



6/2007 (12)

Czy w psychologii jest miejsce dla Ducha?

Jan L. Franczyk

Gdyby zapytać uniwersyteckich psychologów, czy w nauce, którą uprawiają, jest miejsce dla Ducha, zapewne w odpowiedzi usłyszelibyśmy, że nie. Większość z nich przedmiot psychologii sprowadza bądź do badania zachowania, bądź do problematyki przetwarzania informacji. Wydaje się, że również większość psychoanalityków miejsce Ducha zastępuje grą biologicznych popędów i skutkami funkcjonowania bliżej nieokreślonej nieświadomości i przedświadomości. Świadczą o tym dobitnie definicje psychologii, jakie możemy znaleźć u autorów podręczników akademickich, podręczników cieszących się dobrą opinią, zarówno wśród wykładowców ten przedmiot, jak i wśród studentów.

Bardzo rozpowszechniony – zwłaszcza na gruncie amerykańskim – jest pogląd, że „psychologia jest nauką zajmującą się procesami psychicznymi i zachowaniem”¹. Szerzej przedmiot psychologii definiuje Spencer A. Rathus. Według tego autora

psychologia to naukowe badanie zachowania i procesów psychicznych. Przedmiotem zainteresowania psychologów jest system nerwowy, wrażenia i spostrzeganie, uczenie się i pamięć, inteligencja, język, myślenie, dojrzewanie i rozwój, osobowość, stres i zdrowie, zaburzenia psychiczne i sposób ich leczenia, zachowania seksualne i postępowanie w otoczeniu społecznym, takim jak grupy i organizacje².

Z kolei Robert J. Sternberg pisze, iż

psychologia jest badaniem umysłu i zachowania. Studiować psychologię to starać się zrozumieć, jak myślimy, uczymy się,

¹ S.M. Kosslyn, R. S. Rosenberg, *Psychologia*, Kraków 2006, s. 34.

² S.A. Rathus, *Psychologia współczesna*, Gdańsk 2004, s. 42.

czujemy, działamy, kontaktujemy się z innymi ludźmi, a także rozumiemy samych siebie³.

W znanym polskim podręczniku akademickim *Psychologia* pod redakcją Tadeusza Tomaszewskiego psychologię zdefiniowano jako naukę „o czynnościach człowieka i o człowieku jako ich podmiocie”⁴.

Tak czy owak, w żadnej z definicji nie ma miejsca dla Ducha, choć przez stulecia psychologię definiowano jak „naukę o duszy” (*scientia de anima*), bo w duszy szukano siedliska ludzkich przeżyć, tęsknot czy namiętności⁵. Tak rozumiał ją niemiecki filozof i profesor logiki w Akademii w Marburgu, Rudolf Goeckel, pod którego redakcją w roku 1590 ukazało się dzieło zatytułowane: *ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ: hoc est, de hominis perfectione, animo, et primis ortu humus – Psychologia* (to słowo, w wydany po łacinie dziele, zostało zapisane po grecku), czyli *o doskonałości człowieka, o duszy, a przede wszystkim o jej pochodzeniu*⁶. Zresztą już w starożytności Arystoteles swój traktat, uchodzący za pierwszy w dziejach systematyczny wykład psychologii, zatytułował: *O duszy*.

Oczywiście wpływ na zredukowanie przedmiotu psychologii do zachowania, wyjaśniania ludzkich czynności czy przetwarzania informacji miał klimat związany z ideologią pozytywizmu i panującym powszechnie scjentyzmem. Na plan pierwszy zaczął wysuwać się również postulat empiryzmu. Naukowe miało być to, co było empirycznie sprawdzalne, a prawdy można było dochodzić jedynie na drodze eksperymentalnej.

