

ZENON UCHNAST

OSOBOWA POSTAWA WIARY: MODEL JAKOŚCIOWEJ ANALIZY

Niektóre z problemów psychologicznych wydają się ciągle otwarte na dalsze ujaśnienia, dookreślenia i weryfikację w rzeczywistej działalności jednostkowej i społecznej. Między innymi odnosi się to do psychologicznego ujęcia wiary człowieka. U początków swej twórczej działalności, w 1947 r. Erich Fromm uważał, że pojęcie wiary jakoś nie odpowiada intelektualnemu klimatowi współczesnego świata i często przeciwstawia się wiarę racjonalnej i naukowej myśli, ale z drugiej strony stwierdzał, iż „bez wiary nie da się żyć” (1994, s. 162). Paul Tillich (1983) zauważył, że pojęcie wiary bywa unikane częściowo dlatego, że utraciło swe prawdziwe znaczenie i nabrało znaczenia „wiary w coś niewiarygodnego” (s. 166). W odpowiedzi na tego rodzaju niepokoje i rozterki końca drugiego tysiąclecia papież Jan Paweł II proponuje ujaśnienia i twórcze poszukiwanie rozwiązania odwiecznych sporów o rozdział czy synergię *wiary i rozumu*.

Wyrazem aktualności sporów, jakkolwiek w niewielkiej skali, o charakter wiary i jej miejsce na gruncie psychologii wydaje się spór wzbudzony artykułem J. Strojnowskiego pt. *Siostra od miłosierdzia*, opublikowanym w kwietniowym numerze *Charakterów* (1999 r.). Krytyczne oceny, nawet wyrazy oburzenia odnośnie do sposobu interpretacji zachowania i doświadczeń religijnych s. Faustyny jako chorobowych zaburzeń maniakalno-depresyjnych i symptomów halucynacji, wyjaśnianych w terminach psychoanalitycznych mechanizmów transferu i projekcji – wyakcentowanych przez wydawcę tekstem: „Jezus stał się mistycznym kochankiem zakonnicy. Jak w miłości ziemskiej,

PROF. DR HAB. ZENON UCHNAST, Katedra Psychologii Ogólnej KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin.

tak i tutaj [...]” – zostały opublikowane już w czerwcowym numerze *Charakterów*.

Nie mam zamiaru włączać się do tego sporu, chcę jedynie zwrócić uwagę, iż w tej „gorącej” polemice wyrażono stanowisko, iż bardzo ryzykowne jest podjęcie próby opisu religijnych doświadczeń mistycznych zarówno na gruncie psychiatrii, jak i psychologii z uwagi na brak narzędzi adekwatnych do jakościowej oceny fenomenów duchowych i mistycznych. Proponowane zatem poniżej personalistyczne podejście do doświadczeń religijnych jako przejawu postawy wiary oraz model jej jakościowej analizy psychologicznej może stanowić przyczynek do poszukiwania wolnego od redukcjonizmu stosowania podejścia psychologicznego do zjawisk wiary, a w szczególności do wiary religijnej.

Problematyka postawy wiary implikuje przyjęcie w punkcie wyjścia psychologicznej koncepcji człowieka jako osoby. Przyjęcie tego rodzaju koncepcji pozwala w sposób jednoznaczny wyjść poza psychologiczne analizy wiary człowieka ujmowanego jako:

a) istoty (systemu) reaktywnej, której aktywność życiowa jest ujmowana jedynie jako wynik pobudzenia bądź przez czynniki środowiskowe, bądź przez popędy czy stany napięć emocjonalnych – jako tzw. czynniki „wewnętrzne”;

b) istoty (systemu) przetwarzającej jedynie informacje biologiczno-sensoryczne w informacje psychiczne, tj. w spostrzeżenia, wyobrażenia czy symboliczne (pojęciowe) ujęcia znaczeń zawartych w pierwotnych danych sensorycznych.

Natomiast ujęcie człowieka jako osoby odnosi do konkretnej istoty żyjącej, zainteresowanej własnym otoczeniem jako czymś różnym od niej samej, które – jako takie – może wzbudzić jej zdziwienie. Konkretna żyjąca istota ludzka ujawnia szczególną zdolność do doskonalenia umiejętności wydobywania informacji z otoczenia w sposób zamierzony, uważny, wypróbowujący ich rzetelność i prawdziwość bądź przez osobiste eksperymentowanie, bądź w dialogu z innymi osobami. Ten ostatni sposób dochodzenia do rzetelnych (wiarygodnych) informacji o sobie i o otoczeniu wydaje się nie tylko szczególnie wyróżniającym dla człowieka, ale również istotnym dla jego rozwoju poprzez uczestniczenie w osobowym dziedzictwie kulturowym.

Rollo May w książce *O istocie człowieka* (Poznań 1995) wyakcentowuje psychologiczne aspekty ludzkiej egzystencji jako „bycia osoby” (s. 17). Ujmuje on „bycie osoby” jako indywidualną „strukturę możliwości” nie tylko do ich akceptacji lub do ich tłumienia, ale również możliwości rozwoju zdol-

ności do wyzwolenia się z koncentracji na sobie samym, wyzwolenia się z opisywanego przez psychoanalizę mechanizmu przeniesienia poprzez doskonalenie zdolności do spotkania z inną realną osobą, która również jest zdolna do empatycznego wśluchiwania się, rozumienia i odpowiadania. W tym też kontekście ujawniają się podstawowe i źródłowe właściwości każdej konkretnej istoty ludzkiej jako osoby, tj. jej jedyność, godność, wolność, dążenie do prawdziwych informacji o sobie i o otoczeniu oraz zdolność do udzielania odpowiedzi innym osobom i ponoszenia odpowiedzialności za własną działalność.

Wspomniany, z konieczności bardzo skrótowo, sposób osobowego funkcjonowania człowieka może ujawniać się m.in. w postawie wiary, która może być ujmowana jako specyficzna postawa życiowa, ujawniająca się zarówno w wierze religijnej, jak i w szeroko rozumianej własnej filozofii życia, będącej jednym z kryteriów dojrzałej osobowości (por. Allport, 1988). Te właśnie aspekty wiary jako osobowej postawy życiowej są ujmowane, jakkolwiek w różny sposób i z różnych perspektyw, przez papieża Jana Pawła II i Ericha Fromma.

Papież Jan Paweł II ujmuje problematykę postawy wiary zarówno z perspektywy filozoficzno-teologicznej, jak i z perspektywy „świadka” odkrywanej prawdy fundamentalnej i ostatecznej. Natomiast Fromm podejmuje problematykę wiary z perspektywy psychologiczno-kulturowej, która – jego zdaniem – pozwala mu poszerzyć rozumienie funkcji postawy wiary poza horyzont religijnego jej rozumienia.

I. ERICHA FROMMA KONCEPCJA WIARY JAKO POSTAWY CHARAKTEROLOGICZNEJ

Fromm (1994) w jednej z pierwszych swoich publikacji (pierwsze wydanie w r. 1947 *Man for himself*), wyakcentowuje potrzebę podjęcia na nowo problematyki wiary na gruncie psychologii, ujmując wiarę jako cechę (postawę) charakteru (s. 161-172). Celem zwrócenia uwagi na kontekst, w którym Fromm ujmuje wiarę jako postawę życiową (charakterologiczną), podaję jego wypowiedzi wybrane ze wspomnianej publikacji. Wyrażenia bezpośrednio ujmujące interesujące nas aspekty są wyróżnione półgrubą czcionką.

Pojęcie **wiary nie jest pasującym do intelektualnego klimatu** współczesnego świata. Na ogół łączy się je bowiem z wiarą w Boga i doktrynami religijnymi, a samą wiarę przeciwstawia się racjonalnej i naukowej myśli (s. 161).

