

# Antoni Just

---

## Osobotwórcza funkcja religii

---

Studia Theologica Varsaviensia 13/1, 157-181

---

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANTONI JUST

## OSOBOTWÓRCZA FUNKCJA RELIGII

Treść: I. Wstęp; II. Psychologia głębi wobec religii; III. Psychologia osobowości a religia.

### I. WSTĘP

Człowiek — ta istota wiecznie nieznaną — stał się dziś pod wpływem filozofii egzystencjalizmu uprzywilejowanym przedmiotem badań. Jest on znów w centrum zainteresowań wielu dyscyplin naukowych i wspólnym dla nich — choć pod różnymi aspektami — terenem badań. Mówiąc o człowieku spotykają się ze sobą takie dyscypliny jak antropologia, psychologia, pedagogika, filozofia, a także pewne działy teologii traktujące o powiązaniu człowieka z Bogiem.

Ale właśnie nasuwa się tu problem: czy ta więź człowieka z Bogiem, to zadzierzgnięcie wzajemnej relacji zwane religią, wychodzi człowiekowi z punktu widzenia czysto doczesnego na pożytek? <sup>1</sup> Czy religia, mówiąc bardziej utylitarnie, dopomaga człowiekowi stawać się pełną autonomiczną osobowością? Czy, być może człowiek bez religii nie byłby bardziej autentyczną, samodzielną, niezależną osobowością?

Znane jest twierdzenie M a r k s a o alienującej roli religii

---

<sup>1</sup> Pomija się w poniższych rozważaniach najistotniejszy aspekt religii, mianowicie — aspekt nadprzyrodzony, będący darmowym gestem Bożym w kierunku człowieka i ofiarującym mu współudział w jego własnym życiu. Również pomija się kulturotwórczą i społeczną funkcję religii, ogranicza się natomiast do osobotwórczej roli religii, a więc do rozważania problemu pewnej doczesnej wartości religii w kształtowaniu dojrzałej osobowości ludzkiej.

wobec człowieka. Religia wyobcowuje go, odciąga od konkretnych zadań ziemskich, ułatwia mu ucieczkę od rzeczywistości. „Łatwo jest być świętym, powiada Marks, gdy nie chce się być już człowiekiem”.<sup>2</sup>

Człowieka religijnego widzi tu Marks karykaturalnie wyizolowanego od spraw ludzkich. Sama zaś religia, według Marksa, jest wytworem niesprawiedliwych stosunków społecznych. Antagonistyczne klasy społeczne we wzajemnym starciu zrodziły religię, z tym, że spełniała ona różnoraką podwójną funkcję dla obydwu przeciwstawnych klas. Jest więc religia bądź „opium ludu”, bądź „narzędziem polityki”. I tak klasa wyzyskiwana wykoncypowała sobie religię, by szukać w niej pocieszenia i ukojenia swojej niekomfortowej sytuacji ekonomiczno-społecznej.<sup>3</sup> Z kolei zaś klasa uprzywilejowana wykorzystwała skłonność biedoty do religijności, by łatwiej ją utrzymać w rezygnacji i posłuszeństwie.<sup>4</sup>

Religia jako owoc niezdrowych stosunków społecznych zniknie wraz ze zmianą tychże w społeczeństwie socjalistycznym. Dopiero w socjaliźmie, gdy zapanuje sprawiedliwość społeczna, dobrobyt ogólny, szczęście, ludzie będą zadawać sobie to pytanie — a po cóż nam jeszcze niebo?

Nasuwa się tu nieodparcie pewien problem. Czemu więc w społeczeństwach socjalistycznych spotyka się ludzi wierzących i to niekoniernie starszej generacji? Otóż jak wiadomo cała rzeczywistość społeczna rozgrywa się według Marksa na

<sup>2</sup> Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960 s. 71.

<sup>3</sup> „Religia jest wzdychaniem uciśnionego stworzenia, duszą świata bez serca, tak jak jest ona duchem świata, w którym duch jest nieobecny. Religia jest „opium ludu”. K. Marks, *Frühe Schriften*, t. I Cotta 1962 s. 488.

Tu warto wspomnieć mimochodem, że pewni propagatorzy marksizmu tłumaczą ów fragment niepoprawnie i niezgodnie z intencją Marksa, a mianowicie, że „religia jest opium dla ludu”, tymczasem Marks powiada, iż jest ona *das Opium des Volks*, a więc opium ludu, tzn. że lud sam sobie aplikuje religię jako swego rodzaju narkotyk dający mu iluzję przyszłego szczęścia.

<sup>4</sup> „Teoretycy państwa chrześcijańskiego posługują się religią, aby wesprzeć niedoskonałość polityczną państwa. Wobec powyższego chrześcijaństwo staje się narzędziem politycznym...” K. Marks, *Frühe Schriften*, t. 1 Cotta 1962 s. 451 nn.

dwóch niejako płaszczyznach, tzw. bazy materialnej i nadbudowy ideologicznej. Religia należy jako epifenomen bazy do nadbudowy ideologicznej, ta zaś nie nadąża za zmianami, jakie zachodzą w bazie. Dlatego też może mieć miejsce paradoksalna sytuacja człowieka żyjącego już w społeczeństwie socjalistycznym, ale obciążonego jeszcze „ideologicznym” bagażem poprzedniej formacji społecznej. Religia jest więc zdaniem Marksa tą „resztówką” z poprzednich struktur społecznych, od której należy człowieka socjalizmu oswobodzić. Tę myśl Marksa trafnie referuje krytyk marksistowskiej koncepcji religii W a c k e n h e i m. „Dla Karola Marksa — pisze on — religia jest środkiem odurzającym, przeszkadzającym człowiekowi zrealizować swoje dobro rzeczywiste i ofiarującym mu wzamian łatwo osiągalne dobro iluzyjne. Dlatego likwidacja religii jest warunkiem rzeczywistego szczęścia ludzkości. Wyobcowany człowiek uwolni się z rzeczywistego poddaństwa o tyle łatwiej, o ile uprzednio zgodzi się poddać „dezintoksycznej” kuracji religijnej. Człowiek wyzwolony od chimer religijnych jest dopiero dojrzały do zasadniczej emancypacji”.<sup>5</sup>

Tak więc religia alienuje człowieka, gdyż przeszkadza według Marksa uformować człowieka produkcji, człowieka realistę na ziemi, skierowując jego wzrok w zaświaty. Człowiek religijny wyrzeka się swej władzy nad sobą na korzyść idei Boga. Religia nie pozwala mu być w pełni sobą.

Tak ocenia religię filozof i ekonomista. A co mówi dzisiejsza psychologia o osobotwórczej funkcji religii? Oczywiście nie sposób omówić w jednym artykule ustosunkowanie się różnorodnych (dziś już bardzo licznych) kierunków psychologii, do religii.

Wybrano dwa kierunki, które chociaż wprost nie zajmują się religią, jak to czyni np. psychologia religii (która bada przeżycia religijne, udział władz psychicznych w akcie religijnym, typy religijności ludzi itp.), ale które potrają o problemy religijne.

Do takich kierunków należą: a) psychologia głębi, b) psycho-

---

<sup>5</sup> Ch. W a c k e n h e i m, *La faillite de la religion d'après Karl Marks*, Paris 1963 s. 188.

logia osobowości. Psychologia głębi<sup>6</sup>, jak wiadomo, związała się w szczególny sposób z psychiatrią. Psychiatria zaś ociera się bardzo często o problematykę religijną. Od dawna już dostrzeżono pewien tajemniczy związek między zaburzeniami psychicznymi, a pewnym uaktywnieniem postaw religijnych. Wyjaśnienie tych wzajemnych powiązań będzie tematem I części artykułu.