W psychologii metoda eksperymentalna przyjęła się na dobre od czasów Wilhelma Wundta. Jednak panujące wówczas powszechnie przekonania dotyczące istoty człowieka nie sprzyjały jeszcze radykalnemu pozbyciu się problemu duszy. Dlatego charakterystyczne dla tej epoki były poglądy Rudolfa H. Lotzego, który usiłował stworzyć zadowalającą koncepcję związku

³ R.J. Sternberg, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1999, s. 18.

⁴ *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1976, s. 9.

⁵ Jedno z ważniejszych dzieł Kartezjusza nosi zresztą charakterystyczny tytuł: *Namiętności duszy*. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Warszawa 1969.

⁶ R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Warszawa 2004, s. 14-15.

między procesami fizycznymi i psychicznymi. W koncepcji Lotze nadal funkcjonowało pojęcie duszy substancjalnej, gdyż życia psychicznego, zdaniem tego autora, nie można było sprowadzać jedynie do procesów fizjologicznych. Lotze uważał duszę

za odbiorcę prądów wchodzących i inicjatora wychodzących. Jeżeli przyjmiemy jakkolwiek odrębny rodzaj działania, który nazwać można myślowym, jeżeli jest jakkolwiek różnica pomiędzy człowiekiem a maszynami, trzeba zgodzić się na to, że pomiędzy nerwowe prądy dośrodkowe a także prądy odśrodkowe wchodzi jakiś trzeci czynnik. Możemy zatem powiedzieć – przede wszystkim – że jakiegoś czynnika psychicznego nie należy a priori wykluczać⁷.

Podobnie jak Lotze, również Wundt przyjmował koncepcję duszy, która w jego rozumieniu stawała się jednak „świadomą psychiką”, „sumą treści doświadczenia bezpośredniego” czy też „sumą bieżących procesów świadomości”. Nie była to już dusza rozumiana na sposób scholastyczny, jako odrębna ontologiczna substancja. Co prawda, dusza w ujęciu Wundta nadal istniała realnie, ale była to wyłącznie realność procesu. Dusza stała się jedynie aktywnością psychiczną. Jak zauważa Ryszard Stachowski, Wundt przeciwstawił duszy substancjalnej, duszę aktualną⁸, a program swojej psychologii w dużej mierze skupił na badaniu indywidualnej świadomości.

Psychologia eksperymentalna, z powodu stosowanych w niej metod zwana również fizjologiczną, jest z samej swojej natury psychologią indywidualistyczną. Jedynym jej przedmiotem dostępnym do badania eksperymentalnego jest indywidualna świadomość –

pisał w swoim dziele *Völkerpsychologie* Wilhelm Wundt⁹.

Z duszą radykalnie zerwali behawioryści, ograniczając przedmiot psychologii wyłącznie do badania obserwowalnego i dającego się mierzyć zachowania. Behawioryści byli przekonani, że przedmiot badań tradycyjnej psychologii jest niedostępny dla badaczy posługujących się metodami obiektywnymi. Twórca

⁷ G.S. Brett, *Historia psychologii*, Warszawa 1969, s. 528-529.

⁸ R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej*, dz. cyt., s. 27.

⁹ W. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. 1, Leipzig 1904, s. 27-28.

nowego podejścia do psychologii, a zarazem twórca behawioryzmu John Watson twierdził wprost, że nawet nie dusza, której nijak w sposób obiektywny badać przecież nie można, ale samo pojęcie świadomości stanowi podstawową przeszkodę w uprawianiu psychologii jako nauki.

Konsekwencją tej decyzji było odrzucenie metod introspekcyjnych jako nieprzydatnych w psychologii, a jeszcze dalszą – odrzucenie tradycyjnego pojmowania psychiki jako świadomości, a nawet zanegowanie realności psychicznej w wymienionym znaczeniu¹⁰.

