

Doświadczenie religijne a epistemologia

Recenzja książki: *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, red. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, TAIWPN Universitas, Kraków 2018, s. 478

Tomasz Laskowski

(Uniwersytet Warszawski, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych)

Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej pod redakcją Janusza Dobieszewskiego, Stanisława Krajewskiego i Jakuba Macha to publikacja zbiorowa poświęcona niszowej na polskim gruncie, choć istotnej dla filozofii religii tematyce poznawczych aspektów doświadczenia religijnego. Po części jest owocem zorganizowanej w 2016 roku na Uniwersytecie Warszawskim międzynarodowej konferencji „Epistemologia doświadczenia religijnego”, aczkolwiek nie odgrywa jedynie roli tomu pokonferencyjnego.

Pozycja została podzielona na cztery części. Pierwsza z nich to swoisty przekrój problematyki doświadczenia religijnego z jej zagadnieniami historycznymi oraz merytorycznymi. Dwie kolejne zawierają teksty bezpośrednio przynależące do badań nad tytułowymi kręgami – najpierw rosyjskim, a następnie żydowskim. Na część ostatnią składają się dwie prace peryferyjne, zahaczające jednak o tematykę źródłową. Należy przy tym zaznaczyć, że mimo pozornego, widocznego już w tytule, zawężenia dziedziny badań *Epistemologia...* zawiera liczne poboczne, choć odniesione do centralnej problematyki, rozważania ontologiczne, aksjologiczne, antropologiczne oraz przynależące do historii filozofii, a nawet literaturoznawstwa. Mnogości zawartych w tomie zagadnień szczegółowych nie sposób porużyć w satysfakcjonujący sposób w jednym tekście, toteż niniejsza recenzja zosta-

ła zogniskowana wokół dwóch zadań. Pierwszym będzie wyłożenie centralnego problemu tomu oraz umiejscowienie go na tle publikacji z zakresu epistemologii doświadczenia religijnego z drugiej połowy XX wieku, nieomawianych szerzej nie tylko w niniejszej pozycji, ale i w innych polskojęzycznych publikacjach poświęconych tematyce doświadczenia religijnego. Drugim będzie ukazanie zasadniczych problemów z pytaniem o epistemologiczną „użyteczność” (czy też możliwości ekstrapolacji) teorii doświadczenia religijnego, ufundowanych na gruncie dwudziestowiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej – przy czym dla dwóch wymienionych kręgów myśli uzyskane zostaną skrajnie odmienne odpowiedzi. Na gruncie rosyjskim kwestia pozostanie nierozstrzygnięta (i być może nierozstrzygalna), natomiast na polu żydowskim – trywialna.

Przez epistemologię doświadczenia religijnego można współcześnie rozumieć rozmyślenia ogniskujące wokół następujących pytań:

1. Czy doświadczenie religijne może być argumentem za przekonaniem religijnymi (a jeżeli tak, to o jakiej sile)?
2. Dlaczego osoby, które twierdzą, że doznały doświadczenia religijnego, interpretują dane doświadczenie **jako religijne**?

Pierwsze z nich stanowi rdzeń wywodu dwóch klasycznych dla tej tematyki monografii: autorstwa Keitha Yandella¹ oraz Williama Alstona², reprezentujących przy tym odmienne postawy wobec wartości poznawczej doświadczenia religijnego – odpowiednio sceptycyzmu oraz religijnej (niekoniecznie konfesyjnie zdeklarowanej) apologetyki. Przez nieuchronny dla tak intymnej problematyki element subiektywności dyskusja pomiędzy stanowiskami prowadzi do impasu – fenomenologiczne opisy uczestników deklarujących kwalifikujące się doznania nie są zasadniczo falsyfikowalne, trudno jednak znaleźć dla nich obiektywne oparcie bez odwoływania się do czynników o podłożu społeczno-kulturowym, do tradycji religijnej i zawartego w niej języka, a zatem niełatwo nadać im autonomiczną wartość poznawczą.

