

Robert Janik

Nastawienie do wierzeń religijnych „historycznych” szkół psychologicznych

Religia jest niezwykle istotnym czynnikiem kulturotwórczym, który w mniejszym lub większym stopniu oddziałuje na wszystkie dziedziny życia społecznego. Trudno wyobrazić sobie sferę ludzkiej egzystencji, w której zagadnienia światopoglądowe nie odgrywałyby jakiejś roli – stwierdzenie to nie oznacza oczywiście występowania w praktyce wyłącznie postaw afirmujących konfesyjny sposób myślenia, także krytyczne wobec wierzeń w siły nadprzyrodzone, a nawet im zdecydowanie wrogie poglądy wpisują się w kontekst cywilizacyjnego dyskursu poszukującego dla ludzkości optymalnych podstaw aksjologicznych, niezwykle ważnych w procesie budowania trwałych psychospołecznych podstaw egzystencji gatunku *homo sapiens*.

Szeroko pojęta religijność bywała niejednokrotnie źródłem pozytywnych przemian politycznych, społecznych czy kulturowych. Zdarzały się jednak okresy trudne, kiedy dochodziło do konfliktów, np. pomiędzy doktrynami konfesyjnymi a próbami tworzenia niezależnych od nich sfer nauki czy sztuki¹. Trudno się przy tym pozbyć wrażenia, że wielką rolę odgrywał sposób interpretowania założeń różnych religii, szczególnie tzw. **religii objawionych**, w których wielki udział miały partykularne interesy poszczególnych grup sprawujących lub walczących o władzę².

Duże znaczenie ma stosunek do religii i religijności w przypadku nauk zajmujących się badaniem psychiki ludzkiej – i w razie wystąpienia takiej konieczności – korygowaniem występujących w jej ramach negatywnych zjawisk³. Warto w tym kontekście podkreślić wielowarstwowość i różnorod-

¹ Burzliwie zachodziły one w obszarze polityki. W przypadku Europy można wspomnieć prześladowania chrześcijan w państwie rzymskim, średniowieczny spór o inwestyturę czy chociażby antyklerykalne nastawienie ruchu komunistycznego.

² Dostrzec to można również współcześnie w przypadku tzw. terroryzmu islamskiego.

³ Należy pamiętać o ogromnym znaczeniu bogactwa przeżyć związanych z wiarą religijną dla zdrowia psychicznego człowieka.

ność zjawiska religii oraz jej roli w zakresie rozwoju cywilizacyjnego – jako czynnika inspirującego aktywność ludzką⁴.

W starożytności chorzy psychicznie byli traktowani w niektórych kręgach kulturowych jako osoby mające bezpośredni kontakt z bogami i niejednokrotnie otaczani szacunkiem; w większości kultur jednak traktowano ich jako opętanych i próbowano leczyć za pomocą różnorodnych form wypędzania złych duchów. W pewnych okresach rozwinęły się elementy wyspecjalizowanej opieki nad osobami cierpiącymi na zaburzenia psychiczne – ich ślady można znaleźć w starożytnych Indiach i Chinach. Wówczas pojawiały się jednak racjonalne próby wyjaśniania przyczyn powstawania chorób psychicznych, dopatrujące się w nich dysfunkcji organizmu. Poglądy takie głosił np. w Grecji Hipokrates z Kos (gr. Ἱπποκράτης ὁ Χίος, ok. 460 roku p.n.e.–ok. 370 roku p.n.e.).

Badając historię wzajemnych relacji, zachodzących pomiędzy naukami o psychice a religią, zwłaszcza chrześcijaństwem w Europie, trudno jest nie dostrzec napięć, jakie między nimi powstały. Przyczyny takiego stanu rzeczy są wielorakie i skomplikowane. Wśród wielu przyczyn trzy wydają się jednak dominować. Po pierwsze – psychika wiąże się w przypadku chrześcijańskiej myśli religijnej ze sferą „duszy”, odgrywającej niezwykle istotną rolę w doktrynie soteriologicznej. Po drugie – Kościół rzymskokatolicki, podobnie jak inne Kościoły (prawosławne i protestanckie), sprzeciwiał się w przeszłości niektórym formom badań – niemal „klasycznym” przykładem może tu być anatomia, która długo miała problemy z legalnym funkcjonowaniem ze względu na zakaz przeprowadzania sekcji zwłok⁵. Podobnie przedstawiała się sytuacja w przypadku chorób psychicznych – poważnym problemem było,

⁴ „Przez wiele lat planowałem wydanie dzieła krótkiego i zwięzłego, przyswajalnego w ciągu kilku dni. Nieprzerwana lektura pozwala bowiem uchwycić fundamentalną jedność religijnych zjawisk, ukazując jednocześnie niewyczerpalną świeżość ich ekspresji. Czytelnik takiej książki zyskałby dostęp do wedyjskich hymnów, brahman i upaniszad, mając za sobą niedawny przegląd idei i wierzeń epoki paleolitu (dawnej Mezopotamii i Egiptu), odkryłby Śiankarę, tantrę i Milarepę, islam, Joachima z Fiore czy Paracelsusa, poprzedniego dnia medytującego nad Gautama Buddą i taoizmem, hellenistycznymi misteriami, brzańskim chrześcijaństwem, gnostycyzmem, alchemią czy mitologią Graala, spotkałby niemieckich iluministów i romantyków: Hegla, Maxa Müllera, Freuda, Junga i Banhoeffera wkrótce po odkryciu Quetzalcoatl i Wirakoczy, Arwalskich braci i Grzegorza Palamsa, pierwszych kabalistów: Awicenny i Eisaia. [...] Podzielam także pogląd, że studia nad Dantem i Szekspirem, a nawet Dostojewskim i Proustem są pogłębione dzięki znajomości Kalidasy, teatru No lub Mały Pięłgrzyma. Nie chodzi tutaj o jakiś pseudo-encyklopedyzm, bezsensowny i ogólnie biorąc jałowy, lecz po prostu o utrzymanie w polu widzenia głębokiej i niepodzielnej historii ludzkiego ducha. Świadomość tej jednostki duchowej historii człowieczeństwa jest niedawnym, jeszcze nie w pełni przyswojonym odkryciem” (M. Eliade, 1988, s. 2-3).

⁵ Fakt, że wśród badaczy, którzy poważnie przyczynili się do rozwoju wiedzy o fizjologii ludzkiej, znajduje się pokaźna liczba osób wierzących w Boga, może świadczyć jednak o tym, że w przypadku formułowania określonych zakazów chodziło bardziej o sposób takiej, czy innej interpretacji nauk chrześcijaństwa niż o przestrzeżenie podstawowych

że osoby chore psychiczne były kwalifikowane z reguły jako opętane, czyli znajdowały się w gestii egzorcystów. Po trzecie – główne założenia dzisiejszej psychologii kształtowały się w okresie pozytywizmu – epoki, która dla Kościoła rzymskokatolickiego, podobnie jak innych ugrupowań chrześcijańskich, a nawet dla religii jako takiej, okazała się nieprzychylną epoką.

Jakkolwiek wspomniane wyżej powody nie ułatwiały pokojowych relacji między czynnikami eklezjalnymi a naukami o psychice, to jednak trudno jest przemilczeć bardziej pozytywne przypadki korelacji między myślą religijną a powstającymi naukami o funkcjonowaniu systemu nerwowego – można do nich zaliczyć m.in. przypadki pozytywnych oddziaływań kręgów kościelnych, a zwłaszcza zakonów, na rzecz opieki nad psychicznie chorymi. Może o tym świadczyć także fakt, że pojęcie „psychologia”⁶ ma się wywodzić od znanego teologa protestanckiego, współpracownika i przyjaciela M. Lutra – P. Schwarzerdta (1497–1560), znanego jako Melanchton, który jako pierwszy w czasach nowożytnych miał go używać podczas swych wykładów (N. Langer, 2006)⁷.

Niezależnie od tego w kulturze okcydentalnej stosunek do osób mających psychiczne problemy pozostawał długo problematyczny. W średniowiecznej Europie obowiązywały z reguły surowe praktyki w zakresie traktowania osób chorych psychicznie. Istotną rolę odgrywało przy tym ludowe przekonanie o związkach zachodzących pomiędzy tego typu schorzeniami a działalnością złych duchów.

Trudną sytuację osób psychicznie chorych przedstawił plastycznie M. Foucault (1926–1984) w swym słynnym dziele *Histoire de la folie à l'âge classique* („Statek głupców”). Wskazał on w nim, że ekskluzja tych osób rozpoczęła się na masową skalę w czasie wypraw krzyżowych, kiedy Europejczycy zetknęli się z napełniającym ich przerażeniem trędem. Uznawszy, że najlepszym sposobem na pozbycie się problemu stwarzanego przez osoby psychicznie chore jest odseparowywanie się od nich – podobnie jak miało to miejsce w przypadku trędowatych – praktykowali je na masową skalę. Mi-

pryncypiów wiary, które z reguły są wolne od sądów dotyczących możliwości bądź też niemożliwości prowadzenia określonych badań.

⁶ Nazwa psychologii pochodzi od dwóch słów greckich: ψυχή (*psyche* – ‘dusza’) i λόγος (*logos*) – ‘słowo’, ‘nauka’.

⁷ Twierdzenie to przypisywane jest W. Volkmannowi. Trzeba jednak wspomnieć, że podnoszone są co do tego zastrzeżenia – przykładem sceptyka może być A. Laland. Istnieje prawdopodobieństwo, że W. Volkmann zmylony został przez C.G. Bretschneidera, który w XIX wieku podczas redakcji dzieł Melanchtona miał napisać, że praca tego autora „zajmuje się psychologią”. Inną wersję podaje E. Fromm – pojęcie „psychologia” miało się pojawić po raz pierwszy w dziele R. Goeckela wydanym w 1590 roku pod tytułem *Hoc es de Perfectione Hominis*. Do upowszechnienia terminu „psychologia” przyczynił się z całą pewnością filozof Ch. Wolff (1679–1754) przez publikacje *Psychologia empiria* (1732) i *Psychologia rationalis* (1734), który pomimo kierowanych w jego stronę przez pietystów zarzutów o ateizm – był osobą wierzącą.

chel Foucault stworzył literacki opis tej terapii – wysyłanie chorych na morze na specjalnych statkach – tzw. statkach szaleńców. Jakkolwiek koncepcję tę należy traktować z dużą dozą ostrożności⁸, to jednak bezsprzecznie rozpowszechnioną praktyką w przeszłości było izolowanie psychicznie chorych i poddawanie ich różnego rodzaju pozamedycznym praktykom⁹.

Sprawę odnajdowania przyczyn i chorób, i zbroczeń psychicznych zaliczyć należy do zagadnień naukowych, niezmiernie trudnych i złożonych; niemniej stwierdzić wypada, że historia kultury ludzkiej wykazuje wolno co prawda postępujący, lecz coraz to znaczniejszy postęp w kierunku pogłębiania i rozumienia kształtowania się psychiki ludzkiej. Podczas gdy dawnymi czasy uważano, i to ze strony poważnych ludzi i myślicieli, chorych na zbroczenia umysłowe za **opętanych** przez demonów i szatanów, gdy miano ich za źródło społecznych nieszczęść, zaraz, chorób, i to tępiono w imię swych wierzeń przez palenie na stosach, dziś znaczne jakież drobne resztki tych ponurych wierzeń znikają **automatycznie**, a dzisiejsza nauka każe raczej w myśli Chrystusowej idei otaczać specjalną opieką i wyrozumieniem tych nieszczęśliwych, umysłowo anormalnych osobników (P. Gantowski, 1927, s. 258).

Przykładem bardziej harmonijnej współpracy między kręgami religijnymi a naukowymi może być arabski krąg kulturowy w czasie średniowiecza – w tym kontekście należy wymienić działalność myślicieli arabskich i perskich¹⁰, którzy zajmowali się licznymi zagadnieniami z zakresu wielu dyscyplin naukowych – w tym również szeroko pojętego zdrowia psychofizycznego. Sztandarową postacią był wśród nich Awicenna (980–1037), który dużo uwagi poświęcił osobom odbiegającym od przyjętych wówczas normom zdrowia psychicznego oraz sformułował kryteria klasyfikowania ich dolegliwości. Inni myśliciele wywodzący się z tego kręgu kulturowego także interesowali się podobnymi zagadnieniami.

W konsekwencji zainteresowania zagadnieniami zdrowia psychicznego zaczęto organizować wyspecjalizowane instytucje zajmujące się leczeniem tego rodzaju schorzeń – prototypy szpitali psychiatrycznych miały powstać w średniowieczu właśnie w świecie muzułmańskim¹¹. Muzułmańscy lekarze

⁸ Brak jest dowodów na to, że statki te rzeczywiście istniały.

⁹ Jedną z najstarszych tego typu instytucji był Bethlem Royal Hospital w Londynie, założony w XIII wieku. W trakcie rozwoju psychiatrii pojawiały się w skarbcu jej metod leczniczych praktyki niegodne i niemające wiele wspólnego z humanitaryzmem. Należą do nich niewątpliwie przymusowe leczenie elektroszokami, techniki deprywacyjne, operacje mózgu przeprowadzane wbrew woli pacjentów i przetrzymywanie przez długi czas w tzw. kaftanach bezpieczeństwa, żeby nie wspomnieć o wykorzystywaniu psychiatrii do celów politycznych, co na ogromną skalę miało np. miejsce w hitlerowskich Niemczech i w Związku Radzieckim.

¹⁰ Zdołali wpłynąć również na życie intelektualne chrześcijańskiej Europy.

¹¹ Pierwszy w Bagdadzie w 705 roku, drugi w Fezie w pierwszej połowie VIII wieku i trzeci w Kairze w 800 roku.

w swej pracy z psychicznie chorymi posługiwali się częstokroć odpowiednikiem dzisiejszej obserwacji klinicznej. W leczeniu wykorzystywano leki, kąpiele, ale także terapię muzyką i terapię zajęciową. Prawdopodobnie można się doszukać w działalności tamtejszych lekarzy również technik przypominających psychoterapię¹², np. Pers Muhammad ibn Zakariya Razi miał łączyć w swej pracy diagnostycznej metody „psychologiczne” z fizjologicznymi, a Arab Najab ud-din Mauammad opisał takie choroby, jak neuroza, depresja i zaburzenia seksualne. Najdalej w kierunku psychoterapii poszedł wspomniany Awicenna, który używał swego rodzaju „psychologii behawioralnej” – opracowując system skojarzeń zmieniających częstotliwość bicia serca i dostrzegając w leczeniu zaburzeń psychicznych rolę emocji¹³ – nie bez powodu Awicennie przypisuje się ważną rolę w **rozwoju psychoterapii**¹⁴. Do dorobku Awicenny należą również opisy takich objawów lub jednostek chorobowych, jak: paraliż, demencja, epilepsja, melancholia, mania, zmory nocne, bezsenność czy halucynacje.