Kierunkiem, który zrewolucjonizował myślenie o ludzkiej psychice była psychoanaliza Zygmunta Freuda. Freud nie tylko przywrócił do psychologicznego i psychiatrycznego obiegu pojęcie świadomości, ale postulował ponadto istnienie – nigdy nie zweryfikowanych metodami obiektywnymi – przedświadomości i nieświadomości. Jednocześnie jednak Freud, zadeklarowany ateista, nie potrzebował duszy, sprowadzając funkcjonowanie człowieka do gry biologicznych popędów, tłumionych jedynie przez kulturę (co owocowało z kolei przypadkami nerwic). Sama religia również uzyskała psychoanalityczne wyjaśnienie, jako przypadek nerwicy zbiorowej. Ta kolektywna neuroza miała być wywołana przyczynami podobnymi do tych, które wywołują nerwicę dziecięcą.

Przerażający efekt infantylnej bezradności wzbudził potrzebę ochrony – ochrony przez miłość – którą przynosi ojciec. I odkrycie, że ta bezradność będzie trwać przez całe życie, wywołało konieczność przywiązania się do istnienia ojca, tym razem jednak o wiele bardziej potężnego¹¹.

W tym procesie poszukiwania ochrony człowiek tworzy coś, co Freud nazywa „złudzeniem”. Treść złudzenia człowiek czerpie ze swojego doświadczenia w dzieciństwie, gdy opiekę i miłość ojca mógł zdobyć, stosując się do jego poleceń i zakazów. Podobna sytuacja ma miejsce w religii. Według twórcy psychoanalizy wszelkie koncepcje teistyczne są „złudzeniami”, które

¹⁰ Z. Rosińska, Cz. Matuszewicz, *Kierunki współczesnej psychologii, ich geneza i rozwój*, Warszawa 1982, s. 141.

¹¹ Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 173.

wyływają z pragnień człowieka i nie mają podstaw w rzeczywistości pozapsychicznej¹².

A jednak problematyka duchowości powraca. Od lat ukrywa się za fasadą pozornie naukowych i – jakoby – obiektywnych, nie mających nic wspólnego z religijnością stwierdzeń. Jednym z kluczowych pojęć psychologii klinicznej pozostaje poczucie winy, które posiada przecież swój religijny odpowiednik, czyli wyrzuty sumienia. I trudno, tak naprawdę, orzec, czym miałyby w rzeczywistości różnić się te dwa pojęcia. Myśli natrętne często (choć nie zawsze) bywają tożsame ze znanymi każdemu spowiednikowi skrupułami, a nerwica anankastyczna w wielu przypadkach stanowi klasyczny przypadek skrupulanctwa. Kolejnym terminem nieodparcie sugerującym podobny lub tożsamy obszar treściowy jest freudowskie *superego* i religijne sumienie. Od psychoterapeutów można usłyszeć opowieści o zbyt represyjnym *superego*, ale i teologowie mówią o sumieniu źle ukształtowanym. Takich odpowiadających sobie par możemy wymienić wiele. Nie zamierzamy w niniejszym szkicu prowadzić ich wyczerpującego spisu, chcemy jedynie pokazać, że pod pozorem terminów obiektywnych kryją się często treści, które mają odniesienie religijne, duchowe. Chociaż psychologowie, psychiatry czy psychoterapeuci gwałtownie od tego się odżegnują.

Na problem duchowości w rozwoju człowieka szczególną uwagę zwracał austriacki psychiatra Victor E. Frankl. W swojej głośnej pracy *Homo patiens*, twórca logoterapii pisał:

Człowiek jest istotą duchową, (...) w swej istocie jest duchowy. Duchowość jest jednak właśnie tym, co psychologizm ignoruje. Stąd też wynika niedostateczność wszelkiej psychoterapii w ściślejszym, dotychczasowym – psychologistycznym sensie – „duchowości” człowieka nie widzi ona w ogóle. Ta niedostateczność przeradza się w niekompetencję, z chwilą gdy psychologistyczna psychoterapia staje wobec problematyki duchowej¹³.

Trzeba pamiętać o tym, że życie człowieka nie ogranicza się do zaspokajania najbardziej elementarnych potrzeb fizjologicznych czy potrzeby bezpieczeństwa. Abraham H. Maslow pisał

¹² Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 213.

