

ANDRZEJ WDOWISZEWSKI

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa
Gdańsk

Ku religijnemu nawróceniu: Zmiana postaw, odbudowa tożsamości chrześcijańskiej, odnajdywanie nowych wartości i nadziei

Streszczenie: Tematem nawróceń religijnych zaczęto zajmować się w środowisku psychologów na przełomie XIX i XX wieku. Dostrzegano już w ówczesnym czasie, że życie religijne człowieka ma wpływ na jego postawę i przyjmowane wartości. Zdarza się, iż osoby, które w pewnym momencie życia odeszły od wyznawanej wcześniej wiary, popadają w pustkę egzystencjalną i próbują wtedy zapełnić ją innym rodzajem duchowości – tzw. „duchowością uniwersalną”, która była i jest propagowana m.in. przez ludzi związanych z okultyistycznym ruchem o nazwie New Age. Głoszenie nowej wizji duchowości jest zastawianiem pułapki na ludzi poszukujących sensu życia, własnej tożsamości czy pozytywnych wartości. Im silniejsze pragnienie urzeczywistnienia swoich marzeń w tym zakresie, tym jest słabszy mechanizm oceny ewentualnych zysków i strat. Refleksja przychodzi później, gdy zaczynają się problemy natury psychiczno-duchowej. Wtedy człowiek kieruje swe kroki z powrotem ku Bogu.

Słowa kluczowe: nawrócenie, tożsamość, wartości, nadzieja

Wstęp

„Mało wiedzy oddala od Boga. Dużo wiedzy sprowadza do Niego z powrotem”¹ Ludwik Pasteur

Zagadnienie związane z procesem nawrócenia, jest niezwykle interesujące nie tylko dla środowisk bezpośrednio związanych z Kościołem, ale ten problem od ponad 100 lat jest w kręgu zainteresowań psychologów². Niemalże od momentu powstania psychologii jako dziedziny nauki, zaczęto zajmować się wyjaśnianiem tego

¹ Za: M. P. Leachy, *Letter to an Atheist*, Franklin 2007, s. 61.

² W roku 2006 przeprowadzono badania na temat religijności amerykańskich wykładowców uczelni wyższych (1500 osób) i okazało się, że psychologowie są najmniej religijni spośród amerykańskich profesorów: 50% psychologów nie wierzy w Boga, a 11% z nich to agnostycy. Najbardziej religijni według tych badań są profesorowie rachunkowości, finansów i pielęgniarstwa, w: N. Gross, S. Simmons, *The Religiosity of American College and University Professors*, *Sociology of Religion* 70/2 (2009), s. 101-129.

mechanizmu. Tworzono różne teorie na ten temat np. klasyczne teorie nawrócenia podkreślały, iż proces ten ma charakter rozwojowy i wiąże się z okresem dorastania. Teorie psychodynamiczne tłumaczą nawrócenie na bazie stosunków emocjonalnych w dzieciństwie, w środowisku rodzinnym, jako rozwiązanie kryzysu tożsamości³. Psychologia poznawcza widzi nawrócenie religijne jako efekt zmiany lub poszerzenia schematów poznawczych. Psychologowie społeczni traktują nawrócenia jako efekty mechanizmów społecznych aktywowanych pod wpływem relacji interpersonalnych w grupach. W takim kontekście nawrócenie zaliczane jest do kategorii zmiany postaw i wartości⁴. Rozpatrując zatem proces nawrócenia należy podkreślić, że z tym mechanizmem wiąże się kilka elementów: zmiana postaw, odbudowa tożsamości chrześcijańskiej, odnajdywanie nowych wartości, a także nadziei, która jest siłą podtrzymującą motywację życia szczególnie dla osób po traumatycznych przeżyciach, którzy postanowili wrócić do wiary chrześcijańskiej.

1. Postawa religijna

Pisząc o mechanizmie nawróceń religijnych, pozwolę sobie najpierw zacząć od zdefiniowania pojęcia „religia”. Nie ma prostej definicji „religii”, gdyż przez wieki ten termin był różnie interpretowany, czy też opisywany. I tak np. Cyzero wywodził termin *religia* od słowa łacińskiego *relegere*, co znaczyło odczytywać na nowo; Laktancjusz uważał natomiast, że *religere*, to oznacza „wiązać człowieka z Bogiem”, a św. Augustyn interpretował, to znaczenie, jako „dokonywanie ponownych wyborów”⁵. Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że „religia jest sprawnością (cnotą), na mocy której człowiek oddaje Bogu należną Mu cześć”. Natomiast E. Durkheim uznawał, że „religia stanowi jednolity system wierzeń i praktyk, które zespalają w jedną wspólnotę moralną, zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy do niej należą”⁶. Jedną ze współczesnych definicji religii głosi, iż „religię uznaje się za relację człowieka do różnie pojmowanej i interpretowanej świętości (sacrum) i sfery boskiej, manifestującą się w wymiarze doktrynalnym (wiara), czynnościach religijnych (kult), sferze społeczno-organizacyjnej (Kościół, wspólnota religijna) i sferze religijności indywidualnej (np. mistyka), która może prowadzić do świętości”⁷.

Według o. Józefa Bocheńskiego OP w religii wyróżniamy kilka elementów, dzięki którym możemy skonfrontować nasze wartości, które mogą mieścić się w szerokim systemie tzw. religijności, lub być poza nim : 1) postawa wobec świętości (Boga); 2) odpowiedź na zagadnienia egzystencjalne (o sens ludzkiego życia,

³ Por. Ch. Ullman, *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, New York 1989.

⁴ M. R. Leippe, P.G. Zimbardo, *Psychologia zmiany postaw i wpływu społecznego*, Poznań 2004.

⁵ H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religijologicznej*, Lublin, 2000, s. 56; Z. Drozdowicz (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Poznań 1992, s. 299.

⁶ J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1969.

⁷ A. Jackowski, I. Sołjan, E. Bilka-Wodecka, *Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe*, Poznań 1999, t. 15, s. 5.

cierpienia itp.); 3) kodeks przepisów (przykazań) moralnych; 4) pogląd na świat⁸. Religia rozumiana jest także, jako osobowa wieź człowieka z osobowym Bogiem i jest wpisana w naturę osoby ludzkiej, która jest bytem religijnym – *homo religious*. Według św. Jana Pawła II „religijność stanowi najwznioślejszy wyraz osoby ludzkiej, gdyż jest szczytem jego rozumnej natury. Wypływa ona z głębokiego dążenia do prawdy i stanowi podstawę swobodnego i osobistego poszukiwania Boskości”⁹.

Z nawróceniem religijnym łączy się zmiana dotychczasowej postawy z obojętnie religijnej na pro religijną. Podobnie jak w przypadku pojęcia religii, istnieje również wiele definicji „postawy”. Jedną z definicji „postawy” przedstawił ks. prof. Władysław Prężyna określając ją jako „względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec jej przedmiotu”¹⁰. Definiuje on również „postawę religijną” jako względnie stałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie jednostki wobec nadprzyrodzoności¹¹. Możemy także wyróżnić następujące aspekty postawy religijnej takie jak: nadprzyrodzony charakter, stałość i dojrzałość.