Oceniając nastawienie muzułmańskich „lekarzy duszy” można stwierdzić, że jakkolwiek wyszli oni z kręgu uważającego pomoc dla chorych za przejaw zalecanej przez Koran „miłości bliźniego”, to jednak musieli oni niejednokrotnie przekraczać istniejące wówczas konwenanse intelektualne w interpretacji zagadnień teologicznych, zwłaszcza kiedy znajdowali się na spekulacyjnym gruncie wyjaśniania powstawania chorób psychicznych i psychosomatycznych. Przyjmowane wówczas za obowiązujące wyjaśnienia nie dawały im możliwości pozostawania w nurcie typowego „ortodoksyjnego islamu”, przez co niejednokrotnie dochodziło do napięć pomiędzy intelektualistami, a czynnikami religijno-politycznymi. Dodać należy, że postępowy sposób myślenia o zagadnieniach zdrowotnych i społecznych ustępował w świecie muzułmańskim miejsca procesom destrukcyjnym, potęgowanym europejskim imperializmem, co zaowocowało odchodzeniem od postępowych uprzednio rozwiązań i przyczyniło się do rozpowszechnienia się postaw ksenofobicznych i nietolerancyjnych. Brzemień tego rozwoju dźwigają współczesne kraje islamskie, a z rozmiarów narastających napięć pomiędzy samozwańczymi „przywódcami muzułmańskimi” a światem zachodnim wynika, że jest to hipoteka wysoce niebezpieczna.

Poprawa sytuacji osób cierpiących na rozmaite zaburzenia psychiczne w chrześcijańskiej Europie związana była z kolei w dużej mierze z rozwojem merkantylizmu (oraz kameralizmu) i miała podłoże z reguły **niekonfesyjne**,

¹² Nie zmienia to faktu, że wiele technik leczniczych powstało wcześniej w dalekowschodnich kręgach kulturowych, głównie w hinduizmie i buddyzmie.

¹³ Może w tym zakresie być traktowany jako torujący drogę metodzie C.G. Junga, zwanej „system skojarzeń słownych”.

¹⁴ Nie jest wykluczone, że muzułmańskie pomysły bazowały na praktykach hinduskich, np. na jodze.

choć zdarzało się, że jednostkom kościelnym przypadały istotne zadania związane z odgrywaną przez nich rolą w administracji państwowej. Miało to miejsce np. Anglii w przypadku „prawa o ubogich” (*Poor Law*) wydanego przez Elżbietę I (1558–1603) w 1601 roku, które przewidywało wprowadzenie przymusowego podatku na rzecz biednych, zlecając jednocześnie administrację tej pomocy jednostkom parafialnym.

Do przełomu doszło we Francji rządzonej przez Ludwika XIV, w której w 1656 roku utworzono publiczny system szpitali dla chorych psychicznie, a P. Pinel (1745–1826) mógł następnie za zgodą władz państwowych wprowadzić w 1792 roku humanitarne jak na owe czasy metody leczenia osób chorych psychicznie¹⁵. W innych krajach także zaczęły się stopniowo rozpowszechniać humanitarne metody traktowania i leczenia osób chorych psychicznie, szczególnie efektywnie proces ten przebiegał w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych¹⁶.

W XIX wieku znaczną rolę w rozwoju opieki nad psychicznie chorymi zaczął odgrywać niemiecki krąg kulturowy. Właśnie w obszarze języka niemieckiego powstało pojęcie „psychiatria” (ψυχιατρική). Zostało ono sformułowane przez J.Ch. Reila (1759–1818) w 1808 roku z połączenia dwóch greckich wyrazów: 1) ψυχή – ‘dusza’, ‘psychika’ i 2) ιατρός – ‘lekarz’. Terytorium państw niemieckich stało się w Europie w owym okresie swego rodzaju centrum postępu w zakresie opieki medycznej; centrum to umocniło jeszcze swą pozycję po zjednoczeniu kraju¹⁷.

W dużej mierze było to związane z ogólnym rozwojem medycyny i fizjologii na tym terenie oraz szczególnym klimatem intelektualnym, jaki powstał w Rzeszy Niemieckiej po uzyskaniu jedności kraju. W tej atmosferze intelektualnej powstało założone przez W. Wundta (1832–1920) w Lipsku w 1879 roku pierwsze laboratorium psychologiczne, zaczynając oficjalnie egzystencję nowej dyscypliny naukowej – **psychologii**¹⁸.

Dynamiczne procesy intelektualne zachodziły również w Austro-Węgrach, o czym może świadczyć m.in. silna pozycja tego kraju w zakresie

¹⁵ Istotnym wydarzeniem w zakresie rozwoju teorii leczenia było napisanie w 1758 roku przez angielskiego lekarza W. Batte’a książki *Treatise on Madness*.

¹⁶ Rozwój psychiatrii nie oznacza, że osiągnęła ona stan doskonałości. Współczesna nauka rozwija się wprawdzie w niezwykle szybkim tempie i dostarcza coraz to nowych informacji zmieniających sposób postrzegania rzeczywistości – równocześnie raz po raz ujawniane są przypadki niewłaściwego traktowania pacjentów i stawianiu niewłaściwych diagnoz – warto w tym kontekście wskazać na eksperyment D. Rosenhana z 1972 roku.

¹⁷ Formalnie odbyło się ono 18 stycznia 1871 roku.

¹⁸ Psychologia emancypowała się powoli z filozofii, szczególnie z epistemologii (gnozologii) – z reguły przekonania religijne poszczególnych filozofów pozostawały w ścisłych relacjach z koncepcjami przez nich głoszonymi – przykładem może być Kartezjusz (1596–1650). W trakcie rozwoju psychologii wywierały na nią wpływ rozmaite prądy intelektualne, które religii i związanym z nią instytucjom na ogół nie były przychylnie – przykładami mogą być poglądy D. Hume’a (1711–1776) i J.S. Milla (1806–1873).

rozwoju pozytywizmu¹⁹. Związana z nimi była aktywność medycznych specjalistów od „psychiki” w Austrii, którzy zresztą czuli silne związki kulturowe ze swymi niemieckimi kolegami i brali aktywny udział w procesie emancypowania psychologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej²⁰.

Stosunek luminarzy psychiatrii do religii był zróżnicowany, przeważała jednak opcja niechętna wierze²¹. Pewną egzemplifikacją tego nastawienia może być podejście do religii reprezentowane przez E. Kraepelina (1856–1926), które jest nieprecyzyjnie określane jako negatywne, a w rzeczywistości „twórca nowoczesnych podstaw klasyfikacji chorób psychicznych”²² odnosił się niechętnie nie tyle do samej religii, ile do wypływających z szeregów zbliżonych do „kręgów konfesyjnych” sugestii o metafizycznym pochodzeniu chorób psychicznych, postrzegających je częstokroć jako swoiste konsekwencje „grzesznego nastawienia do życia”²³. Emil Kraepelin, będąc sam przekonany o ich somatycznym pochodzeniu, odrzucał zdecydowanie tego rodzaju twierdzenia²⁴.

Równoległe do kierunku zachowującego sceptyczne nastawienie do zagadnień religijnych rozwijały się też w obrębie nauk o psychice inne, które z religią i religijnością miały więcej wspólnego. Można do nich zaliczyć „leczenie hipnozą” – związane w dużej mierze z Francją. Większość teoretyków tego nurtu pozostawała pod mniejszym lub większym wpływem koncepcji religijnych.

¹⁹ Dowodem tego jest powstanie i działalność tzw. Koła Wiedeńskiego. Pozytywizm wywarł silny wpływ na wiele dyscyplin naukowych – obok matematyki (szczególnie logiki), fizyki i chemii należy wspomnieć również medycynę, socjologię, psychologię oraz prawo.

²⁰ Szczególnie silnym ośrodkiem okazał się Wiedeń, w którym rozdziły się m.in. nowatorskie koncepcje dotyczące różnych dziedzin zdrowia ludzkiego, w tym psychoanaliza S. Freuda, którego prace miały początkowo fizjologiczny charakter. Istotna dla rozwoju psychologii była także działalność F. Brentano.

²¹ Kręgi religijne ze swojej strony zachowywały również sporą rezerwę, dystansując się od ewentualnych „zakusów ideologicznych” psychiatrii, zwłaszcza w zakresie wypowiedzania się przez jej przedstawicieli na tematy „strategiczne” dla religii, przede wszystkim nieśmiertelności duszy.

²² Na pomysł ten naprowadzić miał go K.L. Kahlbaum (1828–1899). Warto jednak pamiętać, że jego poglądy okazały się w niektórych punktach wysoce kontrowersyjne, np. rezygnacja z rozmów z pacjentami ograniczyła mu możliwości pozytywnego oddziaływania na nich przez kontakty społeczne. Poważne konsekwencje miało również przekonanie E. Kraepelina o konieczności „zwalczania chorób dziedzicznych” – w razie konieczności – za pomocą sterylizacji. Ruch nazistowski wykorzystał jego stanowisko, wdrażając własne, ludobójcze plany „oczyszczania społeczeństwa”.

²³ Niezależnie od tego, czy poszczególni psychiatrzy, psychologowie są osobami wierzącymi – ogólny charakter tych dyscyplin jest laicki.

²⁴ Współczesną formą pogodzenia się Kościoła rzymskokatolickiego z psychiatrią i psychologią jest korzystanie z usług specjalistów z tych dziedzin w różnych obszarach działalności eklezjalnej: od poradnictwa psychologicznego do ekspertyz w przypadku procedur uznawania cudów i przeprowadzania egzorcyzmów włącznie.

Swego rodzaju praojcem tego kierunku był F. Messner (1734–1815), który studiował w Wiedniu medycynę i na dworze Marii Teresy był uczniem jej nadwornego lekarza, G. van Swieten (1700–1772), postaci ciekawej i odbiegającej od ówczesnych standardów mentalnych²⁵. Na F. Messnera istotny wpływ wywarł także J.J. Gaßner (1727–1779), duchowny i egzorcysta, który zajmował się leczeniem za pomocą „magnetyzmu zwierzęcego” i interesował się wpływem układu planet na zdrowie ludzkie. Praca doktorska F. Messnera, którą obronił w 1766 roku, była poświęcona temu samemu tematowi i nosiła tytuł *Einfluss der Gestirne auf den Menschen* („Wpływ ciał niebieskich na człowieka”). Według jego teorii, którą rozwijał także w innych publikacjach, ciała niebieskie wywierają wpływ na system nerwowy ludzi. W terapiach leczniczych można wykorzystywać magnes, ponieważ emituje on również promieniowanie, oddziałujące pozytywnie zarówno na organizmy ludzkie, jak i zwierzęce. Istotną rolę w medycznej karierze F. Messnera odegrał jego wyjazd do Francji, gdzie ogólnie rzecz biorąc, znalazł bardziej sprzyjającą atmosferę do działania niż w Austrii²⁶. W kraju tym pozyskał wielu zwolenników, którzy uwierzyli w skuteczność jego praktyk leczniczych, i przyczynił się do powstania kręgu ludzi zainspirowanych „magnetyzmem zwierzęcym”.

Jakkolwiek rewolucja w 1789 roku położyła kres działalności F. Messnera we Francji, to jednak koncepcje przez niego głoszone i konkretne działania, które podejmował, nie poszły na marne²⁷. Z czasem rozwinął się z kręgów jego zwolenników silny ośrodek praktykujący hipnozę, którego najbardziej znaną postacią okazał się J.-M. Charcot (1825–1893)²⁸. To właśnie do jego kliniki Hôpital Salpêtrière w Paryżu „pielgrzymowali” naukowcy z całej Europy, poszukujący wiedzy na temat „stanu hipnotycznego”, których najbardziej prominentnym reprezentantem może być S. Freud (1856–1939)²⁹.

Do postaci nieco zapomnianych, a pozostających pod silnym wpływem koncepcji religijnych, należy abbé J.C. de Faria (1746–1819) – kreatywny zwolennik hipnozy – urodzony w Indiach i posiadający przodków wywodzących się z rdzennej ludności tego kraju. Aby zrozumieć drogę ewolucji jego

²⁵ Zasłużył się on na polu zwalczania przesądów, a zwłaszcza wiary w wampiry.

²⁶ Na jego reputacji w tym kraju poważnie zaważył przypadek niewidomej od 3. roku życia Marii Theresy Paradis, której nie udało mu się wyleczyć.

²⁷ Wśród kierunków, na jakie F. Messner miał wpływ, wymienia się *somnambulismus* (Puysegur), terapię sugestywną É. Coué, pośrednio psychoanalizę i terapie parapsychologiczne – często używanym przykładem jest muzykoterapia.

²⁸ Warto wspomnieć o istnieniu dwóch szkół hipnozy we Francji – jednej w Hôpital Salpêtrière (J.-M. Charcota) i drugiej w Nancy (H. Bernheima).

²⁹ Por. „Historycznie rzecz biorąc, psychoanaliza wywodzi się z psychiatrii francuskiej z drugiej połowy ubiegłego wieku. Bezpośrednio nawiązuje przy tym do poglądów psychiatry francuskiego J. Charcota. Treściowo zbliżona jest do teorii P. Janeta, a bezpośrednio do »szkoły« masyjskiej (Nancy) psychiatrii francuskiej – Bernheima i Liebeaulta. Z ogniw bardziej odległych, do jakich nawiązuje, wymienić można poniekąd głośny pod koniec XVIII wieku – mesmeryzm, czyli teorie »magnetyzmu zwierzęcego«” (J. Pieter, 1974, s. 212).

poglądów, trzeba nadmienić, że jego rodzice – po uzyskaniu unieważnienia małżeństwa oddali się karierze duchownej – matka wstąpiła do klasztoru, a ojciec został księdzem. Tą drogą podążył również sam J.C. de Faria. Na gruncie medycznym zasłynął on z osiągnięć w zakresie hipnozy, w uznaniu których nadaje mu się nawet przydomek „założyciela dynamicznej psychiatrii”. Był on tym praktykiem, który po raz pierwszy dopatrywał się zależności zachodzących pomiędzy sugestią a hipnozą.

José C. de Faria pośrednio wywarł wpływ na A.-A. Liébaulta (1823–1904), twórcę szkoły Nancy, która uchodzi za pionerkę nowoczesnej hipnoterapii. Szkoła ta w przeciwieństwie do szkoły paryskiej i innych kręgów, uważających trans hipnotyczny za przejaw magnetyzmu, hysterii czy działania mechanizmów psychofizjologicznych – uważała (zgodnie z poglądami J.C. de Farii) trans hipnotyczny za fenomen wywołany sugestią³⁰.

Kontynuatorem myśli J.C. de Farii okazał się É. Coué (1857–1926), którego bez przesady można określić mianem wielkiego propagatora autosugestii i autohipnozy. Pozostając pod wpływem A.-A. Liébaulta, który wprowadził go w tajniki hipnozy, rozwinął on koncepcję „myślenia pozytywnego, zawierającą z jednej strony założenie „jest dobrze”, z drugiej – wolicjonalny element świadomego wielokrotnego powtarzania pozytywnego przekazu: *Tous les jours, à tous points de vue, je vais de mieux en mieux*, co można przetłumaczyć: „z każdym dniem, w każdym momencie mego życia, czuję się lepiej i lepiej”. Powyższą formułę wypowiadali zwolennicy autosugestii, stojąc na palcach – celem podkreślenia jej wymowy³¹. W 1913 roku É. Coué założył La Société Lorraine de Psychologie appliquée („Lotaryńskie Towarzystwo Stosowanej Psychologii”), a jego książka *La Maîtrise de soi-même par l'autosuggestion consciente* („Samoopanowanie przez świadomą sugestię”), zawierająca esencję jego poglądów, miała duży oddźwięk w Wielkiej Brytanii (1920) i w Stanach Zjednoczonych (1922). Mogło to mieć związek z faktem, że okres ten, krótko po zakończeniu pierwszej wojny światowej – charakteryzował się optymizmem charakterystycznym dla „złoty lat dwudziestych”.