¹³ V.E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1976, s. 17.

o ogromnym znaczeniu w życiu człowieka potrzeb wyższych, które funkcjonalnie są autonomiczne, to znaczy, że u niektórych ludzi mogą pojawiać się niezależnie od zaspokojenia potrzeb niższych. „Osoby takie mogą nawet gardzić zaspokojeniami niższej potrzeby i odrzucić je”¹⁴. Pisząc o osobowości, Maslow zauważa:

Pojęcie dobrze przystosowanej osobowości czy dobrego przystosowania wyznacza „niski sufit” dla możliwości postępu i rozwoju. I krowa, i niewolnik, i robot mogą być dobrze przystosowane.

Zwykle przyjmuje się, że superego dziecka jest introjekcją strachu, kary, utraty miłości, opuszczenia itd. Badanie dzieci i dorosłych, którzy czują się bezpieczni, kochani i poważani, wskazuje na możliwość istnienia wewnętrznej świadomości opartej na identyfikacji przez miłość, pragnieniu zadowolenia i uszczęśliwienia innych, a także na prawdzie, logice, sprawiedliwości, spójności, słuszności i obowiązku. Zachowanie się ludzi zdrowych jest w mniejszym stopniu wyznaczone przez lęk, strach, brak poczucia bezpieczeństwa, poczucie winy, wstydu, a w większym przez poczucie prawdy, logiki, sprawiedliwości, rzeczywistości, uczciwości, przyzwoitości, piękna, słuszności itd.¹⁵

I dalej Maslow pytał:

Gdzie są badania nad bezinteresownością? Brakiem zawiści? Siłą woli? Siłą charakteru? Optymizmem? Przyjaźnią? Realizmem? Samotranscendencją, śmiałością, odwagą? Brakiem zazdrości? Cierpliwością? Lojalnością? Rzetelnością? Odpowiedzialnością? (...) nad człowiekiem szczęśliwym, pogodnym, opanowanym, spokojnym, współczującym, wielkodusznym, życzliwym, nad twórcą, świętym, bohaterem, człowiekiem silnym, geniuszem i nad innymi pozytywnymi okazami człowieczeństwa¹⁶.

Zarysowany przez Maslowa program wykracza daleko poza krąg tematów wyznaczony przez behawioryzm, psychoanalizę, a nawet psychologię poznawczą. Poczucie spełnienia się czy samorealizacji jest kluczowe również dla Frankla, który w braku poczucia sensu upatruje przyczynę wielu zaburzeń nerwicowych (nazywa je zresztą nerwicami noogennymi, czyli wy-

¹⁴ A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 120.

¹⁵ Tamże, s. 384.

¹⁶ Tamże, s. 384-385.

nikającymi z braku poczucia sensu). W ten sposób stajemy w centrum problemów kluczowych dla ludzkiej duchowości, dla duchowego rozwoju człowieka.

W ostatnich latach zaobserwować można wzrost zainteresowania wśród psychologów problematyką duchowości. O ile na początku ubiegłego wieku karierę robiło pojęcie ilorazu inteligencji (IQ), charakteryzujące poziom inteligencji racjonalnej, o tyle w latach dziewięćdziesiątych XX wieku Peter Salovey i John D. Mayer stworzyli pojęcie inteligencji emocjonalnej (EQ), czyli umiejętności kontrolowania własnych i cudzych emocji, odróżniania ich i wykorzystywania nabytej w ten sposób wiedzy do kierowania myśleniem i postępowaniem. Okazało się, że istnieje ścisły związek między emocjonalnością a myśleniem. Jak dowiodły badania, uszkodzenie obszarów mózgu odpowiedzialnych za uczucia, powoduje obniżenie sprawności myślenia¹⁷.