Tematem nawróceń religijnych zajmowano się już na przełomie XIX i XX wieku w Stanach Zjednoczonych, gdzie w roku 1896 opublikowano pierwszy psychologiczny artykuł opisujący to zagadnienie, a w roku 1899 opublikowano pierwszą książkę, która w całości dotyczyła kwestii nawróceń i wpływowi tychże na rozwój osobowości człowieka. Również pierwszy prezydent Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego G. Stanley Hall w roku 1904 postulował, aby psychologia zajęła się przeżyciem nawrócenia religijnego¹². Inny znany amerykański psycholog William James w roku 1902 dokonał rozróżnienia pomiędzy osobami „narodzonymi jednokrotnie” i osobami „narodzonymi dwukrotnie”. Osoby narodzone jednokrotnie to te, które podlegały socjalizacji w ramach określonej grupy wyznaniowej i zachowały jej wiarę przez całe swoje życie. Osoby narodzone dwukrotnie to te, które często w następstwie egzystencjalnego kryzysu w pewnym momencie swego życia nawróciły się na nową wiarę, bądź też odnowiły swoje związki z wiarą niegdyś porzuconą¹³. James określił nawrócenie religijne jako proces stopniowy bądź nagły, poprzez który „ja” dotąd rozbite i świadomie złe „niższe”, staje się zjednoczone i świadomie prawe „wyższe” i szczęśliwe w wyniku silniejszego oparcia się na religijnej rzeczywistości. William James ujmuje nawrócenie religijne, jako głęboką

⁸ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1994, s. 111.

⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Poznań 1998, s. 33.

¹⁰ W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 20.

¹¹ Tamże, s. 45.

¹² J. Tobacyk, *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w roku akademickim 1986/87*, red. A. Biela - Z. Uchnast - T. Witkowski, Lublin 1989 s. 235.

¹³ Tamże.

reorganizację osobowości¹⁴.

Interesujące badania dotyczące reorganizacji wartości w aspekcie nawrócenia religijnego przeprowadził amerykański psycholog Jerome Tobacyk na studentach psychologii. Według otrzymanych wyników badań, ponad 80% konwertytów przyznało, że nie działaliby oni w sposób, jaki działają obecnie, gdyby nie przeżyli nawrócenia. Ponad 75% badanych twierdziło, że zmieniło swój stosunek do rodziny i przyjaciół na bardziej pozytywny w następstwie przeżycia nawrócenia. Około 60% stwierdziło, że po nawróceniu nastąpiła u nich zmiana różnych złych nawyków, a 63% konwertytów stwierdziło, że mają poczucie większej osobistej kontroli nad swoim życiem. Badanie było przeprowadzone na 97 osobach – 40 mężczyznach i 57 kobietach¹⁵.

Analiza otrzymanych wyników w badaniu Jerome Tobacyka świadczy o tym, że przeżycie religijnego nawrócenia ma charakter centralnej reorganizacji osobowości o adaptacyjnych konsekwencjach dla indywidualnego funkcjonowania i daje konwertytom poczucie sensu życia, poczucie osobistej mocy, znacząco wyższą samoakceptację z osobami, które nie przeżyły nawrócenia, większe zadowolenie i poczucie szczęścia. Po zapoznaniu się z badaniami Tobacyka można wysnuć wniosek, że człowiek odbudowujący swe relacje z Bogiem, zaczyna również odbudowywać relacje interpersonalne z innymi osobami. Ważnym aspektem w tej „odbudowie” jest obraz siebie i stosunek do własnej osoby. Według psychologa Alfreda Adlera postępowanie człowieka wynika z jego mniemania czy poglądu, jaki ma o samym sobie i o świecie. Badania Tobacyka potwierdzają w pełni stwierdzenie Adlera, bo pokazują, że ludzie przyjmujący wartości religijne zaczynają wprowadzać je w życie i są bardziej pozytywnie nastawieni do innych jak i do samych siebie. Należy tu jednak zaznaczyć, że tylko na gruncie dojrzałej osobowości może rozwijać się dojrzała religijność. Inny amerykański psycholog Gordon Allport w swojej analizie osobowości religijnej wyróżnił tzw. *religijność zewnętrzną* i *religijność wewnętrzną*, która jest charakterystyczna dla przyjmowanych postaw osób wierzących. *Religijność zewnętrzna* ma charakter instrumentalny, gdyż w tym przypadku nie jest ona naczelnym motywem życia. Służy tylko do uzyskania przez jednostkę korzyści dla siebie. W codziennym życiu nie są stosowane zalecenia wiary, a człowiek nie służy swojej religii, lecz ona służy jemu. Ten typ uważa się za charakterystyczny dla osobowości niedojrzałej, pozbawionej pozytywnych związków emocjonalnych z innymi ludźmi, o niezaspokojonej potrzebie bezpieczeństwa uczuciowego. Jednostki o tego typu religijności odznaczają się brakiem wglądu w siebie oraz brakiem umiejętności realistycznego spostrzegania siebie i innych. Zachowania religijne są dla tych osób obronnym mechanizmem ucieczkowym, ułatwiającym rozwiązywanie własnych problemów. Wartość religii jest więc dla nich instrumentalna i utylitarna (jako bezpieczeństwo, pocieszenie, rozrywka). *Religijność zewnętrzna* nie uwzględnia całości prawd religijnych, lecz wybiera to, co zgadza się z własnym interesem

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 237.

jednostki. Człowiek o religijności zewnętrznej widzi szczególnie społeczne jej funkcje, praktykuje okolicznościowo i pod wpływem drugorzędnych motywów¹⁶. *Religijność wewnętrzna* wpływa na całokształt życia jednostki: motywację i znaczenie czynów. Religijność tego typu jest charakterystyczna dla osobowości dojrzałej. Ten typ religijności przenika całe życie człowieka łącząc jego wartości z normami społecznymi. Jest to religijność bardziej refleksyjna i zróżnicowana, osobowa i uniwersalna nastawiona na braterstwo, miłość bliźniego, życzliwość. Wartość religijna dla jednostek o religijności wewnętrznej jest najważniejsza. Żyjąc taką religijnością poszukuje się głębszych wartości i chętnie uczestniczy we wspólnocie¹⁷.

Badania przeprowadzone przez cytowanego już wcześniej ks. Prężynę wykazały, że religijność mierzona jako centralność przedmiotu postawy religijnej, powiązana jest z wartościami społecznymi i potrzebą otwarcia na drugiego człowieka. Niska centralność wykazuje związki z elementami narcyzmu. Według Schwartza i Huismansa najsilniej z religijnością powiązane są takie wartości jak: konserwatyzm, życzliwość, tradycja, konformizm. Badania Hutsebauta, wskazały, że osoby o dojrzałej religijności reprezentują wysoki poziom altruizmu, otrzymując wysokie wyniki w skalach: *Zależność, Identyfikacja, Wspólhumanitarność i Norma Etyczna*¹⁸.

Badania przeprowadzone w roku 2008 przez Andrew Clarka z Paryskiej Szkoły Ekonomicznej we współpracy z Orsolą Lelkes z Europejskiego Centrum Badań nad Dobrobytem, które na początku miały tylko odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jedne państwa przeznaczają większe kwoty na zasiłki dla bezrobotnych niż inne, przyniosły informację, że ludzie religijni odczuwają mniejszy stres z powodu braku pracy niż niewierzący. Autorzy badań podkreślają, że religijność nie tylko zwiększa satysfakcję z życia, ale działa jak bufor neutralizujący wpływ negatywnych doświadczeń np. rozwodu czy braku pracy. Badanie przeprowadzono wśród 30 tysięcy Europejczyków z 21 krajów – katolików i protestantów¹⁹. Innym pozytywnym skutkiem postawy religijnej według pisma „Social Science & Medicine” jest to, iż osoby wierzące i przestrzegające zasad wiary są w mniejszym stopniu narażone na śmierć z powodu raka płuc i chorób związanych z nadużywaniem alkoholu, a w rezultacie żyją dłużej. Niebagatelną rolę wpływającą na samopoczucie ma także modlitwa, czego dowodem są badania przeprowadzone w Anglii przez TNS na zlecenie chrześcijańskiej organizacji Tearfund. Wyniki ankiet pokazały, iż 38% osób odpowiedziało, że przez modlitwę czują się wyciszeni i zadowoleni, a 57% stwierdziło, że modlitwa ma wpływ na ich bieg życia. Interesującym aspektem tych badań jest to, że 12%

¹⁶ M. Donahue, *Intrinsic and extrinsic religiousness: the empirical research*, „Journal for the Scientific study of Religion” 4 (1985), s. 418-423.