Jeszcze bliższy związek między religią a psychologią daje się dostrzec w kierunku reprezentowanym przez psychologię osobowości, jako że szczytowa sfera osobowości ludzkiej, a mianowicie sfera duchowa nawiązuje wprost do treści religijnych, znajdując tam najbardziej adekwatną pożywkę do swego duchowego wzrostu i rozwoju.

## II. PSYCHOLOGIA GŁĘBI WOBEC RELIGII

W historii medycyny da się zauważyć ciekawe zjawisko bardziej intensywnego występowania pewnych określonych chorób w określonych epokach. Można by rzec, że każda epoka ma swoje ulubione choroby. Wiek XX byłyby w sektorze schorzeń somatycznych epoką raka i zawału serca, a w dziedzinie chorób na tle psychicznym — epoką nerwic.

Trudno podać dokładne dane statystyczne, z tej prostej przyczyny, że większość chorych nie trafia do szpitali. Woli leczyć się prywatnie, bez rozgłosu, co wynika z samej natury choroby. Niemniej słyszy się coraz bardziej niepokojące doniesienia z całego świata, o stałym wzroście tego typu zachorowań. Rzecz wielce znamienita, że kraje bardziej uprzemysłowione, o wysokim standardzie życiowym — są w większym stopniu dotknięte nerwicą. Fakt jest godny uwagi i do niego jeszcze powrócimy. Problem jest więc alarmujący. Nic więc dziwnego, że od szeregu lat intrygował i absorbował uwagę specjalistów. Co

---

<sup>6</sup> Trafnie wyjaśnia ów termin W. Tatarkiewicz „...Sama psychoanaliza i inne wywodzące się od niej prądy, przyjęła dla siebie nazwę „psychologii głębi” dla przeciwstawienia się psychologii dotychczasowej, uwzględniającej jakoby tylko powierzchnię życia psychicznego, a nie jego właściwe, głębokie, podświadome źródła”. *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1950 s. 420.

rozumie się jednak przez nerwicę? Niestety, jak dotąd nie zdołano podać zadowalającej definicji nerwicy. Termin ten nie posiada dokładnego i ogólnie przyjętego znaczenia. Można by przyjąć za L. Korzeniowskim, że „nerwice są zazwyczaj określane jako zaburzenia równowagi nerwowej spowodowane przez urazy psychiczne lub przez przeciążenie układu nerwowego”<sup>7</sup>.

Niektórzy badacze rozróżniają nadto nerwice i psychonerwice, choć dziś używa się raczej zamiennie tych terminów sugerując, że i same „nerwice” są w zasadzie pochodzenia psychogenego<sup>8</sup>. Z punktu widzenia czysto anatomicznego próbowano ongiś określić nerwice jako stan chorobliwy, zlokalizowany w systemie nerwowym bez jakichkolwiek zmian materialnych tkanki organicznej. Stanowiska tego nie podziela na ogół dzisiejsza psychiatria. Oto co pisze na ten temat cytowany już L. Korzeniowski: „Kryterium oparte na braku zmian organicznych w nerwicach nie zawsze daje się przeprowadzić i to nawet w stanach, w których bezsprzecznie mamy do czynienia z zaburzeniami nerwicowymi. Gdy bowiem stwierdzimy nerwicę u psychopaty, to często nie mamy danych czy u podłoża jego psychopatii nie leżą jakieś wrodzone zmiany w układzie nerwowym na tyle subtelne, że nie dają się wykryć przy badaniu neurologicznym, popartym przez badania pomocnicze. Mogą to zresztą nawet nie być zmiany morfologiczne, lecz np. zmiany w układzie enzymatycznym ustroju, a określające przebieg procesów biochemicznych, odmiennych niż w normie. Mogą to być również zmiany natury humoralnej, lub hormonalnej”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> L. Korzeniowski, *Zarys psychiatrii*, Warszawa, 1965 s. 379.

<sup>8</sup> „Jeżeli w praktyce wyodrębniamy często nerwice spośród chorób psychicznych tak jak gdyby chodziło tylko o „nerwy”, to czynimy to przez wzgląd ludzki na chorego i jego rodzinę, którym sprawia przykrość, a nawet w naszych warunkach wyrządza życiową szkodę przyznawanie się do choroby psychicznej. W oczach nieświadomionego ogółu choroba psychiczna wciąż jeszcze dyskwalifikuje, podczas gdy choroba „nerwowa” nie”. T. Bilikiewicz, *Psychiatria kliniczna*, Warszawa 1969 s. 239 n.

<sup>9</sup> L. Korzeniowski, dz. cyt., s. 381.

Pierre Janet psycholog i psychiatra francuski biorąc pod uwagę zachowanie się chorej osoby tak definiuje nerwicę: „jest to choroba osobowości, która charakteryzuje się konfliktami wewnątrzpsychicznymi i która ujawnia się w zaburzeniu relacji z otoczeniem”. Do najczęściej spotykanych objawów nerwicowych, jak pisze J. Dollard i N. R. Miller, należą: „bezsensowność, niepokój, drażliwość, zahamowania seksualne, niechęć do życia, brak wyraźnych celów osobistych, fobie, bóle głowy, irracjonalne lęki itp”<sup>10</sup>. Nerwice należy odróżnić od psychoz (schizofrenie, manie, paranoie), które są schorzeniami wyższych funkcji psychicznych. „Pojęcie — jak mówi Bilikiewicz, choroby *psychicznej* jest więc najogólniejsze. Dzielimy je ze względów praktycznych na choroby umysłowe (*psychoses*) tj. takie, które upośledzają czynności umysłu w ścisłym znaczeniu, oraz psychonerwice (*neuroses*), które pozostawiają umysł, intelekt nienaruszony”<sup>11</sup>. Praktycznie neurotyk wie, że jest chory (najczęściej przesadnie poważnie traktuje swoją chorobę) i z reguły sam przychodzi do lekarza. W wypadkach psychozy chory nie zdaje sobie sprawy z wielkości nieszczęścia i najczęściej dziwi się, że otoczenie traktuje go jakoś inaczej i że zabiera się go do specjalnego zakładu.

Leczenie nerwic pod koniec XIX wieku odbywało się zasadniczo na drodze hipnozy i sugestii. Dopiero psychoanaliza, która zresztą hipnozie zawdzięcza swoje powstanie, zapoczątkowała nowe metody leczenia.

Wynalezienie psychoanalitycznej metody leczenia nerwic czy psychoz było w dużej mierze dziełem przypadkowego zdarzenia. Było to w 1880 roku. W owym czasie dominowały w dziedzinie nerwicowego leczenia dwa nazwiska: Breuera i Freuda. W tym właśnie roku 1880 Breuer leczył hipnozą pacjentkę z licznymi objawami histerycznymi<sup>12</sup>.

Metoda terapii polegała na wprowadzeniu pacjentki w stan

---

<sup>10</sup> J. Dollard, N. R. Miller, *Osobowość i psychoterapia*, Warszawa, 1967 s. 21.

<sup>11</sup> T. Bilikiewicz, dz. cyt., s. 239.

