

Postawa wobec tradycji i religii a zagadnienie identyfikacji

Podejmuje się w tym szkicu aspekty procesu identyfikacji zachodzącego - z jednej strony - w postawie wobec religii i w przeżyciu religijnym, z drugiej - w postawie wobec tradycji i w subiektywnym doświadczeniu tradycji; tradycji rozumianej jako zjawisko odrębne od religii i religijności, ale wykazujące szereg podobieństw do tych zjawisk - zwłaszcza w sferze uwarunkowań społeczno-kulturowych oraz mechanizmów i funkcji psychologicznych. Zakłada się, że porównawcza analiza postawy wobec religii - z uwzględnieniem procesu identyfikacji w strukturze tego zjawiska - i postawy wobec tradycji (doświadczenia treści tradycji) stwarza dodatkowe, dotąd nie wyzyskane możliwości dla naukowego wyjaśnienia szeregu aspektów zarówno religijności, jak i samej tradycji. Przypuszcza się, że porównanie w płaszczyźnie po zjawiskach dwóch odrębnych, ale spokrewnionych i z sobą związanych zjawisk pozwoli nie tylko na lepsze wykontrastowanie i wyjaśnienie cech charakterystycznych i właściwości porównywanych ze sobą fenomenów, ale być może ten zabieg ten umożliwi uchwycenie szerszego kontekstu wyjaśniającego dla interesujących nas tu zjawisk.

Ustalmy znaczenie podstawowych pojęć zastosowanych w tej pracy, a mianowicie pojęcia "tradycji", "identyfikacji", "postawy wobec religii", "postawy wobec tradycji".

Zacznijmy od pojęcia "tradycji". Zgodnie z tym, że interesuje nas tu głównie współzależność procesu subiektywnego przeżywania i doświadczania tradycji z przeżyciem i doświadczeniem religijnym, weźmiemy pod uwagę takie ujęcia tradycji, które traktują ją jako pewien proces psychiczny. Chodzi tu o tego rodzaju pogląd na tradycję, który ujmuje to zjawisko poprzez pryzmat jego załamywania się ("odzwierciedlania") w psychice jednostkowej lub zbiorowej, który uwzględnia przede wszystkim jego funkcjonalny aspekt i który wiąże tradycję przede wszystkim ze sferą dziedziczonych wartości i ról życiowych, norm i wzorów zachowania, sposobów myślenia i przeżywania oraz modeli percepcji i reakcji emocjonalnych. Posłużmy się dwoma przykładami takiego sposobu pojmowania tradycji. Jednym z nich jest koncepcja tzw. "dziedzictwa kulturowego" Stanisława Ossowskiego; drugim - rozumienie tradycji przyjęte w pracach szwedzkiego psychologa religii Hjalmara Sundéna i niektórych jego uczniów.

S. Ossowski zawarł w zakresie pojęcia "dziedzictwa kulturowego" wzory zachowań, odczuć i myślenia o różnym stopniu konkretności. W zakres tego pojęcia wchodzi z jednej strony "pewne ramowe tylko wzory zachowania się w różnych sytuacjach, pewien »styl życia«, normy etyczne, ogólne upodobania, sposoby myślenia". Z drugiej strony dziedzictwo kulturowe "dysponuje nas do pewnych konkretnych przeżyć, przekazując poszczególne sądy, pojęcia, wyobrażenia i łańcuchy wyobrażeń", a nawet "sposoby reagowania mięśniowego lub emocjonalnego na pewne konkretne ruchy i słowa czy na pewne poszczególne przedmioty materialne, które się w danym środowisku przechowuje"¹. Charakterystyczną właściwością dziedzictwa kulturowego jest właśnie przekazywanie " »wzorów przeżyć o konkretnej treści« dodatkowo wartościowanych i obiektywizowanych w życiu jednostek i zbiorowości ludzkich"².

Jest to przekazywanie - co podkreśla za Maxem Schelerem znany teolog Yves Congar - poprzez środki niedyskursywnej komunikacji, tzn. poprzez różne symbole, modele, zacho-

wania, doświadczenia życiowe, sytuacje i fakty egzystencjalne, naturalne wzory myślenia i odczuwania itp., przy czym odbiór tego przekazu jest na ogół nieświadomy, automatyczny, naśladowczy; mniej przypominający proces uczenia się, co proces łatwego, bezrefleksyjnego, ale za to skutecznego wychowania i samowychowania³.