Drugie pytanie nie odnosi się do epistemicznych implikacji doświadczenia religijnego, ale samej jego identyfikacji – problemu rozpoznania lub interpretacji doświadczenia jako religijnego. W ujęciu sceptycznej strony debaty – konstruktywistów (których główne tezy zakreślili Steven Katz³ oraz Wayne Proud-

¹ K. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge 1993.

² W.P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991.

³ S.T. Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, New York 1983.

foot⁴) – kultura, język czy też tradycja pełnią funkcję konstytuującą dla danego doświadczenia: nie można bowiem klasyfikować doświadczeń religijnych jako doświadczeń mających własną specyfikę, niezależnych od kontekstu ich wystąpienia. Odmienne stanowisko wysuwali tak zwani perenialiści⁵, za których czołowego reprezentanta uważano Roberta Formana⁶. Twierdzili oni, że istnieją pewne cechy wspólne doświadczenia religijnego niezależne od czasu i tradycji religijnej – krótko mówiąc, że można mówić o doświadczeniu religijnym *sui generis*. Nie było to stanowisko nowe, a jedynie odświeżone przy użyciu ustaleń współczesnej psychologii. Za „ukrytych” perenialistów uchodzi liczne grono klasyków nie tylko tematyki doświadczenia religijnego, ale i filozofii religii w ogóle – zaliczają się do nich chociażby Rudolf Otto, Mircea Eliade czy Ninian Smart. W latach dziewięćdziesiątych w dyskusjach nad doświadczeniem religijnym zabierano skrajne stanowiska – było ono albo ukonstytuowane całkowicie przez kontekst kulturowo-językowy, albo uniwersalne (chociażby tylko jako fakt psychologiczny, dostępny każdemu człowiekowi). Podobnie jak w poprzednim punkcie konflikt pozostał nierozstrzygnięty, wiek XXI przyniósł natomiast zdobycze neurologii i współczesnej psychologii, które otworzyły drogę do wyważenia obu stanowisk⁷.

Recenzowana pozycja przyjmuje już na wejściu odmienne zadanie, poboczne nie tylko wobec zarysowanej do tej pory problematyki, ale i względem całej filozofii religii głównego nurtu. Głównym i przy tym oryginalnym celem postawionym w przedmowie tomu jest sięgnięcie do ustaleń myślicieli wywodzących się z dwóch tytułowych kręgów: rosyjskiego i żydowskiego, aby „rekonstruować przyjmowane przez badanych autorów teorie doświadczenia religijnego, a następnie ustalić, jakie zyski z tych koncepcji może mieć epistemologia”⁸. Wysiłki w tym kierunku, jak zauważają sami redaktorzy, nie zostały wyłożone systematycznie. Otrzymujemy więc pracę zbiorową osnutą wobec tego wątku, ale nierealizującą skrupulatnie planu, na który, jak należy mniemać, miałyby się składać prace z dwuetapowym wywodem złożonym z: 1. rekapitulacji poglądu

⁴ W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley 1985.

⁵ Nie należy ich jednak kojarzyć z reprezentantami innych poglądów występujących pod tą nazwą na polu religii.

⁶ R. Forman, *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, New York 1990.

⁷ Streszczenie problematyki za: A. Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton 2009, s. 56.

⁸ *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, red. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, Kraków 2018, s. 10.

danego autora na kwestie doświadczenia religijnego oraz 2. ukazania rozszerzenia zaprezentowanej koncepcji na odmienne gałęzie epistemologii.

Jedynym artykułem ściśle podążającym za zarysowanym schematem jest tekst Jakuba Macha, wydobywający z ujęcia doświadczenia religijnego u Pawła Florenskiego model „nieaktywnego wysiłku” o zastosowaniu znacznie wykraczającym poza kontekst oryginalnych rozważań rosyjskiego myśliciela. Szczególnie cenne na tle źródłowego pytania recenzowanej pozycji są poszukiwania specyficznych cech opisywanego doświadczenia – w tym wypadku nacisk zostaje położony na zależność od obiektu oraz mocne osobiste zaangażowanie (lub wręcz niemożność zdystansowania się)⁹. W istocie od tego powinny zaczynać się rozważania na zadany temat – od pytania, jakie cechy doświadczenia religijnego (lub jakie elementy jego partykularnego ujęcia) są unikalne w stosunku do innych doświadczeń (resp. ich opisów czy też definicji) i mogą przez to stanowić, wprowadzone bocznymi drzwiami, wzbogacenia dla epistemologii.