¹⁷ R. Kahoe, *The Development of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientations*, „Journal for the Scientific study of Religion” 4 (1985), s. 408-412.

¹⁸ J. Śliwak, *Altruizm a religijność człowieka. Badania empiryczne*, „Roczniki Filozoficzne” 41/4 (1993), s. 53-78.

¹⁹ Zob. <http://www.rp.pl/artykul/109863-Ludzie-wierzacy-sa-szczesliwsi.html#ap-1> [14.10.2010].

ateistów przyznało się do odprawiania modlitw²⁰. Współcześnie coraz więcej badań medycznych prowadzonych przez wiodące szpitale i uniwersytety w Stanach Zjednoczonych wykazuje, że wiara w Boga czyni człowieka zdrowszym i szczęśliwszym. Dokładna analiza ponad 1500 uznanych badań medycznych wskazuje, że ludzie bardziej religijni i modlący się regularnie są zdrowsi psychicznie i fizycznie niż ateści. W 125 badaniach, które badały związek między zdrowiem a regularnym kultem religijnym, 85 pokazało, że osoby, które regularnie praktykują żyją dłużej²¹. Według dr Harolda Koeniga, dyrektora Duke's Center for Spirituality, Theology and Health, korzyści płynące z zaangażowania religijnego, a także zaangażowania we wspólnotę modlitewną, powodują to, iż tacy ludzie lepiej sobie radzą ze stresem, doświadczają lepszego samopoczucia, ponieważ mają więcej nadziei, są bardziej optymistyczni, doświadczają mniejszej depresji, mniej lęku i zdecydowanie rzadziej usiłują popełnić samobójstwo w chwilach życiowych kryzysów²².

Z drugiej zaś strony badania pokazały, że lekarze, którzy są ateistami lub agnostykami, dwukrotnie częściej są skłonni podejmować decyzje, które mogą skrócić czas życia pacjentów śmiertelnie chorych. Natomiast lekarze wyznający religię chrześcijańską starają się bardziej walczyć o życie i zdrowie pacjentów. Profesor Clive Seale z Queen Mary University of London, który przeprowadził te badania wśród 3733 angielskich lekarzy stwierdził, że gdyby był pacjentem ze śmiertelną chorobą, to chciałby wiedzieć, czy jego lekarz jest osobą religijną, czy ateistą²³. Prywatny pogląd lekarza na temat religii ma diametralne znaczenie dla jego funkcjonowania w obszarze zawodowym i podejmowania przez niego decyzji względem pacjentów.

2. Od tożsamości transpersonalnej do tożsamości chrześcijańskiej

Tożsamość jest jedną z głównych pojęć w psychologii, która jest w szerokim polu zainteresowań różnych dziedzin tejże nauki jak np. psychologii osobowości, psychologii klinicznej i społecznej. Tożsamość jest ujmowana podmiotowo jako poczucie własnej tożsamości indywidualnej jak i przedmiotowo, czyli element wiedzy o sobie²⁴.

Według ks. dr. Marka Dziewieckiego tożsamość możemy rozpatrywać na dwóch poziomach. Pierwszy poziom tożsamości obejmuje sferę fizyczną: cielesność, płciowość, seksualność, wygląd zewnętrzny, stan zdrowia, wiek i wszystko to, co wiąże się ze samoświadomością człowieka w aspekcie fizycznym. Drugi poziom tożsamości obejmuje sferę psychiczną. Sfera ta to zespół cech, mechanizmów oraz kompetencji w sferze intelektualnej i emocjonalnej. Tożsamość psychiczna to poziom

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. <http://www.newsmax.com/Health/Headline/prayer-health-faith-medicine/2015/03/31/id/635623/> [19.02.2012].

²² Tamże.

²³ Zob. <https://www.theguardian.com/society/2010/aug/26/doctors-religious-beliefs-terminally-ill> [19.02.2012].

²⁴ A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000, s. 43.

(trzeci) psychofizjologiczny, psychospołeczny oraz racjonalno-duchowy. Pierwszy poziom określa głównie postawę, wobec cielesności i samopoczucie fizyczne. Poziom drugi obejmuje procesy psychiczne, związane z kontaktami oraz więzami społecznymi danej osoby i potrzeba osiągnięcia pozytywnego statusu społecznego. Poziom trzeci obejmuje procesy i potrzeby psychiczne związane z poszukiwaniem prawdy w sferze myślenia i działania, a także procesy związane z poszukiwaniem norm moralnych, hierarchii wartości oraz sensu ludzkiego życia²⁵.

Ks. Dziewiecki uważa jednak, że żaden z tych poziomów nie wyczerpuje ludzkiej tożsamości, gdyż sfera psychiczna, to nie cały człowiek, lecz jedynie sposób przeżywania siebie oraz otaczającej rzeczywistości. Wskazuje on również na sytuację, w której sfera psychiczna staje się głównym wyznacznikiem tożsamości człowieka. Ma on wtedy tendencję, by upatrywać sens swego istnienia w samorealizacji. Tego typu tożsamość jest obecnie promowana w dominujących kierunkach psychologii i pedagogiki, blokując w rzeczywistości rozwój człowieka. Patrzenie na siebie przez pryzmat samorealizacji prowadzi bowiem do egoistycznego skupienia się na sobie i na własnych potrzebach czyli na narcyzmie. Duchowny ten podkreśla również, że w tym przypadku samorealizacja oznacza, iż na początku i na końcu rozwoju jest człowiek i jego psychiczne „ja”, a zatem ktoś z taką tożsamością uważa siebie za stwórcę, lub przynajmniej za twórcę własnego życia. Prowadzi to do stawiania siebie w miejsce Boga, a w konsekwencji do nieuchronnego rozczarowania²⁶.

Błędna forma samorealizacji łączy się z również błędnym rozumieniem samoakceptacji. Rozumiana dosłownie samoakceptacja oznacza, że dany człowiek bezkrytycznie akceptuje wszystkie swoje cechy i sposoby postępowania. Takie myślenie o tożsamości możemy odnaleźć w transpersonalnej koncepcji tożsamości. Interesującym faktem, na który chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę, jest to, że osoby, które weszły w dziedziny związane np. z parapsychologią i filozofią Wschodu, nie znając założeń tej koncepcji, dokładnie ją realizowały w swoim życiu. Pozwolę sobie zatem na krótkie omówienie transpersonalnej koncepcji tożsamości.

Angielski pisarz i filozof Aldous Huxley, który stał się prawdziwym guru dla wszystkich z pod znaku New Age – gnostyków, okultystów, zwolenników filozofii Wschodu, w roku 1948 napisał książkę pod tytułem „Filozofia wieczysta”, w której dokonał wykładni tożsamości i religii. Według niego każda religia rozpada się na dwie części: egzoteryczną i ezoteryczną. Na straży egzoterycznej postaci prawd religijnych stoją oficjalne kościoły i związki wyznaniowe, które zaciemniają podstawową jedność i tożsamość uniwersalnego przekazu duchowego, gdyż swoim nauczaniem kładą nacisk na doktrynalne różnice pomiędzy religiami. Zdaniem Huxleya podział religii czy duchowości jest błędem. Nie ma bowiem większego znaczenia, kto głosi „mistyczny przekaz”, czy chrześcijanin, czy buddysta, czy peruwiański szaman, gdyż wszystkie drogi prowadzą do źródła Transcendencji. Inaczej rzecz ujmując, idąc za tokiem myślenia Huxleya – wszystkie drogi prowadzą

²⁵ Zob. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/md_tozsamosck.html [03.07.2016].