Zaś H. Sundén w wyodrębnionej z globalnie pojętej tradycji religijnej wyróżnia system ról i sytuacji wyznaczających określone interakcje pomiędzy człowiekiem a Bogiem, ról spełniających ważną funkcję w procesie strukturalizowania percepcji rzeczywistości u ludzi przyjmujących je do siebie oraz kształtowania ich orientacji życiowej. Wyrażona najpełniej w piśmiennictwie świętym (Biblii i innych tekstach religijnych) tradycja religijna zawiera nadto pewne dogmaty i normy moralne. Wymienione składniki tradycji religijnej spełniają - jak wykazuje to Sundén⁴ i jak potwierdzają to w swych badaniach inni badacze szwedzcy⁵ - ważną funkcję w życiu i zmianach osobowości ludzi religijnych, zwłaszcza w przypadku jednostek głęboko religijnych i mistycznie usposobionych, takich np. jak Teresa z Avilla, Augustyn Aureliusz, John Wesley itp.⁶ oraz w postawach życiowych ludzi starszych⁷.

Tego rodzaju pojmowanie tradycji, których wybrane przykłady zostały wyżej przytoczone, ma znaczenie poznawcze i metodologiczne. Przykłady te ukazują nie tylko pole styyczne i podobieństwa pomiędzy dziedziną tradycji a sferą religijności, ale także powiązania i uwarunkowania wzajemne tych dwóch dziedzin oraz współzależności zachodzące pomiędzy społecznymi i psychologicznymi mechanizmami powstawania i funkcjonowania obydwu spokrewnionych z sobą zjawisk. W konsekwencji wskazują one na niemożność odrywania w procesie badawczym pojęcia tradycji od innych pojęć, takich jak religijność, przeżycie religijne, doświadczenie religijne; na niemożność odrywania ich od siebie bez względu na to, czy pierwszoplanowym jego przedmiotem jest tradycja i postawa wobec tradycji, czy jest nim religia i postawa wobec religii⁸.

Przejdźmy do pojęcia postawy.

Przez postawę wobec religii i tradycji rozumiemy emocjonalno-wartościujące i intelektualne ustosunkowanie się do przedmiotu postawy (w przypadku postawy wobec tradycji - do określonych treści tradycji, np. do przejętych z przeszłości wartości i ról; w przypadku postawy wobec religii - do treści religijnych, np. do Boga czy Kościoła) oraz wyznaczoną tym stosunkiem gotowość lub predyspozycję do określonego zachowania się⁹. W tym dosyć szerokim rozumieniu postawy mieści się węższe rozumienie tej kategorii, a mianowicie pojmowanie postawy jako względnie trwałej, nabytej skłonności do zachowywania się w określony sposób wobec pewnych przedmiotów, osób, sytuacji itp.¹⁰ Wybieramy tu szersze rozumienie postawy w przekonaniu, że jest ono bardziej przydatne w badaniach nad tradycją i religijnością, w tym nad procesem identyfikacji z dziedziną obiektów tradycji i religii.

A oto przyjęte dla potrzeb szkicu określenia pojęcia identyfikacji. Identyfikacja jest dynamiczną strukturą psychiczną wyrażającą się w silnej więzi intelektualno-emocjonalnej i intencjonalnej z określonym obiektem oraz w wysokim stopniu utożsamiania się z nim. Może to być obiekt personalny - np. określona osoba; społeczny - np. określona grupa społeczna; kulturowy - np. pewne normy, wzorce; instytucjonalny - np. wybrane organizacje społeczne, polityczne, religijne; ideowy - np. pewne wartości, ideały itp. Identyfikacja, prowadząca zwykle do znacznego stopnia utożsamiania się z obiektem identyfikacji, opiera się na licznych i złożonych procesach i mechanizmach psychologicznych, m. in. na procesie internalizacji (przyjmowanie z zewnątrz jako własnych określonych wartości, poglądów, wzorów zachowania, norm, ideałów itp.); irradacji uczuć i myśli (przenoszenie stosunku uczuciowego i poznawczego z jednego obiektu na drugi); introjekcji (wcielanie obrazu innej osoby lub innego przedmiotu do własnego "ja", bezkrytyczne przejmowanie cudzych ocen i interpretacji oraz traktowanie ich jako własnych); na mecha-

nizmie projekcji (niezamierzona subiektywizacja odbieranych z zewnątrz treści i sygnałów; przypisywanie innym własnych uczuć i motywów wypartych do podświadomości); autoidentyfikacji (poczucie i samowiedza własnej tożsamości), stosunku podporządkowania, naśladownictwa i na wielu innych procesach i mechanizmach psychicznych¹¹. Więź identyfikacyjna wiąże się zwykle z dyspozycją do emocjonalnego reagowania na wszelkie sytuacje dotyczące obiektu, z którym podmiot się identyfikuje oraz określa pewien krąg wyborów, motywacji i zachowań jednostki¹².