Aspektem zasadniczo komplikującym rozważania na tej płaszczyźnie jest nieoczywisty stosunek między religią a filozofią religii zawarty w niektórych poddanych analizie dziełach. Problem szczególnie uwidocznia się w opracowaniach wychodzących z kręgu rosyjskiego i nie chodzi tu jedynie o wzajemnie inspirujący związek filozofii i religii zawarty w tekstach myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego¹⁰, ale miejscami o całkowite odwrócenie zależności pomiędzy tymi dziedzinami w ich współcześnie domyślnie przyjmowanym stosunku – filozofii religii pełniącej wobec religii funkcję opisową. Mamy tu więc najczęściej do czynienia nie z filozofią o religii, a filozofią z religii. Sprawa staje się jeszcze delikatniejsza, kiedy weźmiemy pod uwagę szczegółową dziedzinę doświadczenia religijnego, które w niektórych z zaprezentowanych teorii stanowi nie tylko obiekt zainteresowania, ale i samo tworzywo systemu. Za więcej niż reprezentatywny przykład można uznać ojca rosyjskiego renesansu Władimira Sołowjowa, którego rozumienie filozofii religii zostało wyłożone w trzecim z *Wykładów o Bogoczości*.

Ale dane doświadczenia religijnego, nawet w warunkach obecności wiary w ich znaczenie obiektywne, są same w sobie tylko pojedynczymi informacjami o boskich przedmiotach, a nie pełną o nich wiedzą. Wiedzę taką osiąga

⁹ Tamże, s. 88–89.

¹⁰ Por. J. Dobieszewski, *Filozofia religii. Współczesne horyzonty*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 3 (7), s. 9–21.

się w wyniku **zorganizowania doświadczenia religijnego w całościowy, logicznie uporządkowany** system. Tak więc oprócz religijnej wiary i religijnego doświadczenia potrzebne jest również religijne myślenie, którego rezultatem jest **filozofia religii**¹¹.

Pomijając zakresowe, metafizyczne pytanie o zależność filozofii religii od filozofii *in extenso* (czy w przywołanym rozumieniu cała filozofia to filozofia religii?), jasno można stwierdzić, że dla rosyjskiego myśliciela filozofia religii oznacza syntezę danych doświadczenia religijnego, jest więc filozofią z doświadczenia religijnego, w odróżnieniu od filozofii religii w jej najpopularniejszym współcześnie rozumieniu traktującej opisywane zjawiska jako przedmioty myśli – filozofii o doświadczeniu religijnym. Trudność ta zostaje spotęgowana faktem występowania doświadczenia religijnego w podwójnej roli: materiału myślowego, którego synteza tworzy system, oraz przedmiotu, który jest przez tenże system opisywany. Próbuując wydobyć z myśli Sołowjowa wątki opisu doświadczenia religijnego, należy więc spodziewać się nie tylko klasycznych problemów z fragmentaryczną analizą holistycznego systemu¹², ale i dodatkowego kłopotu w postaci uwikłania doświadczenia religijnego w samą strukturę prezentowanej myśli. Rozważmy następujący cytat z recenzowanego tomu:

Nie jest tak, że elementy już na wstępie są w pełni określone, a dopiero potem zaczynają wchodzić ze sobą w relacje. Relacje te są tym, co je konstytuuje, choć – by jeszcze raz to podkreślić – nie da się ich zredukować do relacji. [...] Filozofii religii, a więc myślenia, które ujmuje dane doświadczenia religijnego w formę systemową, nie należy traktować jako czegoś wtórnego, nadbudowanego na pierwotnym, czystym doświadczeniu¹³.

