

o. Aleksander Posacki

WYŻSZE MIĘDZYDIECEZJALNE SEMINARIUM DUCHOWNE W KARAGANDZIE
(KAZACHSTAN)

Jolanta Kraśniewska

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.14](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.14)

Dyskusja w aspekcie filozoficznym

Znaczenie modelu empirycznego w familiologii

Wszechstronne badania zjawiska religijności ze strony prof. Czesława Walesy, który precyzyjnie i po mistrzowsku opisuje religijność, parametry religijności, rozwój religijności, skuteczność religijności, rzeczywistości religijności, problemy religijności, są faktycznie najważniejszym punktem wyjścia dla poszukiwań naukowych w naszej książce.

Jest to przekonująca synteza, która nie pomija prawie żadnych istotnych (dostępnych w wybranej i stworzonej przez prof. Walesę metodologii empirycznej) elementów religijności. Jest tu właściwe pojęty redukcjonizm metodologiczny, właściwy nauce.

Podstawą teoretyczną tych badań jest poznawczo-rozwojowa koncepcja religijności Czesława Walesy. Większość autorów, uczniów profesora,

opisuje także różne aspekty zjawiska religijności, stosując umiejętnie ten czy podobny rodzaj metodologii empirycznej, tworząc jednocześnie coś w rodzaju polifonii zgranych głosów.

Religijność jest jednak pojęciem, a właściwie złożoną rzeczywistością, którą można opisać na wiele sposobów, nawet w ramach empirycznego modelu wiedzy. Jest to jednak przede wszystkim badanie i doskonale opisywanie zewnętrznego zachowania człowieka i przez to łatwiej dostępne czy mierzalne. Ale to nie wystarczy.

Już bowiem sami autorzy tej książki, preferujący badania empiryczne, używają pojęć zarówno filozoficznych, jak i teologicznych takich jak religia czy transcendencja, doświadczenie egzystencjalne czy religijne, obraz Boga czy Bóg, wiara czy modlitwa, co zakłada – *nolens volens* – ścisłą współpracę z filozofią i teologią, a także z historią idei.

Gdy r o z s z e r z y m y wspomnianą „polifonię prawdy” (Hans Urs von Balthasar), muszą się też pojawić pytania o „redukcjonizm ontologiczny” (przeciwko któremu występował Viktor Emil Frankl), który można pomylić z dozwolonym w nauce „redukcjonizmem metodologicznym”. Muszą się pojawić pytania o granice poznania. Zwłaszcza poznania zjawiska religijności, ale też zjawiska samej religii, wiary, duchowości czy mistyki, wobec których zewnętrźnie (empirycznie) badana „religijność” jest tylko pewnym częściowym i nie zawsze adekwatnym przejawem.

Rozszerzanie horyzontu metodologicznego

W przebiegu struktury naszej książki, następuje jakby stopniowe rozszerzanie h o r y z o n t u m e t o d o l o g i c z n e g o. Staje się on jakby mniej „precyzyjny”, ale za to bardziej otwarty, także na nowe badanie rzeczywistości człowieka i jego religijności, nie tylko jako „problemu”, ale też jako „tajemnicy”.

Chodzi o „tajemnicę” w kluczu kategorii filozoficznej czy epistemologicznej (Gabriel Marcel), nie tylko kategorii teologicznej, która też jednak w naszych badaniach znajdzie swoje miejsce. Tu dotykamy właśnie granic naszego poznania. Tajemnica musi się bowiem sama objawić, jak podkreśla Marcel. Ale to samo powiemy o Bożej Łasce.

Idziemy więc stopniowo od badania „problemu” do rozważania „tajemnicy” i znowu wracamy do „problemu” (jeśli zaczniemy znowu czytać książkę od początku), ale już w innym świetle. W takim ruchu hermeneutycznym tworzy się właśnie *w i e d z a i n t e g r a l n a*. Od tego, co określone, podążmy ku temu, czego nie da się określić, nie można określić, a nawet nie można poznać. Ujawnią się bowiem wspomniane granice poznania. I być może rzucą nas w milczeniu na kolana.

