis V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos. 1998.
- Kavolis V. *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius: Baltos lankos. 1996.
- „Kena Upanišada“ knygoje *Religijų istorijos antologija*, II dalis. Vertė A. Beinorius. Vilnius: Vaga. 2002.
- Klimavičius J. „Īsisavinimas, interiorizacija, internalizacija“ // *Gimtasis žodis*. 2000. Nr. 4.
- Knoblauch H. *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schoningh. 2003.
- Knoblauch H., Schmied I. “Berichte aus dem Jenseits – eine qualitative Studie zum Todesnäheerfahrungen im deustasprachigen Raum” // *Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Hrsg. v. H. Knoblauch, H. G. Soeffner. Konstanz. UVK Universitätsverlag. 1999. S. 200–250
- Kohls N. B. *Außergewöhnliche Erfahrungen. Blinder Fleck der Psychologie?* Münster: LIT Verlag. 2004.
- Koller H.C. “Biographie als rhetorisches Konstrukt” // *Bios*. No. 93(1). 1993.
- Lambertini. *De Servorum Dei beatificatione et canonizatione*, L. III, cap. 51, Nr. 3.
- Lawson T., Garrod J. *The complete A–Z Sociology handbook*. Hodder and Staughton. 1996.
- Legewie H. “Interpretation und Validierung biographischer Interviews” // *Biographie und Psychologie*. Hrsg. v. Güttemann, H. Thoma. Berlin. Springer. 1987. P. 138–150.
- Lucius-Hoene G., Depperman A. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2002.
- Maslauskaitė A. *Meilė ir santuoka pokyčių Lietuvoje*. Vilnius: Socialinių tyrimų institutas. 2004.
- McGinn B. “The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart” // *The Journal of Religion*, vol. 61, No. 1. 1981. P. 1–19.
- Merton T. *Mintys vienuoje*, vert. Šimulynas K. K. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2003.
- Merton T. *Mystics and Zen Masters*. New York: Dell Publishing Co. 1969.
- Merton T. *Kontempliatyvioji malda*. Vilnius: Katalikų pasaulis. 2005.
- Moody R. A. *Leben nach dem Tod*. Reinbeck: Rohwolt Taschenbuch Verlag. 2001.
- Moody R. A. *Reunion. Visionary encounters with departed loved ones*. New York: Villard Books. 1993.
- Naujasis Teologijos žodynas*. Kaunas: Katalikų interneto tarnyba. 2003.
- New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw Hill. 1967.
- Otto R. *Mysticism East and West. A comparative analysis of the nature of mysticism*. Trans. by Bracey B. L., Payne R. C. New York: The Macmillan Company. 1972.