Wśród osób pozostających pod wpływem koncepcji religijnych wymieniany jest A. Binet (1857–1911)³², uchodzący za założyciela psychometrii. Był on uczniem J.-M. Charcota. Alfred Binet interesował się – niezależnie od

³⁰ Do nauki tej szkoły nawiązywał w dużej mierze S. Freud, chociaż równocześnie silne były jego związki z kliniką Hôpital Salpêtrière J.-M. Charcota.

³¹ Émile Coué bywa nazywany „ojcem warunkowania”. Wydaje się to jednak przesadą – szczególnie w świetle faktu, że był związany z zupełnie odmiennym kierunkiem ideologicznym niż współczesny mu pierwotny behawioryzm. Metoda powtórzeń pozytywnych przesłań może się kojarzyć raczej z recytacją mantr – trudno przy tym wykluczyć, czy praktyki orientalne nie wywarły pewnego wpływu na system É. Coué – czas powstawania jego koncepcji zbiegł się bowiem z fascynacją „wyczynami” joginów, przypominającymi niejednokrotnie kuglarskie sztuczki.

³² Przyszedł na świat w Nicei jako A. Binetti.

swych badań nad testami inteligencji – także zjawiskami uznawanymi za nienormalne, takimi jak chiromancja, np. znany był z badania działalności słynnego chiromanty V. Dencausse (1871–1954)³³.

Powstanie psychologii jako samodzielnej nauki³⁴, które miało wówczas miejsce, związane było jednak nie z hipnozą³⁵, ale z fizjologią i filozofią³⁶ i miało charakter areligijny – zwłaszcza nurt fizjologiczny wykazywał skłonność do ograniczania roli metafizycznych spekulacji i dystansował się w swej większości od myśli religijnej.

W historycznym, ale już współczesnym rozwoju psychologii, występowały wyraźnie trzy tendencje w ujmowaniu psychologii ze względu na jej miejsce w systemie nauk. Jedni widzieli w niej naukę wyłącznie **humanistyczną**, inni – **czysto przyrodniczą**, a jeszcze inni – **przyrodniczo-humanistyczną**. Więcej możliwości nie ma. Za trzema ujęciami kryją się trzy stanowiska filozoficzne (znów uwidaczniają się powiązania nauki z filozofią). Ci, którzy uważali psychikę, duszę za byt samoistny, niezależny od materii i z reguły pierwotny w stosunku do niej – uzasadniali humanistyczność psychologii (WILHELM DILTHEY 1833–1911, główny reprezentant ostrego przeciwstawienia nauk humanistycznych, „o duchu”, naukom przyrodniczym, „o przyrodzie”, oraz przedstawiciele psychologii czystej i inni niezgrupowani w jednolitym kierunku psychologowie idealistyczni). Ci, którzy zaprzeczali w ogóle istnieniu psychiki albo wykluczali psychologię z systemu nauk i widzieli ją gdzieś w obrębie antropologii albo socjologii (AUGUST COMTE 1798–1857; twórca pozytywizmu), albo uważali ją za naukę czysto przyrodniczą (JOHN BROADUS WATSON za naukę o zachowaniu się, ALBERT PAUL WEISS za naukę o ruchu molekuł w układzie nerwowym). I wreszcie ci, którzy przyjmując rzeczywiste istnienie psychiki – jako działalność układu nerwowego istot żyjących wśród podobnych do siebie istot, prowadzących na najwyższym szczeblu społecznym tryb życia – uważają psychologię za naukę **przyrodniczo-społeczną**, jeżeli zachowuje się ten podział nauk (należy tu cała psychologia materialistyczna, ale nie mechanistyczna, i większość psychologów obiektywnych niestojących konsekwentnie na stanowisku materialistycznym) (W. Szewczyk, 1962, s. 29–30).

Wyodrębnianiu się psychologii jako nauki towarzyszyły poważne kontrowersje ideologiczne. Stosunek poszczególnych twórców teorii psychologicznych wpisywał się z reguły w konflikt pomiędzy materializmem a idealizmem. Klasycznym tego przykładem może być wspomniany W. Wundt (1832–1920), któremu przypadła szczególna rola wytyczania standardów

³³ Uchodzi on za twórcę pojęcia „erotyczny fetyszyzm”.

³⁴ Doszło do tego, jak wspomniano, w niemieckim kręgu kulturowym. Za datę narodzin przyjmuje się 1879 rok, kiedy to W. Wundt założył w Lipsku pierwsze laboratorium psychologiczne.

³⁵ Co nie oznacza, że kierunek ten nie odegrał w procesie powstawania psychologii istotnej roli – jego wpływ jest odczuwalny obecnie w przypadku „psychologii optymistycznego chrześcijaństwa”.

³⁶ Dostrzegalne były zwłaszcza ślady wpływów myśli pozytywistycznej.

ideologicznych – jako oficjalnemu ojcu psychologii³⁷. Wilhelm Wundt miał okazję poczynić sporo własnych doświadczeń z przeżyciami religijnymi i atmosferą panującą w organizacji eklezjalnej, ponieważ jego ojciec był pastorem ewangelickim³⁸ i część osób opiekujących się nim należała do organizacji kościelnych.

W swych oficjalnych wypowiedziach W. Wundt starał się zajmować stanowisko pośrednie pomiędzy skrajnymi stanowiskami światopoglądowymi i badawczymi, np. między skrajnym idealizmem a materializmem.

W zakresie teorii poznania, co jest w naszym przekonaniu konsekwencją jego paralelizmu, Wundt głosił, że dotąd panujące w tym przedmiocie teorie empiryzmu czy aprioryzmu, realizmu czy idealizmu są błędne. Nie może być mowy o tzw. czystym doświadczeniu. Gdy poznajemy zawsze w jakiś sposób przedmiot poznania zabarwia myśl, a i myśl w jakiś sposób jest zniewalana w tworzeniu pojęcia przez doświadczenie, przez przedmiot poznania. Więc właściwie według Wundta nie można mówić o całkowitej odrębności bytu, przedmiotu doświadczenia i myśli. Jedyne słuszną rzeczą jest widzieć w nich jedność, przeto monizm; można jedynie wydzielać – byt i myśl, ale nie wolno je uważać za jednostki samodzielne (M. Rode, 1984, s. 305).

W swych rozważaniach odnośnie do rozwoju religii W. Wundt zdawał się podzielać ewolucjonistyczny punkt postrzegania tego zagadnienia, uważając, że religia rozwinęła się z niższych stadiów (animizm, totemizm) przez wyższe (manizm; od łac. *manes* – ‘duchy przodków’) do religii „właściwej”³⁹.

Wilhelm Wundt zdawał sobie sprawę z trudności metodologicznych, jakie powstają przy badaniu zjawisk z obszaru życia religijnego za pomocą instrumentów laboratoryjnych. Tematyka religii została podjęta przez niego głównie na gruncie *Völkerpsychologie*⁴⁰ – w swoim dziesięciotomowym dziele wystąpił

³⁷ Kształtowanie się psychologii w XIX wieku było procesem bardziej wielowątkowym, niż się przyjmuje – na ogół wyolbrzymiane jest znaczenie założenia przez W. Wundta laboratorium w Lipsku (1879 rok) jako momentu narodzin psychologii jako nauki. Równocześnie zapomina się o innych zasługach W. Wundta, a zwłaszcza o rozwinięciu przez niego krewniczki psychologii społecznej – „psychologii narodów” (*Völkerpsychologie*).

³⁸ Warto zaznaczyć, że był on, według własnego opisu, „niezbyt gorliwym pastorem”, gdyż jego głównym „źródłem powołania” była, jak sam miał twierdzić, tradycja rodzinna.

³⁹ „Auch die Gottesidee wandelt sich: aus einer äußeren Macht wird die Gottheit zu einem inneren Erlebnis” (W. Wundt, 1914, s. 423).

⁴⁰ Por. „Die nachstehenden vier Aufsätze, die unter der Untertitel dieses Buches in den beiden ersten Jahrgängen der von mir herausgegebenen Zeitschrift <Imago> erschienen sind, entsprechen einem, ersten Versuch von meiner Seite, Gesichtspunkte und Ergebnisse der Psychoanalyse auf ungeklärte Probleme der Völkerpsychologie anzuwenden. Sie enthalten also einem methodischen Gegensatz einerseits zu den groß angelegten Werke von W. Wundt, welches die Annahmen und Arbeitsweisen der nicht der nicht analytischen Psychologie derselben Absicht dienstbar macht, und andererseits zu den Arbeiten der Züricher psychoanalytischen Schule, die umgekehrt Probleme der Individualpsychologie durch Heranziehung von völkerpsychologischen Material zu erledigen streben” (S. Freud, 2010, s. 9).

on przeciwko tendencjom ewolucjonistycznym i redukcjonistycznym, próbującym wyolbrzymić znaczenie jednego czynnika rozwoju społecznego⁴¹. Opisując zjawisko religii, W. Wundt posługiwał się w swym warsztacie badawczym technikami obserwacji, badaniem dokumentów, komparatystyką i analizą określaną w kręgach anglosaskich jako „historia przekazywana ustnie” (*oral history*). Istotne znaczenie przypisywał sferze *sacrum*. W swych rozważaniach uznawał W. Wundt znaczącą rolę religii w rozwoju społecznym⁴². Religia wywiera, jego zdaniem, wpływ na kulturę, a zwłaszcza na architekturę, sztukę i muzykę⁴³. W nawiązaniu m.in. do swych rozważań poświęconych religii sformułował również pojęcie *Seelenkunde*, które obejmowało całokształt działalności człowieka, w tym również jego wierzenia.

Zajmując się zagadnieniem relacji zachodzącymi pomiędzy duszą a ciałem⁴⁴, W. Wundt z kolei stał na stanowisku wspomnianego wyżej paralelizmu.

⁴¹ „W zakresie psychologii uczył, że dusza nie stanowi substancji, a funkcje w nas się dokonujące są produktem nie mechanicznym, ale elementów zarówno zewnętrznych na nas wpływających, jak i działania samej jaźni, ta znowu z kolei, raczej właściwości jej funkcji są owocem dziejów, nie tylko chwili aktualnej. Czyny więc jej, przeżycia są produktem zarówno terażniejszości, jak i przeszłości. Wobec takiego stanowiska oczywiście w systemie psychologicznym Wundta na czoło wysuwa się wola i swoim psychologicznym metafizycznie rozumianym woluntaryzmem Wundt stanął znowu naprzeciw aktualnie głoszonej psychologii intelektualistycznej” (M. Rode, 1984, s. 305).

⁴² Por. „Auf diesem Wege vollzieht sich schließlich unter starker Beteiligung des zunächst gleichfalls noch in halbmythischen Vorstellungen befangenen philosophischen Denkens die Scheidung des gesamten ursprünglichen Mythengehalts in Wissenschaft und Religion. Dabei machen in dieser die Naturgötter und Heroen mehr und mehr **ethischen** Göttervorstellungen Platz, eine Scheidung, die zum Teil an die Wechselwirkungen zwischen Religion und Philosophie gebunden ist. Wie bei dem Naturmythus, so ereignen sich aber auch noch auf der Stufe der ethischen Religion unter der dauernden Wirkung der alten Motive fortwährende Rückbildungen. Sondergötter, Dämonen und Geister drängen sich bald beharrlicher, bald nur für Augenblicke in den Vordergrund des Bewusstseins. Teils bilden sich mythologische Nebenbestandteile der Religion selbst, teils führen sie, von dieser verworfen, im Aberglauben ein selbständiges Dasein” (W. Wundt, 1913, s. 376–377).

⁴³ Zirytowany W. Spassowski pisał: „Tak np. Newton od naturalizmu i formułowania praw przeszedł w końcu do mistycyzmu, zabobonów teistycznych i religijnego komentowania Biblii; Kant przeszedł od krytyki do dogmatu, do prymatu rozumu praktycznego, Virchow i K. Bauer – do dualizmu, Du Bois Reymond – do niepoznawalności (*ignorabimus*) i teologii, Wundt – do dualizmu, spirytualizmu i paralelizmu nieprzyczynowego; wszyscy zaś razem od krytycyzmu, naturalizmu i materializmu do spirytyzmu!” (W. Spasowski, 1933, s. 95).

⁴⁴ Por. „A stosunek duszy do ciała? – funkcji i zjawisk psychicznych do takich zjawisk fizycznych? Wundt rozumował tak: natura skutku musi być równa naturze przyczyny. Nie mogłoby więc być mowy o oddziaływaniu ciała na duszę i odwrotnie, gdyby oba te elementy miały odrębną naturę. Pozostaje jedynie przyjąć, iż funkcje obu tych elementów dokonują się paralelnie. Głosił Wundt przeto teorię paralelizmu, przy czym nie dotyczy to całej świadomości, a ogranicza się do dziedziny wrażeń i uczuć zmysłowych. Tym samym przeciwstawiał się zarówno teorii materialistycznej, jak i spirytualistycznej” (M. Rode, 1984, s. 305).

Mimo przyrodniczego tła, mimo że psychologowie końca XIX i początku XX wieku byli z wykształcenia najczęściej fizjologami, mimo warsztatu naukowego (naukowe pojęcia, eksperyment, ustalanie praw), psychologia tego okresu jest w przeważającej części oparta na idealistycznych podstawach. Wydać się to może dziwne, jeżeli się zważy, że właśnie na ten okres przypada w filozofii bardzo duże nasilenie tendencji idealistycznych. Odżywała pod wpływem wielu różnorodnych czynników tradycja, której początki sięgają z jednej strony do Platona, z drugiej do średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej. [...] W dalszym ciągu jednak ogromna większość psychologów traktowała te trzy człony jako samoistne, niepowiązane przyczynowo. Jeśli działają takie a takie bodźce, to w organizmie zachodzą określone zmiany, a w psychice określone zjawiska psychiczne. Ale ani B [bodziec – R.J.], ani C [ciało – R.J.] nie są przyczynami zjawisk D [dusza – R.J.]. Zachodzi jedynie równoległość szeregów różnych zjawisk. Była to teoria **paralelizmu psychofizycznego**. Samoistość i bytowa niezależność zjawisk psychicznych zostały utrzymane. Była to tylko inna, subtelniejsza postać poglądu, który przyjmował istnienie niematerialnego sobowtóra każdego człowieka. Omawiane stanowisko reprezentowali zarówno WILHELM WUNDT, jak – wymieniając najwybitniejszych – EDUARD B. TITCHENER (1867–1927), THEODOR ZIEHEN (1862–1949), HERMANN EBBINGHAUS i WILLIAM JAMES (1842–1910) (W. Szewczyk, 1962, s. 20).