Autorka cytowanego artykułu, Anna Szumowska, słusznie zauważa konsekwencje założeń systemu Sołowjowa dla omawianej problematyki – kwestia niekompatybilności zawartej w nim epistemologii pozostaje otwarta. Jak możemy przeczytać w zakończeniu rozdziału, dokonanie jej zewnętrznej oceny jest zadaniem trudnym¹⁴ – w kontekście dotychczasowych rozważań należałoby jednak

¹¹ W. Sołowjow, *Wykłady o Bogocześnictwie*, tłum. J. Dobieszewski, Warszawa 2011, s. 58–59; wyróżnienia własne.

¹² *Nota bene* samo to stwierdzenie wydaje się paradoksalne.

¹³ *Epistemologia...*, dz. cyt., s. 185–186.

¹⁴ Tamże, s. 187.

zapytać, czy w ogóle możliwym. Wyjściowy dla recenzowanego tomu problem nie zostaje niestety wyartykułowany – czytelnik nie otrzymuje jasnej odpowiedzi na pytanie o możliwość zewnętrznego wykorzystania ustaleń Sołowjowa w pojętej szeroko epistemologii. Nie zostaje również zgłębione pytanie, czy takie rozszerzenie jest w ogóle możliwe, a jeżeli nie jest to pewne – jakie konkretnie problemy omawianej teorii stoją na przeszkodzie do osiągnięcia celu i czy istnieją perspektywy ich przełamania. Kością w gardle projektu rozszerzenia ustaleń Sołowjowa w kontekście współczesnej filozofii doświadczenia religijnego wydają się dwie tezy:

1. Filozofia religii (w wersji mocniejszej – filozofia w ogóle) jest syntezą doświadczenia religijnego.
2. Doświadczenie religijne **nie może** być rozumiane jako pozostające w pewnej relacji do zwykłego doświadczenia.

Punkt pierwszy stoi w sprzeczności ze współczesnym rozumieniem filozofii religii, drugi czyni debatę między konstruktywistami a perennialistami bezpodstawną. Oczywiście nie oznacza to, że teoria ta nie ma szerszego zastosowania epistemologicznego – takowe może mieć nawet najbardziej hermetyczna z filozofii. Wskazana nieprzystawalność rodzi tymczasem w tej materii znaczące wątpliwości.

Sprawa nie dotyczy jednak wyłącznie omówionego właśnie rozdziału. Pozostałe prace pozostające „w kręgu rosyjskim” stanowią rekapitulacje poglądów kolejnych myślicieli i ich interpretatorów, zawierające liczne celne uwagi i rozważania dotyczące tematyki doświadczenia religijnego – mimo tego żadna z nich nie przełamuje postawionego już problemu. Należy jednak zaznaczyć, że mimo tego braku są to bez wyjątku opracowania pierwszorzędne, w dużej mierze pisane przez czołowych badaczy myśli rosyjskiej w Polsce, mogące stanowić znakomite niezależne źródła wiedzy, ale i punkty odniesienia do kolejnych badań. Otrzymujemy artykuły dotyczące przede wszystkim klasyków, między innymi filozofów, dla których Sołowjow pozostawał jednym z głównych punktów odniesienia – Siemiona Franka, Pawła Florenskiego, a także „duchowych inspiratorów”¹⁵ rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego – Dostojewskiego, Tołstoja, Czechowa, ale i autora mniej, przynajmniej w Polsce, popularnego – Aleksandra Dobrołubowa.

¹⁵ Tamże, s. 281.

Badani autorzy i myśliciele w różnej mierze powtarzają problemy wypunktowane wcześniej u Sołowjowa – ukazują się one wyraźniej u kreującego własny system metafizyczny Franka niż w literackiej części wymienionego grona. Łączy ich jednak obecność doświadczenia religijnego w funkcji inspirującej dla rozmyślań, niezależnie od stopnia ich usystematyzowania.