Natomiast u progu XXI wieku, Danah Zohar i Ian Marshall, opierając się na wynikach badań w dziedzinie psychologii, antropologii, neurologii i fizyki, opublikowali pracę na temat inteligencji duchowej. Ten rodzaj inteligencji obaj uważają za najwyższą formę inteligencji, która ma ścisły związek z ludzką potrzebą sensu i wartości.

Inteligencja duchowa jest busolą, dzięki której odnajdujemy drogę na krawędzi nieznanego. (...) W teorii chaosu „krawędzią” nazywa się granicę pomiędzy porządkiem a zamętem, pewnością siebie a zupełnym zagubieniem. (...) Przewodnikiem na krawędzi nieznanego jest właśnie inteligencja duchowa, która pozwala poznać – intuicyjnie, w głębi duszy – sens i wartość życia. (...) Jest to odmiana inteligencji, która umożliwia duchowe podejście do religii¹⁸.

Problematyka duchowości powraca do psychologii.

Skąd wzięły się te wszystkie problemy, które zaważyły na dwudziestowiecznym sposobie uprawiania psychologii? Poza czynnikami kulturowymi (scjentyzm, pozytywizm, empiryzm), kluczowe znaczenie wydaje się mieć dualizm w patrzeniu na człowieka, tak bardzo typowy dla myśli europejskiej od czasów starożytnej Grecji. Tak charakterystyczny dla Platona, któ-

¹⁷ Na temat inteligencji emocjonalnej por. *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna*, red. P. Salovey, D.J. Sluyter, Poznań 1999.

¹⁸ D. Zohar, I. Marshall, *Inteligencja duchowa*, Poznań 2001, s. 23.

ry istoty człowieka upatrywał w niematerialnej duszy uwięzionej w biologicznym ciele. W jego *Fedonie* czytamy:

Ci, którzy kochają naukę, poznają, że filozofia duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała i przymuszoną oglądać byty przez ciało, niby przez kraty więzienia: dusza ich nie może patrzeć sama przez się i w całej ciemności swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie, w którym ją żądze trzymają, a sam więzień pomaga własne zacieśniać kajdany (...) ¹⁹.

Ten platoński dualizm, poprzez nauczanie św. Augustyna, bardzo mocno utrwalił się również w myśleniu chrześcijańskim, a od czasu do czasu prowadził nawet do herezji (katarzy czy albigensi).

Dualistyczne myślenie o człowieku pogłębił Kartezjusz. W jednej z jego prac czytamy:

Moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż może (a raczej na pewno – jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej ²⁰.

Myślenie dualistyczne spowodowało koncentrację na ciele człowieka. Istnienie duszy albo było negowane, albo problem pozostawiano specjalistom w tym zakresie, czyli teologom i filozofom. Najbardziej skrajne stanowisko w takim traktowaniu człowieka (wyłącznie poprzez pryzmat jego cielesności) zajęła medycyna, która przez lata nie tylko nie zwracała uwagi na jego potrzeby duchowe, ale ignorowała również jego potrzeby psychiczne. W konsekwencji obserwować można było lawinowo narastającą ilość przeróżnych uzdrowicieli, szamanów czy bioenergoterapeutów, którzy w swoich działaniach dużą wagę przywiązywali do psychiki i duchowości człowieka. W gabinecie uzdrowiciela chory miał poczucie własnej podmiotowości. Nie był traktowany jak kolejny przypadek z podręcznika interny.

¹⁹ Platon, *Fedon*, w: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. J. Legowicz, Warszawa 1970, s. 161.

²⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, s. 103.

Z myślenia dualistycznego wynika zresztą wiele innych problemów natury filozoficznej i teologicznej, jak choćby problem samoistnego funkcjonowania duszy po śmierci człowieka.