<sup>12</sup> Por. L. Korzeniowski, dz. cyt., s. 33.

powierzchownej hipnozy i sugerowaniu jej, że nie powinna zachowywać się w sposób społecznie niepożądany i żeby, krótko mówiąc, zmieniła swoje zachowanie. Bywało, że tego rodzaju sugestie w stanie hipnozy okazywały się skuteczne i poszczególne objawy chorobowe znikwały, przynajmniej na jakiś czas. W wzmiankowanym przypadku wystąpiła niezwykła jednak reakcja: w trakcie leczenia chora zaczęła opowiadać, znajdując się w transie hipnotycznym, o wydarzeniach ze swojej przeszłości. Okazało się, że były to przykre przeżycia z wczesnego dzieciństwa, o których nie pamiętała na jawie. Podczas następnych seansów chora wywoływała spontanicznie wspomnienia powiązane w jakiś sposób z objawami choroby. I co ciekawsze po ujawnieniu owych wspomnień, objawy chorobowe same ustępowały bez słownej sugestii ze strony lekarza — hipnotyzera.

Breuer i Freud doszli niebawem do wniosku, że słowne uzewnętrznienie jakiegoś psychicznego konfliktu ma uzdrowieńczą moc. Dzieje się tak jakby coś zostało wydrenowane z głębin schorzałej psychiki. Wydobycie na światło dzienne przykrych konfliktowych przeżyć stanowi jakby swego rodzaju oczyszczenie psychiki (freudowskie *katharsis*). Tak się narodziła nowa metoda leczenia nerwic. Wprawdzie okazało się później, że ta metoda nie zawsze i nie całkowicie jest skuteczna i wystarczająca, niemniej stała się cennym elementem w terapii nerwic<sup>13</sup>. Psychoanaliza zapoczątkowała nową postawę wobec chorób psychicznych.

Inne metody zmierzały do usunięcia objawów nie zaś samej przyczyny choroby. Zauważono np. że hipnoza i sugestia sprawiając, iż pacjent „zapomina” o swojej chorobie, powodują jeszcze głębsze utajenie jej przyczyn. Nowa terapeutyczna me-

---

<sup>13</sup> Oto co pisze na temat niewystarczalności metody psychoanalitycznej Freuda L. Korzeniowski: „Założenia psychoanalityków, że uświadomienie choremu przyczyn jego choroby prowadzi do wyleczenia, jest śluzne tylko w odniesieniu do niektórych nerwic i nie da się zastosować do innych chorób jak tego chcą freudyści, którzy wartość psychoanalizy rozciągają w ogóle na wszystkie schorzenia”. Dz. cyt. s. 35.



toda Freuda dążyła do obnażenia korzeni nerwicy. Co jednak powoduje powstawanie nerwic?

Otóż jak sama definicja, tak również ustalenie przyczyn wywołujących te zagadkowe choroby jest przedmiotem żywych dyskusji. Doszukiwanie się przyczyn nerwicy na przestrzeni niespełna pół wieku przeszło ciekawą ewolucję. Warto jej się bliżej przyjrzeć zwłaszcza, że wprost lub bezpośrednio wiązano tę etiologię z faktem religijnym. Ograniczmy się do interpretacji nerwicy w ujęciu psychologii głębi, jako że ten kierunek psychologii związał się szczególnym węzłem z psychiatrią.

W usiłowaniu wskazania przyczyn wywołujących nerwicę można by podać następującą listę (oczywiście niekompletną) autorów: a) Freud, b) Adler, c) Jung, d) Baudoin, e) Frankl, f) Caruso.

a. W wyjściowej koncepcji Freuda nerwica była przede wszystkim skutkiem łamania energii seksualnej. Główne źródło nerwicy według Freuda to nagromadzenie energii psychoseksualnej w nieświadomym życiu psychicznym, której nie można wyładować z powodu warunków obyczajowo-kulturalnych, hamujących spontaniczne dążenia popędu seksualnego. Cała kultura, względy obyczajowe i moralne wymagają „zablokowania” naturalnych dążeń seksualnych i ich stłumienia w sobie. To stłumienie usuwa je do podświadomości, w której tworzą się „podświadome kompleksy”. Tutaj nie znikają one bez reszty, ale wyładowując się powodują pewne zaburzenia. Energia psychoseksualna wyparta do podświadomości jest więc źródłem anomalii i zachorowań nerwicowych. Seksualizm ujmuje Freud bardzo szeroko i określa go mianem *libido*. W 1926 roku ukazuje się dzieło Freuda — *Hemmung, Symptom und Angst*, w którym modyfikuje (rzecz bardzo charakterystyczna dla tego badacza) nieco swoją pierwotną koncepcję etiologii nerwic.

Prócz czynnika seksualnego dopuszcza jeszcze czynnik bojaźni — lęku. We wspomnianym wyżej dziele wyłożył swoją teorię lęku jako źródła nerwicy, ale i tutaj dominuje, jako główna przyczyna nerwic, frustracja seksualna, bądź uraz seksualny.

Wyłonił się jednak wkrótce problem. Jeśli nagromadzenie energii seksualnej nieuchronnie prowadzi do powstania nerwicy — to jak się to dzieje, że osoby dojrzałe pod względem fizycznym, ale pozbawione czasowo czy na stałe życia seksualnego, pozostają jednak osobami normalnymi i zdrowymi?

Freud tłumaczy ów fakt procesem sublimacji instynktu seksualnego. Sublimacja — czyli uwznioślenie instynktu — byłoby w ujęciu Freuda mechanizmem obronnym przeciw temu co jest w danym kręgu kulturowym nie do przyjęcia w surowej pierwotnej postaci. To uwznioślenie instynktu seksualnego nie zawsze według Freuda przybiera zdrowe formy. Niekiedy instynkt sublimuje się niewłaściwie i przyjmuje wypaczone chorobliwe postacie.

Zdaniem Freuda są dwie możliwości sublimowania instynktu: mianowicie owocem sublimacji byłyby: a) sztuka, b) religia.

O ile Freud z wyraźną sympatią odnosi się do sztuki i twórczości artystycznej, o tyle religia była dlań zdegenerowanym przejawem sublimowanego instynktu seksualnego. Religia co do swej genezy jest tworem niewłaściwej sublimacji instynktu seksualnego — zaś co do swej istoty jest po prostu nerwicą obsesyjną.

W nerwicy bowiem obsesyjnej, chory człowiek skrupulatnie przestrzega zachowania pewnego ceremoniału, który mu się nieodparcie narzuca. Ponieważ religia wyraża się również co do swej szaty zewnętrznej, w rytach i ceremoniach — Freud wyciągnął pospiesznie i złośliwie wnioszek o tożsamości między religią a obsesją. „Wobec tych podobieństw i analogii, można zaryzykować próbę interpretacji nerwicy obsesyjnej jako odpowiednika religii i opisać tę nerwicę jako system prywatnej religii a samą religię jako kolektywną neurozę obsesyjną”<sup>14</sup>.

Mimo wyraźnie antyreligijnego nastawienia sam Freud na podstawie długoletniej praktyki przyznał, że osoby o postawie autentycznie religijnej rzadziej zapadają na nerwice<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> S. Freud, *Zukunft einer Illusion*, London 1948 s. 181.

<sup>15</sup> Por. S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. 14, London 1948 s. 36.

Co nas tutaj szczególnie interesuje to zasygnalizowanie przez Freuda, wprawdzie złośliwe, ale odnoszące się do naszego tematu — pewnych punktów styecznych między religią, a nerwicą.

Doszukiwanie się elementów religijnych w nerwicy, które przez Freuda zostały tylko zasygnalizowane będzie nadal kontynuowane przez jego następców, ale w zupełnie innym świetle.