²⁶ Tamże.

do Boga lub „nieba” i nie jest ważne, jak nazywany jest ten Bóg – Energią kosmiczną, Kriszną, Buddą czy Jezusem. Jak zauważa ks. prof. Andrzej Kowalczyk, Jezus Chrystus według twórców ruchu New Age nie był postacią historyczną, lecz duszą wszystko przenikającą, która objawiała się w przeszłości pod różnymi imionami, np. Buddy i Zaratustry. Jeden z czołowych przedstawicieli tego ruchu dziennikarka i socjolog Merylin Ferguson głosi, że „do osiągnięcia nowej świadomości mogą przyczyniać się wszystkie istniejące religie i sekty łącznie z satanizmem, a także praktyki spirytystyczne, okultystyczne i magia”²⁷. Zdobycie przez ludzkość nowej świadomości, zdaniem Ferguson, jest zapisane w gwiazdach, świat wchodzi bowiem w epokę zwaną przez astrologów epoką wodnika, którego cechą jest braterstwo”²⁸. Ideą New Age jest „wrzucenie wszystkich wierzeń do jednego worka”, worek ten jest pełen sprzeczności i jak konkluduje ks. Kowalczyk: „Trzeba słabo orientować się w problematyce religijnej, aby taki worek sprzeczności kupić”²⁹. Tutaj takim współczesnym przykładem tej ideologii jest propozycja dwóch amerykańskich psychoterapeutów skierowana do osób, które mają problemy ze stresem. W książce „Twój stres...”, wydaną przez Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, możemy przeczytać, że: „Istnieje nowa gałąź w psychologii zwana ekopsychologią. Jej zwolennicy zalecają szczególnie rodzaj terapii, gdy życie staje się nie do zniesienia. Należy po prostu pójść do parku, czy do lasu i przytulić się do drzewa”³⁰. Zachęca się także m.in. do tego, co powoduje duchowe i psychiczne zagrożenia np. do uprawiania jogi, medytacji, „pozytywnego myślenia”, wizualizacji, a także zachęca się, do osobistej relacji z Bogiem, ale w dość przewrotny sposób pisząc, że: „Wiele osób, które poszukują w życiu sensu i chcą czuć się spełnione, kochane i wyjątkowe, znajdują to wszystko w osobistym stosunku do Boga – niezależnie od tego, jak go pojmuje: jako Najwyższą Istotę, wyższą świadomość, Buddę, uniwersalną siłę życiową czy pod postacią innej jeszcze idei ducha transcendentnego wobec ludzkiego doświadczenia. Jak jednak doświadczyć takiego głębokiego związku z Bogiem – związku, który poruszy twoje wnętrze i sprawi, że poczujesz się bezgranicznie kochany? W rozwoju duchowym i w zdobyciu wewnętrznej siły pomogą ci metody, które tu przedstawiamy.(...) W procesie rozwoju wewnętrznego mogą ci pomóc: Biblia (chrześcijaństwo), Tora (judaizm), Taoteking (taoizm), Abhidharma Pitaka (buddyzm), Koran (islam) oraz Wedy (hinduizm). (...) W księgach tych, stanowiących wyraz duchowości i mądrości, z których ludzie czerpią od wieków, przewijają się wiele podobnych wątków. To podobieństwo zawartego w nich przesłania może dać nadzieję i siłę tym, którzy je zgłębiają”³¹. Widać tu ewidentną manipulację autorów książki, którzy zrównali Boga z Buddą, a także nazywają Boga bezosobowo jako „uniwersalna siła”. Ponadto zrównują także Biblię z księgami buddyjskimi i hin-

²⁷ A. Kowalczyk, *Europa jakiej nie znasz*, Gdańsk 1996, s. 138.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ E. Boenisch, C. M. Haney, *Twój stres – sens życia, równowaga i zdrowie*, Gdańsk 2007, s. 137.

³¹ Tamże.

duskimi, sugerując podobne przesłanie tych ksiąg. Nie można niestety zapytać tych psychoterapeutów, gdzie oni widzą te podobieństwa?

W księdze buddyjskiej „Guhyasamaja tantra” możemy przeczytać, że zabicie szamana i zjedzenie go, daje wiernemu niezwykłą moc i zdolności paranormalne. Podobnie jest w hinduizmie, w którym oddaje się hołd demonom, a nawet w skrajnych przypadkach składa się ofiary z ludzi np. w rytuale związanym z tantra jogą. Mówienie zatem o podobieństwach duchowości chrześcijańskiej z religiami wschodu jest manipulacją. Możemy zauważyć, że dzisiaj tzw. „tradycyjni psychologowie” zajmują się również zjawiskami paranormalnymi, jednocześnie propagują przy tym filozofię New Age, której głównym celem jest walka z chrześcijaństwem pod zasłoną synkretyzmu religijnego czyli łączeniu różnych religii i filozofii w jedną ogólną, uniwersalną ideę (religię). Założki tej idei, która dominuje w ruchu New Age, można zobaczyć w powstałym w 1875 roku Towarzystwie Teozoficznym. Twórcami tej organizacji byli: Helena Bławatska i Henry Steel Olcott. Celem tego towarzystwa było propagowanie filozofii Wschodu – hinduizmu i buddyzmu, jako alternatywy wobec chrześcijaństwa. Według ks. prof. Andrzeja Zwolińskiego satanizm stał się jednym z elementów myśli okultystycznej i teozoficznej, którą propagowali Bławatska i Olcott, gdyż oboje zajmowali się czarną magią i okultyzmem³². Interesujące jest to, iż w jednym z przeglądów ruchu New Age pt. „What is” napisano: „My adepci New Age, korzystamy z szalenie dogodnego ułatwienia: gdy raz wyrzekliśmy się terminologii o charakterze okultystycznym, metafizycznym, a także mówiącej wprost o New Age, mamy do dyspozycji pomysły i chwytły bardziej strawne dla szerokiej publiczności. Możemy teraz zmieniać nazwy, a zarazem cieszyć się skutecznością działania. Postępując w ten sposób, otworzymy drzwi do New Age dla milionów ludzi, którzy normalnie nie byłiby na to podatni”³³. Ta metoda propagandowa polega na odpowiednim nazewnictwie niosącym pozytywne skojarzenia, np. „wzmocnienie potencjału ludzkiego”, „pozytywne myślenie”, „osobowy rozwój”, „samoświadomość”, „samorealizacja”, „poszerzanie świadomości”. Na tej bazie powstała psychologia transpersonalna stworzona przez psychologów: Abrahama Masłowa i Anthony’ego Suticha³⁴. Doszli oni do wniosku, iż istnieje potrzeba powołania do życia psychologii zajmującej się problemami duchowymi, mistycznymi, religijnymi, które mają wpływ na funkcjonowanie człowieka, a są pomijane przez

³² A. Zwoliński, *Satanizm – w gąszczu zła*, Kraków, 1995, s. 32.

³³ A. de Lassus, *New Age nowa religia?*, Warszawa 1993, s. 54. Chciałbym tutaj też dodać, że zmiana nazewnictwa jest niezmiernie istotnym czynnikiem manipulacji. W polskich szkołach parapsychologicznych i psychotronicznych używa się zamiennych nazw do dziedzin okultystycznych np. parapsychologia nazywana jest psychologią *alternatywną* lub *psychologią stosowaną*; radiestezja i bioenergoterapia, to *odnowa psychobiologiczna*; wróżbiarstwo i astrologię nazywa się *astropsychologią*, a nawet *doradztwem duchowym* (!).