Na skutek swej niezwyklej popularności, jak również zdolności oddziaływania na ludzi W. Wundtowi udało się wpłynąć na przede wszystkim na niemiecko- i anglojęzycznych psychologów oraz reprezentantów nauk pokrewnych. Do grona osób, które zetknęły się osobiście z W. Wundtem, należą m.in.: É. Durkheim (1858–1917), L. Semjonowicz Wygotski (1896–1936), B.L. Whorf (1897–1941), G.H. Mead (1863–1931), F. Tönnies (1855–1936), B. Malinowski (1855–1942), F. Boas (1858–1942) i E. Sapir (1884–1939). Wśród wymienionych postaci trudno jest doszukać się jednak jednolitej i jednoznacznej postawy wobec religii.

W dużej mierze alternatywny w stosunku do W. Wundta wpływ na kształtowanie się tożsamości psychologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej wywarł F. Brentano (1873–1917). Należał on do interesującej rodziny, która wydała kilku wybitnych myślicieli. m.in. C. Brentano (1778–1842) (znanego pisarza romantycznego) i L. Brentano (1844–1931)⁴⁵ (ekonomistę i reformatora społecznego⁴⁶). Początkowo F. Brentano związany był ściśle z ideologią teistyczną – od roku 1864 był księdzem katolickim, zajmował się też pracą naukową, specjalizując się w obszarze filozofii. Zrezygnował jednak z kapłaństwa w 1873 roku w proteście przeciwko ogłoszonemu na I Soborze Watykańskim w 1870 roku dogmatowi o nieomyślności papieskiej; z Kościoła rzymskokatolickiego wystąpił jednak oficjalnie dopiero w 1879 roku.

⁴⁵ Lujo Brentano był młodszym bratem F. Brentano.

⁴⁶ Do jego studentów należeli T. Heuss i F. Tokuzo.

Po porzuceniu poprzedniej drogi życia F. Brentano skoncentrował się na nauce, co jednak było po jego rezygnacji z funkcji duchownego utrudnione, m.in. musiał zrezygnować z profesury i pracował jako prywatny docent (*Privatdozent*). Jego plany matrymonialne także napotkały trudności z powodu panujących w Austro-Węgrzech przepisów prawnych. Nie mógł jako były ksiądz zawrzeć w tym kraju legalnego związku małżeńskiego. Pomimo licznych trudności F. Brentano kontynuował jednak swoje badania naukowe, korzystając przy tym z pomocy swych przyjaciół i znajomych⁴⁷.

W pracy badawczej poszukiwania intelektualne F. Brentano skoncentrowały się głównie na gnoseologii (epistemologii)⁴⁸, co doprowadziło go do psychologii, którą uznał za centralną dyscyplinę naukową. Jego postrzeganie tej nauki różniło się jednak zasadniczo od powszechnie wówczas przyjętego, którego reprezentantem był W. Wundt, gdyż odbiegało od rozpowszechnionego standardu koncentrowania się na treściach przeżyć – w odróżnieniu od nich F. Brentano poświęcił uwagę aktom, tworząc kierunek zwany psychologią aktów.

Do opracowania empirycznej psychologii Brentano przystąpił prawie jednocześnie z Wundtem, ale psychologia jego miała odmienny charakter. Sam przedmiot doświadczania wewnętrznego rozumiał inaczej. Odróżnwszy bowiem w przeżyciach treści od aktów (np. w przeżyciach akustycznych – dźwięk usłyszany od słyszenia dźwięku), kładł nacisk na akty. Tymczasem większość ówczesnych psychologów, z Wundtem na czele, uwzględniała właśnie tylko treści psychiczne, a o aktach twierdziła, że nie możemy ich obserwować i przeto uczynić przedmiotem nauki. Tak było już u Kartezjusza i Locke'a: od nich psychologia zajmowała się wyłącznie treściami świadomości, widzimy barwami, słyszymy dźwiękami: świadomość rozumiała jako zespół takich treści. Dla Brentany zaś barwy i dźwięki nie należały wcale do psychologii, bo nie były w ogóle niczym psychicznym, lecz przedmiotami fizycznymi, ku których zwrócone są akty psychiczne. Świadomość była dlań zespołem nie treści,

⁴⁷ Pewnym zadośćuczynieniem było przywrócenie mu pod koniec jego kariery naukowej profesury na uniwersytecie w Wiedniu.

⁴⁸ Można się u niego doszukać podobieństw do koncepcji I. Kanta, który z powodzeniem może być uważany za praojca fenomenologizującego kierunku w psychologii. Sformułował pojęcie religii rozsądku (*Vernunftreligion*). Według niego, istnienia Boga nie można „udowodnić”, jak chciał to uczynić np. Tomasz z Akwinu. Egzystencja Siły Najwyższej ma jednak związek z nauką o moralności – postulat wolności, bez którego nie może być mowy o konsekwencjach działań ludzkich, wymaga bowiem istnienia Boga i nieśmiertelnej duszy. Egzystencja Boga jest dla niego czymś tak logicznym, że można ją uznać za pewnik, podobnie jak za takowy można uznać nieśmiertelność duszy. Tylko chrześcijaństwo posiada, jego zdaniem, system etyczny, który godzien jest być uznany przez filozofię. Obowiązkiem ludzi jest wydobyć z nauk religijnych „prawo moralne” (*Moralgesetz*) i żyć zgodnie z jego wskazaniem. Praktyki rytualne zostały przez I. Kanta ocenione negatywnie i określone jako *Pfaffentum*. Swoje rozważania zawarł w pochodzącym z 1793 roku dziele *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

lecz aktów: składały się nie z barw czy dźwięków, lecz z aktów widzenia czy słyszenia (W. Tatarkiewicz, 1983, s. 156-157).

Istotnym krokiem w procesie kształtowania się koncepcji psychologicznej F. Brentano okazała się jego praca nad wydaną w 1874 roku książką *Psychologie vom empirischen Standpunkt* („Psychologia z empirycznego punktu widzenia”). Zaprezentował on w niej swe koncepcje „percepcji”, z których najbardziej znanym hasłem stało się twierdzenie, że „postrzeganie jest uleganiem złudzeniom” („Wahrnehmung ist Falschnehmung”) – istotą jego jest założenie, że percepcja zawsze wiąże się z błędami, które sprawiają, że jest na niedoskonała („percepcja jest obciążona błędem”). Percepcja zmysłowa nie może powiedzieć nam nic pewnego o świecie zewnętrznym, który może być iluzją. Możemy być jednak pewni naszej wewnętrznej percepcji (kiedy się słyszy tony, można być pewnym istnienia tonów w ogóle, jak również pewnym samego aktu słyszenia). Świadomość słyszenia, widzenia itp. F. Brentano nazywa wewnętrzną percepcją. Tylko ona dostarcza pewnych informacji – w przeciwieństwie do percepcji zewnętrznej. Warto zwrócić jednak uwagę na fakt, że koncepcja F. Brentano ewoluowała z czasem, wykazując tendencję do większego realizmu.

Brentano sądził, że akty psychiczne mogą mieć przedmioty najróżnorodniejsze: zarówno idealne, jak realne, zarówno abstrakcyjne, jak konkretne. W późniejszych natomiast latach dość nieoczekiwanie ograniczył ten pogląd: zaczął twierdzić, że przedmiotem aktów są zawsze tylko rzeczy realne, konkretne. Nic innego nie znamy i nie mamy żadnych danych, by istniało (W. Tatarkiewicz, 1983, s. 157).

Filozofia była, jego zdaniem, „następnym krokiem” po psychologii, a więc filozofia była swego rodzaju rozwinięciem psychologii. Franz Brentano posługiwał się w swych badaniach introspekcją.

Fakt, że F. Brentano przez 11 lat był księdzem odegrał wielką rolę w jego życiu osobistym i naukowym. Jakkolwiek rozstał się nie tylko ze swym urzędem, ale także z członkostwem w Kościele, to jednak zasadniczy tok jego rozumowania został ukształtowany przez scholastyczny sposób postrzegania świata – nawiązywał on w swych poszukiwaniach intelektualnych do filozofii starożytnej i średniowiecznej⁴⁹

B. [Brentano – R. J.] był teistą, istnienie Boga uzasadniał w sposób pokrewny do św. Tomasza z Akwinu, m.in. formułując argument z celowości. Uznawał także istnienie i nieśmiertelność duszy ludzkiej (S. Kowalczyk, 2000, s. 686).

Nie oznacza to, że myśliciel ten był zawsze ortodoksyjny z punktu widzenia klasyków patrystyki – w swych pracach F. Brentano krytykował

⁴⁹ Franz Brentano inspirował się zwłaszcza filozofią Arystotelesa i Leibniza.

np. klasyczną definicję prawdy, utrzymując, że prawdziwe jest tylko to, co w sposób oczywisty jest zgodne z rzeczywistością („Der Begriff der Evidenz ist deshalb nicht definierbar, sondern nur erfahrbar”). Wyraźne jest tu podobieństwo do koncepcji prawdy Kartezjusza⁵⁰. Poglądy psychologiczne F. Brentano przekładały się na jego postrzeganie etyki – konkretne akty emocjonalne decydują o wartości moralnej konkretnego pojęcia lub czynu.

Można przypuszczać, że w pewnym sensie działalność naukowa F. Brentano była kontynuacją misji poszukiwania odpowiedzi na nurtujące ludzkość egzystencjalne pytania, których nie udało mu się odnaleźć w stanie kapłańskim, a szczególnie na te, które są związane z granicami ludzkiego postrzegania i mechanizmami, dzięki którym postrzeganie dochodzi w ogóle do skutku. Ciekawe jest, że z szeregów jego uczniów wywodzi się słynny twórca antropozofii – R. Steiner (1861–1925)⁵¹.

Franz Brentano był w stanie wywrzeć wpływ na wiele dziedzin współczesnej mu nauki – od epistemologicznej filozofii, przez psychologię do antropologii. Do jego najwybitniejszych uczniów należeli E. Husserl (1859–1938), S. Freud, W. McDougall (1871–1938), C. Stumpf (1848–1936), A. Meinong (1853–1920), K. Twardowski (1866–1938) oraz wspomniany R. Steiner. Jego wpływy były żywe w eksperymentalnej szkole berlińskiej, na czele której stanął C. Stumpf⁵². Uczniami C. Stumpha byli z kolei W. Köhler, M. Wertheimer i K. Lewin. Z ośrodka tego wywodził się główny nurt ruchu *Gestaltpsychologie*⁵³.

Konkurencyjna w stosunku do szkoły berlińskiej formacja psychologiczna, tzw. Gestalt – Grazer Schule, miała duchowy związek z F. Brentano, gdyż jej założycielem (w 1894 roku) był jego uczeń – A. Meinong. W duchu swego mistrza starał się on połączyć uprawianie filozofii z metodologią typową dla nauk o naturze (*Naturwissenschaften*)⁵⁴, co zaowocowało również badaniami eksperymentalnymi w dziedzinie psychologii.

Tak wielki „posiew” intelektualny świadczy o witalności myśli F. Brentano, jak również o ważkości poruszanych przez niego tematów. Należy podkreślić bliski związek między kierunkiem jego badań w zakresie teorii

⁵⁰ Należy dodać, że Kartezjusz, pomimo znacznej swobody myśli, pozostał na gruncie chrześcijaństwa i uznawał istnienie Boga.

⁵¹ Rudolf Steiner podkreślał, że F. Brentano podzielił przeżycia psychiczne na trzy klasy: wyobrażenia (*Vorstellen*), sądy (*Urteile*) i czie/uczucia (*Fühlen*) – Steiner sugerował, że F. Brentano chciał tę ostatnią klasę zamienić na przeciwstawność **miłości** (*Liebe*) – **nienawiść** (*Hass*). Krytykował on F. Brentano za „odrzućanie prawdy”, w tym m.in. zanegowanie koncepcji praegzystencji duszy.

⁵² Carl Stumpf założył w 1893 roku Berliner Institut für experimentelle Psychologie.

⁵³ Momentem przełomowym w jego formalnym ukonstytuowaniu się okazał się 1922 rok, kiedy W. Köhler przejął kierownictwo Berliner Institut für experimentelle Psychologie.

⁵⁴ W odróżnieniu od szkoły berlińskiej Grazer Schule opracowała teorię produkcyjną Gestaltu (*Produktionstheorie der Gestalten*). Według niej, całe obrazy nie powstają spontanicznie, lecz są „produkowane” przez subiekt.

poznania a powstaniem fenomenologii E. Husserla⁵⁵. Warto również dodać, że prezentując odbiegający od dominującego nurtu w psychologii program badawczy, F. Brentano przygotował grunt pod rozwój psychoterapii egzystencjalnej⁵⁶, zajmującej się zagadnieniem sensu życia, a także poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o istnienie sił wyższych.

W zasadzie pozytywne nastawienie do religii miał współczesny W. Wundtowi i F. Brentano – W. James (1842–1910), uważany za główną postać pragmatyzmu amerykańskiego. Poznał on osobiście W. Wundta, a także innych luminarzy świata naukowego podczas swych podróży zdrowotnych po niemieckich uzdrowiskach tego kraju (głównie w celu podreperowania zdrowia). Peregrynacje W. Jamesa po obszarach Rzeszy przyniosły mu wymierne korzyści intelektualne, pozwalając zapoznać się z dorobkiem pierwszej generacji „ojców założycieli” psychologii na Starym Kontynencie.

Nastawienie W. Jamesa do religii zgodne było z wyznawanym przez niego pragmatyzmem – była ona dobra, gdy przynosiła korzyści. Wyróżniał on religię **instytucjonalną** (*institutional religion*) i **osobistą** (*personal religion*). Zgodnie z poglądami pragmatystów, religia instytucjonalna, wraz ze swymi grupami wyznaniowymi i zaangażowaniem społecznym – odgrywa znaczącą rolę. Niejednoznaczne były oceny W. Jamesa w przypadku religii osobistej. Interesowały go mistyczne doświadczenia, którym poświęcił dużo uwagi. Rozróżniał on przeżycia **zdrowe** (*health-minded*) – jako przykład podawał chrześcijański ruch uzdrowicielski XIX wieku⁵⁷, i **niezdrowe** (*sick-soulded*) – z negatywnymi przeżyciami mistycznymi.

William James uważał, że rdzeniem religii jest **przeżycie religijne**, natomiast doktryna odgrywa rolę wtórną. Wykazywał spore zainteresowanie doświadczeniem stanów uniesień religijnych, co nie oznaczało jednak wierności dogmatom wiary propagowanym przez ugrupowania chrześcijańskie. W ramach swych peregrynacji konfesyjnych miał trafić do Theosophical Society Adyar (Towarzystwa Teozoficznego Adyar) – organizacji wywodzącej się z powstałego w 1875 roku w Nowym Jorku Theosophical Society

⁵⁵ Warto podkreślić, że polemizował z E. Husserlem, nie zgadzając się z jego konkluzjami. Franz Brentano krytykował fakt, że E. Husserl przekształcił fenomenologię w naukę, która miała badać „byt”. „Samo słowo »fenomenologia« zostało wprowadzone do terminologii filozoficznej przez Jana Henryka Lamberta (1728–1777), filozofa i matematyka, autora pracy *Neues Organon* (1771). Posłużył się nim również w jednym ze swych listów Immanuel Kant (1724–1804). Kant właśnie, jak niegdyś Plotyn, rozróżniał świat przedmiotów intelektualnych (*noumena, intelligibilia*) od świata przedmiotów zjawiskowo-zmysłowych (*phenomena, sensibilia*) i stał się poniekąd inspiratorem idei »doświadczenia« transcendentnego. A wreszcie specyficzny sens nadaje terminowi »fenomenologia« Hegel w swym głównym dziele *Fenomenologia ducha* (1807)” (L. Wątróbski, 1977, s. 119).