Współczesne **nastawienie do wiary jest wynikiem** długiej, nie rozstrzygniętej **walki przeciw autorytetowi** Kościoła, który rościł sobie prawo kontrolowania wszelkich form myślenia. Zatem ujawniany wobec wiary sceptycyzm jest związany z samym awansem rozumu. To konstruktywne zjawisko współczesnego sceptycyzmu, **ma jednak również swą przeciwną**, nie dostrzeżoną do tej pory **stronę** (s. 162).

Walka przeciwko wierze była kiedyś **walką o wyzwolenie z duchowych kajdan**; była to walka przeciwko irracjonalnemu myśleniu i była wyrazem wiary w umysł człowieka zdolny do ustanowienia nowego porządku społecznego, w którym rządziłyby zasady wolności, równości i braterstwa. **W dzisiejszych czasach brak wiary jest wyrazem głębokiej rozterki i zwątpienia**. Kiedyś sceptycyzm i racjonalizm były siłami postępu służącymi rozwojowi myśli, obecnie stały się zwykłymi racjonalizacjami pozostającymi na usługach relatywizmu i poczucia niepewności. **Iluzja**, że gromadzenie coraz to większej ilości **wiedzy o wyizolowanych faktach** w sposób konieczny doprowadzi do poznania prawdy, jest tylko jednym więcej **przesądem naszych czasów** (s. 162).

Czy człowiek może żyć bez wiary? Czyż niemowlę może nie „wierzyć w karmiącą pierś matki”? Czy my wszyscy nie powinniśmy wierzyć w naszych współbratymców, w tych, których kochamy, oraz w siebie samych? Czy możemy żyć bez wiary w wartość naszych zasad życiowych? Zaprawdę bez wiary człowiek staje się jałowy, bezradny i przerażony do głębi swej istoty (s. 162).

Fromm proponuje ujmować wiarę jako: „**fundamentalną postawę człowieka**, cechę charakteru, która przenika wszystkie jego doświadczenia i przeżycia; pozwala człowiekowi **widzieć rzeczywistość bez złudzeń**, a mimo to żyć ze swoją wiarą. Trudno jest myśleć o wierze bez jej dopełnienia; nie o wierze w coś, lecz o wierze będącej wewnętrzną postawą, której specyficzny przedmiot ma znaczenie drugorzędne” (s. 163).

Dla lepszego zrozumienia problemu dobrze byłoby zastanowić się nad psychologicznym zjawiskiem wątpienia. [...] Aby zrozumieć zjawisko wątpienia trzeba rozróżnić **wątpienie racjonalne i irracjonalne**. Takiego samego rozróżnienia można dokonać wobec problemu wiary (s. 163).

Przez **wiarę irracjonalną** rozumiemy **wiarę w osobę**, ideę lub symbol, która nie powstaje w wyniku własnych przeżytych myśli i uczuć, ale która opiera się na emocjonalnym podporządkowaniu irracjonalnemu autorytetowi (s. 165).

Najbardziej drastycznym współczesnym przejawem irracjonalnej wiary jest wiara w dyktatorskich przywódców (s. 167).

[...] **wiara racjonalna** jest niezachwianym przekonaniem opartym na produktywnej, intelektualnej i emocjonalnej aktywności. [...] Proces myślenia twórczego w jakiegokolwiek dziedzinie ludzkich poczynań zaczyna się od tego, co można by nazwać „racjonalną wizją”, która sama z kolei stanowi rezultat wcześniejszych badań, myślenia refleksyjnego oraz obserwacji (s. 167).

Na każdym etapie prowadzącym od racjonalnej wizji do sformułowania teorii **konieczna jest wiara** – wiara w tę wizję jako w racjonalny słuszny cel, do którego się zmierza, wiara w hipotezę jako prawdopodobne oraz wiarygodne twierdzenie, a także wiara w końcową teorię przynajmniej do chwili, w której nie zostanie uzyskana powszechna zgoda

co do jej słuszności. Wiara ta jest zakorzeniona we własnym doświadczeniu, w ufności we własną potęgę myśli, obserwacji, osądu. W przeciwieństwie do wiary irracjonalnej, opartej na uznaniu wszystkiego za prawdę jedynie dlatego, że głosi to autorytet lub większość społeczna, **wiara racjonalna** zakorzeniona jest w przeświadczeniu opartym na własnej produktywnej obserwacji i myśleniu (s. 168).

Często się przyjmuje, że wiara jest stanem biernego oczekiwania na spełnienie nadziei. Postawa ta charakterystyczna dla wiary irracjonalnej w żadnym wypadku nie jest prawdziwa w odniesieniu do wiary racjonalnej. Ponieważ **wiara racjonalna ma swe źródło** w przeżyciu własnej produktywności, nie może ona być bierna, lecz musi być wyrazem prawdziwej, wewnętrznej aktywności (s. 170-171).

Podjęta przez Fromma próba ujęcia wiary jako „fundamentalnej postawy człowieka” jest interesującą próbą przewyciężenia zarówno pozytywistycznego sceptycyzmu i racjonalizmu, jak również skrajnie negatywnej freudowskiej interpretacji wiary religijnej jako życia w świecie iluzji (por. Uchnast, 1981, s. 132). Między innymi z tych też racji przytoczyłem stosunkowo liczne wypowiedzi Fromma na ten temat, by ich sens można było odczytać w szerszym kontekście jego stanowiska w tym względzie.

Należy zaznaczyć, iż Freud (1927) uznawał każdą formę wiary jako ucieczkę od rzeczywistości w świat iluzji i życia złudnym (irracjonalnym) spełnianiem dążeń popędowych i wynikających z nich pragnień. Tego rodzaju życie w „świecie iluzji”, według Freuda, pogłębia i utrwała podświadomy kompleks poczucia winy i strachu wobec zewnętrznych autorytarnych nakazów i zakazów symbolizowanych w super-ego.

Zdaniem Perlsa (1974, s. 53), geniusz Freuda ujawnił się w odkryciu przez niego tej irracjonalnej sfery wyobraźni (*the intermediate zone of fantasy*) i jej funkcji zabezpieczania osoby przed bolesnym bezpośrednim kontaktem ze sobą czy ze światem. Freud, stwierdza Perls, „wszedł” do sfery „pośredniości” (*intermediate*), by analizować mechanizmy jej funkcjonowania, pomniejszając znaczenie analizy samoświadomości i świadomości świata „tu i teraz”. Z tej preferowanej perspektywy, tj. z perspektywy sfery irracjonalnych pragnień i lęków, Freud ujmował, analizował i interpretował wszelkie przejawy wiary, również wiary religijnej, jako nerwicorodnego „świata iluzji”.

Fromm wyszedł poza freudowską perspektywę stwierdzając, iż wiara może być ujmowana jako podstawowa konstruktywna orientacja życiowa i – jako taka – pozwala człowiekowi nie tylko na widzenie rzeczywistości bez złudzeń, ale również umożliwia mu produktywne życie ze swoją wiarą i dzięki niej. Niemniej jednak Fromm ograniczył perspektywę odniesień „postawy wiary” jedynie do wiary w racjonalność rozwoju własnych potencjalności

i samorealizacji i ostatecznie stwierdzał irracjonalność postawy wiary „w coś”, „wiary w osobę, ideę lub symbol”. Z tej też perspektywy Fromm wyróżniał wiarę racjonalną i wiarę irracjonalną. W tym też sensie Fromm (1950) ujmował religijność humanistyczną i religijność autorytarną.