³⁴ Termin *psychologia transpersonalna* został formalnie sformułowany przez psychiatrę i psychologa Stanisława Grofą i odnosi się do doświadczeń transcendentálnych. W 1969 r. Maslow, Sutich i Grof wydali pierwszy numer „Psychologii Transpersonalnej” (ang. *Journal of Transpersonal Psychology*), pionierski periodyk akademicki poświęcony był tej gałęzi wiedzy o jaźni i człowieku.

zachodnią naukę. Miała to być „czwarta siła” (obok psychoanalizy, behawioryzmu i psychologii humanistycznej), która była szczególnie zainteresowana takimi stanami jak np. samorealizacja, wyrażanie i spełnianie metapotrzeb wartości ostatecznych, doświadczenia mistyczne, wyrażanie transpersonalnego i transcendentnego potencjału³⁵. Psychologia transpersonalna odwołuje się do bardzo różnych źródeł jak chociażby: ezoteryzm, gnoza i neognoza, orientalne systemy religijne (przede wszystkim: buddyzm, hinduizm, taoizm), tradycje pogańskie (magia, wiedźmostwo i czarownictwo), ekologizm, tradycje plemienne (szamanizm) oraz synkretycznie potraktowana mistyka wszystkich czasów i kultur. Przedstawiciele psychologii transpersonalnej uważają, że są w stanie tę wielość religii i szkół duchowych sprowadzić do wspólnego mianownika, gdyż rdzeniem każdej wielkiej religii jest jedna i ponadczasowa prawda – *philosophia perennis* – zawarta w pismach jej najbardziej zaawansowanych adeptów, a mianowicie mistyków³⁶. *Philosophia perennis* jest jednym filarem psychologii transpersonalnej, drugim natomiast jest przekonanie o możliwościach osiągania stanów opisanych przez mistyków, dzięki odpowiednim oddziaływaniom określanym jako „psychotechnologie”, lub też „dyscypliny świadomościowe”. Źródłami dostarczającymi technik do takich oddziaływań mogą być: pisma mistyków, różnorodne tradycje duchowe, doświadczenia z środkami psychodelicznymi, badania nad zmienionymi stanami świadomości oraz doświadczeniami paranormalnymi (jasnowidzenie, prekognicja, telepatia itp.). Psychologia transpersonalna to konglomerat różnych praktyk, wierzeń religijnych, doświadczeń stanów mistycznych, realizowany dzięki zastosowaniu odpowiednich technik. Według Piotra Żylicza orientacja transpersonalna jest próbą budowania możliwie całościowej wizji człowieka. W każdym człowieku jest obecne dążenie do wykraczania poza kolejne formy tożsamości ku ostatecznej kosmicznej jedności³⁷. Jeden z czołowych przedstawicieli New Age psycholog Ken Wilber postulował dążenie do *ostatecznej jedności*, czyli do osiągnięcia *najwyższej tożsamości* rozumianej jako osiągnięcie *boskości*³⁸. Kolejny lider New Age, Werner Erhard powiedział: „Człowiek, to wynurzający się Bóg (...) Mój plan i mój obowiązek, to ukazać wam nową drogę, która pozwoli zajaśnieć temu, co w człowieku jest boskie”³⁹. Podobnie widzi to Alan Watts, mistrz w zen buddyjskim: „To co pociąga w zen, jak też innych formach filozofii Wschodu, to fakt, iż odkrywa ona szeroki obszar, (...) gdzie nareszcie „ja” nie da się odróżnić od Boga⁴⁰. Według tej filozofii ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest rozplyniecie się w „wielkim kosmicznym morzu”: „Celem jaki sobie stawiają liczne szkoły jogi, to wchłonięcie jednostki przez Uniwersalne Szczęście

³⁵ A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000.

³⁶ A. Gałdowa (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, Kraków 1999, s. 257.

³⁷ P. O. Żylicz, *Orientacja transpersonalna w psychologii*, „Przegląd Psychologiczny” 3-4/38 (1995), s. 446-467.

³⁸ Por. T. Jakubowicz-Mount, *Rozwidlone ścieżki. Stare korzenie żywią nowe myślenie czyli odrodzenie kultury naturalnej*, http://www.gnosis.art.pl/numery/gn11_2.htm [11.10.2009].

³⁹ A. Zwoliński, *Yoga – droga w nieznanie*, Kraków 1995, s. 14.

⁴⁰ Tamże.

Jedności, tak jak kropla wody rozplywająca się w wielkim kosmicznym morzu. Jednostka traci indywidualną tożsamość, kiedy wchodzi w stan beżażniowej nirwany. Jaźń staje się wtedy bogiem⁴¹. Wypowiedzi te obrazują idee widzenia człowieka, jaką kreują przedstawiciele transpersonalizmu⁴².

Innym ciekawym aspektem psychologii transpersonalnej jest to, iż właściwej oceny jej zawartości może dokonać wyłącznie osoba, która przeszła odpowiedni trening w tzw. dyscyplinach świadomościowych lub też przeżyła doświadczenia mistyczne, ewentualnie psychodeliczne (!)⁴³. Przywołanie takiego zastrzeżenia, że tylko osoby, które przeszły doświadczenie z transpersonalnością, mają prawo do jej krytyki, jest z gruntu fałszywe. Jest to odbieranie prawa do krytyki, co jest fundamentalnym prawem każdego człowieka. Gdyby tę filozofię przenieść na inne dziedziny życia, można by np. zakazać krytykowania aborcji osobom, które nigdy aborcji nie dokonały w swoim życiu. Takie podejście zwolenników psychologii transpersonalnej jest zupełnie absurdalne zarówno z punktu widzenia moralnego jak i naukowego. Paradoxem transpersonalistów jest również to, że krytykują religię chrześcijańską, szczególnie Kościół katolicki nie wglębiając się specjalnie w nauki Jezusa Chrystusa, a skupiając się tylko na instytucjonalnym aspekcie tegoż Kościoła. Psycholodzy spod znaku transpersonalności są tak naprawdę kreatorami nihilizmu, bałwochwalstwa, egoizmu i egocentryzmu. Ta pokusa samostanowienia o sobie, bez żadnych norm moralnych i religijnych jest bardzo silna. Hasłem reklamowym tej filozofii mogłoby być zdanie: „wszystko jest we wszystkim.” Człowiek jednak z natury nie chce być traktowany jak masa rozplywająca się w kosmicznej nicości czy w innych osobach i ich duszach. Bardzo interesująco scharakteryzował to G.K. Chesterton w swojej książce pt. „Orthodoxy” pisząc: „Chcę kochać swojego bliźniego, nie dlatego, że jest mną, ale właśnie dlatego, że mną nie jest. Pragnę podziwiać świat, nie tak jak ktoś lubiący patrzeć w lustro, ponieważ widzi w nim siebie, swoją jaźń, ale

⁴¹ R. N. Baer, S. Rouvillois, *W matni New Age. New Age kultura i filozofia*, Kraków 1996, s. 184.

⁴² Należy tutaj dopowiedzieć, że jeden z twórców psychologii transcendentalnej Anthony Sutich rozczytywał się w autorach, którzy propagowali okultyzm: Sri Aurobindo, Anna Besant, Helena Bławatska. Na Sutichu duże wrażenie zrobiły także prace Ramakrishny i Swamiegi Vivekanandy – hinduskich guru, żyjących na przełomie XIX i XX w., którzy przez swoich uczniów uważani byli za wcielenia bogów. Interesujące jest także to, iż ideologia New Age przez 3 lata (2010-2012) była regularnie propagowana na Uniwersytecie Gdańskim za sprawą Instytutu Pedagogiki, który organizował tzw. spotkania integralne. Podczas konferencji w 2010 roku, która była zatytułowana: *Doświadczenie duchowości*, reklamowano niebezpiecznych sekciarzy, takich jak m.in. Bhagwana Shree Rajneesha, bardziej znanego jako Osho. W sekcie Rajneesha dochodziło do przypadków samobójstw i chorób psychicznych; mężczyźni zmuszani do sterylizacji a kobiety do aborcji oraz dokonywano także okrutnych gwałtów na kobietach i dzieciach [w: C. Matrisciana, *Gods of the New Age*, Eugene 1985]. W czasie tej konferencji prezentowano również Sai Babę, który uważał siebie za Mesjasza, a był oskarżony o handel narkotykami i pedofilię [w: T. Brooke, *Avatar of Night – The Hidden Side of Sai Baba*, Tarang 1982]. Lansowano także Maharishi Mahesha Yogi, twórcę transcendentalnej medytacji, którego wyniki badań mówiące o pozytywnych oddziaływaniach TM na człowieka, po latach okazały się oszustwem [w: J. Weldon, *Transcendental Meditation in the New Millenium (Part Two)*, „The Christian Research Journal”, 6/27 (2004), s. 2].