⁵⁶ Implikacje nauk F. Brentano w obszarze psychologii i psychoterapii sprawiły, że terapia egzystencjalna kojarzona jest w dużej mierze z jego osobą.

⁵⁷ Stosujący technikę, którą określał *mind cure*.

(Towarzystwa Teozoficznego) – którego członkiem miał być przez pewien czas również C.G. Jung⁵⁸.

Do religionistów stojących na gruncie subiektywizmu należał William James (1842–1910). Uważał on religię za prawdziwą dla jednostki, o ile ona okazywała się dla niej pożyteczna. Oczywiście wydaje się sprawą dyskusyjną, co człowiek uważa za pożyteczne dla siebie. James pożyteczność religii widział w tym, że usuwa ona (lub powinna) konflikty psychiczne, przekształca uczucia negatywne w pozytywne, czyli na swój sposób uspokaja człowieka. Każda jednostka w oparciu o własne uczucia i przeżycia może wybrać i uznać za swój własny taki lub inny światopogląd, który jest uwarunkowany m.in. jej światem emocjonalnym. Mankamentem wydaje się to, że James nie bierze pod uwagę przy powstaniu światopoglądu takich czynników, jak wychowanie religijne i tradycja (J.B. Niemczyk, 1981, s. 38).

Zainteresowanie W. Jamesa zagadnieniem religijności czyni z niegooczesną postać w **psychologii religii**, za której założyciela jest uważany⁵⁹. Za klasyczne dzieło z tej dziedziny uchodzi opublikowana w 1902 roku praca W. Jamesa – *The Varieties of Religious Experience* („Różnorodność religijnego doświadczenia”)⁶⁰. Psychologia religii⁶¹ zajmuje się badaniem prawidłowości funkcjonowania życia religijnego zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i grupowym. Bada ona m.in. fenomeny w rodzaju ekstazy, wiary i niewiary, rozterek duchowych, nawróceń, poczucia winy i stanów doświadczanych podczas praktyk ekspiacyjnych oraz zjawisk „trudno wytłumaczalnych” w rodzaju stygmatyzmu, lewitacji czy glosolalii⁶².

⁵⁸ Znalazł się w nim również I. Stevenson (1918–2007), profesor psychiatrii z uniwersytetu w Virginia, który badał u dzieci zjawisko występowania „wspomnień z poprzednich wcielen”, sugerujące reinkarnację – badania te miał przeprowadzić na grupie 3000 dzieci.

⁵⁹ Za praojca psychologii religii uchodzi F. Schleiermacher (1768–1834), który oddziaływał na przyszłe pokolenia swym opublikowanym pośmiertnie w 1862 roku dziełem *Psychologie*.

⁶⁰ William James koncentrował się w niej na religijnym przeżyciu, unikając wdawania się w dyskusje na temat definicji samej religii. Stawia się on w tradycji F. Schleiermachera, który podkreślał, że religia to przede wszystkim doznania psychiczne – pisał o tym w *Über die Religion* („O religii”) – praca ta została opublikowana po raz pierwszy w 1799 roku. W tradycji tej pozostawał także R. Otto – stanowisko to z kolei krytykowane było przez myślicieli w rodzaju W. Wundta.

⁶¹ Por. „Współczesna psychologia religii stara się unikać skrajnego subiektywizmu i wyniki swych badań co najmniej konfrontować ze stanowiskiem teologii. Wychodząc z subiektywno-introwersyjnej analizy ludzkiego »ja«, angielski filozof H. Lewis dochodzi np. do wniosku, że każde »ja« dąży siłą inercji do Boga, który stanowi jedyne możliwe rozwiązanie wszelkich problemów egzystencjalnych: wolności i odpowiedzialności, grzechu, zbawienia i nieśmiertelności” (J.B. Niemczyk, 1981, s. 39).

⁶² Por. „Jak wszystkie nauki tkwi psychologia w filozofii jako źródle teoretycznych i światopoglądowych uogólnień, a w budowaniu tego systemu posługuje się logiką. Widać z tego, że psychologia zajmuje wśród nauk miejsce poczesne. Szczególne miejsce zajmuje psychologia również w naukach teologicznych. Przede wszystkim należy do nauk pomocniczych teologii praktycznej, zwłaszcza duszpasterstwa i katechetyki, chociaż równie

Podobnie jak W. James, choć bardziej metafizycznie, religię postrzegał R. Otto (1869–1937), który oprócz psychologii zajmował się także protestancką teologią i religioznawstwem porównawczym. W swym głównym dziele *Das Heilige* („Świętość”) opublikowanym w 1917 roku zajął się zagadnieniem świętości jako *numinous*, czyli nieracjonalnego, niesensorycznego doświadczenia, w wyniku którego obiekt znajduje się „poza sobą”. Jest to tajemnica – jednocześnie przerażająca i fascynująca. Dzięki temu *mysterium tremendum* (tajemnicy wywołującej drżenie) ludzie jakby wyłączają racjonalny umysł i otwierają się na nieracjonalne możliwości. Jest to swego rodzaju „emocjonalny cud”. Rudolf Otto sformułował również postulat (czy też paradygmat) nieredukowalności przeżyć religijnych, sprowadzający się do tego, aby w ramach studiów religioznawczych respektować fakt, że religia jest oryginalną, nieredukowalną kategorią rządzącą się swoimi prawami. Kwestia ta okazała się bardzo dyskusyjna i początkowo była mocno krytykowana; od lat 90. ubiegłego stulecia przeżywa jednak swój renesans.

Przedstawicielem psychologicznego subiektywizmu w religii był R. Otto. Jego koncepcja religii była oparta na dwóch przesłankach: realnym istnieniu przedmiotu czci oraz reakcji uczuciowej człowieka na przedmiot czci. Obiekt czci religijnej nazywa Otto *sacrum* (święty przedmiot, ofiara, tajemnica, święto), które samo w sobie jest już tajemnicą (*misterium*). [...] Spotkanie człowieku z owym *sacrum* i *misterium* wywołuje uczucie religijne dwojakiego gatunku, a nawet dwa przeciwstawne sobie uczucia: z jednej strony przepojony grozą lęk, bojaźń drżenie (*mysterium tremendum* = tajemnica wywołująca drżenie), a z drugiej strony specyficzny zachwyt, uwielbienie tego, co święte (*fascinansum, fascinanans*), przyciągające do świętego, fascynujące, przenikające duszę człowieka religijnego, a więc miłość tego, co boskie, transcendentne. R. Otto zastosował w swych rozważaniach o religii psychologiczną analizę uczuć i przy pomocy tej analizy uzasadniał potrzebę, konieczność i dobrodziejstwo religii dla człowieka. Słusznie jednak zauważa p. Z. Zdybicka w swoim *Zarysie filozofii religii*, że polskie słowo „uczucie” nie oddaje w pełni treści tego terminu, którym operuje Otto, i że chodzi tu raczej o „pozaracjonalne odczucie tej tajemnicy rzeczywistości”, jaką jest religia (J.B. Niemczyk, 1981, s. 37).

Rudolf Otto, podobnie jak W. James, zaliczany jest do grupy założycieli psychologii religii. Zdecydowanie wrogą postawę w stosunku do religii zajął S. Freud, który założył nie tylko kierunek **psychologiczny**, ale także, tak jak to miało miejsce w przypadku behawioryzmu – **psychoterapeutyczny**⁶³. Postrzegał on religię w kategoriach neurotycznych (jako *Zwangsneurose* i in-

dobrze znajduje swe miejsce także w teologii moralnej, a nawet teologii dogmatycznej” (Z. Łyko, 1983, s. 219).

⁶³ Wiele wskazuje na to, że to właśnie praktyczne nastawienie na „leczenie” rozmaitych dolegliwości psychofizycznych, połączone z tendencjami do tworzenia wszechogarniającej i wszystko tłumaczącej teorii – wywołała u S. Freuda i jego uczniów szczególne zainteresowanie zagadnieniami religii.

fantiles Abwehrverhalten). Istotne pojęcia stworzonej przez niego psychoanalizy używane były wcześniej⁶⁴, co jednak nie umniejsza kreatywności „doktora z Wiednia”. Podobnie jak czyniło to wielu przed nimi (np. Euhemer i L. Feuerbach), uważał on, że siły ponadnaturalne powstały jako personifikacja sił natury⁶⁵ i wysublimowane uosobienie przywódców pierwszych społeczności ludzkich, w stosunku do których odczuwano strach i szacunek. Jego zdaniem, religia jest **iluzją**⁶⁶, w której postać ojca projektowana jest na osobę Boga. Uważał on, że powinno się z niej, jak z początkowych faz rozwoju, wyrosnąć. W kręgach judaistycznych S. Freud wywołał spore poruszenie, utrzymując, że Mojżesz był Egipcjaninem, który „poznał” monoteizm Echnatona w Egipcie i dopasował jego treść do potrzeb Izraelitów. Autorytarne religie są, zdaniem S. Freuda, dysfunkcjonalne i alienują człowieka. Sam twórca psychoanalizy zerwał z tradycją rodzinną i odciął się od wszelkich związków z judaizmem. Istotną rolę w rozwoju religijności odgrywa, jego zdaniem, stosunek do ojca – dającego pomoc i oparcie, ale również karzącego niewłaściwe zachowanie⁶⁷. Najprawdopodobniej w nawiązaniu do ewolucyjnych koncepcji Ch. Darwina (1809–1882) i L.H. Morgana (1818–1881) powstało u S. Freuda pojęcie kompleksu Edypa⁶⁸ w czasie istnienia „hordy pierwotnej”, której samowładny oraz despotyczny „przywódca” decydował o losie wspólnoty

⁶⁴ Tak było np. w przypadku pojęcia podświadomości. „Zu seinen Lebenszeiten ist Eduard von Hartmann (1842–1906) einer breiteren Öffentlichkeit vor allem bekannt geworden als Verfasser der »Philosophie des Unbewußten«. [...] Dem heutigen Leser, der weiß oder doch davon gehört hat, daß die moderne Tiefenpsychologie seit Freud im Unbewussten einen ganzen Kontinent voller Wunder erschlossen hat, ist der Begr iff nicht mehr fremd. 1868 war er bestenfalls denen geläufig, die Schellings Philosophie studiert hatten. Für Hartmann steht er im Mittelpunkt: für ihn ist das »absolut Unbewußte« das »identische Dritte hinter Materie und Bewußtsein«, Grund, Quelle und übergreifende Einheit des Weltwesens“ (H.J. Störing, 1996, s. 546–547).

⁶⁵ Cytowany bywa w kontekście tego rodzaju rozważań Xenophanesa (ok. 570 roku p.n.e.–ok. 480 roku p.n.e.), który miał posłużyć się stwierdzeniem: „jeżeli konie miałyby bogów, to wyglądałyby oni jak konie”.

⁶⁶ „Osiemdziesięcioletni Z. Freud dochodzi również do wniosku, że idee i dogmaty religijne nie są ani osądem doświadczenia, ani ostatecznym wynikiem refleksji i rozumu, z którymi pozostają w sprzeczności, lecz są one po prostu realizacją zadawnionych pragnień ludzkich, »systemem złudzeń stworzonych przez pragnienia, z negacją rzeczywistości«, są często majaczeniem szaleńców, przeszkodą na drodze do wyzwolenia człowieka z jarzma psychicznej i fizycznej niewoli, są »opętającą powszechną dziecięcą neurozą ludzkości«, przeżytkiem neurotycznym i narkotykiem usypiającym ducha” (W. Spasowski, 1933, s. 75).

⁶⁷ Istnieje teoria, że tego rodzaju konstrukcje myślowe mogły powstać w głowie S. Freuda pod wpływem atmosfery panującej w jego rodzinnym domu.

⁶⁸ „There can be no doubt that the Oedipus complex may be looked upon as one of the most important sources of the sense of guilt by which neurotics are so often tormented. But more than this: in a study of the beginnings of human religion and morality which I published in 1913 under the title of *Totem and Taboo*. I put forward a suggestion that mankind as a whole may have acquired its sense of guilt, the ultimate source of religion and morality, at the beginning of the history, in connection with the Oedipus complex” (S. Freud, 1975, s. 374–375).

i dysponował jej wszystkimi kobietami. Z zazdrości został on zamordowany przez własnych synów – to morderstwo praojca, stanowiące odpowiednik grzechu pierworodnego, miało zaciążyć na sumieniu całej ludzkości, stając się zaczynem uczuć religijnych i ograniczeń seksualnych⁶⁹.

Pomimo swej nieskrywanej niechęci do religii S. Freud wprowadził do psychoanalizy elementy przypominające niektóre praktyki eklezjalne, np. stosował, po niepowodzeniach z hipnozą, metodę wolnych skojarzeń, które początki związane są z rozmową duszpasterską, praktykowaną m.in. przez rabinów. Rola ideologii psychoanalitycznej w procesie leczenia i zwyczaj oficjalnego potwierdzania ortodoksyjności poszczególnych psychoterapeutów mogą przypominać niektóre formy działań organizacji wyznaniowych.

Teoria psychoanalityczna to współczesny spadkobierca teologii nie tylko w sensie instytucjonalnym – posiada swoich papieży, sekty, schizmy, laików (lub pacjentów), konfesjonały, ekskomuniki, ezoteryczną wiedzę, rytuały skupienia i tym podobne – ale również ze względu na ostateczny charakter stawianych przez nią pytań. Jaka jest prawdziwa natura przedmiotu ludzkiego? Czy jego istnienie daje się usprawiedliwić, czy też jest on skazany na wieczne poczucie winy? Dlaczego ciąży na nas wina, choć nie zrobiliśmy nic złego? Czego mężczyźni i kobiety tak naprawdę pragną? Na czym polega relacja między prawem a miłością? Czy kiedykolwiek zostaną zaakceptowani przez Innego za to kim jestem? Tak jak James Joyce stwierdził kiedyś, że był dogmatykiem we wszystkim poza założeniami, tak samo myśl psychoanalityczna dostrzega w człowieku niepohamowaną nieskończoność pożądania, odrzucając w ten sposób wszelkie ideologie liberalnej nadziei lub racjonalistycznego pocieszenia, twierdząc uparcie, że wbrew temu, co głosi teologia, prawdziwą wiecznością jest właśnie pożądanie, a nie spełnienie w boskiej miłości (T. Eagleton, 2008, s. 72).