Mimo wielu interesujących ujęć postawy wiary i wyjścia poza freudowskie perspektywy „świata iluzji”, Fromm pozostał bliski Freudowi w postawie nieufności względem wyzwań i wymogów, jakie stawia realny świat, w szczególności świat relacji interpersonalnych. Zaufanie i wiara w konstruktywne znaczenie napotykanym „wyzwań i wymogów”, zwłaszcza tych, które pojawiają się w relacjach interpersonalnych, traktowane byłyby przez Fromma jako przejaw „wiary irracjonalnej” lub „wiary autorytarnej”. Wydaje się, iż Fromm nie dostrzegł ujętej przez Maya możliwości wyzwolenia się z mechanizmu przeniesienia, funkcjonującego w sferze iluzyjnych zagrożeń super-ego, i doskonalenia zdolności do spotkania z realną osobą, która również jest zdolna do empatycznego wsłuchiwania się, rozumienia i odpowiadania.

Uwzględnienie specyficznego ludzkiego sposobu „bycia osobą”, które rozwija się i doskonali w miarę rozwoju i doskonalenia interpersonalnych relacji, wydaje się szczególnie znaczące dla kształtowania się wiary jako fundamentalnej charakterologicznej postawy człowieka. Te właśnie elementy postawy wiary, zarówno jako podstawowej postawy życiowej człowieka, jak i jako wiary religijnej, ujmowane są przez papieża Jana Pawła II w sposób przejrzysty i syntetyczny z perspektywy filozoficzno-teologicznej.

II. ELEMENTY OSOBOWEJ POSTAWY WIARY W UJĘCIU PAPIEŻA JANA PAWŁA II

W wydanej przez papieża Jana Pawła II encyklice *Rozum i wiara* (1988) znajdujemy wiele odniesień do osobowych wymiarów wiary. Szczególnie znaczące elementy tych wymiarów, które wydają się całkowicie zbieżne z wyżej podaną charakterystyką osobowej postawy wiary (wiara w: sens życia, zdrowy rozsądek człowieka, dobrą wolę człowieka), można zauważyć w niżej podanych fragmentach tekstów wspomnianej encykliki.

[...] koncepcja **osoby jako** wolnego i rozumnego podmiotu, **zdolnego do poznania** Boga, prawdy i dobra [...] (p. 4).

[...] w życiu człowieka nadal o wiele więcej jest prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął po osobistej weryfikacji. [...] **Człowiek, istota szukająca** prawdy, jest więc także tym, którego życie opiera się na wierze (p. 31).

Akt wiary jest najdonioślejszym wyborem w życiu człowieka; to w nim bowiem wolność **dochodzi do pewności prawdy** i postanawia w niej żyć (p. 13).

[...] **akt zawierzenia Bogu** był zawsze rozumiany przez Kościół jako moment **fundamentalnego wyboru**, który **angażuje całą osobę**. Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność (p. 13).

[...] wiara, w porównaniu ze zwykłym poznaniem opartym na oczywistych dowodach, jawi się często jako rzeczywistość bogatsza o pewien ludzki wymiar, wiąże się bowiem **z relacją międzyosobową** i angażuje nie tylko osobiste zdolności poznawcze, ale także głębiej zakorzenioną **zdolność zawierzenia innym** ludziom, nawiązania z nimi trwalszej i ściślejszej relacji [...]. Zarazem jednak poznanie oparte na wierze, którego podstawą jest **zaufanie między osobami**, nie jest pozbawione odniesienia do prawdy: wierząc, **człowiek zawiera prawdzie**, którą ukazuje druga osoba (p. 32).

Nie należy zapominać, że także **rozum potrzebuje oprzeć się** w swoich poszukiwaniach **na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni**. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej. (p. 33).

Objawienie wprowadza w historię pewien punkt odniesienia, którego człowiek nie może ignorować, jeśli **chce pojąć tajemnicę swego istnienia**; z drugiej strony jednak to poznanie odsyła nieustannie do tajemnicy Boga, której umysł nie jest w stanie wyczerpać, lecz może jedynie przyjąć wiarą (p. 14).

Chrześcijańskie Objawienie to prawdziwy **drogowskaz dla człowieka** [...], jest ostatnią daną przez Boga szansą powrotu do pełni pierwotnego zamysłu miłości, którego początkiem było stworzenie. Człowiek, który pragnie poznać prawdę, skoro potrafi jeszcze sięgnąć wzrokiem poza samego siebie i poza w własne zamierzenia, ma możliwość odzyskania właściwej **postawy wobec własnego życia**, jeśli tylko podąży drogą prawdy (p. 15).

W Bogu znajduje się początek wszystkich rzeczy, w Nim mieszka pełnia tajemnicy i to stanowi Jego chwałę; człowiek ma zadanie badać rozumem prawdę i na tym polega **jego godność**. [...] **Pragnienie poznania** jest tak wielkie i rozbudza takie energie, że ludzkie serce, choć natrafia na nieprzekraczalną granicę, tęskni za nieskończonym bogactwem ukrytym poza nią, **przeczuwa bowiem**, że w nim zawarta jest **wyczerpująca odpowiedź** na każde dotąd nie rozstrzygnięte pytanie (p. 17).

Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która **pobudza ludzki umysł**, by nigdy się nie zatrzymywał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniehbując (p. 14).

W Biblii **człowiek odkrył, że potrafi zrozumieć** siebie tylko jako 'byt w relacji': w relacji z sobą, z narodem, ze światem i z Bogiem (p. 21).

Prawda chrześcijańskiego Objawienia, którą znajdujemy w Jezusie z Nazaretu, pozwala każdemu **przyjąć „tajemnicę” własnego życia**. Jako prawda najwyższa, w niczym **nie naruszając autonomii** istoty stworzonej i jej wolności, zobowiązuje tę istotę **do otwarcia się na transcendencję**. Relacja między wolnością a prawdą osiąga tu swój szczyt, dzięki czemu możemy w pełni zrozumieć słowa Chrystusa: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32) (p. 15).

Zamieściłem stosunkowo obszerny wybór tekstów z encykliki papieża Jana Pawła II, by pozostawić czytelnikowi możliwość dostrzeżenia tych aspektów racjonalności wiary religijnej, które Fromm całkowicie pomija lub z założenia traktuje jako przejaw nerwicorodnego autorytarnego super-ego. Z drugiej strony, mimo tak bardzo różnych podejść do problematyki religii można stwierdzić, iż ujęcie wiary jako fundamentalnej życiowej postawy człowieka umożliwia mu otwarcie się na autentyczny sens w życiu ludzkim, jak i przezwyciężanie nabytych uprzedzeń i redukcjonistycznych ujęć.

Niewątpliwie zaproponowane przez Fromma ujęcie wiary jako postawy życiowej jest wyrazem dążenia do przezwyciężenia redukcjonistycznych założeń klasycznej psychoanalizy i uznaje się nawet, iż rozwój postawy wiary warunkuje adekwatne kontaktowanie się jednostki ludzkiej z otoczeniem oraz jej rozwój indywidualny i społeczny – „bez wiary nie da się żyć, człowiek staje się jałowy, bezradny, przerażony” (Fromm, 1994). W tym też kontekście Fromm mówił o wierze w sens życia, o wierze w zdrowy rozsądek czy też o wierze w dobrą wolę człowieka. Te same aspekty wiary można również łatwo dostrzec w przytoczonych tekstach encykliki papieskiej. Niemniej jednak Fromm, podejmując problematykę wiary religijnej, traktuje ją jako wiarę irracjonalną, pozostając w tym względzie nadal bliski założeniom psychoanalizy Freuda. Tymczasem w tekstach cytowanego papieskiego dokumentu wyakcentowano, iż religijna wiara z jednej strony ma swe źródła w wierze w zdrowy rozsądek człowieka i jego dobrą wolę poszukiwania prawdy o tajemnicy swego istnienia, a z drugiej – co nie mniej ważne – ma ona źródła w ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni z innymi osobami, wiarygodnymi świadkami otwarcia się na ostateczną prawdę o tajemnicy istnienia człowieka i świata.