- Otto R. *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. Trans. by John W. Harvey. London: Oxford University Press. 1962.
- Pahnke W. N. "The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death" // *Psychedelic Review*, No. 11. 1971.
- Pahnke W. N., Richards W. A. "Implications of LSD and Experimental Mysticism" // *Journal of Religion and Health*, No. 5. 1966. P. 175–208.
- Parrinder E. G. "The Origins of Religion" // *Religious Studies*, vol. 1. No. 1. 1965. P. 257–261.
- Penfield W. "The Role of the Temporal Cortex in Certain Psychical Phenomena" // *The Journal of Mental Science*, No. 101. 1955. P. 451–465.
- Peschke K. H. *Krikščioniškoji etika. Bendroji moralinė teologija Vatikano II Susirinkimo dvasia*. I tomas. Vilnius: Katalikų pasaulis. 1997.
- Peterson G. R. "Mysterium Tremendum" // *Zygon*, vol. 37. No. 2. 2002. P. 237–254.
- Petrocchi M. *Storia della spiritualità italiana* (secc. XIII–XX). Roma. 1984.
- Poulain A. *Graces of Interior Prayer*. London: Routledge and Kegan Paul. 1950. 320. Pr 1, 27. *ŠVENTASIS RAŠTAS*. Senasis ir Naujasis Testamentai. Vilnius: Lietuvos Katalikų Vyskupų Konferencija. 1998.
- Proudford W. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Rahner K. *Sacramentum Mundi*, vol. 5. New York: Herder and Herder. 1970. 358.
- Ramachandran V. S., Blakeslee S. *Phantoms in the Brain*. New York: Morrow, 1998.
- Richter A. "A Major Hope for the Victory – Berufsbildende Erziehung und Ausbildungshilfen in den USA und ihre Positionierung im globalen Wettstreit" // Wustmann C. *Jugendberufshilfe in einem neuen Jahrhundert. Neue Konzepte, neue Wege oder das alte Dilemma?* Dresden. 2003. S. 97–118.
- Richter A. "Ziviles Handeln in den USA" // *Neue Praxis. Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik*. Nr. 4. 2004. S. 511–530.
- Ries A., Trout J. *Pozicionavimas. Kova dėl pirkėjo. Kaip šiandieninėje perkrautoje rinkoje būti girdimam ir matomam*. Kaunas: Smaltija. 2005.
- Rosenthal G., Fischer-Rosenthal W. "Analyse narrativ-biografischer Interview" // *Qualitative Sozialforschung*. Ein Handbuch. Hrsg. v. U. Flick, E. von Kardoff, I. Steinke. Reinbek. Rohwolt. 2000. S. 456–468.
- Rudy G. *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. New York: Routledge. 2002.
- Ruusbroec J. "A Mirror of Eternal Blessedness" // J. Ruusbroec. *The Spiritual Espousals and Other Works*. New Jersey: Paulist Press, 1985.
- Ruusbroec J. "The Little Book of Clarification" // J. Ruusbroec. *The Spiritual Espousals and Other Works*. New Jersey: Paulist Press, 1985.
- Ruusbroec J. "The Sparkling Stone" // J. Ruusbroec. *The Spiritual Espousals and Other Works*. New Jersey: Paulist Press, 1985.
- Schäfer Ch. S. *Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderung in autobiographischen Erzählungen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung

- der Doktorwürde der Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Stuttgart. 2008.
- Schetsche M., Schmied-Knittel I. "Zwischen Pragmatismus und Transzendenz. Außergewöhnliche Erfahrungen in der Gegenwart" // *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. No. 13. 2005. S. 175–188.
- Schmied-Knittel I. "Jenseits okkultur Fragestellungen – Qualitative Methoden bei der Untersuchung außergewöhnlicher Erfahrungen" // *Beschreiben – Erschließen – Erläutern. Psychotherapieforschung als qualitative Wissenschaft*. Hrsg. V. V. Luif, G. Thoma, B. Boothe. Lengericht. Pabst. 2006.
- Smart N. "Interpretations and Mystical Experience" // *Understanding Mysticism*. Ed. by Woods, Richard. New York: Image Books, 1980.
- Smart N. "Understanding Religious Experience" // Katz, Steven T. Ed. *Mysticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press. 1978.
- Stace W. T. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan. 1973.
- Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion: Secularisation, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press. 1985.
- Steinke I. "Güterkriterien qualitativer Forschung" // *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Hrsg. v. U.Flick, E. von Kardoff I. Steinke. Reinbeck. Rohwolt. 2000.
- Strauss A., Corbin J. *Basics of Qualitative Research*. London: Sage. 1998.
- Swinburn R. "The Evidential Value of Religious Experience" // Peacocke A. E. *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*. Oriol Press, Stocksfield. 1981.
- Špidlik T. *Krikščioniškųjų Rytų dvasingumas*. Vilnius: Dialogo kultūros centras. 2007.
- Teresa of Avila. *Life of St. Teresa of Jesus, of The Order of Our Lady of Carmel*. London: Thomas Baker, 1904. <http://www.ccel.org/ccel/teresa/life.html> (paskutinį kartą ap-lankyta 2007 11 29).
- Teresa of Avila. *The Interior Castle or The Mansions*. 3rd ed. London: T. Baker, 1921.
- Teresa of Avila. *The Way of Perfection*. Transl. and ed. by E. Allison Peers. Image Books. 1964.
- Truhlar C. V. *L'esperienza mistica*. Roma. 1984.
- Vatikano II Susirinkimo Nutarimai. *Dogminė Konstitucija apie Dievo Apreiškimą Dei Verbum*, 10. Vilnius: Aidai. 2001.
- Vergote A. *The Religious Man*. Dublin: Gill and Macmillan. 1969.
- Wainwright W. J. „Mysticism and Sense Experience“, in Cahn, Steven M., Shatz, David, Ed. *Contemporary Philosophy of Religion*. O. U. P., 1982.
- Wainwright W. J. *Mysticism: a Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*. Madison: University of Wisconsin Press. 1981.
- Wooffitt R. *The language of mediums and psychics: The social organization of everyday miracles*. Hampshire: Ashgate. 2006.
- Zahradnik F. *Irritation der Wirklichkeit. Eine qualitative und quantitative Analyse der Briefsammlung der Parapsychologischen Beratungsstelle in Freiburg*. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doctors der Soziologie (Dr. rer. soc.) an der Universität Konstanz. 2007. Konstanzer Online-Publikations-System (KOPS).