Nie wszyscy psychoanalitycy podzielali poglądy S. Freuda odnośnie do religii⁷⁰. Wśród grupy psychoanalityków, którzy odrzucili jego negatywne

⁶⁹ „Ujawnienie popędu seksualnego hamowane jest przez tradycyjne zasady moralne, w końcu zaś ze względu na walkę o byt (pracę, współzawodnictwo, aktywność społeczną). Na tym tle powstają konflikty między »zasadą rzeczywistości« (*Realitätsprinzip*) a »zasadą rozkoszy« (*Lustprinzip*). Pragnienie seksualne wolno realizować tylko w sposób przewidziany przez prawo i moralność, co pociąga za sobą nierządno – w okolicznościach niekorzystnych dla bezkonfliktowego »wyżycia« się seksualnego danej jednostki – ich stłumienie, to znaczy zepchnięcie do podświadomości, gdzie trwają nadal. Stłumione pragnienia rozkoszy ujawniają się jednak w swój sposób. Nie mogąc dotrzeć do świadomości »od frontu«, przemycają się do niej, żeby tak rzec, »schodami kuchennymi«. Oszukują »cenzurę« (tj. zasady moralne, sumienie), pojawiają się w postaci zawoalowanej, tj. symbolicznej, w tej w treści marzeń sennych i marzeń na jawie. W pewnych przypadkach stłumienie pragnień seksualnych stanowi przyczynę nerwic” (J. Pieter, 1974, s. 216).

⁷⁰ Anna-Maria Rizzuto, argentyńska psycholog religii i autorka studium klinicznego *The Birth of the Living God* uważała z kolei, że wyobrażenie Boga jest koniecznym elementem dla wykształcenia się wyobrażenia własnego „ja”. Według niej, dzieci kształtują obraz Boga, używając do tego postaci ze znanych im opowieści i baśni – odbywa się to w ramach mentalności i systemów aksjologicznych rodziców i środowiska, w jakim wznastają.

nastawienie do religii, znalazł się Szwajcar O. Pfister (1873–1956) – kalwiński pastor i przyjaciel S. Freuda, który był prawdopodobnie pierwszym orędownikiem zaadaptowania psychoanalizy przez chrześcijaństwo. Dołączyli do niego wkrótce inni „korektorzy” Freudowskich poglądów na religię – przede wszystkim A. Adler (1870–1937) i C.G. Jung (1875–1961). Pozytywne nastawienie do religii miał również E. Bleuler (1857–1939), twórca podstaw wiedzy o schizofrenii, który początkowo wspierał rozwój kariery C.G. Junga.

Alfred Adler, twórca tzw. psychologii indywidualnej⁷¹, podkreślał rolę motywacji w życiu człowieka. Sam przeszedł w 1904 roku z judaizmu na protestantyzm. Jego zdaniem, w życiu człowieka główną rolę odgrywa „moc” i ludzie próbują w różny sposób kompensować jej brak. Wiara w Boga może być kojarzona z dążeniem do doskonałości. Dowodem na to ma być rozpowszechnione w wielu religiach przekonanie, że Bóg jest wszechmocny i doskonały, a więc wierzący w niego również stają się, popularnie to formułując, w pewnym sensie doskonalsi – przez identyfikację. Ma to być forma kompensacji odczuwanej przez nas niedoskonałości i poczucia słabości. Alfred Adler postrzegał religię jako ważne źródło motywacji ludzkich zachowań; Bóg odzwierciedla nasze wyobrażenia celów społecznych. Idee zmieniają się z upływem czasu, podobnie zmienia się wyobrażenie Boga. Jego ulubionym przykładem było stwierdzenie, że początkowo ludzkość wierzyła w Boga Stworzyciela, po odkryciach naukowych przemawiających za ewolucją zaczęto wierzyć w Boga „sterującego ewolucją”⁷². Ważna dla A. Adlera była motywacja związana z posiadaniem wiary, która miał mieć wpływ na indywidualne życie jednostki i społeczeństwa. Religia była siłą, która mogła motywować ludzi do działania w obszarze życia społecznego. Koncentrując swe poszukiwania badawcze na psychologii społecznej, A. Adler zwracał uwagę na znaczenie związanych z religią celów działania ludzkiego. Podkreślał on w tym kontekście potencjał drzemiący w wierze i wskazywał równocześnie na możliwość występowania związanych z nią negatywnych zachowań społecznych, np. w przypadku, kiedy ludzie przyjmują postawę pełną poczucia winy (A. Adler, 2008, s. 228–229). Nauka, jeśli chce się zmierzyć z religią, musi wykrzesać podobny entuzjazm i przekonać społeczeństwo o możliwości zapewnienia mu dobrobytu.

⁷¹ Por. „Alfred Adler (podstawowe dzieło: *Praxis un Theorie der Individualpsychologie – Praktyka i teoria psychologii indywidualnej*), powiązany teoretycznie z Freudem, na plan pierwszy w napędowości ludzkiego działania wysunął dążenie do nasilenia swojej wartości (odmiana woli mocy FRIEDRICHA NIETZSCHEGO (1844–1900) i związany z nim kompleks niepełnej wartości, dając początek szeroko rozbudowanemu później kierunkowi psychologii pod nazwą **psychologia indywidualna**” (W. Szewczyk, 1962, s. 26).

⁷² Jest to oczywiście duże uproszczenie, zważywszy na fakt, że istnieją wiele ugrupowań chrześcijańskich stojących na gruncie kreacjonizmu, a więc bezpośredniego stworzenia, a religie niechrześcijańskie zajmują w tej sprawie różnorodne stanowiska – druga co do wielkości religia świata – islam, również bardzo dosłownie traktuje zapisy Koranu.

Carl G. Jung⁷³, prawdopodobnie będący początkowo metafizykującym agnostykiem⁷⁴, uważał, że religia związana jest z symboliką kulturową, odgrywającą wielką rolę w jego koncepcji psychologicznej. Jakkolwiek przejął on od S. Freuda wiele elementów doktrynalnych, okazał się on ostatecznie dla twórcy psychoanalizy niewdzięcznym uczniem. Przeznaczony niegdyś przez S. Freuda na jego następcę (tzw. *Kronprinz*) – nie tylko sprzeniewierzył się znacznej części nauki swego mistrza, ale stworzył konkurencyjną organizację psychoterapeutyczną i – co gorsza – miał się dopuścić w okresie triumfów nazizmu wypowiedzi antysemickich, godzących w konkurencyjne środowiska psychoanalityczne, których większość członków była pochodzenia żydowskiego. Jakkolwiek C.G. Jung podejmował po drugiej wojnie światowej próby relatywizowania wielu swych wcześniejszych wypowiedzi, to jednak zaważyły one w dużym stopniu na jego publicznym wizerunku i odbiorze.

Interesująca badawczo okazała się inspirowana religijnie i parareligijnie⁷⁵ Jungowska koncepcja kolektywnej nieświadomości, która ma zawierać archetypy (por. Z. Rosińska, 1982, s. 35). Carl G. Jung zajmował się odkrywaniem i wyjaśnianiem archetypicznych symboli, a religijne doświadczenia traktował w dużej mierze jako swoiste wydobywanie rozmaitych treści z podświadomości⁷⁶. Istotną rolę odgrywała w tym mitologia porównawcza. Bogate źródło materiału znalazł C.G. Jung w religiach Dalekiego Wschodu, które wysoko cenił.

Dr Evans-Wentz powierzył mi zadanie skomentowania tekstu zawierającego ważny wykład wschodniej „psychologii”. To, że termin „psychologia” musiałem ująć w cudzysłów, ukazuje wątpliwą jego stosowność. Nie od rzeczy będzie więc zwrócić uwagę, że Wschód nie stworzył odpowiednika naszej psychologii, lecz raczej filozofię i metafizykę. Zresztą matka nowoczesnej psychologii, filozofia krytyczna, jest tak samo obca Wschodowi jak obca była średniowiecznej Europie. Otóż słowo „umysł” na Wschodzie zawsze ma sens metafizyczny. Nasze zachodnie pojęcie „umysłu” zatraciło tę konotację od czasów średniowiecza – współcześnie przyszło mu oznaczać „funkcję psychiczną”. Aczkolwiek nie wiemy, ani nawet nie staramy się dowiedzieć, co to takiego *psyche*, to umiemy rozprawać o zjawisku „umysłu”. Nie przyjmujemy jednak, iżby umysł był metafizyczną całością lub by istniała jakaś więź pomiędzy umysłem indywidualnym a hipotetycznym Umysłem Powszechnym.

⁷³ Podobnie jak W. Wundt, C.G. Jung był synem pastora.

⁷⁴ „Jung, ohne Zweifel ein Metaphysiker, drückte sich über Gott sehr vorsichtig aus. Wenn er von »Heilung der Seele« spreche, sagte er, habe er zwar ein religiöses Problem im Auge, der Gottesbegriff selbst aber sei für ihn ein wissenschaftlich zu erforschendes Phänomen, ein Archetypus. Andererseits soll Jung, so erzählt man, auf die Frage »Glauben Sie an Gott?« die Antwort gegeben haben »Ich glaube nicht an ihn; ich weiß ihn.« (R.C. Cohn, A. Farau, 1999, s. 188).

⁷⁵ Carl G. Jung wykazywał się dużą otwartością na różne formy „inspiracji” – zarówno badawczej, jak i psychoterapeutycznej – przykładem może być astrologia.

⁷⁶ Nierzadko ujawniają się one, zdaniem C.G. Junga, pod postacią artystycznej kreatywności.

Dlatego nasza psychologia jest nauką jedynie o zjawiskach, bez jakichkolwiek metafizycznych implikacji. Rozwój filozofii zachodniej w ciągu ostatnich dwóch wieków doprowadził do odizolowania duszy, wyrwanej z pierwotnej jedności z Wszechświatem i zamkniętej we własnej sferze. Sam zaś człowiek nie jest już *scintilla*, czyli iskrą, współlistotną z *anima mundi*, Duszą Świata (C.G. Jung, 1989, s. 119–120)⁷⁷.

Erich Fromm (1900–1980)⁷⁸ pochodził z religijnej rodziny, która wydała ze swych szeregów kilku rabinów. Zajmował się on zarówno psychologią, jak i naukami społecznymi, należąc do szkoły frankfurckiej. Pozostając pod wpływem psychoanalizy, zrewidował negatywne nastawienie S. Freuda do religii. Rozróżnił pozytywną i negatywną religię – ta pierwsza mogła okazać się czynnikiem wspierającym rozwój człowieka.

Do uczonych badających psychiczne procesy człowieka należy E. Fromm, który uchodzi za twórcę psychoanalizy humanistycznej. Przypisuje on dużą rolę w rozwoju psychicznego życia człowieka stosunkom międzyludzkim. Na naturę człowieka i procesy jego rozwoju patrzy Fromm inaczej niż np. S. Freud. Życie człowieka jako jednostki jest – według Fromma – procesem narodzin siebie. A religią interesuje się on głównie ze względu na rolę, jaką pełni ona (w konkretnych przeżyciach) w procesie kształtowania się osobowości człowieka. Religia jest – dla Fromma – próbą rozwiązania przez człowieka jego problemów egzystencjalnych. Do podstawowych potrzeb wynikających z warunków egzystencji ludzkiej należy potrzeba nawiązania kontaktu z innymi żywymi istotami (niekoniecznie tylko z człowiekiem) oraz potrzeba transcendencji, poczucie własnej tożsamości oraz posiadania przedmiotu czci. Według Fromma nie ma człowieka bez potrzeby przeżywania religijnego i bez potrzeby jakiegoś ideału i przedmiotu czci. Stwierdzenie to nie mówi nam nic o specyficznym kontekście życia duchowego, w jakim ta potrzeba religijna się pojawia (J.B. Niemczyk, 1981, s. 40–41).

Zdaniem E. Fromma, ludzie odczuwają potrzebę posiadania instancji instruującej ich o właściwym kierunku działań. Religia wypowiada się na tematy niedostępne dla świeckich instytucji, zaspokajając potrzeby ludzi.

⁷⁷ Por. „W realizacji tego celu obok naszych własnych chrześcijańskich praktyk mistycznych i pewnych pomniejszych tradycji, pochodzących jeszcze sprzed pojawienia się chrześcijaństwa, pomocne są również, zdaniem Junga, metody wypracowane na Wschodzie, a zwłaszcza orientalne praktyki medytacyjne. To, co stanowiło u nas jedynie margines życia duchowego, tam rozwinęło się bowiem w całej pełni. Zgromadzono ogromną ilość doświadczeń i opracowano »mapy wewnętrznej podróży«, dzięki którym można się poruszać względnie bezpiecznie po tym nieznanym terenie. Owo zabezpieczenie dotyczy jednak jedynie ludzi Wschodu. Człowiek Zachodu, z jego odmienną strukturą psychiczną, musi wypracować sobie swoją własną »jogę«, co, jak przypuszczał Jung, dokona się w przyszłości w oparciu o tradycję chrześcijańską wzbogaconą niektórymi elementami orientalnymi, dotyczącymi raczej strony »technicznej« rozwoju duchowego” (T. Doktor, 1988, s. 34–35).

⁷⁸ Warto wskazać na źródłosłów nazwiska Fromm, który oznacza ‘pobożny’.

Z drugiej strony kiedy religia zaczyna pozbawiać ludzi wolnej woli, kiedy staje się autorytarna i szkodliwa, to można wtedy mówić o złej religii⁷⁹.

Funkcja religii – według Fromma – ma charakter terapeutyczny. Reguły terapeutyczne stanowią także kryterium oceny religii i podziału na religie autorytatywne i humanistyczne. Religie autorytatywne (np. kalwinizm, faszyzm) polegają na uznaniu przez człowieka jakiejś wyższej siły, kontrolującej jego los i roszczonej sobie prawo do posłuszeństwa, czci i kultu. Religie humanistyczne (np. buddyzm, chrześcijaństwo) koncentrują się wokół człowieka i jego siły. Celem jest wówczas osiągnięcie największej mocy człowieka, a nie największej bezsilności, jak to ma miejsce w religiach autorytatywnych (Z.J. Zdybicka, 1984, s. 221–222).

Erich Fromm podkreślał, że religia to system wierzeń i działań, który daje jednostce punkt odniesienia i orientacji, jak również stanowi cel oddania (*Hingabe*). Poglądy te korespondują z poglądami wielu socjologów. Ferdinand Tönnies upatrywał np. pozytywnej strony religii w roli, jaką odgrywa ona w **społeczności lokalnej** (*Gemeinschaft*), w której sprzyja ona pogłębieniu więzi społecznych⁸⁰.

Należy podkreślić, że poglądy E. Fromma ewoluowały, podobnie jak zmianie ulegał jego osobisty stosunek do religii i religijności – przez większość życia był określany mistycznym ateistą, by w ostatniej dekadzie swego życia dostać się pod wpływ religii dalekowschodnich, a zwłaszcza buddyzmu zen (por. E. Fromm, 1967, s. 39–40).

Pryncypialne stanowisko w sprawie zachowania swej tożsamości konfesyjnej wykazał znany badacz inteligencji i twórca testów do jej badania – W. Stern (1871–1938), który był wnukiem znanego aktywisty reformowanego judaizmu – S. Sterna (1812–1867), cieszącego się sławą zdolnego historyka i pedagoga⁸¹. William Stern wykazał się stanowczością i integralnością osobistą, odmawiając przejścia na chrześcijaństwo za cenę otrzymania profesury zwyczajnej na uniwersytecie we Wrocławiu (Breslau), co było warunkiem tego awansu. Po tym incydencie rozpoczął on z innymi naukowcami działalność w Kolonialinstitut („Instytucie Kolonialnym”) w Hamburgu, co zaowocowało przekształceniem tej placówki w 1919 roku w uniwersytet, a W. Sternowi przyniosło upragnioną profesurę uniwersytecką – objął on to stanowisko jako pierwszy naukowiec w Niemczech wyznający religię mojżeszową.