III. PRÓBY UJĘCIA ELEMENTÓW „RACJONALNOŚCI” WIARY W DOJRZAŁEJ POSTAWIE RELIGIJNEJ

G. W. Allport (1897-1967), uznawany powszechnie autorytet w amerykańskiej psychologii osobowości, już w trzy lata po Frommie opublikował znaczącą dla psychologii religii książkę: *The individual and his religion: A psychological interpretation* (Toronto, 1950). Książka ta zawiera poprawioną wersję wykładów wygłoszonych przez Allporta w Bostonie w roku 1947 w ramach Fundacji imienia Lowella, a zatem w roku publikacji cytowanego wyżej dzieła Fromma: *Man for himself*. Istotne elementy swego podejścia do

problematyki religii Allport dookreślił w kontekście proponowanej przez siebie koncepcji osobowości w kolejnej publikacji, która stała się źródłem inspiracji dla humanistycznej orientacji w psychologii osobowości: *Becoming. Basic considerations for a psychology of personality* (New Haven, 1955). Obie książki są dostępne polskiemu czytelnikowi w jednej publikacji: *Osobowość i religia* (1988).

Allport (1988) zajmuje jednoznaczne stanowisko metodologiczne w sprawie psychologii religii: „Podejście moje ma charakter psychologiczny; niektórzy nazwą je naturalistycznym. Niczego nie zakładam i niczego nie neguję w stosunku do tego, co mówi religia objawiona. Pisząc jako naukowiec, nie mam prawa postępować inaczej” (s. 86). Nadto, na tej samej stronie, Allport akcentuje znaczenie postawy otwartości i gotowości do współpracy w dziedzinie psychologii i religii:

Równocześnie z natury swej absurdalne jest przypuszczenie, że psychologia i religia – dwie dziedziny związane z sięganiem ludzkiego umysłu poza własne granice – muszą na zawsze pozostawać w sprzeczności, bez nadziei na pogodzenie. [...] Słyszysz się dziś z wielu stron głosy domagające się, aby religia i psychologia zajęły się znalezieniem wspólnej płaszczyzny pozwalającej na zjednoczenie ich wysiłków dla dobra ludzkości. [...] Nauka wąsko pojmowana nigdy nie dojdzie do porozumienia z wąsko pojmowaną religijnością. Droga do współpracy otworzy się dopiero wtedy, kiedy obydwie poszerzą swoje perspektywy (s. 86).

Powyzsza wypowiedź Allporta, sformułowana w 1947 roku, jest szczególnie znacząca i wymowna w kontekście prezentowanych wyżej tekstów encykliki, noszącej znamienity tytuł: *Rozum i wiara*. Zbieżność tych stanowisk wydaje się dowodzić ciągłej aktualności i ważności tego problemu.

Postulując poszerzenie psychologicznych perspektyw na religię, Allport (1988, s. 88) mniej uwagi poświęca – w przeciwieństwie do Fromma – tzw. religijności z drugiej ręki, autorytarnej i niedojrzałej. Uzasadniając swoje stanowisko w tym względzie, Allport stwierdza:

Przyczyną, dla której nie zajmuję się bliżej rolą, jaką religia odgrywa w osobowościach infantrylnych i neurotycznych, jest to, że usiłuję prześledzić całkowitą drogę rozwoju religijnego w osobowości dojrzałej i produktywnej. Zajmę się psychologią religii, a nie psychopatologią. Z tym, że wiara religijna pełni rolę neurotyczną, że pomaga człowiekowi w „ucieczce od wolności”, spotykamy się często, by przeciwnicy religii dostrzegali tylko tę jej funkcję i twierdzili, iż w każdym życiu nacechowanym poczuciem religijnym zajmuje ona pozycję dominującą. Nie zgadzam się z takim poglądem. Wiele osób dochodzi do religijnego spojrzenia na życie nie hamując swego rozwoju i bez samooszukiwania się. Na odwrót, to właśnie dzięki religijnemu patrzeniu na życie – poszerzającemu w miarę

poszerzania życiowych doświadczeń – ludzie ci są w stanie uformować i zachować dojrzałą i dobrze zintegrowaną strukturę osobowości (s. 88).

Allport uzasadnia swe pozytywne podejście do problematyki religii na drodze wnikliwej analizy procesu kształtowania się osobowości, jej *proprium*, i odkrycia możliwości wzrostu „autonomii funkcjonalnej” *poczucia religijnego*. Dlatego też Allport w sposób zdecydowany i jednoznaczny przeciwstawia się upraszczającym i redukcjonistycznym interpretacjom przejawów wiary religijnej w terminach teorii psychoanalitycznej, a tym samym – również ujęciu przez Fromma wiary religijnej jako wiary irracjonalnej. Allport (1988), podsumowując wyniki swych psychologicznych analiz funkcji religii w rozwoju osobowości, stwierdza:

Przede wszystkim nasza analiza stanowi ostrzeżenie przed trywializującym spojrzeniem na religijność człowieka dorosłego jak na proste powtórzenie przeżyć dziecka. Dziecko rozszerza nieraz wizerunek ziemskiego ojca na Boga-Ojca, ale to nie znaczy, że robią to wszyscy dorośli. To prawda, że niektórzy są bardzo przywiązani do idei sprzyjającego im bóstwa, które, niczym zbyt pobłażliwy ojciec, odpowiada na każde wezwanie. Jednak zdrowy człowiek o normalnej inteligencji, wglądzie w siebie i dojrzałości emocjonalnej wie, że nie rozwiąże swych życiowych problemów poprzez myślenie życzeniowe ani nie wyleczy swych słabości za pomocą fikcji. Jeśli chce je zwalczyć, musi wynaleźć coś bardziej przekonującego niż jeszcze jedna słabość. Dlatego rozwinięta osobowość nie stworzy sobie religii z takiego czy innego fragmentu swej emocjonalności, ale będzie poszukiwać teorii istnienia, w której poszczególne elementy uporządkowane są w sensowną całość.

Dojrzałego uczucia religijnego nie da się więc opisać przez wskazanie jego licznych empirycznych źródeł. Nie jest ono wyłącznie kwestią zależności od układów rodzinnych czy kulturowych ani zwykłą profilaktyką przed strachem, ani czysto racjonalnym systemem przekonań. Każde z tych wyjaśnień jest samo w sobie niewystarczające. Dojrzałe uczucie religijne stanowi syntezę tych i wielu innych czynników współtworzących ogólną postawę, która służy temu, by jednostka potrafiła odnieść siebie do całości Bytu (*Being*) (s. 77).

Również Maslow (1970), jeden z głównych promotorów psychologii humanistycznej, dążył do przewyciężenia redukcjonistycznej postawy względem doświadczeń religijnych. Zaczął on traktować je z perspektywy najwyższych osiągnięć w zakresie doświadczenia samoaktualizacji, które określał jako *doświadczenia szczytowe (peak-experience)* lub jako *doświadczenia pełni istnienia (Being)*. Doświadczeniom tym, stwierdza Maslow, towarzyszy zazwyczaj poczucie bycia w pełnej „formie”, poczucie intensywnego szczęścia,

olśnienia, ekstazy, ale również może im towarzyszyć poczucie pełni funkcjonowania, siły, pewności siebie i panowania nad sobą.