Bezpośredni kontynuatorzy myśli Freuda to: Alfred Adler i Karol Gustaw Jung. Obydwaj byli uczniami Freuda. Wspólny był ich pierwotny przedmiot zainteresowań, a mianowicie nerwice, ale inaczej je interpretując spowodowali rozłam, który doprowadził do utworzenia odmiennych szkół.

b. Alfred Adler (1870—1937) odrzucił freudowską teorię seksualnej etiologii nerwic. Błąd Freuda według Adlera polegał na tym, że doszukiwał się w przeszłości przyczyn zachorowań nerwicowych: mianowicie w tłumieniu energii seksualnej od najwcześniejszych lat dziecięcych. Tymczasem zdaniem Adlera to nie przeszłość lecz niepokój o przyszłość rodzi nerwice. Człowiek bowiem w koncepcji Adlera jest istotą, która dąży do znaczenia. Ów pęd nie jest jednak najbardziej pierwotną tendencją. Motorem i kwintesencją naszego człowieczeństwa jest kompleks niższości. „Być człowiekiem to znaczy mieć poczucie własnej małowartościowości”<sup>16</sup>. Dopiero potrzeba przezwyciężenia owego kompleksu jako wtórne zjawisko — ale występujące zawsze łącznie — rodzi w człowieku pęd do znaczenia.

Tak więc miejsce freudowskiego *libido* zajmuje u Adlera „poczucie małej wartości” i „dążenie do znaczenia” — dwa przeciwstawne popędy, które mają tłumaczyć dynamikę psychiki ludzkiej. Również działaniem tych dwóch popędów, a dokładniej mówiąc brakiem ich koordynacji, wyjaśnia Adler powstanie nerwic.

Człowiek bowiem chcąc przezwyciężyć właściwe każdemu poczucie niższości, szuka afirmacji własnego „ja” zakładając sobie pewne cele, które są niekiedy ponad jego możliwości. Otóż człowiek zapada na nerwice jeśli nie może zrealizować

<sup>16</sup> A. Adler, *Sin des Lebens*, Wien-Leipzig 1935 s. 63.

owych celów. Pogłębia się wtedy kompleks niższości i z tym związany mechanizm niezdrowej kompensacji jaką jest nerwica. „Nadmiernie rozwinięte dążenie do znaczenia nie znajdując urzeczywistnienia w normalnych warunkach, szuka rekompensaty w innej postaci, wywołuje chorobę, która chroni człowieka przed atakami opinii publicznej”<sup>17</sup>.

Tą chorobą — azyłem jest nerwica. Związki religii z nerwicą widzi Adler jako bardzo luźne, bez specjalnych powiązań. Niemniej obce mu jest agresywne ustosunkowanie się do religii tak typowe dla Freuda. Wręcz przeciwnie. Choć dostrzega w religii przede wszystkim wartości doczesne i jej genezę wywodzi z psychologicznych potrzeb człowieka, to jednak sądzi, iż jest ona pożytecznym czynnikiem dla rozwoju człowieka i godnym respektu. Religia spełnia według Adlera potrójną funkcję:

1) żąda od człowieka dążenia do doskonałości, które jest istotnym celem życia, 2) dostarcza silnych podnieć do działania i w ten sposób skutecznie wpływa na wolę człowieka w dążeniu do dobra, 3) ściślej wiąże jednostkę ze społecznością, ponieważ nakazuje pracować w łączności z bliźnimi i każe się dla nich poświęcać<sup>18</sup>.

Ludzkość potrzebuje Boga jako idealny cel życiowy. Oto co pisze Adler na ten temat „w Jego istocie widzi ludzkość drogę wzwyż, w Jego wezwaniu słyszy wrodzony głos życia, który wskazuje jej kierunek doskonałości, który pozwala przewyciężyć poczucie niższości i przemijalności ludzkiego bytowania”<sup>19</sup>.

Religia, która „pozwała przewyciężyć poczucie niższości” — czyż nie jest czynnikiem uodporniającym przeciw nerwicy? Widzimy tu pierwszy pozytywny, choć na razie bardzo wstrzemięźliwy głos opowiadający się za akceptacją religii dla dobra człowieka. Głos ten będzie narastał i stawał się coraz życzli-

---

<sup>17</sup> A. Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, München 1930 s. 108.

<sup>18</sup> Por. A. Adler, *Religion und Individualpsychologie*, Wien 1933.

<sup>19</sup> A. Adler, dz. cyt., s. 59.

szy i cieplejszy w miarę jak referować będziemy stanowiska psychiatrów bliższych naszym czasom.

c. Również interpretacja nerwic Junga (1875—1961) odbiega znacznie od freudowskiej koncepcji. Jung wiąże nerwice z nieprawidłowo przebiegającym procesem tzw. indywiduacji. Według Junga indywiduacja to stworzenie w człowieku możliwej totalności psychicznej. Totalność ta zakłada uaktywnienie i równowagę świadomości z życiem podświadomym. Zachwianie równowagi tych dwóch sfer psychicznych, niepełny rozwój osobowości, zakłócenia (na skutek wadliwego wychowania) w urzeczywistnianiu indywidualnej linii życiowej, brak adaptacji do aktualnej sytuacji życiowej — oto najczęstsze przyczyny nerwic. Nerwice więc to produkt nie tyle tłumienia, ile raczej zahamowania rozwoju najbardziej właściwych człowiekowi funkcji. „Zaniedbane funkcje i nie przeżyte postawy — buntują się, domagają się swego miejsca pod słońcem, a jeśli inaczej się nie uda wymuszają je za pomocą neurozy”<sup>20</sup>.

Neuroza posiada zatem według Junga pewien pozytywny aspekt. Nie jest jej celem po prostu trwanie w chorobie jak to często może się wydawać. „Dzięki neurozie ludzie zostają wytrąceni z apatii, bardzo często wbrew ich własnemu lenistwu i pomimo rozpaczliwego oporu”<sup>21</sup>. Tak więc neuroza choć sama w sobie przykra dla pacjenta, jest niekiedy dla niego zbawieniem. Może spełniać rolę przypomnienia iż bardzo byłoby potrzebne pogłębienie i poszerzenie jego osobowości. Tę rolę ostrzegawczą spełnia neuroza również a nawet zasadniczo, według Junga, w odniesieniu do zapoznanej funkcji religijnej. „Ze wszystkich moich pacjentów — pisze Jung — którzy przekroczyli półmetek życia... nie znajdzie się ani jeden, którego by najbardziej zasadniczy problem nie dotyczył jego postawy religijnej”<sup>22</sup>.

O ile Freud był nastawiony antyreligijnie o tyle postawa

---

<sup>20</sup> J. J a c o b i, *Psychologia Junga*, Warszawa 1968 s. 40 n.

<sup>21</sup> C. G. J u n g, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich 1950 s. 110.

<sup>22</sup> C. G. J u n g, *La guérison psychologique*, Genève 1953 s. 282.

Junga jest wręcz życzliwa dla religii. Jung z pochodzenia protestant przeszedł ciekawą ewolucję duchową. Początkowo dał się oczarować tezom Freuda i filozofii materialistycznej. Stopniowo, pod wpływem długich eksperymentalnych badań począł jednak uznawać ważność czynnika duchowego i religijnego w rozwoju człowieka. Oto co pisze w dziele *Człowiek w poszukiwaniu swej duszy*: „Badanie głębin ludzkiego ducha ujawnia wiele spraw, o których na powierzchni życia psychicznego nie ma się nawet wyobrażenia. Nic więc dziwnego, że okazyjnie odkrywa się tam jedną z najsilniejszych i najbardziej spontanicznych ze wszystkich dążeń duchowych, a mianowicie dążność religijną ludzkiego ducha”<sup>23</sup>. *Anima naturaliter religiosa* — to często spotykane adagium w dziełach Junga.