<http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2007/2310> (paskutinį kartą ap-
lankyta 2010 10 22).

Zovatto P. *Storia della spiritualità italiana*. Roma. 2002.

Белановский С. А. Индивидуальное глубокое интервью. <http://www.sociologi.narod.ru/lib/Belanovski> (aplankyta 2010 10 15).

Джемс В. *Многообразие религиозного опыта*. Санкт-Петербург. 1993.

Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Москва: Канон. 1998.

Чамокова Э. А. *Опыт использования фокусированного интервью при опросе экспертов самодельного изобразительного искусства*. Москва. 1998.

Чеснокова В. «Воцерковленность. Феномен и способы его изучения» // *Десять лет социологических наблюдений*. Москва: Институт фонда Общественное мнение. 2003. С. 112–130.

Шютц А. «Возвращающийся домой» // *Социологические исследования*. 1995. № 2. С. 126–139.

Advilonienė, Živilė; Budriūnaitė, Agnė; Daugirdienė, Vida

Ad75 Mokslinių tyrimų projektas „Neordinarinės religinės patirties samprata ir raiška Lietuvoje“, mokslo studija / Živilė Advilonienė, Agnė Budriūnaitė, Vida Daugirdienė. – Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2010. – 160 p.

ISBN 978-9955-12-631-7 (spausdinta versija)

ISBN 978-9955-12-637-9 (elektroninė versija)

Mokslo studija „Neordinarinės religinės patirties samprata ir raiška Lietuvoje“ parengta vykdant mokslinių tyrimų projektą „Neordinarinės religinės patirties samprata ir raiška Lietuvoje“ (registracijos Nr. MIP-10141) pagal Lietuvos mokslo tarybos remiamos veiklos kryptį „Mokslininkų iniciatyva parengti projektai“ ir finansuojama Lietuvos mokslo tarybos (finansavimo sutartis Nr. MIP-137/2010).

Ši mokslo studija skirta integruotam sistemingam neordinarinės religinės patirties (NRP) tyrimui, siekiant atskleisti NRP sampratą moksliniame diskurse bei aptarti NRP mokslinio tyrimo vyraujančias tendencijas, ribas ir gaires filosofiniu aspektu; pateikti teologinį NRP įvertinimą krikščionybės kontekste; giluminio interviu būdu tirti NRP raiškos įvairovę šiuolaikiniuose Lietuvos sociokultūriniuose kontekstuose bei tyrinėti NRP sampratos ir išgyvenimo poveikį kasdieniam individų bei juos supančių žmonių gyvenimui.

UDK 23/28(474.5)

Živilė Advilonienė, Agnė Budriūnaitė, Vida Daugirdienė

Mokslinių tyrimų projektas

NEORDINARINĖS RELIGINĖS PATIRTIES SAMPRATA IR RAIŠKA LIETUVOJE

Mokslo studija

Redaktorė Renata Endzelytė

Maketuotoja Janina Baranavičienė

Išleido Vytauto Didžiojo universiteto leidykla

S. Daukanto g. 27, LT-44249 Kaunas