Maslow (1970, s. 26), przyjmując sposób pojawiania się i rozwoju doświadczeń szczytowych za model wyjaśniający transcendentne aspekty doświadczeń religijnych, wyodrębnił dwa typy religijności: *religijność proroków* i *religijność instytucjonalną*. Prorok, według niego, zazwyczaj jest człowiekiem samotnym, który odkrył we własnym wewnętrznym doświadczeniu własną prawdę o świecie, kosmosie, etyce, Bogu, i swą własną tożsamość. Wewnętrzne doświadczenie tej prawdy uznaje on za objawienie. Natomiast religijność instytucjonalna, zdaniem Maslowa, jest utworzona na bazie prorockiego, oryginalnego objawienia w tym celu, by udostępnić to objawienie masom. Wielu ludzi nie przejawia jednak, stwierdza Maslow, gotowości do przeżywania doświadczeń *pełni istnienia*. Przekazywanie religijnych aspektów tego typu doświadczeń i uczenie ich jest szczególnie utrudnione w stosunku do jednostek zwanych przez Maslowa *non-peakers*. Osoby te przejawiają tendencję do konkretyzowania symboli, słów, figur, obrazów, czyniąc je świętymi rzeczami, czynnościami, pomijając oryginalne objawienie. W ten sposób, według Maslowa, rozwija się pewna forma bałwochwalstwa, fetyszyzmu.

Należałoby nadmienić, iż Maslow, analizując naturalne aspekty doświadczeń *pełni istnienia* jako modelu analizy doświadczeń religijnych, pragnie „zrozumieć wielkie objawienia religijne, nawrócenia i olśnienia”. Wiele obiecywał sobie m.in. po eksperymentalnym badaniu możliwości sztucznego wywoływania stanu ekscytacji zbliżonej do doświadczeń szczytowych za pomocą środków psychodelicznych, głównie LSD. Jednakże, dyskutując z V. Franklem, Maslow (1966) przyznaje, że doświadczenia te mają charakter konstruktywny jedynie wtedy, gdy powstają na gruncie właściwie dokonanego wglądu w ostateczne wymiary istnienia (*Being-cognition*). Poznawana wówczas rzeczywistość jest wartościowana w aspekcie jej ostatecznych wymiarów (*Being-values*): prawdy, dobra, piękna, całościowości, synergiczności, dynamiki, żywotności, jedyności, doskonałości, konieczności, dopełniania, sprawiedliwości, porządku, prostoty, bogactwa, odprężenia, samowystarczalności (Maslow, 1970, s. 91).

Niewątpliwie psychologia ostatecznych wymiarów poznania i wartościowania według Maslowa ujmuje pewne ważne elementy psychologicznych aspektów religijnego doświadczenia. Jednakże budzi ona również pewne zastrzeżenia. Przede wszystkim tak istotne w tym wypadku *Being-cognition* może również okazać się niebezpieczne, jak zauważa to sam Maslow (1959), z uwagi na charakterystyczną dla niego bierną kontemplację rzeczywistości.

Ponadto tego typu poznawanie prowadzi do zacierania granic między „ja” a „inny”, zewnętrzny – wewnętrzny, egoistyczny – nieegoistyczny. Jeśli zatem w procesie interioryzacji ostatecznych wartości następuje identyfikacja danej jednostki z prawdą, pięknem czy sprawiedliwością, wówczas są one zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz niej. Wówczas więc, według Masłowa (1966, s. 111), najwyższe wartości stają się częścią Ja (*self*), ale także najwyższe dążenia i aspiracje Ja są traktowane jako coś, co przynależy do świata, co jest zarówno bezosobowe, jak i osobowe. Osoba doświadczająca pełni istnienia dochodzi do doświadczenia własnej „kosmocentryczności” w rozumieniu Marcela (Maslow, 1970, s. 96). Ostatecznie zatem, w ujęciu Masłowa, religijne aspekty doświadczenia *pełni istnienia* pozwalają odkryć granice możliwości osiągnięcia pełni człowieczeństwa (*full-humaness*), pełni „ja” będącego centrum „mojego świata”.

Inny sposób na przewyciężenie redukcjonistycznych ujęć religii w psychologii zaproponował V. E. Frankl, twórca analizy egzystencjalnej i logoterapii. Frankl (1971) akcentował znaczenie rozwoju zdolności człowieka zarówno do transcendencji poziomu biologicznych potrzeb, jak i do transcendencji potrzeb psychicznych, wyrażających się w tendencji do samoaktualizacji. Człowiek, szczególnie w sytuacjach granicznych – cierpienia, poczucia winy i śmierci, stwierdza Frankl, motywowany jest wolą odkrywania sensu życia i otwierania się na pewien „nad-sens”. Ujęcie tegoż „nad-sensu” możliwe jest jednak tylko wówczas, gdy przewycięży się to, co Frankl określa jako „psychologizm” i „socjologizm”. „Nauka o istocie człowieka – stwierdza Frankl (1971, s. 94) – musi być otwarta, otwarta na świat i zaświaty; musi zachowywać drzwi otwarte ku transcendencji. Przez te otwarte drzwi pada cień absolutu”. Nieco dalej Frankl (s. 112) kontynuuje:

Zarówno analiza egzystencjalna, jak i logoterapia mają nie tylko prawo, ale i obowiązek zajmować się takimi problemami, albowiem przy stosowaniu psychoterapii obydwie zawsze napotykać na problematykę religijną. Podczas gdy analiza egzystencjalna – jak się okazało z naszych badań nad religijnością nieświadomą (*Nieświadomiony Bóg*, 1948/1978) – musi zabiegać o to, by nie wypierano religijności w nieświadomości, to logoterapia musi usuwać opór przeciw uświadamianej religijności. Przeciwnie niż psychoanaliza, od której obydwie pojęcia pochodzą, uważamy jednak, że oporu nie można usunąć przez przeniesienie, ale przez jego obalenie. [...] W przeciwieństwie do Freuda mogliśmy stwierdzić, że istnieje nie tylko nieświadoma popędliwość, ale także nieświadoma duchowość, że istnieje nie tylko nieświadomy seksualizm, ale także nieświadoma religijność.

Najwyższy i całościowy wymiar sensu ludzkiego istnienia, jaki daje „nad-sens” o charakterze religijnym – Bóg – ujmowany jest, podkreśla Frankl

(1971 s. 47), raczej w języku symbolicznym niż w języku abstrakcyjnym. „Nad-sensu”, Absolutu religijnego, nie ujmuje się jednak „za pomocą” symbolu, ale w symbolu. Tę funkcję symbolu porównuje Frankl (s. 120 n.) do oddziaływania perspektywy:

Jak perspektywa w dwu wymiarach ujmuje wymiar trzeci i w płaszczyźnie pozwala wyczuwać przestrzeń, tak też symbol, symboliczne porównanie, pozwala w jakiś sposób pojmować to, co jest niepoznawalne. [...] Immanentna treść symbolu – zauważa Frankl – wciąż wzbudza pożądanie transcendentnego przedmiotu, ale pod warunkiem, że treść symbolu zachowuje przejrzystość, która pozwala dostrzec transcendentny przedmiot. Aby symbol zachował tę przejrzystość, nigdy nie trzeba go ujmować słownie i dosłownie. Transcendentne jaśnieje w symbolu tylko wtedy, gdy rozpala go akt intencjonalny. Symbol trzeba zdobywać wciąż ponawianymi aktami.

Jakkolwiek Frankl nie zajmuje się wprost problematyką psychologii religii, to jednak – jako twórca analizy egzystencjalnej i psychoterapeuta – ujmuje jeden z ważnych aspektów ukierunkowania się człowieka na to, co jest poza „ja”, na wartości noetyczne usensowniające ostateczne wymiary relacji „ja–świat”, również w sytuacjach granicznych.

Poglądy Frankla odnośnie do psychologicznej struktury doświadczeń religijnych są w pewnym stopniu zbliżone do stanowiska znanych psychologów religii, Milaniesiego (Milanesi, Aletti, 1973) i Vergote’a (1967). Psycholodzy ci zwracają jednak większą uwagę na konieczność ograniczenia znaczenia terminu „transcendentność” w określeniu przedmiotu ukierunkowania religijnego zachowania.