W swoich późniejszych badaniach Jung coraz bardziej zbliża się ku antropologii w ujęciu chrześcijańskim, a nawet ściślej mówiąc w ujęciu katolickim. Bo, rzecz ciekawa, choć z pochodzenia protestant, twierdził, bazując na swoich badaniach, że katolicyzm bardziej odpowiada aspiracjom duszy ludzkiej niż protestantyzm. Dla Junga religia jest rzeczywistością *sui generis*<sup>24</sup>. Nie wyprowadza jej z niesprawiedliwych stosunków społecznych ani nie sprowadza do jakiejś namiastki sfrustrowanego seksu. Zastrzega się jednak, że bada przejawy religijności jako psycholog, a nie jako filozof czy apologeta. Nie chce zatem wydawać sądów o obiektywnej prawdziwości religii, bo to nie jest zadaniem psychologa<sup>25</sup>. Natomiast jako psycholog podkreśla nie tylko subiektywną użyteczność, ale nawet konieczność religii do pełnego rozkwitu osobowości. W tworzeniu własnego „ja” bardzo ważnym elementem według Junga jest religia i właściwe ustosunkowanie się do Boga. Brak życia religijnego prowadzi do spłylenia człowieka, a w krańcowych

<sup>23</sup> C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, Paris 1963 s. 66.

<sup>24</sup> Por. C. G. Jung, *Über psychische Energetik*, Zürich 1948.

<sup>25</sup> J. Jacobi w cytowanej przez nas swojej książce, interpretuje postawę i wypowiedzi Junga jako uznającego obiektywne istnienie Boga „Jeśli więc Jung jako psycholog mówi, że „Bóg jest archetypem”, to ma na myśli „typ” w duszy, słowo zaś „typ” pochodzi od greckiego *typos* — cios, odcisk, odbicie. Już więc słowo archetyp zakłada istnienie czegoś, co pozostawia odbicie. J. J a k o b i, dz. cyt. s. 183.

wypadkach do psychicznych schorzeń. Stłumienie czy osłabienie transcendentnych bożych „prądów” w człowieku — powoduje zdaniem Junga zacieśnienie naszego człowieczeństwa, pozbawienia go pełniejszego „oddechu”. W konsekwencji owo nieintensywne człowieczeństwo stwarza podatny grunt pod nerwice. Wprawdzie nerwica będzie najczęściej spowodowana jakąś bardziej bezpośrednią „doczesną” przyczyną, ale w ostatecznym rachunku najgłębszy problem nerwicowych schorzeń dotyczy wprost lub pośrednio życia religijnego jednostki. Życie religijne jest tym na wskroś tonicznym elementem czyniącym psychikę bardziej odporną na nerwicowe zaburzenia.

Jung wiąże epidemiczny dziś wprost charakter zachorowań nerwicowych z osłabieniem życia religijnego ludzkości. „Człowiek, pisze on — ostatecznie choruje dlatego, ponieważ zagubił to, co daje wiara religijna i nikt nie jest we właściwym tego słowa znaczeniu uzdrowiony dopóki nie odrestauruje swojej postawy religijnej”<sup>26</sup>. Jung odkrył i uzasadnił zależność między religią, a pewnymi schorzeniami psychicznymi, zasygnalizowanymi przez Freuda. Uniknął jednak i przezwyciężył złośliwe utożsamianie przez Freuda obu wspomnianych zjawisk. Co więcej wskazał, że brak autentycznej postawy religijnej u osób z natury wrażliwych na wartości religijne może z czasem rodzić wprost pewne zaburzenia nerwicowe. Stąd często służył swym pacjentom taką oto radą: „Jeśli pacjent jest praktykującym katolikiem radzę mu niezmiennie wypowiadać się i przyjąć Komunię świętą. Gorzej jest z protestantami, u których dogmaty i ceremonie zostały tak zredukowane, że w wielkiej mierze straciły swą skuteczność”<sup>27</sup>. Wprawdzie Jung jako psycholog redukuje tutaj trochę religię do roli „przeciwnerwicowej pigułki”, dla nas ważne jest jednak stwierdzenie, że ożywienie czy wskrzeszenie życia religijnego działa tonizująco na chorego psychicznie człowieka.

Ale pierwiastek religijny jest nie tylko konieczny pojedyn-

---

<sup>26</sup> C. G. Jung, *Die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*, Zürich 1923 s. 12.

<sup>27</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, Zürich 1947 s. 89.

czemu człowiekowi. Według Junga cała ludzkość do normalnego swego rozwoju potrzebuje Boga. „Bezkrólewie (chodzi, jak wynika z kontekstu, o bezkrólewie Boże) jest pełne niebezpieczeństw, gdyż dane uboczne siły natury ukształtują swoje reklamacje pod postacią różnych „izmów”<sup>28</sup>.

Religia więc tak grupowo jak i indywidualnie jest cennym czynnikiem kształtującym pełną i dlatego zdrową i dojrzałą osobowość ludzką. Jeśli człowiek uzna siebie za „obraz Boży” w znaczeniu najgłębszego zobowiązania etycznego, wtedy jak mówi Jung będzie on „z jednej strony człowiekiem posiadającym wyższą wiedzę, z drugiej strony posiadającym potężniejszą wolę, ale nie będzie butnym nadczłowiekiem”<sup>29</sup>.

d. Podobnych zapatrywań co Karl Gustaw Jung jest Charles Baudoin, wybitny francuski psychoanalityk katolicki. Podkreśla on wzajemną zależność między zaburzeniami psychicznymi a duchowym nieładem spowodowanym zaniedbaniem życia religijnego. „Co do mnie — stwierdza tenże psychiatra — byłem zawsze zaszokowany, nie powiedziałbym identycznością, ale szczególnym powinowactwem między zabiegami mającymi na celu uzdrowienie psychiczne a aspiracjami duchowymi. Słyszysz wprost tu i tam tenże sam krzyk bojaźni „stworzenia odłączonego” i te same poszukiwania jedności i połączenia”<sup>30</sup>.

„Nie jest rzeczą rzadką, pisze Baudoin, że sygnałem stłumionego życia duchowego, które dochodzi swych praw, jest neuroza” i dalej „neuroza, jeśli tak można powiedzieć, zajmuje u chorego miejsce nieobecnego bóstwa”<sup>31</sup>.

e. Ścisłejsze jeszcze związki między życiem religijnym, a nerwicą odkrywa Victor Emil Frankl, twórca III szkoły wiedeńskiej psychologii głębi. Zdaniem Frankla człowiek nie jest

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 174.

<sup>29</sup> C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich 1923 s. 201.

<sup>30</sup> Ch. Baudoin, *Psychologie profonde et sens de Dieu*. W: *Semaine des Intellectuels Catholiques*, Paris 1953 s. 141.

<sup>31</sup> Tamże, s. 125 n.



„sumą” popędów, psychicznym automatem, produktem ciała i krwi. „Duchowość, wolność, odpowiedzialność, to trzy podstawowe składniki człowieczeństwa”<sup>32</sup>. „Tylko osoba posiada wolność i tylko osoba ponosi odpowiedzialność”<sup>33</sup>.