Istotnie, zarówno wiedza z zakresu fizjologii mózgu, jak i obserwacja wielu chorych, cierpiących na niektóre schorzenia układu nerwowego, bezsprzecznie wskazują, iż wraz z postępującą degeneracją mózgu zmieniają się zarówno świadomość, pamięć, jak i procesy poznawcze. Utrata pamięci przybiera dramatyczną postać zwłaszcza w rozwiniętych stadiach choroby Alzheimerera, gdy człowiek zapomina wszystko, lub prawie wszystko. Trudno wyobrazić sobie funkcjonowanie pamięci czy świadomości bez mózgu – gdy mózg umrze. A przecież doktryna sądu szczegółowego, jaki odbywa się po śmierci, zakłada jakąś formę samoświadomości i pamięci popełnionych czynów. Trudno wyobrazić sobie, że sążeni jesteśmy z naszych czynów w życiu doczesnym, z jakości naszego doczesnego życia, gdy nie dysponujemy pamięcią tego życia²¹.

To wszystko sprawia, że coraz częściej w teologii, filozofii i psychologii pojawia się powracanie do biblijnej koncepcji człowieka. Antropologia zarysowana na kartach Biblii ma niewiele wspólnego z wyobrażeniami dualistycznymi. Biblijna wizja człowieka ma wybitnie holistyczny charakter. Człowiek ujmowany jest w niej całościowo.

W Piśmie Świętym «ciało» (hebr. *basar*; grec. *sarks*) oznacza całego człowieka, nie zaś jakąś jego materialną część. Podobnie zresztą to, co bardzo nieadekwatnie tłumaczymy w Biblii poprzez polskie słowo „dusza” – hebr. *nefesz*; grec. *psyche* – nie wskazuje na jakiś najważniejszy duchowy składnik bytowej struktury człowieka, ale – znowu – na całego człowieka (a więc – z dzisiejszego punktu widzenia: człowieka z „ciałem i duszą” jednocześnie). Różnica między *basar* i *nefesz* kryje się w perspektywie, z jakiej autorzy biblijni patrzą na człowieka. (...) *Nefesz* w antropologii biblijnej to nie jakaś bardziej lub mniej substancjalna „dusza”, ale cały człowiek rozpatrywany z perspektywy przeżyć psychicznych. (...) Innymi słowy – w antropologii biblijnej człowiek nie jest złożeniem *basar* i *nefesz*. Jest albo *basar*, albo *nefesz*, w zależności od perspektywy, z jakiej na niego patrzymy²².

²¹ J.L. Franczyk, *Brama śmierci. Pytania o sprawy ostateczne*, Kraków 2007, s. 27.

²² J. Majewski, *Za zasłoną końca*, „Więź” 12/2000, s. 72-73.

Do zwolenników biblijnej koncepcji człowieka należy – jak się wydaje – krakowski jezuita o. Janusz Salamon, który w artykule: *Philosophical problems with disembodied existence and survival of death (Filozoficzne problemy egzystencji bezcielesnej a życie po śmierci)* dowodził, iż koncepcja zakładająca, że człowiek po przetrwaniu swej śmierci biologicznej będzie nadal istniał jako osoba ucieleśniona, a nie jako istota bezcielesna, jest łatwiejsza do przyjęcia dla filozofa teistycznego i nie rodzi trudności, o których mówiliśmy wcześniej²³.