⁷⁹ Zdaniem E. Fromma, w niektórych sytuacjach taka religia powoduje neurozę.

⁸⁰ Ferdinand Tönnies porównywał rolę odgrywaną przez religię w *Gemeinschaft* z opinią publiczną w **społeczeństwie** (*Gesellschaft*) – w obu przypadkach, mimo różnic, chodzi o tworzenie społeczności i wywieranie nacisku (presji społecznej) na osoby wyłamujące się. Jürgen Habermas z kolei podkreślał pozytywny wpływ chrześcijaństwa na kształtowanie się demokratycznych wartości. Por. „Warto wspomnieć o poglądzie J.M. Yingera, który dostrzega w religii system wierzeń i działań, za pośrednictwem których grupa jednostek usiłuje rozwiązać swoje najważniejsze problemy życiowe” (J.B. Niemczyk, 1981, s. 42).

⁸¹ Miał wywrzeć znaczny wpływ na W. Sterna.

Czołowy amerykański psycholog społeczny pierwszej generacji G.H. Mead (1863–1931)⁸² był synem pastora Kościoła kongregacjonalistycznego, który pełnił funkcję profesora kaznodziejstwa w Oberlin College w Ohio. Oprócz edukacji pobieranej w Stanach Zjednoczonych, rozszerzał on swą wiedzę, studiując w Niemczech; semestr zimowy 1888/1889 spędził w Lipsku, ucząc się u W. Wundta, po czym przeniósł się do Berlina i kontynuował naukę u H. Ebbinghause, W. Diltheya, F. Paulsena i G. Smollera⁸³.

Georg H. Mead miał poważne problemy światopoglądowe po zapoznaniu się z teorią ewolucji Ch. Darwina, gdyż kłóciła się ona z jego przekonaniami konfesyjnymi. Ostatecznie jednak pogodził swe poglądy religijne z osiągnięciami nauk przyrodniczych i założył „Oberlin Review”, propagując chrześcijaństwo zgodne z nauką⁸⁴.

Pozytywne, choć niezgodne z oficjalnymi naukami chrześcijańskich organizacji wyznaniowych nastawienie do religii miał jeden z głównych inicjatorów psychologii eksperymentalnej, G.S. Hall (1844–1922), zwany ze względu na swoje zamiłowanie do teorii ewolucyjnej „Darwinem psychologii”⁸⁵. Uczył się przez pewien czas w seminarium teologicznym⁸⁶, chociaż z niezbyt pozytywnymi wynikami – chęć do zajęcia się psychologią miał poczuć dopiero po przeczytaniu *Grundzüge der physiologischen Psychologie* („Podstawy fizjologicznej psychologii”) W. Wundta.

Duszpasterstwo nie pociągało go jednak nazbyt mocno, a zainteresowanie ewolucją z pewnością także mu nie służyło. Szybko stało się jasne, że nie zdobędzie uznania za swoją religijną ortodoksję. Podobno kiedy Hall wygłaszał próbne kazanie przed wykładowcami i seminarzystami, rektor seminarium ukląkł i zaczął się modlić za jego duszę.

Za radą słynnego kaznodziei Henry’ego Warda Beechera, Hall wyjechał do Niemiec, aby na uniwersytecie w Bonn studiować filozofię i teologię. W Berlinie dodał do tego studia w dziedzinie fizjologii i fizyki. Tę edukację uzupełniał wi-

⁸² Georg H. Mead związany był z Chicago School.

⁸³ Nauka w Niemczech miała wielkie znaczenie dla rozwoju jego poglądów. Należy wspomnieć, że wielu założycieli szkoły chicagowskiej pobierało nauki w Rzeszy i było zainspironowanych koncepcjami myślicieli niemieckich – wyraźnie widoczne jest to w przypadku R.E. Parka, który wiele swych koncepcji przejął od G. Simmla i F. Tönniesa. Także zainteresowanie kartografią społeczną R.E. Parka, która zaowocowała powstaniem interesujących map ilustrujących problemy społeczne w Stanach Zjednoczonych, było wynikiem zapoznania się przez niego z pracami A. Hettnera (R.E. Park uczęszczał w Heidelbergu na jego kurs), który był wybitnym przedstawicielem geografii humanistycznej (*Antropogeographie*). Sam R.E. Park określił zetknięcie z tą dyscypliną (i A. Hettnerem) jako objawienie, które najwyraźniej zaciążyło na jego całej karierze naukowej (M. Groß, 2001, s. 113).

⁸⁴ Jako katolicycy psychologowie postrzegani byli A. Binet, T. Ribot i T. Simon.

⁸⁵ Nazwa ta wiąże się z propagowaniem przez G.S. Halla teorii ewolucji.

⁸⁶ Spędził dzieciństwo na farmie w Ashfield (Massachusetts). Początkowo rozpoczął naukę w Williston Academy (w 1862 roku), po czym przeniósł się do Williams College. Po zakończeniu edukacji na tej uczelni w 1867 roku udał się do Union Theological Seminary.

zytami w teatrach i ogrodach piwnych, co było śmiałym doświadczeniem jak na młodzieńca wychowanego w duchu pobożności. [...] Najwyraźniej pobyt w Europie był dla Halla czasem wyzwolenia (D.P. Schulz, S.E. Schulz, 2008, s. 209)⁸⁷.

Granville S. Hall, uchodzący za ucznia W. Jamesa, okazał się bardzo kreatywnym naukowcem i energicznym organizatorem⁸⁸. Zdołał jako pierwszy uzyskać w USA doktorat z psychologii, wprowadził do literatury przedmiotu pojęcie „adolescencja” (T.H. Leahey, 1987, s. 252), a w 1887 roku założył pierwsze w USA czasopismo psychologiczne „American Journal of Psychology” („Amerykański Dziennik Psychologiczny”). Pracował na wielu uniwersytetach w USA, a najdłużej jako profesor psychologii w Clark University. Został on także (w 1892 roku) prezesem Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego. W 1909 roku G.S. Hall zaprosił do Clark University Younga, co uważane jest za przeniesienie psychoanalizy na grunt amerykański. Jako pierwszy zastosował on, oprócz obserwacji systematycznej, również badania ankietowe na wielką skalę. Poza tym był twórcą psychologii rozwojowej oraz promotorem psychologii wychowawczej i psychologii religii. W 1904 roku G.S. Hall rozpoczął wydawanie pisma poświęconego tej dyscyplinie (psychologii religii), a w 1915 roku przyczynił się do powstania czasopisma poświęconego psychologii stosowanej. Tematyka religijna przez cały okres trwania jego kariery zdawała się zachowywać dla niego swą atrakcyjność, co widoczne było nie tylko w jego badaniach, ale również w publikacjach.

Hall podtrzymywał swoje zainteresowanie religią. Otworzył School of Religious Psychology na Uniwersytecie Clarka i założył „Journal of Religious Psychology”, które to czasopismo wydawał przez dziesięć lat. Napisał książkę zatytułowaną *Jesus, the Christ, in the Light of Psychology*, ale jego opis Jezusa jako pewnego rodzaju „dorastającego nadczłowieka” nie został dobrze przyjęty przez organizacje wyznaniowe (T.H. Leahey, 1987, s. 211).

Uważał, że dusza ludzka jest odłamkiem swego rodzaju duszy świata i przychodząc na Ziemię obdarzona jest wiedzą pochodzącą z wcześniejszych doświadczeń. Nieuświadomiana wiedza przyczynia się do tworzenia moralnych, estetycznych i religijnych odczuć. Religijne myślenie u dzieci ma przypominać myślenie u ludów pierwotnych. Okres adolescencji jest, jego zdaniem, najlepszym okresem dla rozwoju religijnego, ponieważ wtedy informacje z przeżyć ludzkości przenikają do naszej świadomości. Religia powinna być jednak traktowana indywidualnie (subiektywnie), w oderwaniu od istniejących oficjalnie doktryn wyznaniowych.

⁸⁷ Granville S. Hall miał wierzyć, że osiągnięcie psychicznej jedności w trakcie dorastania jest rekapitulacją wcześniejszego stanu rajskiej doskonałości, kiedy ludzkość i natura pozostawały w harmonii ze sobą.

⁸⁸ Granville S. Hall miał założyć pierwsze w Stanach Zjednoczonych laboratorium psychologiczne.

Najbardziej wpływowym dziełem Halla była dwutomowa, licząca 1300 stron praca *Adolescence: Its Psychology, Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education* (1904). Encyklopedia ta zawiera najpełniejsze sformułowanie **teorii rekapitulacji** rozwoju psychicznego. Zasadniczo Hall twierdził, że dzieci w rozwoju indywidualnym powtarzają historię rasy ludzkiej, ewoluując od niemal dzikiego stanu w okresie niemowlęctwa i dzieciństwa do racjonalnej, cywilizowanej istoty w okresie dorosłości (D.P. Schulz, S.E. Schulz, 2008, s. 213).

Wrogi stosunek do religii miał ideologiczny konkurent psychoanalizy – behawioryzm, który wykazywał daleko idące tendencje do odrzucania wszystkiego, co nie mieściło się w świecie empirycznym. Dywagacje na temat istnienia duszy czy sił wyższych traktowane były przez głównych klasyków tego kierunku jako przejaw bezsensownych spekulacji metafizycznych, które mogą tylko rozpraszać badaczy podczas ich pracy⁸⁹. Podobny był stosunek tego kierunku do tego, co behawiorystom jawiło się jako swoista psychologiczna metafizyka – tzn. pojęć w rodzaju „świadomość” czy „podświadomość”. Kierunek ten sprowadzał w zasadzie postrzeganie zjawisk psychicznych do dychotomii bodziec – reakcja. W pewnym sensie związane było to z faktem, że pierwsi behawioryści rekrutowali się spośród badaczy zachowań zwierzęcych (etologów) i niejako przeszli do psychologii – zachowując sporą część warsztatu badawczego i sposobu rozwiązywania problemów. Może o tym świadczyć swoista mania eksperymentowania ze zwierzętami, głównie szczurami. Warto zwrócić uwagę na wykorzystywanie behawioryzmu do celów komercyjnych i politycznych.

Źródła, z których wyrósł behawioryzm, to ewolucjonizm Ch. Darwina, badania zoopsychologiczne (C.L. Morgan, J. Loeb, E.L. Thorndike), badania fizjologiczne W.M. Biechtieriewa i I.P. Pawłowa oraz pozytywistyczna koncepcja nauki.

Założenia epistemologiczne: behawioryzm we wszystkich postaciach opiera się na tezie skrajnego empiryzmu, wg której tylko spostrzeżenie zmysłowe (doświadczenie zewnętrzne) dostarcza wiedzy rzetelnej, natomiast nie istnieje doświadczenie wewnętrzne, za pomocą którego można coś wiedzieć bezpośrednio o zjawiskach psychicznych.

Założenia ontologiczne: 1) człowiek jest wyłącznie biologicznym tworem ewolucji (naturalizm); 2) organizm zwierzęcy i ludzki jest układem, którego wszystkie funkcje są odruchowe, człowiek nie jest tu podmiotem swoich działań (mechanicyzm); zachowanie się zwierząt i ludzi jest ściśle zdeterminowane przyczynowo (determinizm); 4) człowiek jest istotą wyłącznie materialną; między człowiekiem a zwierzęciem nie ma istotnej różnicy (B. Kiereś, 2000, s. 520).

⁸⁹ Niektóre postawy wrogie religii mogły mieć coś wspólnego z osobistymi przeżyciami głównych postaci behawioryzmu, np. ojciec E.L. Thorndike’a (1874–1949) był pastorem metodystycznym, a matka B. Watsona (1878–1958) pragnęła, aby jej syn został duchownym. On sam żywo interesował się w młodości religią.

Pokrewna behawioryzmowi radziecka szkoła psychologii socjalistycznej, nawiązująca do doświadczeń I.P. Pawłowa (1849–1936), była również obiektem szczególnego zainteresowania władz ZSRR, starających się wykorzystać jej osiągnięcia do kształtowania społeczeństwa posłusznym obywateli przez warunkowanie mas ludzkich. Oczywiście miało się to odbywać w duchu propagowanego przez państwo ateizmu i przywiązania do socjalistycznej ojczyzny. Trudno jest jednak przeoczyć fakt, że sam I.P. Pawłow okazał się osobą głęboko religijną, doprowadzając swych głoszących ateizm opiekunów do rozpaczliwie okazywanym publicznie szacunkiem dla cerkiewnych insygniów religijnych⁹⁰. Ogólnie tzw. psychologia marksistowska wykazywała jednak zdecydowanie negatywny stosunek do wiary i działalności ugrupowań religijnych⁹¹.

W przypadku behawioryzmu amerykańskiego występowały próby jego wykorzystywania zarówno do tworzenia postaw patriotycznych, jak i do kształtowania społeczeństwa konsumpcyjnego. Podobnie jak w przypadku ZSRR, unikano wykorzystywania doktryn konfesyjnych (nie dotyczyło to jednak symboli religijnych), chociaż nie obowiązywały jakieś surowe zakazy – stan taki wynikał raczej z niechęci do wszelkiej myśli religijnej luminarzy behawioryzmu amerykańskiego⁹². Pomimo ogólnie antyreligijnego charakteru behawioryzmu zdarzały się wśród czołowych postaci tego kierunku również przypadki zainteresowania tym, co nie uchodziło za powszechnie „dowiedzione”, przykładem tego może być H.J. Eysenck (1916–1997), który interesował się zagadnieniami parapsychologicznymi i wspólnie z C. Sargentem napisał książkę poświęconą naukowemu badaniu rozmaitych niewyjaśnionych zjawisk parapsychicznych⁹³.

⁹⁰ Miał zwyczaj żegnania się przy mijanych cerkwiach.

⁹¹ Stanowisko to było różne w zależności od kraju i okresu historycznego.

⁹² Z czasem behawioryzm ulegał przemianom, tracąc wiele ze swojej rażącej prostoty. Por. „Skinner odrzucił mechanistyczne pojmowanie zachowania (model S – R, czyli bodziec i reakcja) poprzez innych behawiorystów (m.in. J.B. Watsona), zakładających konieczność przyczyn bezpośrednio poprzedzających zachowanie (zmianę zachowania). Uwzględniał w swoich analizach zachowania niebędące bezpośrednią reakcją na bodźce (zachowania emitowane): nie negował wpływu czynników genetycznych i uwzględniał dane subiektywne („zdarzenia prywatne”). Był zwolennikiem naturalnej selekcji, ponieważ – wg niego – reprezentuje ona uniwersalny rodzaj uniwersalności, który powinien być stosowany także w psychologii” (A. Szymaniak, 2008, s. 60).

⁹³ Por. „Only one thin remains certain: death is the one experience which all human beings can be sure that they will experience alone. None of us will »know« for certain where we survive physical death until a few minutes after our brains have finally stopped functioning. [...] Whilst few of us have so keen an interest as that, it seems unlikely that human beings will not continue to direct their ingenuity to the problem which has obsessed people from time immemorial” (H.J. Eysenck, C. Sargent, 1982, s. 180). Swoistym paradoksem jest również fakt, że literatura opisująca oddziaływanie organizacji określanymi potocznie jako sekty posługuje się nomenklaturą zaczerpniętą ze słownictwa behawioralnego, przykładem może być „warunkowanie”.