Autentycznie religijne zachowanie, według Vergote’a i Milaniesiego, to tylko to, które ukierunkowane jest ku „całkowicie innemu”, ku całkowicie transcendentnemu w stosunku do „ja” i do „mojego świata”. Nie uwzględniając tegoż ograniczenia wyrażonego w określeniu „całkowicie” – stwierdza Milaniesi (Milanesi, Aletti, 1973, s. 15) – nie należy mówić o „religii”, ale tylko o zachowaniu „mitycznym”, które można by jakoś łączyć z religią, ale nie powinno być ono z nią mieszane. Zdaniem Milaniesiego:

Absolutyzacja wartości jak: wolność, miłość, sprawiedliwość, pokój, z pewnością jest znaczącą próbą przekraczania poziomu czysto biologicznego, ale nie daje to jeszcze w pełni religijnej odpowiedzi na egzystencjalne pytanie dotyczące ostatecznych wymiarów ludzkiego istnienia. O religii w pełnym tego słowa znaczeniu można mówić dopiero wówczas, gdy np. wolność lub miłość zostaną konsekrowane jako wartości-symboli, które ujawniają (*disvelano*) pewną rzeczywistość. Jest ona całkowicie inna od tej, którą człowiek na co dzień doświadcza.

Źródłem inspiracji dla psychologów dążących do przewyciężenia redukcjonistycznego traktowania doświadczenia religijnego są również prace protestanckiego teologa Paula Tillicha (por. May 1973; Kinget 1975). Tillich (1969) przeciwstawia się sprowadzaniu doświadczenia religijnego do którejś z funkcji psychicznych: emocjonalnych, intelektualnych, estetycznych, moralnych czy też społecznych. W doświadczeniu religijnym, zdaniem Tillicha, mamy do czynienia z wymiarem głębi tych wszystkich funkcji psychicznych. Przy czym wyrażenie „głębia” jest używane w tym wypadku jako termin metaforyczny i oznacza, że religijne aspekty ujmują to, co jest *ostateczną troską* człowieka, tj. sprawą ostatecznej wagi (*ultimate concern*). Tak ujmowane religijne przeżycie według Tillicha ujawnia, np. w sferze moralnej, bezwarunkowe znaczenie (ważność) wymagań prawa moralnego; w dziedzinie wiedzy – pasję do odkrywania ostatecznej rzeczywistości, prawdy; natomiast w funkcjach estetycznych ludzkiego ducha przejawia się ono w pragnieniu wyrażania ostatecznego sensu w języku symboli i mitów. Przy czym ta podstawowa troska o *ostateczny sens*, według Tillicha (1983), wyraża się szczególnie wyraźnie w *męstwie bycia*, które opiera się na wierze (ufności) we własne uczestnictwo w podstawie bytu, w którym wszystko, co jest, uczestniczy (s. 157, 166). Wiara religijna, według niego (s. 157), jest szczególnym wyrazem „męstwa ufności w osobową rzeczywistość objawiającą się w religijnym doświadczeniu”.

IV. OSOBOWY CHARAKTER POSTAWY WIARY

Spór o racjonalny charakter wiary religijnej prowadzi do wyakcentowania jej specyficznego znaczenia w rozwoju osobowości. Wskazuje się np. na jej szczególne znaczenie w osiągnięciu „jednoczącej filozofii życia” (Allport), „szczytowych” doświadczeń pełni istnienia (Maslow), otwartości na nad-sens przedświadomej (nieuświadomionej) religijności (Frankl) czy też w pogłębieniu „troski o sprawy ostatecznej wagi” (Tillich). Wiarę religijną traktuje się wówczas jako specyficzną postawę życiową, która umożliwia poszerzenie orientacji życiowych i pogłębienie sensu życia. Dlatego też zasadne wydaje się włączenie problematyki wiary religijnej do szeroko ujmowanej problematyki tego rodzaju postawy wiary.

Podejmowane zatem próby ujęcia różnych rodzajów postawy wiary – wiary w sens życia, w zdrowy rozsądek człowieka, w jego dobrą wolę, w racjonalność norm moralnych, jak i wiarę w osobowy dialog człowieka z innymi ludź-

mi czy też wiarę religijną w osobowy dialog człowieka z Bogiem – można by traktować jako specyficzne dla człowieka jako osoby poszerzenie możliwości otwarcia się na świat, a w szczególności na dialog z innymi osobami. Na tego rodzaju podstawowe właściwości „istoty człowieka” wskazuje May (1998) jako psycholog, ujmując „bycie osoby” jako „układ możliwości” transcendencji opisywanego przez psychoanalizę mechanizmu przeniesień (transferu).

Osobowe otwarcie się na „bycie-w-świecie” różnicuje się i wzbogaca zarówno w przedmiotowych aspektach wiary, jak i w złożonej strukturze jej wymiaru czasowego. Równoczesne uwzględnianie „przedmiotu” postawy wiary (w co wierzę?), jak i czasowego wymiaru struktury postawy wiary, wydaje się specyficznym wyznacznikiem jej osobowego charakteru. Z tych też względów analizę i dookreślanie postawy „wiary w sens życia” należałoby rozpoczynać od ujęcia możliwości jej przejawów w trzech wymiarach czasu, tj. w teraźniejszości, w przyszłości i w przeszłości. Ujęta w ten sposób jakość postawy wiary w swej naturalnej całościowości mogłaby być odnoszona do podobnie ujmowanej postawy „wiary w dobrą wolę człowieka” czy „wiary w osobowy dialog z innymi ludźmi”.

Proponowany sposób ujmowania osobowej postawy wiary jest zaprezentowany poniżej w formie modelu, w którym poszczególne jednostki analizy są dookreślone z uwagi na ich bezpośrednie odniesienia zarówno w przedmiotowych wymiarach, jak i w czasowych wymiarach osobowego sposobu „bycia-w-świecie”. Modelowe ujęcie wielowymiarowości struktury osobowej postawy wiary może ułatwić wyakcentowanie tych jej aspektów, które zostały pominięte lub są niedookreślone w prezentowanych wyżej podejściach.

Na wstępie można by stwierdzić istnienie stosunkowo dużej zgodności wśród psychologów, iż wiara w sens życia jest pierwotnym i podstawowym przejawem postawy wiary. Nie mniej jednak znaczące jest ujęcie tego rodzaju wiary również w całości jej czasowych wymiarów. Na przykład Fromm określał postawę wiary w sens życia jedynie w wymiarze teraźniejszości i przyszłości, pomijając wymiar przeszłości, z uwagi na przyjętą uprzednio koncepcję człowieka: Człowiek

[...] wrzucony w ten świat w przypadkowym miejscu i czasie, na powrót z niego przypadkowo jest wyrzucany. Świadom siebie samego, dostrzega swą bezsiłę i ograniczoność swojej egzystencji. Potrafi wyobrazić sobie kres swej wędrówki – śmierć. [...] Po utracie raju, jakim była jedność człowieka z naturą, stał się on wiecznym wędrowcą (Odyseusz, Edyp, Abraham, Faust). Musi iść niestrudzenie naprzód, ponieważ pcha go nieustający pęd do poznania, uczynienia znanymi rzeczy nieznanymi, by zapełnić puste przestrzenie swojej wiedzy. Musi przybliżyć siebie sobie samemu i wyjaśnić sens swojej egzystencji (1994, s. 40).