Dlaczego o tym wspominał? Otóż dlatego, że każda teoria czy szkoła psychologiczna zakłada określoną antropologię. W dwudziestowiecznej psychologii praktycznie nie odwoływano się do antropologii biblijnej. A dla tej dziedziny wiedzy antropologia taka może być wyjątkowo użyteczna. W dotychczasowym psychologicznym myśleniu o człowieku utrwaliło się przekonanie, że człowiek jest jednością psychofizyczną. Temu przekonaniu odpowiada zresztą układ większości współczesnych podręczników psychologii, które prezentację tej dziedziny wiedzy rozpoczynają najczęściej od charakterystyki biologicznych podstaw zachowania (czyli od omówienia znaczenia układu nerwowego w funkcjonowaniu człowieka). Później następuje omówienie poszczególnych obszarów życia psychicznego. Trudno oprzeć się wrażeniu, że tak zawężone rozumienie psychologii zbliża ją do zoopsychologii, czyli psychologii zwierząt. Zwierzęta również mają własne życie psychiczne, są mniej lub bardziej pobudliwe, dysponują pamięcią, potrafią się uczyć, reagują złością lub przejawami radości. Życie psychiczne człowieka różniłoby się od psychiki zwierząt jedynie zakresem poszczególnych zdolności. Różnica między człowiekiem a zwierzętami miałaby charakter wyłącznie ilościowy. Człowiek oczywiście łatwiej od zwierząt się uczy, potrafi wykonywać o wiele bardziej skomplikowane czynności niż pies czy mała. A przecież mamy nieodparte przekonanie, że człowieka dzieli od zwierząt przepaść. Że jest to różnica jakościowa. Ma rację franciszkanin Antoni J. Nowak pisząc:

²³ Por. J. Salamon, *Philosophical problems with disembodied existence and survival of death*, „Forum Philosophicum” 11/2006, s. 81-94.

Zwierzę jest jednością biopsychiczną. Osoba ludzka jest unią substancjalną, to znaczy jednością duchowo-cieleśną²⁴.

Człowiek jest nie tyle uduchowionym zwierzęciem, co „duchem ucieleśnionym”, „ciałem przenikniętym przez ducha”, „wcieloną osobą”²⁵ –

dodaje jezuita Aleksander Posacki.

Oczywiście ludzka duchowość wyraża się poprzez fenomeny psychiczne. I fenomeny te, w naturalny sposób stanowią przedmiot zainteresowania psychologii. Czym zatem jest ludzka psychika z punktu widzenia antropologii biblijnej? Jest sposobem przejawiania się w życiu zarówno ciała, jak i Ducha. Na życie psychiczne niewątpliwie wpływ mają takie czynniki, jak: uwarunkowany biologicznie typ temperamentu, sprawność układu nerwowego, funkcjonowanie gruczołów dokrewnych czy zwykłe, somatyczne choroby. Z drugiej jednak strony na życie psychiczne wpływ mają również kryzysy duchowe, którym bardzo często towarzyszą zaburzenia życia psychicznego. Niektóre rodzaje nerwic u swoich podstaw mają chorobę Ducha. Ignorując ten duchowy aspekt, grzebiemy możliwość efektywnej pomocy takiemu człowiekowi. Badania dowodzą też, że zgodność systemów wartości pacjenta i leczącego go terapeuty ma wpływ na wyniki terapii²⁶. A przecież wartości i przekonania niewątpliwie przynależą do sfery duchowości człowieka.

Biblijna antropologia wydaje się być najbliższa prawdy o człowieku, a przyjęcie jej przez psychologa wydaje się najbardziej efektywne. Pod warunkiem wszakże zrozumienia i przestrzegania w praktycznym działaniu właściwych kompetencji zarówno lekarza, psychologa, jak i duchownego.

Każdy człowiek jest niepowtarzalną indywidualnością. Jest swoistym kosmosem. I ta indywidualność domaga się wyjaśnienia. Jednak, jak zauważa Gordon W. Allport,

²⁴ A.J. Nowak, *Parapsychologia*, Lublin 2006, s. 27.

²⁵ A. Posacki, *Duchy krążą po kulturze...*, „Horyzonty Wychowania” 6/2007 (11), s. 50.

²⁶ Więcej na ten temat w: D. Fortuna, J.L. Franczyk, A. Kokoszka, *Efektywność psychoterapii a zgodność systemów wartości pacjenta i psychoterapeuty*, „Psychoterapia” 4/79, 1991.

nie każda gałąź nowoczesnej psychologii jest w pełni adekwatna do problemu indywidualności człowieka i jego rozwoju (właściwie żadna z osobna nie może mu sprostać), niemniej właśnie psychologia, i tylko ona, musi podjąć zadanie opisu organizowania się i rozwoju jednostki we wszystkich kierunkach, ze wszystkimi wznoszeniami i upadkami. Jeżeli dzisiejsza psychologia nie w pełni się do tego nadaje, to musimy ją udoskonalić²⁷.