⁴³ A. Galdowa (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, Kraków 1999, s. 258.

tak jak ktoś, kto kocha kobietę, ponieważ jest zupełnie inna. Jeżeli dusze są odrębne, miłość jest możliwa. Jeżeli dusze są zjednoczone, miłość staje się niemożliwa. Jeżeli świat jest pełen rzeczywistych jaźni mogą być one rzeczywiście nieegoistyczne. Ale według zasady pani Besant (liderka New Age), cały kosmos to tylko jedna ogromnie egoistyczna osoba⁴⁴. Człowiek zatem wpada w pułapkę, otrzymując sprzeczne informacje, gdyż z jednej strony mówi mu się, że jest kimś ważnym i znaczącym, nie powinien się ograniczać w stawianiu sobie celów, w kształtowaniu własnego „ja”, a z drugiej strony otrzymuje przekaz, że aby coś znaczyć musi rozpuścić się w kosmicznej masie transcendencji, by stać się transcendentnym czyli boskim. Jednostka staje się więc tworzywem stworzonym przez samą siebie. Czy zatem człowiek jest w stanie udźwignąć w sobie Boga? Chciałbym tutaj przedstawić przypadek dziewczyny z Gdańska, która doświadczyła tego problemu, gdy zaangażowała się w jogę i medytację Wschodu. Oto krótki fragmentu jej wypowiedzi: „W nocy zaczęłam mieć lęki, które nie od razu skojarzyłam z praktykowaniem medytacji i jogi. Pojawiły się myśli dotyczące Boga, zaczęłam zadawać sobie pytanie, czy ja jestem Bogiem? Jeśli tak, to co ja mam robić ze światem jako Bóg? Byłam przerażona. Nie wiedziałam kim jestem⁴⁵. Sytuacja, o której powiedziała ta osoba, paradoksalnie stała się dla niej pierwszym krokiem ku uwolnieniu się od tożsamości transpersonalnej i skierowaniu się, ku nowej tożsamości – tożsamości chrześcijańskiej.

Fundamentem tożsamości chrześcijańskiej jest odkrywanie siebie, kim jestem i dlaczego, a raczej, dla kogo istnieję? Człowiek zaczyna rozumieć, że nie jest w stanie stworzyć samego siebie. Ma świadomość, że nie sobie samemu zawdzięcza własne istnienie, a jego tożsamość jest ukryta w Bogu. Uświadamia sobie fakt, że źródło tożsamości znajduje się poza nim, a zatem nie może w pełni zrozumieć siebie bez Chrystusa. Człowiek zatem powinien być całym swym jestestwem zakorzeniony w Chrystusie, bo ta właśnie więź jest istotą naszej tożsamości, naszego duchowego, psychicznego i fizycznego bezpieczeństwa. Nasza wewnętrzna integralność, spójność w procesie stawania się, bycia zależy od osobistej relacji z Bogiem. Według ks. Dziewieckiego „formowanie tożsamości na poziomie ontycznym, czyli na poziomie bycia, a nie jedynie na poziomie doświadczenia samego siebie, zaczyna się od pytania: od Kogo pochodzę i jakie ma propozycje Ten, który zapragnął mojego istnienia. Tożsamość to także odpowiedź na pytanie, kim jestem? i po co żyję? – niezależnie od aktualnych cech i kompetencji⁴⁶.

Zdaniem ks. prof. Henryka Pietrasa prawidłowo ukształtowana tożsamość chrześcijańska charakteryzuje się dojrzałością sfer budujących tę właśnie tożsamość. Do tych sfer należą m.in.: sfera myślenia, sfera emocjonalna, sfera moralna, sfera duchowa, sfera religijna. *Sfera myślenia* chrześcijańskiej tożsamości to świadomość, że sensem ludzkiego intelektu jest szukanie obiektywnej prawdy, gdyż los człowieka

⁴⁴ A. Zwoliński, *Yoga - droga w nieznane*, Kraków 1995, s. 19-20.

⁴⁵ „Biuletyn Gdańskiego Centrum Informacji o Sektach i Nowych Ruchach Religijnych. Kwartalnik o zagrożeniach duchowych” 3/20 (2009), s. 17-19.

⁴⁶ Zob. <http://cywilizacja.ien.pl/?id=472> [04.03.2010].

nie zależy od jego subiektywnych przekonań, lecz od obiektywnych faktów i uwarunkowań. Dojrzałość *sfery emocjonalnej* oznacza, że człowiek jest świadomy tego, iż jego sposób przeżywania siebie i świata nie jest czymś przypadkowym, stanowi rodzaj informacji o jego sytuacji życiowej, a zwłaszcza o jego postępowaniu oraz o jego więzach z Bogiem i ludźmi. Dojrzałość w *sferze moralnej* oznacza świadomość, że tylko niektóre sposoby postępowania prowadzą do rozwoju i satysfakcji. Wszystkie inne prowadzą do krzywd, a nawet do autodestrukcji⁴⁷. Zdaniem ks. Pietrasa moralność to rodzaj szczególnej inteligencji, umożliwiającej odróżnienie tych zachowań, które nas rozwijają od zachowań, przez które wyrządzamy krzywdę sobie lub innym. Bardzo ważną sferą tworzącą tożsamość chrześcijańską jest dojrzała *sfera duchowa*. Wyraża się w zdolności człowieka do zrozumienia samego siebie, czyli szukanie odpowiedzi na trzy podstawowe pytanie: skąd się wziąłem?, dokąd zmierzam?, w oparciu, o jakie wartości i więzi mogę osiągnąć cel, do którego dążę? Ks. Henryk Pietras zwraca uwagę, że człowiek pozbawiony duchowości czy zadawający się naiwnymi odpowiedziami w tej dziedzinie, jest z definicji nie tylko niedojrzały, ale też zniewolony. Nie może bowiem w sposób świadomy i wolny kierować sobą, skoro nie wie, kim jest, ani dokąd zmierza. Nie ma zatem zdrowia psychicznego, rozwoju i wolności bez duchowości⁴⁸. Istotne znaczenie ma *sfera religijna*, która oznacza, że człowiek buduje osobistą więź z Bogiem, który stworzył go z miłości i kocha go w sposób nieodwołalny. Duchowny ten dodaje, że „dojrzała więź z Bogiem jest najważniejszą podstawą i gwarantem dojrzałej więzi z człowiekiem z samym sobą i z drugim człowiekiem. Ks. Pietras wyszczególnia też *sferę społeczną*, która, jeśli jest dojrzała, to człowiek ani nie popada w osamotnienie i izolację, ani nie godzi się na zaburzone, czyli toksyczne więzi oparte na strachu, manipulacji, podporządkowaniu czy przemocy⁴⁹.