Tab. 1. Model jakościowej analizy egzystencjalnych wymiarów osobowej postawy wiary

Czasowe wymiary Przedmiotowe wymiary	Przeszłość – człowiek jest istotą historyczną. Doświadczenia życiowe, własne i innych stanowią oparcie i ugruntowanie znaczących działań i ustosunkowań.	Teraźniejszość – człowiek jest istotą proaktywną. Uważnie kontaktuje się ze swym bezpośrednim otoczeniem, uczestniczy w zdarzeniach życiowych, kontroluje ich przebieg.	Przyszłość – człowiek jest istotą perspektywną. Ma horyzont odniesień, oczekiwań, nadziei, ideałów, zasad postępowania.
Wiara w pierwotną wartość życia i jego możliwości rozwojowe	Świat zastany wzbudza zdziwienie i zainteresowanie, pierwotnie zorganizowany umożliwia „zadomowienie”.	Aktywne i odpowiedzialne współuczestniczenie z innymi w zdarzeniach życiowych pozwala odkrywać wartość i sens życia.	Pragnienie rozwoju siebie na miarę odkrywanych własnych potencjalności do realizacji uznanych ideałów. Życie jest zadaniem.
Wiara w zdrowy rozsądek człowieka	Zaufanie do bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości świata, w którym żyję, poruszam się i spostrzegam.	Uważne kontaktowanie się z otoczeniem, współdziałanie, poszukiwanie prawdziwych informacji.	Przekonanie o słuszności wybranych celów życiowych, przyjętych zasad, ideałów. Bez wiary nie da się żyć.
Wiara w dobrą wolę człowieka	Poczucie bezpieczeństwa i wzajemnego zaufania w rodzinie; wiara w dobrą wolę pouczających czy karcących rodziców.	Gotowość do współdziałania z innymi i włączanie innych do współuczestniczenia w realizacji doniosłych dla siebie spraw.	Przekonanie o zdolności człowieka do poszukiwania prawdziwego dobra, rozpoznawania i obowiązku naprawiania błędów, wyrządzonych krzywd.
Wiara w racjonalność norm moralnych	Respektowanie norm moralnych zapewnia dobre relacje międzyludzkie, poczucie bezpieczeństwa, rozwój indywidualny i społeczny.	Dbanie o prawość charakteru, odpowiedzialność, sumienne wypełnianie zadań; „Nie czynj drugiemu tego, co tobie niemiłe”.	Godność osoby ludzkiej; prawo każdej osoby do życia w prawdzie i wolności stanowi podstawę hierarchii wartości i celów życiowych.
Wiara w osobowy dialog z innymi ludźmi	Mimo różnic międzyludzkich, można, jeśli się tylko chce, adekwatnie rozumieć inną osobę i być przez nią rozumianym.	Dzielenie się swym doświadczeniem z innymi. W dialogu z innymi można poznać obiektywną prawdę o otoczeniu i o sobie.	Potrzeba autentycznego dialogu, w którym każda z osób może dawać wiarygodne świadectwo otwartości na to, co jest prawdą, dobrem, pięknem.
Wiara w osobowy dialog człowieka z Bogiem	Pierwotny porządek i ład w świecie, jak i samo życie, nie są dziełem przypadku, lecz darem Boga Stwórcy. Wiara jest ugruntowanym „drogowskazem” – skąd przyszedłem i dokąd zdążam.	Wybór wiary w dialogu z wiarygodnymi świadkami zbawczych dzieł Boga. Chrystus jest wiarygodnym świadkiem i pośrednikiem osobowego dialogu człowieka z transcendentnym Bogiem.	Chrystus, Syn Człowieczy i Bóg Zbawiciel, ostateczny wzór pełni człowieczeństwa, zobowiązuje do „otwarcia się na transcendencję” i spełniania się poprzez współuczestniczenie z innymi ludźmi w realizacji tego ostatecznego celu.

Na bazie tak zarysowanej koncepcji człowieka Fromm tworzył podstawy psychologii etyki humanistycznej, którym dał wyraz w tytule omawianej publikacji: *Człowiek dla siebie samego (Man for himself)*. Uważam, iż przyjęcie przez Fromma tego rodzaju założeń antropologicznych i etycznych wpłynęło również na pominięcie przez niego tych aspektów postawy wiary, które ujmowane bywają w terminach „wiary w osobowy dialog z innymi ludźmi”, i ostatecznie na redukcjonistyczne ujmowanie „wiary religijnej” jako wiary irracjonalnej.

Tymczasem postawa wiary może być ugruntowana i dookreślona w wymiarze przeszłości. Wymiar ten, np. w odniesieniu do wiary w sens życia, bywa ujmowany w kontekście filozoficznej tradycji przyjmującej w punkcie swego wyjścia ludzkie zdziwienie wobec świata, który spostrzegany jest jako pierwotnie uporządkowany i odpowiedni do „zadomowienia się”. Tego rodzaju podejście jest wyakcentowane w wielu miejscach cytowanego wyżej dokumentu papieskiego *Rozum i wiara*.

Nadto w proponowanym modelu przyjmuje się, iż każdy z poszczególnych aspektów postawy wiary może być jednostką analizy, której sens i znaczenie określane są w strukturze jej bezpośrednich odniesień. W związku z tym, mając na uwadze np. określenie sensu i znaczenia „wiary w zdrowy rozsądek człowieka”, należałoby najpierw określić ją w aspekcie teraźniejszości, przyszłości i przeszłości, i następnie można by dookreślić ją odpowiednio w odniesieniu do „wiary w pierwotną wartość życia i jego możliwości rozwojowe” lub w odniesieniu do „wiary w dobrą wolę człowieka”. Innymi słowy, formułowane określenia poszczególnych jednostek analizy postawy wiary nie mają charakteru rozłącznych kategorii, lecz raczej stanowią jednostki całościowej struktury postawy konkretnej osoby wobec przedmiotu wiary i dopełniają sens jej odniesień i orientacji życiowych. Stosowane wówczas zasady wyodrębniania i dookreślania jednostek analizy postawy wiary można by stosować zgodnie z założeniami jakościowej analizy naturalnych całości (por. Uchnast, 1994).

W strukturalnej jakościowej analizie postawy wiary szczególnie znaczący wydaje się sposób organizacji wyodrębnianych jednostek analizy. W prezentowanym modelu podano określenia poszczególnych aspektów postawy wiary, rozpoczynając od – ogólnie mówiąc – „wiary w sens życia” i „wiary w zdrowy rozsądek człowieka”, dając w ten sposób wyraz wyakcentowanym przez psychologów elementom podstaw postawy wiary. Wówczas postawa wiary może być odnoszona raczej do osobistego światopoglądu niż do osobowej postawy wiary (Fromm, Allport, Frankl). Mając jednak na uwadze ujęcie

osobowego charakteru postawy wiary, należałoby rozpocząć jej analizę raczej od niżej umiejscowionego w modelu wymiaru, od wymiaru „wiary w osobowy dialog z innymi ludźmi”.

Wiara w osobowy dialog z innymi wyraża się w ufnym otwarciu się na inną osobę i dzieleniu się z nią swym osobistym doświadczeniem. Zaufanie to może mieć realne podstawy nie tylko w pogłębianym przekonaniu o wzajemnym rozumieniu się, ale również we wspólnym poszukiwaniu pełniejszej wiedzy (prawdy) o otoczeniu i o sobie oraz w pogłębianiu wzajemnej wiarygodności.

Tymczasem wzrost zaufania w wiarygodność dialogu z innymi osobami może stanowić podstawę do rozwoju nowej jakości wiary, „wiary w racjonalność norm moralnych”. Normy moralne są ujmowane tym razem nie tyle w terminach autorytarnego super-ego, ile raczej jako wyznaczniki poprawnych relacji interpersonalnych oraz wiarygodne podstawy przyjmowanej hierarchii wartości i celów życiowych. W związku z czym osiągnięta w tym względzie zgodność i wzajemna wiarygodność w relacjach dialogicznych może stanowić podstawy do rozwoju i pogłębienia we wszystkich wymiarach czasowych zarówno „wiary w dobrą wolę”, jak i „wiary w zdrowy rozsądek człowieka”. Tego rodzaju postawa wiary, uogólniając, wiary w człowieka, może stanowić realne oparcie dla całościowo doświadczanej „wiary w sens życia”.