Człowiek jest jednak trójwymiarowy to znaczy posiada wymiar somatyczny, psychiczny (popęd, siły) i duchowy. Stąd człowieka chorego można leczyć potrójnymi metodami: a) somoterapią, b) psychoterapią, c) logoterapią. Ten ostatni wymiar przejawia się w szukaniu sensu i ocenie hierarchii wartości.

„Do psychiatrii — mówi Frankl — zwracają się pacjenci, ponieważ zwątpili w sens swego życia”<sup>34</sup>. Człowiek bowiem według niego jest istotą, która tęskni świadomie czy nieświadomie do prawdziwej to znaczy do sensownej egzystencji. Poczucie bezsensowności jest w równej mierze powodem nerwicy jak poczucie małowartościowości w ujęciu Adlera. Owo poczucie bezsensowności we współczesnym świecie szerzy się niestety epidemicznie. Według obliczeń Frankla 40% studentów niemieckich, szwajcarskich i austriackich i aż 80% studentów amerykańskich przeżywa lub doświadczyło kiedyś uczucia bezsensowności<sup>35</sup>. Frankl przeciwstawia frustracji seksualnej frustrację egzystencjalną. Dopiero w pustce egzystencjalnej twierdzi Frankl rozwija się wybudzące *libido* seksualne. Jak przezwyciężyć egzystencjalną pustkę? Otóż religia jest tą siłą -- odpowiada Frankl, która dopomaga znaleźć sens istnienia. Poglądy Frankla na etiologię nerwic streszczają się w tym oto zdaniu: nerwica jest cierpieniem duszy, która nie znalazła sensu swego istnienia. Jako zabieg leczniczy Frankl proponuje logoterapię (*logos* znaczy tutaj sens) — czyli dopomożenie choremu w znalezieniu sensu życia. Zaś szukanie sensu życia jest według Frankla równocześnie szukaniem Boga.

f. Nowe światło na interpretowanie nerwic rzuciła persona-

---

<sup>32</sup> Por. V. E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurose*, Wien 1956 s. 114.

<sup>33</sup> V. E. Frankl, *Die Psychotherapie im Alltag*, Berlin 1952 s. 20.

<sup>34</sup> Por. artykuł Frankla, *Siła do życia*, Znak, nr 151 s. 40 nn.

<sup>35</sup> Tamże, s. 42.

listyczna analiza Igora Caruso. Caruso doszukuje się w człowieku tendencji do absolutyzowania. Tendencja ta jest podstawowym dynamizmem duszy. Człowiek niestety może absolutyzować wartości ograniczone, względne. Tymczasem, powiada Caruso, już w I przykazaniu Dekalogu istnieje formalny zakaz nieabsolutyzowania niczego poza jedynym Bogiem.

Otóż — gdy człowiek mimo owego zakazu absolutyzuje wartości relatywne — czyli innymi słowy na miejsce zdetronizowanego Boga, ustawia posądkę różnych bożków, dochodzi do załamania się, bo na pewnym odcinku życia absolutyzowana wartość względna nie będzie w stanie nadać człowiekowi sensu istnienia w nowej sytuacji w jakiej się znalazł i na tej płaszczyźnie dochodzi do nerwicy. W tym ujęciu jasnym się staje — dlaczego w krajach wysoko uprzemysłowionych o dużym dobrobycie materialnym — nerwice mają charakter bardziej epidemiczny niż w krajach uboższych. W tych ostatnich da się jeszcze absolutyzować takie wartości jak lodówkę, auto czy telewizor.

Reasumując linię interpretacji nerwic tak możemy pokrótce ją scharakteryzować: Freud — przyczynę nerwic widział w biologicznym wypaczeniu instynktu; Adler — w nieprzewyciężonym kompleksie niższości; Jung — w niepełnym, zahamowanym rozwoju osobowości; Baudoin — w tłumieniu duchowych aspiracji człowieka; Frankl — w zwątpieniu w sens życia; Caruso — w błędnym ustaleniu hierarchii wartości.

Śledząc ustosunkowanie się owych przedstawicieli psychologii głębi do religii — należy podkreślić stopniowe przejście z pozycji agresywnych do jak najbardziej życzliwych dla religii. Ostatni koryfeusz psychologii głębi widzą wręcz nerwicę w ostatecznym rachunku jako przejaw nieuporządkowanego czy tylko niezbyt intensywnego życia religijnego.

Neurotyk — zdaniem Freuda potrzebuje człowieka, który by potrafił go zrozumieć i przyjąć takim jakim jest. Myśl tę podchwytuje Caruso i powiada, że jest Ktoś, kto zrozumie każdego i kto może stać się centralnym punktem każdej psychoterapii — tym Kimś jest Chrystus. „Właściwie, powiada

L. Szondi — należałoby pacjenta leczyć tak długo — aż się nauczy modlić”<sup>36</sup>.

W świetle tych ostatnich wypowiedzi staje się rzeczą bardziej zrozumiałą, dlaczego neurotycy częstokroć zdradzają pewne zainteresowania religijne. Wydaje się, że w obliczu zagrożenia swej osobowości, instynktownie niejako, Igną ku religii, przeczuwając, że tu właśnie można znaleźć jakiś solidniejszy punkt oparcia, pociechę i szansę odnalezienia zagubionej swej osobowości.

### III. PSYCHOLOGIA OSOBOWOŚCI A RELIGIA

Psychologia osobowości jest dyscypliną psychologiczną względnie świeżą, choć bardzo już bogatą w dorobek piśmienniczy. Ogromne powodzenie zawdzięcza ten kierunek chyba temu, iż pragnie dać jakiś bardziej syntetyczny obraz człowieka. Psychologia osobowości można by rzec jest ukoronowaniem badań poszczególnych kierunków psychologicznych. „Podobnie — pisze J. Pieter — jak wszystkie drogi prowadzą do Rzymu, tak wszystkie częściowe dyscypliny psychologiczne prowadzą do nauki o osobowości”.<sup>37</sup>

Sam termin „osobowość” był już wprawdzie wprowadzony do nauki pod koniec ubiegłego wieku przez psychiatrów francuskich, ale rozgłos nadali mu na początku XX wieku uczeni niemieccy (Dilthey, Spranger) związani z tzw. „humanistyczną psychologią rozumienia”.

W ujęciu formalnym przez „osobowość” rozumie się zespół (całość) cech psychofizycznych, które tworząc określoną strukturę, dają w efekcie odpowiednią osobowość. Ongiś określało się osobowość jako sumę wszystkich cech składających się na daną jednostkę ludzką. Ale człowiek to nie bierny aglomerat mechanicznie podsumowanych i dodających się cech. Zwrócono wnet uwagę na dynamiczny i strukturalny aspekt osobo-

<sup>36</sup> Por. Znak, nr. 151 s. 50.

<sup>37</sup> J. Pieter, *Historia psychologii w zarysie*, Katowice 1958 s. 235.

wości ludzkiej. Dlatego też określa się dziś osobowość jako pewną psychosomatyczną strukturę, posiadającą dynamiczną organizację, dzięki której dane indywiduum może ubogacać się nowymi wartościami środowiska i odpowiednio się doń przystosować. Dotychczasowe więc poszukiwania nad osobowością doprowadziły do następujących stwierdzeń, że mianowicie osobowość jest całością cech psychicznych jednostki, ale całością zorganizowaną, „uwarstwioną”, „ułożoną hierarchicznie”. Ponadto całością dynamiczną, mającą sens i zmierzającą do urzeczywistnienia określonych ideałów wartości. Te konstytucyjne elementy stanowią kościec istniejących obecnie różnych definicji osobowości. Za najbardziej trafną należałoby chyba uznać definicję G. W. Allporta: „Osobowość jest dynamiczną organizacją w obrębie jednostki tych systemów psychofizycznych, które wyznaczają jedynie jej właściwe sposoby przystosowania się do jej osobistego środowiska”<sup>38</sup>.