Duchowny w swojej analizie pokazuje jeszcze pięć sfer, które składają się na tożsamość chrześcijańską: cielesna, płciowa, seksualna, a także sfera wolności i wartości. Pozwolę sobie zatem z tych pięciu sfer wyszczególnić dwie z nich, czyli sfery wolności i wartości. Dojrzałość w *sferze wolności* zdaniem ks. Pietrasa oznacza, że człowiek zdaje sobie sprawę z tego, iż potrafi posługiwać się swoją wolnością w taki sposób, iż rozumie, że minimum wolności to wolność od wyrządzania krzywdy sobie i innym, a maksimum wolności to zdolność do dojrzałej miłości. Dojrzałość w *sferze wartości* natomiast oznacza, że człowiek nie manipuluje samym sobą i nie łądzi się, że wszystkie normy postępowania, ideały i wartości są jednakowo dobre i prowadzą do rozwoju. Nie absolutyzuje też wartości względnych (np. tolerancji czy demokracji), lecz na szczycie hierarchii wartości stawia miłość, odpowiedzialność, wierność.

⁴⁷ Zob. <http://prasa.wiara.pl/doc/455335.Tozsamosc-chrzescijanska-ani-Zyda-ani-Greka> [04.03.2010].

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

3. Analiza „wartości” i „nadziei” w wymiarze duchowym ludzkiej egzystencji

Problematyka wartości była zawsze obecna w kręgu zainteresowań filozofów, psychologów i pedagogów. Pozwolę sobie zatem na krótkie przedstawienie kilku interpretacji pojęcia wartości w ujęciu psychologicznym. Zdaniem T. Tomaszewskiego wartości zdeterminowane są doświadczeniami i sytuacjami, które były szczególnie ważne dla człowieka. Według Cz. Matuszewicza wartości stanowią standard wyboru celów życiowych, indywidualnej drogi życia oraz tzw. społecznej osobowości człowieka⁵⁰. Problem wyboru wartości wiąże się silnie z emocjami i tym właśnie zagadnieniem zainteresował się A. Meinong, który analizował „przeżywanie wartości”. Jego zdaniem „warunkiem wystąpienia przeżycia wartości jest sąd egzystencjalny stwierdzający istnienie lub nieistnienie czegośkolwiek. Konsekwencją orzeczenia miały być przeżycia uczuciowe. Jeżeli istnieniu czegoś towarzyszą przyjemne uczucia, wówczas przeżywamy wartości dodatnie, jeżeli zaś uczucia nieprzyjemne – przeżywamy wartości negatywne⁵¹. Teorię Meinonga zmodyfikował i rozszerzył Ch. Ehrenfels, który stwierdził, że przypisujemy obiektywne wartości wówczas, gdy występuje tzw. „względny przyrost szczęścia”(wartość pozytywna) lub „względny spadek szczęścia”(wartość negatywna). E. Thorndike zauważa racjonalny charakter wartościowania i jego wpływu na postępowanie. Według niego miarą wartości są konsekwencje, jakie dana rzecz, sytuacja czy postępowanie pociąga za sobą. Człowiek wartościujący przewiduje konsekwencje zaistniałego stanu, akceptuje go wraz z konsekwencjami, albo przeciwstawia się przewidywaniu złych następstw⁵².

Wartości można badać z różnych punktów widzenia, gdyż posiadają one wielopłaszczyznowy wymiar. Jednakże najbardziej interesującą koncepcją, która wpisuje się w zakres omawianego przeze mnie problemu, jest koncepcja wartości według ks. prof. Kazimierza Popielskiego, zajmującego się problemami ludzkiej egzystencji i sposobu wyboru wartości. Zdaniem ks. Popielskiego wartości mają charakter egzystencjalny: żyją w życiu, z życia się wywodzą i są właściwe dla potrzeb życia konkretnej ludzkiej jednostki. Stawiają wymagania o charakterze egzystencjalnym i są potrzebą i pragnieniem typowo ludzkim. Duchowny ten zwraca uwagę, na pojmowanie wartości w dwojaki sposób – wartości „w życiu” i „wartości dla życia”. Carl Rogers mówił o wartości, które są „w nas”, a Victor E. Frankl o dążeniu „ku nim”, Albert Bandura wiązał je z uczeniem się ich w życiu, jeszcze inni wskazywali na rolę motywującą służącą rozwojowi⁵³. Ks. Popielski jest zwolennikiem podejścia egzystencjalno-poznawczego, gdyż wartości są tu gwarantem „życia”, rozwoju, dojrzewania, satysfakcji, zdrowia itp. Uważa on, że egzystencji potrzebne jest całe spektrum możliwych wartości, do których można się odnieść i spośród których moż-

⁵⁰ Cz. Matuszewicz, *Psychologia wartości*, Warszawa 1975, s. 9.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Por. K. Popielski, *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin 2008, s. 143.

na dokonywać wyboru. Ks. Popielski zwraca także uwagę na paradoksy *wartości i egzystencji*:

1. Im wyższy i jakościowo bogatszy wymiar egzystencji, tym wartości są mniej wyraziste i oczywiste, ale głębiej obecne i pełniej doświadczane, np. wartość miłości jest życiowym dążeniem i pragnieniem, ale także niepokojem egzystencjalnej głębi,
2. Im bardziej specyficzny jest wymiar egzystencji, tym wartości są bardziej subtelniej w nim obecne, np. wartość miłość niekoniecznie musi być rozpoznawalna w wymiarze fizycznym, ale koniecznie w wymiarze duchowym,
3. Im głębiej wartości są ukryte w egzystencji, tym bardziej są realne, aktywne i osobiste np. wartość miłości okupiona doświadczeniem cierpienia staje się realnie bardziej bliska, cenna i osobista⁵⁴.

W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na to, co ks. Popielski nazywa – „jakościami egzystencyjnie komplementarnymi”, do których zalicza zdrowie i chorobę, cierpienie i ból. W swojej analizie wyjaśniającej to zagadnienie, postępuje się dwoma znaczeniami „zdrowia”:

- Negatywne rozumienie słowa „zdrowie” – czyli zaburzenie zdrowia, które nie jest właściwością jednowymiarową ani wyłącznym efektem kombinacji struktur tej samej dymensji, nawet możliwe jest ich postrzeganie jako stanu aktywnego współdziałania wielu czynników zaburzających, ale pochodzących z jednego i tego samego wymiaru egzystencji,
- Pozytywne rozumienie słowa „zdrowie” zawsze stanowi jakość i wartość egzystencyjna jednostki, wielowymiarowo będącej i wielowymiarowo stającej się, tj. fizycznie i psychicznie i duchowo⁵⁵.

Zdaniem ks. Popielskiego zdrowie jest wartością temporalną, osobistą, zindywidualizowaną podmiotowo i podmiotowo-osobową: 1) zdrowie należy do kategorii wartości egzystencjalnych; 2) zdrowie nie ma charakteru lokalizacyjnego; 3) zawsze choruje człowiek, jako jedność i całość. Zaburzeniom zdrowia towarzyszą dwa fenomeny z kręgu ludzkich doświadczeń egzystencjalnych: ból i cierpienie. Ból cechuje się lokalizacją swego zaistnienia, jest przejawem stanu chorobowego. Cierpienie ma charakter „rozlany” w całości egzystencji; cierpienie może towarzyszyć również zdrowiu⁵⁶. Jak podkreśla ks. Popielski, „ból jest związany z uchwytą przyczyną natury fizycznej, cierpienie ma zaś charakter wielowymiarowy, gdyż dotyka wszystkich sfer życia. Wobec cierpienia i bólu człowiek może przyjąć osobistą postawę”. Osoby szukające pomocy np. w grupach modlitewnych, czy też uczestnicząc w specjalnych Mszach św. z modlitwą o uzdrowienie pragną uwolnić się od cierpienia fizyczne-

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

go, psychicznego lub duchowego. Mają nadzieję, że jest możliwa zmiana na lepsze życie. Czym zatem jest cierpienie, a czym jest nadzieja dla ludzkiej egzystencji? Na to pytanie odpowiada ks. Popielski wskazując jednocześnie na wielopłaszczyznowość tych dwóch zagadnień. Jego zdaniem cierpienie jest doświadczeniem podmiotowo-osobowym. Mając odniesienie do struktur osobowościowych, tym samym jest ukorzenione także w podłożu i podstawach somatycznych. Podkreśla również, że na strukturę przeżywania cierpienia i sposobów jego doświadczenia duży wpływ ma kultura, życie społeczne, postawa poszczególnych osób wobec cierpienia, poziom tolerancji na cierpienie i sposoby radzenia sobie z cierpieniem. Szczególną formą cierpienia jest cierpienie egzystencjalne, w którym można wyróżnić: smutek, lęk, rezygnację, rozpacz, uczucie bezsensu, przygnębienie, brak wyjścia z sytuacji.