Znajdziemy tutaj również postać oderwaną od opisywanej tematyki – Warłama Szałamowa, w którego *Opowiadaniach kołymskich* na doświadczenie religijne po prostu nie było miejsca¹⁶ (czy raczej – nie było na nie miejsca w opisywanej rzeczywistości łagrów), wobec czego żadnego „epistemologicznego rozszerzenia” kwestii doświadczenia religijnego nie należało tutaj oczekiwać. Z tematyki przewodniej wyłamuje się także rozdział autorstwa Jana Maliszewskiego, poruszający tematykę teorii ikony u Florenskiego – dotyka on głębiej semiotyki czy też estetyki niż filozofii religii.

Drugi z tytułowych kręgów – żydowski – mimo zachowania wzajemnie inspirującej relacji religii i filozofii wydaje się przysparzać znacznie mniejszych kłopotów. Omówione zostały w nim przede wszystkim poglądy myślicieli zaangażowanych w filozofię dialogu – Levinasa, Bubera i Rosenzweiga, a znakomitą większość miejsca (co jednak zrozumiałe) poświęcono pierwszemu z nich. Ów brak trudności wynika z samej charakterystyki doświadczenia religijnego na gruncie filozofii dialogu – zostaje ono na wstępie zakotwiczone w doświadczeniach oraz, co dla tej dziedziny filozofii kluczowe, w relacjach o znacznie szerszym zakresie niż stosunek do Boga. U Levinasa wzniesienie do relacji z Bogiem odbywa się poprzez otwarcie na doświadczenie Innego¹⁷ (przede wszystkim w tak zwanej epifanii twarzy), a także przez przyjęcie wobec niego etycznego zobowiązania. Co więcej, Martin Buber rozszerza w swojej teorii zasięg relacji Ja-Ty nie tylko na relacje międzyludzkie, ale również na stosunek do natury czy sztuki.

Można więc powiedzieć, że centralny problem naszych rozważań – pytanie o rozszerzenie epistemologicznego zastosowania konceptualizacji doświadczenia religijnego – zasadniczo tutaj nie występuje. Ramy, w których filozofia dialogu reprezentowana przez wymienionych żydowskich myślicieli, umieszcza doświadczenie religijne, są już poszerzone, a koncepcje – podsumowane, chociażby w postaci sławnej pojęciowej pary Ja-Ty; stanowią naturalne narzędzia do opisu rozmaitego typu relacji (niezależnie od samej merytorycznej oceny tych opisów).

¹⁶ Tamże, s. 321.

¹⁷ Tamże, s. 354.

Rozwiązanie naszego problemu po stronie żydowskiej okazuje się więc trywialne. Należy jeszcze nadmienić, że wymienione wątki można odnaleźć również w dziele *Niepojęte* wspomnianego wcześniej Siemiona Franka. W tekście autorstwa Agaty Kłocińskiej-Lach możemy zaznajomić się z wyczerpującym porównaniem jego ustaleń z Buberowskimi¹⁸, co stanowi ciekawy łącznik pomiędzy dwoma opisanymi kręgami (nie przekreślając jednakże wymienionych wcześniej dylematów po stronie rosyjskiej).

Recenzowana pozycja zawiera zróżnicowaną próbkę z wachlarza możliwych do podjęcia tematów, w większości, jak już wspomniano, opartych na myśli Levinasa, między innymi epistemologii autorytetu, doświadczenia kenozy czy też istotności ateizmu jako koniecznego stadium pośredniego w przyjmowaniu religii. Podobnie jak w przypadku tekstów „rosyjskich” mamy tu do czynienia z satysfakcjonującymi opracowaniami, w tym z tłumaczeniami dwóch artykułów autorstwa filozofów żydowskich wykładających na uniwersytetach izraelskich: Hanocha Ben-Paziego oraz Ephraima Meira.