Równoległe z różnymi definicjami, a nawet wyprzedzając je powstały odpowiadające im teorie osobowości. Do najważniejszych zaliczyć można: a) somatyczno-konstytucjonalną teorię Sheldon'a, b) hierarchiczną strukturę osobowości Eysencka, c) teorię potrzeb Murray'a, d) teorię pola osobowości Lewina, e) behawiorystyczną teorię Dollarda i Millera, f) relacyjną teorię osobowości Nuttina. Najbardziej ciekawą i płodną z naszego punktu widzenia, jest niewątpliwie „relacyjna teoria” Nuttina. A oto w skrócie najważniejsze elementy tej teorii: „Osobowość — pisze Nuttin — jest sposobem funkcjonowania, który obejmuje w zasadzie dwa bieguny: ja i świat”<sup>39</sup>. Nuttin zastrzega się, że byłoby rzeczą niesłuszną traktować osobowość i świat jako dwa statyczne zjawiska, które istnieją jako takie, a następnie wchodzą we wzajemny związek. Osobowość nie jest tylko bytem usytuowanym w świecie i otwartym na świat. Jest ona wewnętrznie zespolona ze światem, w tym sensie, że wartości świata stanowią jej treść. Świat

---

<sup>38</sup> G. W. Allport, *Personality — a psychological interpretation* New York 1947 s. 48.

<sup>39</sup> J. Nuttin, *Struktura osobowości*, Warszawa 1968 s. 233.

w ujęciu Nuttina wchodzi w skład osobowości jako jej element integralny. „Osobowość jest wypełniona przez świat”<sup>40</sup>. Wypełnia ją zaś poprzez relacje. Tak w ogromnym skrócie wygląda relacyjna teoria osobowości Nuttina. Warto wspomnieć, że Nuttina bardzo szeroki zakres nadaje pojęciu „świat”. Mówiąc o powiązaniu człowieka ze światem ma na myśli wszechrzeczywistość, z którą człowiek może nawiązać kontakt. „Świat” Nuttina posiada zatem trójplaszczynowy wymiar, jest to więc świat materialny, psychospołeczny i transcendentny, będący poza zasięgiem bezpośredniego doświadczenia<sup>41</sup>.

Tak więc osobowość ludzka nie jest czymś danym, gotowym, ale czymś co się tworzy. W kształtowaniu się osobowości ludzkiej, w jej wzroście i w ostatecznym kształcie jaki dane indywiduum sobie nada, bardzo istotną rzeczą są relacje i jakoś tychże relacji. Człowiek odizolowany w jakiejś abstrakcyjnej pustce jest fikcją. Staje się człowiekiem, wzrasta pod różnymi aspektami, dzięki odpowiednim relacjom. Można by powiedzieć, że jest tym bogatszą osobowością, im wznioślejsze relacje nawiązuje z otaczającą go rzeczywistością. Ale człowiek to istota globalnie mówiąc psychofizyczna, dlatego też dla całościowego rozwoju potrzebuje różnorodnych relacji. Człowiek może i powinien nawiązywać wielorakie relacje, jak wieloaspektową jest jego osobowość ludzka. Rzeczywiście, bardziej analityczne spojrzenie na człowieka, każe nam odkryć wielowarstwową budowę osobowości ludzkiej<sup>42</sup>, przy zachowaniu jednakże zasadniczej jedności strukturalnej poddającej wszystkie owe warstwy świadomemu „ja” jako swoistemu centrum. Można analizując osobowość ludzką, wyszczególnić w niej następujące warstwy czy sfery: a) somatyczna, b) seksualna, c) psychiczna, d) społeczna, e) duchowa.

Ad a. — Tak więc człowiek jest, w co już żaden filozof XX wieku nie wątpi, istotą cielesną. Organiczny swój wzrost i rozwój oraz zachowanie fizycznego bytu zapewnia sobie człowiek

<sup>40</sup> Tamże, s. 246.

<sup>41</sup> Tamże, s. 262 n.

<sup>42</sup> Por. E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, Bonn 1965.

poprzez relację najniższego rzędu ze światem materii. Relacja ta przybiera bardzo konkretny wyraz: organizm a środki żywności. Relacja ta tworzy somatyczną osobowość człowieka. Ale nie tylko człowiek korzysta z owej relacji. Przez przyswojenie materii, przybranie jej za swoje ciało, człowiek humanizuje ją, daje jej szansę stania się materialnym podłożem duchowego życia człowieka. Wynosi ją niejako na wyższy poziom egzystencji. Można by mówić tu o obopólnej korzyści.

Ad b. — Ale prócz zachowania przy życiu swego indywiduum jako jednostki, posiada człowiek wrodzoną dążność do zachowania gatunku. Na straży gatunkowego życia stoi instynkt seksualny. Relacje seksualne w świetle dzisiejszych badań nie mają tylko zawężonego znaczenia prokreatywnego. Wzajemna relacja seksualna dwojga osób nie może, a przynajmniej nie powinna się odbywać li tylko na płaszczyźnie wymiany hormonalnej. W normalnym zdrowym i ludzkim akcie seksualnym istnieje zawsze płaszczyzna spotkania dwóch osób ludzkich, które uzupełniają i ubogacają wzajemne swoje osobowości. I tutaj więc relacja oznacza ubogacenie i wzrost osobowości ludzkiej.

Ad c i d. — Człowiek nadto posiada bogato rozwinięte życie psychiczne. Ale do przebudzenia psychicznego i osiągnięcia maksymalnej pełni tego życia znów niezbędną rzeczą okazuje się wzajemna relacja człowieka do człowieka<sup>43</sup>.

Przypadkowe eksperymenty tzw. „dzieci wilczych”<sup>44</sup> czy umyślnie izolowanych dla różnych względów wykazały jak ważną jest rzeczą środowisko ludzkie, które poprzez kontakt osobowy rozwija potencjalne zadatki psychiczne dziecka. Można powiedzieć, że rozwój dziecka jest wprost proporcjonalny do częstotliwości nawiązywania z nim relacji. Między innymi dość często spotykane opóźnienie rozwojowe dzieci pozostających w domu dziecka czy żłobkach tłumaczy się „przedmiotowym”

<sup>43</sup> Por. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris<sup>8</sup> 1962.

<sup>44</sup> Por. S. Gerstmann, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Wrocław 1968 s. 99.

stosunkiem personelu do dziecka i ubóstwem nawiązywanych z nim kontaktów. Jak podaje Maria Przetacznikowa „na jedno dziecko w ciągu trzech godzin przypada średnio w domu 135 reakcji osób dorosłych, w zakładzie zaś tylko pięć”<sup>45</sup>. Częste i emocjonalnie bogate kontakty dorosłych z dzieckiem są niezbędnym warunkiem jego rozwoju.

Tak więc środowisko społeczne nie jest tylko tłem czy areną, na której dokonuje się samoczynny rozwój psychiczny człowieka. Jest ono, przeciwnie, wybitnie czynnym elementem, który nawiązując z rozwijającą się psychiką dziecka ustawiczne relacje powoduje jej wzrost i rozwój. Oczywiście życie społeczne nie tworzy w nas życia psychicznego (ono je tylko suponuje), niemniej jednak bez interakcji społecznej życie to pozostałoby w nas w stanie embrionalnym. W ostatecznym zatem rachunku — bogactwo i jakość naszej osobowości psychospołecznej znów zależy od relacji, które tę osobowość kształtują.