Powyższe rozumienie procesu identyfikacji różni się zarówno od socjologicznego pojmowania tego procesu, w którym rozumie się przezeń obiektywną, zewnętrznie potwierdzoną przynależność do określonej grupy społecznej lub instytucji (np. do grupy wyznaniowej czy kościoła) i deklarowaną afirmację (różnego stopnia i zakresu) doktrynalnych, normatywnych, ideowych i organizacyjnych jej aspektów - jak również różni się ono od zawężonych psychologicznych jego rozumień, w których sprowadza się znaczenie procesu identyfikacji do pojedynczych aktów czy procesów psychicznych, np. do "zgeneralizowanej reakcji do naśladowania innych osób" (W. W. Hartup), "świadości my" (A. Godin), "samoświadomości przynależności" (D. Lagache), "świadomego sensu indywidualnej tożsamości", "nieświadomej dążności do kontynuacji osobistego charakteru", "dochodzenia do syntezy własnego ego" (E. H. Erikson)¹³, samoidentyfikacji itp.

Proces identyfikacji ujmujemy tu jako reakcję poznawczo-emocjonalną, wartościującą i behawioralną zachodzącą pomiędzy podmiotem, tzn. jednostką lub grupą ludzką a przedmiotem, tzn. inną jednostką, grupą ludzką lub określoną dziedziną zobjektywizowanych wytworów działalności społeczno-cywilizacyjnej i kulturowej człowieka, tzn. określonymi ideami, wartościami, wzorcami, normami, instytucjami itp. Tak rozumiana relacja posiada określone uwarunkowania zewnętrzne: historyczne, społeczne, kulturowe oraz wewnętrzne, podmiotowe,

psychologiczne. Również i funkcje owej relacji mają charakter przedmiotowo-podmiotowy, tzn. społeczno-historyczny i kulturowy oraz podmiotowy, subiektywno-psychologiczny. Najistotniejszy aspekt tej relacji, tzn. określony stopień i zakres tożsamości podmiotu z obiektem identyfikacji rozgrywa się w sferze podmiotowej, psychicznej. Mówiąc ogólnie - proces identyfikacji oznacza złożone zjawisko społeczno-psychologiczne, treścią którego jest nie tylko - jak zwykle się sądzić - zjawisko emocjonalne, lecz także poznawcze i zachowaniowe. Ze względu na swą strukturę, zbliżone jest ono do pojęcia postawy (chodzi tu o trójwarstwowość jego struktury), ale nie jest ono z postawą identyczne. Różnią się te dwa zjawiska zarówno zakresem (pojęcie postawy jest zakresowo szersze w porównaniu z pojęciem identyfikacji), jak i charakterem i funkcją. Zjawisko identyfikacji występuje jedynie w niektórych typach postaw (w postawach zdecydowanie pozytywnych). Dopełnia ono niektóre elementy tych postaw (głównie ich składnik poznawczo-emocjonalny i zachowaniowy).

Zwróćmy jeszcze uwagę na niektóre charakterystyczne zjawiska identyfikacji. Należy do nich m. in. zróżnicowanie pod względem intensywności - od stosunkowo pełnej identyfikacji do jej braku (przeciwieństwem identyfikacji jest postawa charakteryzująca się dystansem); pod względem mobilności, tj. zmienności intensywności i zakresu przedmiotu odniesienia, np. w toku rozwoju osobniczego i w różnych kontekstach sytuacyjnych; pewna stopniowalność: od uświadomienia przedmiotu identyfikacji, poprzez interioryzację pewnych jego treści, względnie utożsamienie się z nim, do zaakceptowania go jako modelu własnego postępowania; dodatnia uczuciowość, np. poczucie zadowolenia, wsparcia, afiliacji itp. Ma też miejsce pewna specyfika w zakresie funkcji podmiotowych i zewnętrznych doświadczenia identyfikacji, uzależniona od rodzaju postawy, w ramach której akt identyfikacji się rozgrywa, na przykład od tego czy rozgrywa się on w ramach postawy wobec tradycji, czy wobec religii itp.

Porównajmy z sobą wymienione postawy.