Wymiar wewnętrzny i zewnętrzny

Podobny dynamizm poznawczy widzimy u Edyty Stein. Od filozofii i nauki przechodzi ona twórczo do teologii i mistyki. Nigdy nie porzuci filozofii i nauki, ale mistyka, kontemplująca Tajemnicę Krzyża, będzie dla niej jednak ostatnim słowem. „Twierdza wewnętrzna”, czyli najgłębsze ja wewnętrzne jednoczy się z Bogiem, przetwarzając swoiście zewnętrzną religijność psycho-społecznego ja. Tu ujawnia się może prawdziwy cel *r e l i g i j n o ś c i*, już nie tylko *b a d a n e j*, ale raczej *d o ś w i a d c z a n e j* w mistycznym, duchowym zjednoczeniu z Bogiem.

Wymiar wewnętrzny i zewnętrzny religii, „twierdza wewnętrzna” Edyty Stein, „ja głębokie” i „ja psychospołeczne”, tak się układają, jak części pięknej, całościowej mozaiki. Tworzy się wyraźnie próba zarysowania modelu *w i e d z y i n t e g r a l n e j*, a nie tylko *w i e d z y i n t e r d y s c y p l i n a r n e j*. Nie tylko analizy, ale i syntezy. Edyta Stein, patronka Europy, okazuje się najbardziej aktualna, bo nam w tym pomaga.

Dwa paradygmaty, czyli w poszukiwaniu wiedzy integralnej

Przedmiotowy i podmiotowy model wiedzy (mówią o tym tylko częściowo „metody jakościowe” w psychologii, choć nie tylko o metody tu chodzi, temat sięga głębiej, bardziej źródłowo) muszą współpracować. Paradygmat subiektywistyczny i obiektywistyczny muszą się komplementarnie uzupełniać.

Kiedy zbliżamy się „precyzyjnie” (czy może „zbyt precyzyjnie”) do poznawanego przedmiotu, tracimy z oczu całość lub dana – choćby „doskonała” – metoda przedmiotowa (a do niej należy stosowana w psychologii metoda empiryczna) ogranicza nam poznanie jego prawdziwej natury. Dotyczy to szczególnie kategorii, jaką jest o s o b a l u d z k a.

Osoby poznajemy adekwatnie – sugerował to już Platon – głównie przez subiektywistyczną (nie mylić z wiedzą subiektywną) więź z przedmiotem, szczególnie przez miłość, co potem w antropologii rozwinie Max Scheler (twórca antropologii filozoficznej), mający wpływ na Edytę Stein, Karola Wojtyłę czy na Viktora E. Frankla, na którego powołują się niektórzy autorzy empiryczni, jak np. prof. Wanda Zagórska. Frankl jest natomiast myślicielem wyjątkowo zakorzenionym właśnie w podmiotowości filozofii egzystencji Kierkegaarda oraz fenomenologii Schelera.

W paradygmacie podmiotowym zbliżamy się bardziej czy głębiej do osoby ludzkiej, bo punktem wyjścia w poznaniu osoby jest zawsze inna poznająca i miłująca osoba, jak to wykazał w *Osobie i czynie* Karol Wojtyła, czym trochę zdenerwował tomistów, myślących obiektywistycznie. Pomaga nam w tym zbliżeniu do osoby bliska duchowości fenomenologia. A także myśl egzystencjalna, także bardzo otwarta na świat duchowy. W końcu inspirowana Biblią filozofia dialogu czy filozofia spotkania, Ebnera, Bubera czy Levinasa. Są to wszystko przejawy paradygmatu podmiotowego.

Sięga do niego słusznie prof. Zagórska, gdy zauważa, że jej bogate odkrycia empiryczne (oraz innych badaczy, na których się powołuje i z którymi współpracuje) pokrywają się z *personalistyczną relacją podmiotową* (ja – Ty, ja – ty), nazywaną też relacją spotkania – o jakiej o wiele więcej mówi się u Marcela, Bubera i Dajczera. Odkryte empirycznie najważniejsze komponenty religijności jak ufność czy intymność można według niej nazwać wręcz *relacyjnymi* (dodajmy od siebie, że według klasycznej filozofii i ortodoksyjnej teologii *osoba ma z istoty relacyjnych charakter*, o czym piszą Posacki i Kraśniewska).