Ad e. — Ale prócz sfery somatycznej, seksualnej, psychicznej i społecznej istnieje w człowieku i tylko w człowieku pewna specyficzna sfera zwana duchową. Rzeczywiście, tylko człowiek posiada życie duchowe i to ono właśnie sprawia, iż jedynie w odniesieniu do człowieka możemy mówić, że jest osobowością w ścisłym znaczeniu. Nie można osobowości przypisać zwierzęciu mimo, iż posiada jak i człowiek somatyczną, seksualną warstwę, często żyje społecznie i można w pewnym sensie mówić o „psychologii” zwierzęcej. Brak duchowości wyklucza ukształtowanie się osobowości w świecie zwierząt. Dzięki tej specyficznej warstwie jedynie człowiek może być twórcą kultury i jedynie człowiek może nawiązać religijny kontakt z Bogiem. Duchowość sprawia w nas podatność, zamięłowanie i zrozumienie dla wartości kulturowych jak również podstawową zdolność nawiązania relacji z samym Bogiem. Ale te dwie specyficznie ludzkie funkcje ducha ludzkiego, a mianowicie kulturalna i religijna nie zawsze występują łącznie. Człowiek jest istotą wolną i jeśli żyjąc w społeczności w pewnym sensie jest zmu-

---

<sup>45</sup> M. Przetacznikowa, *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży*, Warszawa 1967 s. 185.

szony żyć w „niszy kulturowej”, którą sobie sam wytworzył, o tyle w sprawach osobistego życia religijnego jest jak najbardziej wolny. Człowiekowi dorosłemu nawet własni rodzice nie mogą wydać takiego rodzinno-administracyjnego polecenia żeby wierzył w Pana Boga i w swoim życiu z Nim się liczył. Człowiek zatem może zamknąć się na oddziaływanie czynnika religijnego. Ale właśnie tu można postawić sobie pytanie. Czy pozostawanie osobowości ludzkiej w ramach czysto doczesnych nie stanowi dobrowolnego zubożenia tejże osobowości? Czy eliminacja transcendentnych prądów bożych w nas nie oznacza zacieśnienia i spłylenia naszej osobowości? W świetle psychologii osobowości wydaje się że tak. Bo jeśli nasza osobowość rośnie dzięki relacjom — to wykluczanie jakiejś relacji najogólniej mówiąc jest równoznaczne z zawężeniem osobowości.

Ale jak wiadomo relacje mogą być różne — bardziej lub mniej ubogacające. *A priori* należy się zgodzić, że relacje duchowe (kulturowe bądź religijne) bardziej rozwijają nasze człowieczeństwo niż np. relacje gastronomiczne czy seksualne. Otóż, jeśli poprzez relacje kulturowe (nauka, studia) nawiązujemy kontakt z całym światem kultury ubogacając się ogromnie, tak samo przez nawiązanie relacji religijnej wzbogaca się nasza osobowość w sposób istotny.

Religia bowiem nadaje nowy wymiar naszej osobowości. Otwiera ją na zgoła nową rzeczywistość, albo inaczej na całą rzeczywistość — a nie tylko materialno-społeczną. Nadto poprzez nawiązanie autentycznej relacji religijnej ulegają jakiemuś skoordynowaniu i właściwemu zhierarchizowaniu pozostałe sfery naszej osobowości. Religia ma bowiem coś z faktora syntezy — czyli scalania naszych dążeń cząstkowych i podporządkowywania dążeń niższych — wyższym. Wyznacza ona ponadbiologiczne cele, ukazuje ideały, dzięki czemu jest czynnikiem wynoszącym jednostkę ludzką na wyższy poziom istnienia. Szczególnie ubogacająca rola religii w formacji osobowości ludzkiej ujawnia się z okazji kształtowania sumienia. Jak wiadomo można mówić o sumieniu kierującym się motywacją czysto społeczną bądź społeczno-religijną. Jednakże trzeba zgodzić się



za M a d i n i e r e m, że „sumienie moralne (jako twór środowiska wychowawczego kierującego się motywami czysto społecznymi) wydaje się być tworem niewykończonym i niepełnym o ile nie oprze się o sumienie religijne”<sup>46</sup>.

Bo jak uzasadnia tenże autor, „bez jakiegokolwiek religii można by postawić sobie pytanie, czy moralność w odniesieniu do przeciętnego człowieka nie pozostałaby dość chwiejna i mało skuteczna? Zazwyczaj potrzebne są człowiekowi pewne kryteria wyższe, nadziemskie aby pozostał wierny obowiązkom zwłaszcza gdy te wymagają od niego odwagi i poświęcenia — i gdy spełnianie tych powinności nie jest przez nikogo z zewnątrz kontrolowane”<sup>47</sup>.

Otóż właśnie religia poprzez należycie uformowane sumienie jest najpewniejszym bo wewnętrznym stróżem naszej godności człowieczej. Ona to odwołując się do wyższych kryteriów skutecznej niż inne racje nakazuje nam postępować zgodnie z wymogami naszego człowieczeństwa.

Akceptując relacje religijne niewątpliwie pogłębiamy naszą osobowość, czynimy ją bardziej subtelną i wierną naszym zasadom, choćby czyny nasze wymykały się kontroli społecznej. Zawsze wtedy człowiek religijny ma świadomość odpowiedzialności przed KIMS niesłuchanie wyższym niż grupa społeczna, do której sam należy i którą da się ostatecznie omamić pozorami. Słabość moralna człowieka musi znaleźć oparcie i zarazem odniesienie do ponadludzkiego kryterium. Jacques M a r i t a i n mówi, że trudno jest być człowiekiem, gdy się już nie chce być świętym. Świętym w bardzo szerokim znaczeniu jako tym, który liczy się z Bogiem.

---

<sup>46</sup> G. Madinier, *La conscience morale*, Paris 1958 s. 91.

<sup>47</sup> G. Madinier, dz. cyt., s. 90.

La fonction créatrice de la religion dans la formation  
de la personnalité

Résumé

On définit la religion comme une relation active entre Dieu et l'homme. On peut se demander si cette relation contribue à la formation de la personnalité humaine. Dans le passé on a donné de diverses réponses à cette question. Il est connu par exemple une attitude hostile vis-à-vis de la religion de Karl Marx. D'après lui la religion comme une obligation à l'égard d'un Autre empêche une formation vraiment libre et autonome de la personnalité. Elle fait de l'homme un „aliéné”.

Or, en dépit de cette opinion, certaines tendances de la psychologie moderne voient en religion une appréciable valeur, pour la formation d'une personnalité achevée. Elles montrent la valeur de la religion d'une façon négative et positive. Tout d'abord négativement, les représentants de la psychologie profonde indiquent une certaine malaise de l'homme d'aujourd'hui à cause du manque de la vie religieuse. Certains d'entre eux, par exemple Ch. Baudoin, V. Frankl, I. Caruso, semblent voir un rapport direct entre les névroses — si fréquentes aujourd'hui et abaissement du niveau de la vie spirituelle.

Ensuite la psychologie de la personnalité d'une manière positive veut prouver (par. ex. J. Nuttin) que la religion est une valeur suprême, qui acceptée librement enrichie et organise d'une façon fondamentale la personnalité humaine.

*A. Just*