Według ks. Popielskiego obok doświadczenia cierpienia, jako znaczącego przeżycia dla ludzkiej egzystencji, ważna jest nadzieja – wymiar noetyczny egzystencji o charakterze motywacyjnym. Nadzieja aktywizuje egzystencję, a w sytuacjach ekstremalnych, staje się główną siłą podtrzymującą motywację życia. Dla osobowej egzystencji nadzieja jest równocześnie potrzebą i pragnieniem⁵⁷. Zdaniem duchownego nadzieja w procesie motywacji jest równa potrzebom takim jak np.: potrzeba wolności, godności, odpowiedzialności. Potrzeba nadziei podlega procesom autointerpretacji dokonywanych przez człowieka, który jest nośnikiem jej obecności w swoim życiu. Ks. Popielski uważa, że „bez obecności nadziei w życiu ludzkim egzystencja traci moc trwania”. Konstatuje także, iż brak nadziei zamyka życie w „teraz” i nie pozwala na otwarcie się „ku...” potem. Jego zdaniem w tym przypadku kurczy się temporalna pełnowartościowość egzystencji i staje się ona byciem bez możliwości i przyszłości. Nadzieja należy do potrzeb pierwotnych, podstawowych i wyjściowych dla egzystencji. Według ks. Popielskiego nadzieja jest wsparciem w sytuacjach wszelkich prób życiowych kryzysów, frustracji, stresów itp. Jako fundament egzystencji jest potrzebą głęboko zakorzenioną w osobowym życiu religijnym.

Podsumowanie

Z licznych badań na temat znaczenia religii w życiu człowieka wynika, iż poprzez religię chrześcijańską i działalność we wspólnocie następuje w nim transformacja duchowa, przekształca ona swoją postawę z obojętnie religijnej na proreligijną. Odbudowuje tożsamość chrześcijańską i zaczyna do swojego życia adaptować nowe wartości z nadzieją na lepszą przyszłość, dokonując w ten sposób prawdziwego zakorzenienia w Jezusie Chrystusie. Rozwój życia religijnego jest zatem sine qua non ludzkiej egzystencji, jest wyrazem podmiotowości człowieka. Stanowi warunek jego rozwoju na płaszczyźnie psychicznej, duchowej i intelektualnej. Dla osób „uwiędzionych” błędną filozofią mówiącą o Bogu jako np. *Energii przenikającej wszystko* i człowieku, który swoją mocą może podporządkować sobie tę energię dla własnych

⁵⁷ Tamże, s. 211.

celów, przejście od zakodowanego w świadomości *homo energeticus do homo religiousus*, stanowi pewną trudność. Człowiek bowiem musi „nauczyć się” na nowo Boga, czyli zrozumieć sens i wartość przekazu religijnego zawartego w Biblii. Musi także dokonać zmian w systemie wartości, co wiąże się również ze zmianą obrazu własnego „ja” i przejściem od postawy „bądź wola moja”, do postawy „bądź wola Twoja”. Osoba przestaje już być „wynurzającym się Bogiem” (według filozofii New Age), który sam siebie może zbawić, lecz uznaje Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, tak jak pisał św. Paweł: „Jeśli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznanie jej ustami – do zbawienia (...). Albowiem, każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Rz. 10,8-10,13). Chciałbym tutaj jeszcze zwrócić uwagę na słowo „zbawienie” – gr. *soteria* – oznaczające również *ocalenie, uratowanie, wybawienie*, a zatem przyjęcie Jezusa, pójście za Nim daje nadzieję na ocalenie, na odnowienie życia, na wyzwolenie ze złych duchowych i psychicznych uwikłań. Człowiek zaczyna rozumieć, że „prawdziwego ukojenia nie można znaleźć w bogu własnego umysłu”⁵⁸.

Literatur:

- Baker, M.W., *Najlepszy z Psychologów – Jezus i mądrość duszy*, Warszawa 2003.
- Bocheński, J.M., *Sto zabobonów*, Kraków 1994.
- Boenisch, E, Haney, C. M., *Twój stres – sens życia, równowaga i zdrowie*, Gdańsk 2007.
- Brooke, T., *Avatar of Night – The Hidden Side of Sai Baba*, Tarang 1982.
- Donahue, M., *Intrinsic and extrinsic religiosity: the empirical research*, „Journal for the Scientific study of Religion” 4 (1985), s. 418-423.
- Drozdowicz, Z., (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Poznań 1992.
- Gałdowa, A., (red.), *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000.
- Gałdowa, A., (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, Kraków 1999.
- Gross, N., Simmons, S., *The Religiosity of American College and University Professors*, „Sociology of Religion” 70/2 (2009), s. 101-129.
- Jackowski, A., Sołjan, I., Biłska-Wodecka, E., *Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe*, Poznań 1999.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Poznań 1998.
- Kahoe, R., *The Development of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientations*, „Journal for the Scientific study of Religion” 4 (1985), s. 408-412.
- Kowalczyk, A., *Europa jakiej nie znasz*, Gdańsk 1996.
- Lassus, de A., *New Age nowa religia?*, Warszawa 1993.
- Leachy, M. P., *Letter to an Atheist*, Franklin 2007.
- Leippe, M. R., Zimbardo, P.G., *Psychologia zmiany postaw i wpływu społecznego*, Poznań 2004.
- Matrisciana, C., *Gods of the New Age*, Eugene 1985.
- Matuszewicz, Cz., *Psychologia wartości*, Warszawa 1975.
- Popielski, K., *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin 2008.
- Prężyna, W., *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.
- Szczepański, J., *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1969.
- Śliwak, J., *Altruizm a religijność człowieka. Badania empiryczne*, „Roczniki Filozoficzne” 41/4 (1993), s. 53-78,

⁵⁸ M. W. Baker, *Najlepszy z Psychologów – Jezus i mądrość duszy*, Warszawa 2003, s. 117.

- Tobacyk, J., *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, Lublin 1989.
- Ullman, Ch., *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, New York 1989.
- Weldon, J., Transcendental Meditation in the New Millennium (Part Two), „The Christian Research Journal” 27/6 (2004).
- Zimoń, H., (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin, 2000.
- Zwoliński, A., *Satanizm – w gąszczu zła*, Kraków 1995.
- Żylicz, P. O., *Orientacja transpersonalna w psychologii*, „Przegląd Psychologiczny” 3-4/37 (1995), s. 446-467.

Towards Religious Conversion: Changing Attitudes, Reconstruction of Christian Identity, Finding New Values and Hope

Summary: The topic of religious conversions began to be dealt with in psychologist circles at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. At that time it was perceived that the religious life of man influences his attitude and values. Sometimes people who have departed from a pre-conceived belief at some point in their lives fall into existential emptiness and try to fill the void with another kind of spirituality - universal spirituality, which was and is propagated by people associated with the occult movement called New Age. The announcement of a new vision of spirituality is a trap for people seeking the meaning of life, their own identity or positive values. The stronger the desire to fulfil one's dreams, in this respect, the weaker the mechanism for assessing one's profits and losses. Reflection comes later when psychological and spiritual problems begin. This is when a person directs his or her steps back to God.

Keywords: conversion identity value hope