Ujawniła się w ten sposób – czytamy dalej u Zagórskiej – wiodąca rola takiego przeżywania własnej religijności, kiedy to „człowiek jest często przekonany o tym, że Bóg do niego mówi, interweniuje w jego życie i jest w nim obecny”. Wynika z tego, że „doświadczenie religijne jako wartość nadrzędna w strukturach osobowości najbardziej sprzyja umacnianiu się pozytywnych, dojrzałych odniesień do Boga i drugiego człowieka (zaufania, bliskich więzi, troski)”. Czytamy też dalej, że opis wymiaru doświadczenia religijnego w koncepcji Hubera „najbliższy jest temu, co w języku teologicznym można by nazwać odzwierciedleniem działania nadprzyrodzonej łaski w ludzkiej psychice”.

Podsumowując, widzimy więc jasno, jak różne metodologie i języki jednoczą się w jedną integralną wizję, przyzywając konieczność umiejętnego jednoczenia odkryć empirycznych, filozoficznych i teologicznych.

Należy jednak być czujnym. Modne dziś syntezy Kena Wilbera, inspirowane niechrześcijańską teozofią, mają w istocie naturalistyczny i immanentystyczny charakter, jakby nie rozumiejąc czy nie czując *transcendencji osoby* (jej otwarcia na transcendencję), która kłóci się istotnie z psychologią transpersonalną w zasadniczych punktach.

Rozbudzanie głodu transcendencji

Na koniec naszej książki – medytując opisane bardzo osobiste przeżycia prof. Walesy (w czym ujawnia się niepowtarzalna jednostkowość jego osoby), mamy najbardziej metodologicznie otwarte doświadczenie egzystencjalne, a nawet opisane „sytuacje graniczne”, z ich przemieniającym wewnątrznie i egzystencjalnie poznaniem (Karl Jaspers). Możemy mówić – za Kierkegaardem i Jaspersem – o „egzystencji otwartej na transcendencję”.

Wczytując się w tekst rodzinnych wspomnień Czesława Walesy, możemy też mówić o *doświadczeniu duchowym*, gdzie tylko pełen symboliki opis literacki może nas zbliżyć się do Niewyraźnego, Misteryjnego, do Świętej Tajemnicy, do doświadczenia Transcendencji.

Stąd można powiedzieć, że pożytek tej książki, oprócz porcji solidnych badań i informacji, to rozbudzanie głodu dla poszukiwań transcendencji osoby (człowieka i Boga w ich wzajemnej relacji) czy transcendencji duchowości jak u Edyty Stein czy Viktora E. Frankla. Dlatego jest tu miejsce dla cierpienia, sytuacji granicznej czy mistyki krzyża. Stąd korzyści płynące z lektury tej książki dla badaczy, rodziców, pedagogów, psychologów, pracowników zajmujących się rodziną, ale też dla nich wszystkich jako osób-jednostek zadających sobie – często w ukryciu – ustawiczne pytania o sens własnej egzystencji.

Wołanie o personalizizm w familiologii

Autorzy tej pracy są zgodni, że prawdziwa *familiologia* musi opierać się na *personologii* (nie tylko w znaczeniu dowartościowania jednostki u Murraya), która zmierza do prawdziwego *personalizmu*, opartego na obrazie Boga. I jak to jest w przypadku Czesława Bartnika, Edyty Stein czy Karola Wojtyły – do *personalizmu integralnego* czy też do

h u m a n i z m u i n t e g r a l n e g o, o którym pisał Jacques Maritain. Podstawą jest tu a n t r o p o l o g i a i n t e g r a l n a, otwarta na transcendencję. Musi się więc pojawić dialog, a czasami spór pomiędzy duchowością a psychologią.

Musi się też pojawić różnica i zarazem komplementarne oraz twórcze napięcie pomiędzy „osobą” i „osobowością”, pojęciem zrodzonym już w epoce empirycznego modelu wiedzy. Tymczasem pojęcie „osoba” wyrosło jeszcze w pradziejach z kontekstu filozoficznego i teologicznego. Podobnie jak aksjologia, czyli głęboka filozoficzna refleksja na temat wartości, z której także nie zamierzamy rezygnować.

Książka ma być więc nie tylko informacją, ale także formacją oraz inspiracją dla otwartej i wielowymiarowej, polifonicznej metodologii, otwartej na ontologię, bo człowiek jest „bytem otwartym”, w istocie niepoznawalnym. Człowiek jest i pozostanie tajemnicą, która nie da się stematyzować bez ryzyka redukcjonizmu czy nawet profanacji. Współcześnie, kiedy to można mówić o swoistej walce o właściwą antropologię, niezwykle cenny wydaje się wkład poszukiwań naukowych i egzystencjalnych zaproponowanych w niniejszej pozycji.