Pewne elementy behawioryzmu wykorzystywane były również przez system faszystowski, a szczególnie przez nazizm⁹⁴. Okazały się one przydatne przy tworzeniu mitu **superczłowieka**, którego „hodowla” stała się jednym z głównych celów totalitarnej Trzeciej Rzeszy. Nazbyt daleko idąca adaptacja nauk behawioralnych była jednak dla tego systemu niemożliwa do przyjęcia ze względu na problemy ideologiczne z negowaniem przez ten kierunek znaczenia cech wrodzonych⁹⁵. Warto w tym miejscu przypomnieć polemiki, jakie toczył z behawioryzmem znany z uprzedniej lojalnej wobec reżimu hitlerowskiego postawy K. Lorenz (1903–1989)⁹⁶.

Pomiędzy głównymi szkołami teoretycznymi znajdowała się spora liczba psychologów i grup psychologów, których poglądy nie pozwalały na utożsamienie się z dominującymi kierunkami⁹⁷. Jednym z nich był J. Piaget (1896–1980), twórca tzw. szkoły genewskiej – wykazującej wyraźnie strukturalistyczne tendencje⁹⁸. Do prominentnych przedstawicieli opozycyjnych tendencji zarówno w stosunku do psychoanalizy, jak i behawioryzmu można również zaliczyć G. Allporta (1897–1967), który nie tylko kwestionował sensowność koncepcji tego ostatniego nurtu z punktu widzenia teorii i praktyki psychologicznej, ale także negatywnie ocenił jego redukcjonistyczne zapędy w stosunku do światopoglądu. Właśnie zainteresowanie G. Allporta sprawami wiary i jej wpływu na życie psychiczne człowieka skłania do bliższego zapoznania się z poglądami tego psychologa.

⁹⁴ „Der Irrglaube, daß man dem Menschen, richtige »Konditionierung« vorausgesetzt, schlechterdings alles aus ihm machen kann, legt den vielen Todsünden zugrunde, welche die zivilisierte Menschheit gegen die Natur, auch gegen die Natur des Menschen und gegen die Menschlichkeit begeht. Es **muß** eben die übelsten Auswirkungen haben, wenn eine weltumfassende Ideologie samt der sich aus ihr ergebenden Politik auf einer Lüge begründet ist. Die pseudodemokratische Doktrin trägt auch unzweifelhaft einen erklecklichen Teil der Schuld an den drohenden moralischen und kulturellen Zusammenbruch der Vereinigten Staaten, der höchst wahrscheinlich die ganze westliche Welt mit in seinen Strudel reißen wird” (K. Lorenz, 1973, s. 94).

⁹⁵ Najbardziej widoczne było to w początkowej fazie rozwoju behawioryzmu.

⁹⁶ „Es ist unbezweifelbare ethische Wahrheit, dass alle Menschen das Recht auf gleiche Entwicklungsmöglichkeiten besitzen. Allzuleicht aber lässt sich diese Wahrheit in die Unwahrheit verdrehen, dass alle Menschen potentiell gleichwertig seien. Die behavioristische Doktrin geht noch einen Schritt weiter, indem sie behauptet, alle Menschen würden einander gleich werden, wenn sie sich unter gleichen äußeren Bedingungen entwickeln könnten, und zwar würden sie sich zu ganz idealen Menschen werden, wenn nur diese Bedingungen ideal wären. Daher können oder, besser gesagt: **dürfen** die Menschen keinerlei ererbte Eigenschaften besitzen, vor allem aber keine solchen, die ihr soziales Verhalten und ihre sozialen Bedürfnisse bestimmen” (K. Lorenz, 1973, s. 93).

⁹⁷ Do głównych grup należą zaliczyć po drugiej wojnie światowej przede wszystkim behawioryzm i psychoanalizę.

⁹⁸ Temat ten nie został szerzej omówiony w niniejszym artykule, ponieważ szkoła założona przez J. Piageta nie wykazywała większego zainteresowania tematyką religijną.

Jego stosunek do wiary religijnej różnił się zasadniczo od freudowskiego i behawiorystycznego – dostrzegał w światopoglądzie konfesyjnym źródło potencjalnych wartości, które mogą się przyczynić do psychicznego wzrostu człowieka. Nie każdy typ wiary musi jednak, jego zdaniem, odgrywać rolę pozytywną. Gordon Allport rozróżniał początkowo religię dojrzałą i niedojrzałą. Dojrzała religia miała się charakteryzować tym, że wyznający ją podchodzili do zagadnień wiary dynamicznie i otwarcie. Religia niedojrzała odpowiadała rozpowszechnionym negatywnym stereotypom; nastawiona była na służbę sobie (*self-serving*). Następnie G. Allport rozbudował swą teorię, wyróżniając **religijność wewnętrzną** (*intrinsic religion*) – opartą na mocnych podstawach, i **religijność zewnętrzną** (*extrinsic religion*) – miała służyć do osiągnięcia określonych celów, np. zdobycia społecznego prestiżu związanego z faktem uczęszczania do kościoła⁹⁹. Koncepcje G. Allporta, kilkakrotnie modyfikowane, były wielokrotnie poddawane badaniom empirycznym, których wyniki, jakkolwiek niejednoznaczne, zdawały się jednak w ogólnym zarysie potwierdzać słuszność założeń. Widoczne stało się także, że religijność nie jest zmienną jednowymiarową – istnieje bowiem wiele parametrów religijności, np. wspomniana religijność zewnętrzna.

Zainteresowanie relacją pomiędzy wiarą a zdrowiem skłoniło G. Allporta do publikacji książki *Behavioral Science, Religion and Mental Health* („Zachowanie, nauka, religia i zdrowie psychiczne”). Praca ta zwracała uwagę na korelację zachodzącą pomiędzy sferą wiary człowieka a jego stanem mentalno-zdrowotnym.

Działalność G. Allporta – obejmująca wiele obszarów psychologii – przyczyniła się do stopniowego przewyciężania dyktatu behawioryzmu i psychoanalizy w USA i tworzenia się zrębów alternatywnego dla nich nurtu zwanego trzecią siłą – tzw. psychologii humanistycznej, która równocześnie przyjęła rolę kierunku psychoterapeutycznego. W psychologii humanistycznej rola światopoglądu i inspiracji religijnej była znaczna, o czym może świadczyć wkład wielu czołowych przedstawicieli tego kierunku w powstanie **psychologii transpersonalnej** – omówienie tego zagadnienia przekroczyłoby jednak tematyczne ramy niniejszego opracowania.

Analizując stosunek historycznych szkół psychologicznych do religii należy wskazać, że zagadnienie relacji psychologii z religią i religijnością odegrało istotną rolę w wykształcaniu się tożsamości psychologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej. Dyskusje na temat religijności były prowadzone niemal we wszystkich ważniejszych szkołach psychologicznych, przyczyniając się do rozwoju pluralizmu światopoglądowego i intensyfikacji dialogu odnośnie do aksjologicznych podstaw psychologii i dyscyplin jej pokrewnych, m.in. problematyka religijna wywarła poważny wpływ na psychoterapię, wzbogacając

⁹⁹ Ten rodzaj religijności mógł być mierzony za pomocą Religious Orientation Scale autorstwa G. Allporta i J. Rossa.

jej warsztat oddziaływań. Należy dodać, że poruszanie zagadnień religijnych nie było wyłącznie domeną klasycznych szkół psychologicznych; późniejsze ruchy w obrębie tej nauki musiały się zmierzyć z tą tematyką, która nie jest obca również współczesnej psychologii.

Warto sformułować w kontekście omawianej tematyki kilka spostrzeżeń:

1. Podejście do zagadnienia roli wiary w życiu człowieka było wśród czołowych psychologów zróżnicowane, tzn. występowały wśród nich zarówno postawy afirmujące religijność, jak i ją krytykujące.
2. Niektóre kierunki/szkoły były negatywnie nastawione do wszystkich religii (np. psychoanaliza S. Freuda czy behawioryzm), a inne wykazywały sympatie albo w stosunku do religii jako takiej (na ogół z uwzględnieniem pozytywnych i negatywnych przeżyć z nią związanych), albo też były przychylnie nastawione tylko do pewnych ugrupowań religijnych (np. wywodzących się z religii dalekowschodnich).
3. Można zauważyć silny wpływ czynników zewnętrznych (głównie historyczno-cywilizacyjnych) na kształtowanie się postaw poszczególnych czołowych psychologów.
4. Brak jest dowodów na istnienie bezpośrednich związków pomiędzy prywatnym światopoglądem założycieli szkół psychologicznych a głoszonymi przez nich naukami¹⁰⁰.
5. Dostrzegalne są przemiany w stosunku do religii we wszystkich szkołach psychologii, z psychoanalizą i behawioryzmem włącznie; początkowo zdecydowanie negatywne nastawienie tych ostatnich (żeby nie powiedzieć wrogość) ustępowało w miarę upływu czasu bardziej wyważonemu i tolerancyjnemu podejściu.

Pomimo że kraje zachodnie uległy daleko idącemu procesowi sekularyzacji, tematyka źródeł ideologicznych współczesnej psychologii wydaje się w nich wciąż aktualna¹⁰¹. Należy również pamiętać, że istnieją ogromne obszary świata, gdzie religia odgrywa nieporównywalnie większą rolę niż na Zachodzie, a psychologia – aby być skuteczna – jest zobligowana do przystosowania się do tamtejszych warunków działania. Jednocześnie trudno jest nie zauważyć, że część problematyki religijnej, tzn. poszukiwanie sensu życia, zagadnienie *sacrum* i *profanum*, czy też definiowanie dobra i zła – to zagadnienia niejako uniwersalne, związane z samą istotą egzystencji ludzkiej, które jako takie zachowują swoją aktualność niezależnie od przemijających trendów cywilizacyjnych.

¹⁰⁰ Okazywało się, że osoby wierzące są w stanie odsuwać na bok swe przekonania w czasie działalności naukowej, a osoby niewierzące – dostrzegać zdrowotne i społeczne znaczenie religii w życiu człowieka.

¹⁰¹ Poznanie nastawienia historycznych kierunków w psychologii do religii umożliwia lepsze zrozumienie zarówno przeszłości, jak i teraźniejszości tej dyscypliny naukowej.

Bibliografia

- Adler, A. (2008). *Menschenkenntnis*. Köln.
- Cohn, R.C., Farau, A. (1999). *Gelebte Gesichte der Psychotherapie*. Stuttgart.
- Doktor, T. (1988). *Taiji: medytacja w ruchu*. Warszawa.
- Eagleton, T. (2008). *Święty terror*. J. Konieczny (tłum.). Warszawa.
- Eliade, M. (1988). *Historia wierzeń i idei religijnych*. S. Tokarski (tłum.). Warszawa.
- Eyseneck, H.J., Sargent, C. (1982). *Explaining the Unexplained*. London.
- Freud, S. (1975). *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. London.
- Freud, S. (2010). *Totem und Tabu*. Köln.
- Fromm, E. (1967). *Psychoanalysis and Religion*. New York, Toronto, London.
- Gantowski, P. (1927). *Medycyna pastoralna*. Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin.
- Groß, M. (2001). *Die Natur der Gesellschaft*. Weinheim und München.
- Jung, C.G. (1989). *Podróż na Wschód*. L. Kolankiewicz (wyb. i oprac.). W. Chełmiński i in. (tłum.). Warszawa.
- Kiereś, B. (2000). Behawioryzm. W: A. Maryniarczyk i in. (red.). *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 1. Lublin.
- Kowalczyk, S. (2000). Brentano. W: A. Maryniarczyk i in. (red.). *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 1. Lublin.
- Langer, N. (2006). *Psychologie*. München.
- Leahey, T.H. (1987). *A History of Psychology*. New Jersey.
- Lorenz, K. (1973). *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*. München – Zürich.
- Łyko, Z.Z. (1983). Z problematyki współczesnej psychologii empirycznej. *Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*, 1.
- Niemczyk, J.B. (1981). Rozważania o religii. *Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*, 1.
- Pieter, J. (1974). *Historia psychologii*. Warszawa.
- Rode, M. (1984). *Zarys dziejów myśli filozoficznej*. Warszawa.
- Rosińska, Z. (1982). *Jung*. Warszawa.
- Schulz, D.P., Schulz, S.E. (2008). *Historia współczesnej psychologii*. R. Andruszko (tłum.). Kraków.
- Spasowski, W. (1933). *Wyzwolenie człowieka*. Warszawa.
- Störing, H.J. (1996). *Kleine Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main.
- Szewczyk, W. (1962). *Psychologia*. Warszawa.
- Szymaniak, A. (2008). Skinner. W: A. Maryniarczyk i in. (red.). *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 9. Lublin.
- Tatarkiewicz, W. (1983). *Historia filozofii*. T. 3. Warszawa.
- Wątróbski, L. (1977). Twórca fenomenologii obiektywistycznej. *Novum*, 10.
- Wundt, W. (1913). *Grundriss der Psychologie*. Leipzig.
- Wundt, W. (1914). *Sinnliche und unsinnliche Welt*. Leipzig.
- Zdybicka, Z.J. (1984). *Człowiek i religia*. Lublin.

Streszczenie

Artykuł zajmuje się tematyką wzajemnych relacji pomiędzy religią a powstającymi na przestrzeni wieków „historycznymi” szkołami psychologii. Okres ten, rozciągający się od 1879 roku do lat 50. XX wieku, jest dla psychologii szczególnie ważny, ponieważ kształtowała się wówczas jej tożsamość – jako samodzielnej dyscypliny naukowej. W artykule zostały przedstawione poglądy wybitnych twórców klasycznych szkół i kierunków w psychologii na sprawy związane z religią i religijnością. Znaleźli się wśród nich, m.in.: W. Wundt, F. Brentano, W. James, S. Freud, C.G. Jung, A. Adler, E. Fromm, W. Stern, R. Otto, G.S. Hall, G.H. Mead, J.B. Watson, H.J. Eysenck i G. Allport. W artykule zostały omówione istotne dla zrozumienia tematyki zagadnienia, wśród których na szczególną uwagę zasługują ideologiczne poszukiwania optymalnych podstaw aksjologicznych twórców historycznych szkół, problematyka terminologiczna oraz zmiany nastawienia do religii i religijności, zachodzące w poszczególnych kierunkach psychologicznych.

Summary

The article deals with the relations between religion and psychology in the period of the rising classic (“historical”) schools of psychology from 1879 until the late 1950s. These years were significant for psychology as an independent discipline. The emphasis is put on the important psychologists’ attitudes towards religion and religious belief. Among others the views of W. Wundt, F. Brentano, W. James, S. Freud, C.G. Jung, A. Adler, E. Fromm, W. Stern, R. Otto, G.S. Hall, G.H. Mead, J.B. Watson, H.J. Eysenck and G. Allport are presented. The article illustrates a number of phenomena which are necessary to understand the above-mentioned problem. Particular attention should be paid to the search for ideological identity of psychology in the “historical” period, some terminological issues and the changes of psychological schools’ attitudes towards religion and religiosity.