Poza tekstami sprzężonymi z dwoma tytułowymi obszarami w pierwszej części książki znalazły się artykuły podejmujące ogólną tematykę doświadczenia religijnego, które sprawnie mogłyby odgrywać rolę niezależnego wstępu do tej tematyki – z zastrzeżeniem, że nie zawierają one istotnej dwudziestowiecznej krytyki ujęć wspominanych klasyków: Schleiermachera, Constanta, Otta i Jamesa. W szczególności kwestia ta dotyczy Rudolfa Otta – poza zarzutami między innymi o niejawne założenia teologiczne w krytyce tej mamy do czynienia z wątkami znaczącymi dla całej tematyki doświadczenia religijnego, na przykład ograniczeniami języka religijnego, jaki może być użyty do jego opisu¹⁹. Krytyka teorii Otta wraz ze wspomnianą na początku recenzji dysputą konstruktywistów z perenialistami powinna tworzyć w tej chwili fundament wykładu na temat doświadczenia religijnego. Punkty węzłowe pozostają jednak niezmiennie – wymienieni autorzy nadal stanowią dominujące odniesienia w opisywanych rozważaniach. Wylączając ich krytykę, przez ponad 100 lat nie pojawiły się teorie nawet porównywalnie wpływowe.

Wspomnieć należy również o zamieszczonych w tomie dwóch udanych tłumaczeniach tekstów poruszających wyjściową problematykę epistemologii do-

¹⁸ Tamże, s. 191–195.

¹⁹ L.P. Barnes, *Rudolf Otto and the Limits of Religious Description*, „Religious Studies” 1994, nr 2 (30), s. 219–230.

świadczenia religijnego – tytułowego eseju z książki *The Significance of Religious Experience* Howarda Wettsteina oraz rozdziału o doświadczeniu religijnym z *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion* autorstwa Jerome'a Gellmana. Są one cennym uzupełnieniem aktualnej literatury polskojęzycznej, w której niektóre z opisanych wątków nie zostały w ogóle poruszone. Oba teksty dotyczą kwestii zależności doświadczeń od przekonań, stając w sporze po stronie apologetycznej – szukającej uzasadnienia dla istnienia takowego związku.

Wzmiankowany na początku problem założeń w dyskusji o epistemologii doświadczenia religijnego ujawnia się wyraziście w przypadku drugiego z wymienionych tekstów – o ile w źródłowej, mającej charakter przewodnika książce znajdują się rozdziały napisane przez czołowych badaczy, opisujące sumiennie czasami radykalnie odmienne stanowiska w obrębie między innymi teorii języka religijnego (Michael Scott) czy też pluralizmu religijnego (Victoria Harrison), o tyle po lekturze tekstu Gellmana nie wydaje się, by takie zrównoważenie byłoby tu osiągalne.

Pomimo pozornie zawężonego tematu recenzowana publikacja spełnia znakomicie przynajmniej dwa zadania: uzupełnienia polskojęzycznej literatury dotyczącej tematyki doświadczenia religijnego oraz przekrojowej, interesującej lektury poruszającej się po wątkach z filozofii rosyjskiej i żydowskiej, z której skorzystać mogą również osoby niezainteresowane wyjściową problematyką należącą do filozofii religii. Cel szczegółowy – ukazanie zastosowania konceptualizacji doświadczenia religijnego w pojętej szerzej epistemologii – został wypełniony jedynie częściowo, a zasadnicze dylematy z nim związane, szczególnie w kwestii „rosyjskiej”, pozostają wciąż otwarte. Ambicję tę należy więc traktować jako pewną intencję redaktorską, która niekoniecznie znalazła odzwierciedlenie w zróżnicowaniu pracy zbiorowej.

Bibliografia

- Alston W.P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Barnes L.P., *Rudolf Otto and the Limits of Religious Description*, „Religious Studies” 1994, nr 2 (30), s. 219–230.

- Dobieszewski J., *Filozofia religii. Współczesne horyzonty*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 3 (7), s. 9–21.
- Forman R., *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, New York 1990.
- Katz S.T., *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York 1983.
- Proudfoot W., *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley 1985.
- Sołowjow W., *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, tłum. J. Dobieszewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Taves A., *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton University Press, Princeton 2009.
- Yandell K., *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.