To udoskonalenie, o którym mówi Alloport, może okazać się niemożliwe bez przyjęcia biblijnej koncepcji człowieka, o której w *Familiaris consortio* mówi Jan Paweł II:

Człowiek (to)... duch ucieleśniony, czyli dusza, która wyraża się poprzez ciało, ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha²⁸.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – PSYCHOLOGIA, DUCHOWOŚĆ, DUALIZM ANTROPOLOGICZNY, ANTROPOLOGIA BIBLIJNA, INTELIGENCJA DUCHOWA, PSYCHOTERAPIA

SUMMARY

J.L. FRANCIK, *Is there Place for the Spirit in Psychology?*

Striving to make psychology an empirical science – verifiable and objective, psychologists made a specific reduction of its subject, limiting the field of interest in man into – variously understood – behaviours. The consequence of such understanding of psychology was the rejection of not only the issues concerning spirituality, but even – in extreme cases – of the usefulness of the concept such as awareness. On the other hand, such concepts as: “sense of guilt”, “obsessions”, “superego” or “repressive superego” are still used in the psychological jargon. These concepts, seemingly objective and deprived of spiritual reference, in fact reflect the same reality as the concepts: “pricks of conscience”, “scruples”, “conscience” or “con-

²⁷ G.W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 12.

²⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Familiaris consortio*, 11.

science badly shaped". Although psychologists, psychiatrists and psychotherapists fiercely deny this, it is hard to conceal the relationship between human psyche and spirituality.

This peculiar reductionism – which arose on the tide of positivism, scientism and empiricism – caused that the dominant view in contemporary psychology is the psychophysical unity of man, the direct relationship between the body and psyche. However, such a view brings psychology closer to zoopsychology, that is the psychology of animals. There would be only one difference between man and animals, namely the quantitative difference within the scope of particular mental skills or abilities. Meanwhile, we have an overwhelming conviction that the world of animals and the world of humans are separated by a qualitative gulf. This difference is determined by the Spirit. Man is the unity of spiritual reality and physical body. In order to understand the essence of man properly, it is indispensable to go back to biblical anthropology, where neither the body itself (Hebrew *basar*), nor the spiritual sphere alone (Hebrew *nefesz*) were man. In this anthropology, man is not a simple composition of two ontologically different substances – the body and soul (like in classical scholasticism), but it is either a body, or a spiritual creature, depending on the perspective we take looking at him. Only in such depiction can we properly look at human psyche, which is a phenomenon, originating both from the body (the nervous system has a direct influence on mental processes) and from the Spirit (spiritual crises also affect the quality of mental experiences).

Jan L. Franczyk, urodzony w 1956 roku, absolwent filozofii i psychologii (UJ), psycholog kliniczny, historyk Kościoła, doktor nauk humanistycznych (PAT), dziennikarz i publicysta, redaktor naczelny „Głosu – Tygodnika Nowohuckiego”, adiunkt w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej IGNATIANUM i Akademii Pedagogicznej w Krakowie. Główne zainteresowania: filozofia człowieka, filozofia religii, problematyka zachowań dewiacyjnych, psychologia osobowości, eschatologia, historia Kościoła w XX wieku, pedagogika religijna. Autor prac naukowych publikowanych między innymi w „Psychoterapii”, „Problemach Alkoholizmu” i „Horyzontach Wychowania” oraz w pracach zbiorowych. Autor książek: *Na fundamencie Krzyża. Kościół katolicki w Nowej Hucie w latach 1949-1989*, *Brama śmierci. Pytania o sprawy ostateczne*, współautor *Encyklopedii Nowej Huty*.