Z kolei przyjęcie w punkcie wyjścia analizy postawy wiary „wiary w osobowy dialog z innymi ludźmi” może stanowić równie odpowiednie miejsce dla ugruntowania postawy wiary religijnej. Wiara religijna opiera się bowiem w głównej mierze na „wierze w osobowy dialog” z wiarygodnymi świadkami zbawczych dzieł Boga. Spośród tych świadków Chrystus może być uznany za najbardziej wiarygodnego Świadka i Pośrednika osobowego dialogu Boga z człowiekiem. Tego rodzaju wiara może zatem stanowić, i to od samych początków jej kształtowania się, szczególnego rodzaju ugruntowanie dla rozwoju wiary w racjonalność norm moralnych, w dobrą wolę czy w zdrowy rozsądek człowieka, jak również może mieć udział w pogłębieniu wiary w całościowo przeżywany sens życia.

Podsumowując można stwierdzić, iż problematyka wiary jest ujmowana jako jedna z podstawowych postaw życiowych nie tylko w ostatnio wydanej przez papieża Jana Pawła II encyklice *Fides et ratio*, ale również w wielu publikacjach Autorytetów współczesnej psychologii. Można by wręcz sądzić, że podejmowanie na gruncie psychologii problematyki wiary jest równie zasadne jak zajmowanie się problematyką wyobraźni, w której przekracza się wymiar teraźniejszości. W tym też sensie stwierdza się, że bez wiary życie

ludzkie staje się jałowe i człowiek nie ma pełnych szans na rozwój swych potencjalności. Szczególnie wyakcentowano, iż postawa wiary rozwija się i dojrzewa w miarę pogłębiania się relacji interpersonalnych, wzrostu zaufania w wiarygodność dialogu z innymi osobami i otwartości na przeżywanie zdarzeń życiowych we wszystkich trzech wymiarach czasu, tj. w teraźniejszości – ugruntowanej w przeszłości i kształtowanej z uwagi na przewidywaną przyszłość. Postawa wiary staje się całościowym osobowym stylem rozważnego zajmowania pozycji życiowej i czynnego współuczestniczenia z innymi w zdarzeniach życiowych z poczuciem zaufania w racjonalność norm moralnych, gotowością do poszukiwania prawdy z wiarą w zdrowy rozsądek człowieka i z przekonaniem o pierwotnej wartości życia i jego możliwościach rozwojowych. W klimacie tej podstawowej racjonalnej wiary może rozwijać się wiara religijna, oparta na wiarygodnym osobowym świadectwie bezpośredniego lub pośredniego dialogu z Bogiem – jak osoby z osobą. W tym też kontekście wyakcentowano szczególne znaczenie odniesień i ugruntowania wiary religijnej w wiarygodności świadectwa i dzieł osoby Jezusa Chrystusa jako Pośrednika między człowiekiem a Całkowicie Innym, transcendentnym Bogiem.

Zaproponowana strukturalna jakościowa analiza osobowej postawy wiary może stanowić podstawę, jeśli zachodzi potrzeba, krytycznego ustosunkowania się względem redukcjonistycznych ujęć przejawów wiary religijnej, szczególnie w przypadku pomijania znaczących dla wiary religijnej dialogicznych relacji osobowych, i traktowania ich jedynie jako sposobów radzenia sobie z nieświadomymi mechanizmami irracjonalnych pragnień i lęków. W dialogicznych relacjach interpersonalnych można bowiem zasadnie uwiarygodnić wewnętrzną spójność i racjonalność postawy wiary, poddając ją systematycznej analizie według zaproponowanej modelowej procedury. Tego rodzaju wymogi metodologiczne można by udoskonalać na wzór uwiarygodniania konstruktywnej funkcji ludzkiej wyobraźni, wykraczającej poza „tu i teraz”, w trakcie uważnego wydobywania informacji i w podejmowanych działaniach.

BIBLIOGRAFIA

- Allport G. W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: IW PAX.
- Frankl V. E. (1948). *Der unbewusste Gott*. Wien (*Nieuświadomiony Bóg*). Warszawa 1978: IW PAX).
- Frankl V. E. (1971). *Homo patiens*. Warszawa: IW PAX.
- Freud Z. (1927). *The future of an illusion*. New York: Liveright Publishers.
- Fromm E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven: Yale University Press.
- Fromm E. (1994). *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Warszawa: PWN.
- James W. (1958). *Doświadczenia religijne*. Warszawa: KiW.
- Jan Paweł II, papież. (1998). *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*. Encyklika. Tarnów: Biblos-Dokumenty.
- Kinget G. M. (1975). *On being human: A systematic view*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Maslow A. H. (1959). Critique of self-actualization. Some dangers of Being-Cognition. *Journal of Individual Psychology*, 15, 1, 24-32.
- Maslow A. H. (1966). Comments on dr. Frankl's Paper. *Journal of Humanistic Psychology*, 6, 1, 107-112.
- Maslow A. H. (1970). *Religions, values, and peak-experiences*. New York: The Viking Press.
- Maslow A. H. (1971). *The farther reaches of human nature*. New York: The Viking Press.
- May R. (1973). *Paulus – Reminiscens of a friendship*. New York.
- May R. (1995). *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Milanesi G., Aletti M. (1973). *Psicologia della religione*. Torino: Elle di Ci.
- Perls F. S. (1974⁸). *Gestalt therapy verbatim*. Moab, Utah: Real People Press.
- Strojnowski J. (1999). Siostra od miłosierdzia. *Charaktery*, 4 (27), 40-42; por. Spory i roztrząsania. *Charaktery*, 1999, 6 (29), 40-41.
- Tillich P. (1969). Religion as a dimension in man's spiritual life. W: J. D. Bettis (red.), *Phenomenology of religion*. New York: Harper and Row, Publishers, s. 173-178.
- Tillich P. (1983). *Męstwo bycia*. Paris: Éditions du Dialogue.
- Uchnast Z. (1994). Reinterpretacja założeń psychologii postaci: od modelu całości jako symbolicznej figury do modelu całości naturalnej jako ekosystemu. *Roczniki Filozoficzne*, 42, 4, 30-69.
- Vergote A. (1967). *Psychologia religiosa*. Torino: Borla Editore.

THE PERSONAL ATTITUDE OF FAITH:
A MODEL OF THE QUALITATIVE ANALYSIS

S u m m a r y

The problems of faith are taken as one of the basic attitudes in life not only in the recent encyclical *Fide et ratio* by John Paul II, but also in numerous other publications written by the authorities of contemporary psychology. What they stress in particular is that the attitude of faith adequately develops and grows as the interpersonal relations become more profound, mutual confidence in the reliability of a dialogue with other persons is reinforced and there is an openness to experience life events in all the three dimensions of time. The attitude of faith becomes an integral personal style to adopt a position in life and take an active part with others in life events. This is accompanied by a sense of confidence in the rationality of moral norms, a readiness to seek truth with a belief in human common sense and a conviction about the primary value of life and its developmental capacities. Now, religious faith may develop in the climate of that attitude and it is grounded on a reliable personal testimony of one's direct or indirect dialogue with God, as a person with a person. In this context it has been particularly stressed how significant it is to refer religious faith, and ground it, on the reliability of the testimony and works of Jesus Christ as a Mediator between man and the Totally Different, transcendent God.

The structural qualitative analysis of the personal attitude of faith may constitute a foundation on which to grasp the elements of a reductionistic approach to the manifestations of religious faith. This is especially important when the meaningful dialogal and personal relations are omitted and they are treated merely as manners in which to deal with the subconscious mechanisms of irrational wishes and fears. In the dialogal interpersonal relations one may reasonably give credence to the internal coherence and rationality of the attitude of faith, submitting it to a systematic analysis according to the proposed model procedure.

Translated by Jan Kłós