Oto charakterystyczne cechy i właściwości typowej postawy wobec tradycji ("tradycjonalistycznej"), polegającej na przeżywaniu dodatnio wartościowanych i dla zaspokojenia określonych potrzeb wewnętrznych przyjmowanych elementów przeszłości. Postawę tę (traktowaną na tym miejscu w sposób modelowy) cechuje z reguły.

- dowartościowywanie minionych zdarzeń i rzeczy, dawnych postaci i ich dokonań, wiązanie z nimi dobra, piękna i wnioskowości;

- swoiste hierarchizowanie elementów tradycji: wprowadzanie na plan pierwszy tych spośród nich, które uzyskują ocenę dodatnią, przy równoczesnym spychaniu na plan dalszy elementów, które oceny takiej nie uzyskują;

- tendencja do mistyfikowania postaci tradycyjnych: przypisywanie im cech nieswykłości, szczególnego znaczenia i wielkości, charyzmy i świętości (idzie tu o tzw. "sakrę dawności");

- skłonność do idealizowania czynów dawnych postaci, upatrywania w nich wzorów do naśladownictwa;

- inklinacja do identyfikowania się z występującymi w tradycji modelami zachowań i działań, rolami i sytuacjami życiowymi;

- poszukiwanie w ich dziedzinie pewnych kierunkowskazów dla rozwiązywania współczesnych problemów moralnych i egzystencjalnych;^{*}

- poczucie szacunku, przywiązania a nawet pietyzmu wobec tego, co tkwi w tradycji: sugestywna, emocjonalna, często bezrefleksyjna jego recepcja.

Postawę wobec tradycji znamionuje dalej:

- swoisty eskapizm: ucieczka od trudów i dokuczliwości dnia codziennego, od zagrożeń i trudnych problemów współczesności, od niesensowności i braku perspektyw świata zastanego

^{*} Te cechy pozytywnej postawy wobec tradycji omówimy bliżej w dalszym ciągu niniejszych rozważań.

go; romantyczne jakby nachylenie się w stronę idealizowanej przeszłości, swoisty "raj utracony", czynione z wiarą w możliwość znalezienia tam poszukiwanej ostoji, wsparcia, a równocześnie jakiejś "nauki", porady, słowem - tego wszystkiego, czego brak tu i teraz, a czego i przyszłość nie rokuje.

Wiele z wyróżnionych cech i właściwości pozytywnej postawy wobec tradycji przysługuje także, jak wynika z przeprowadzonych badań empirycznych, postawie religijnej. W niej jednak uzyskują one - o czym będzie jeszcze mowa - swoiste zabarwienie i pewną specyfikę.

Przejdźmy do omówienia podobieństwa i analogii w sferze struktury porównywanych postaw i ich mechanizmów psychologicznych. Mimo różnicy przedmiotu tych postaw, wykazują one pewne cechy wspólne w zakresie ich składnika emocjonalnego i behawioralnego, częściowo także intelektualnego. W skrócie mówiąc, chodzi tu o właściwą dla obydwóch rodzajów postaw zależność emocjonalną podmiotu od przedmiotu postawy; zależność stwarzającą podatność na oddziaływania sugestywne ze strony treści przedmiotu, sprzyjającą powstaniu stanów swoistej uległości i oddania, obniżenia poziomu krytycyzmu, trzeźwości ocen i wartościowania - zależność wyzwalającą poczucie pietyzmu oraz stan łatwej wiary w wielkość, dostojność i piękno przeżywanych w tym swoistym doświadczeniu wartości.

Doświadczenie to jest w głównej mierze warunkowane strukturą przedmiotu obydwu spokrewnionych z sobą postaw. Mianowicie w przedmiocie jednej i drugiej postawy skupione są wartości zaczerpnięte najczęściej z różnych okresów historycznych i różnych miejsc, z różnorodnych działań i podmiotów twórczych, ale ułożone w porządku pozaczasowym i pozaprzestrzennym, w porządku w pewnym sensie uniwersalnym i absolutnym. Owa aczasowość i aprzestrzenność, powszechność i nadiwidualność zharmonizowanej wewnątrznie i jakby sprowadzonej do esencjonalności struktury wartości wywołuje m. in. w podmiocie omawianych postaw poczucie ich spełnienia, doskona-

łości, dostojności, a nawet świętości. To zaś pociąga za sobą wspomniane wyżej szczególne stany emocjonalne.

Przedmioty porównywanych postaw wykazują także takie cechy, które mają określony wpływ na sferę zachowania i myślenia człowieka. Chodzi tu zwłaszcza o to, że treść ich wypełniają wykrystalizowane w pewnym sensie dane różnych nauk i wiekowych mądrości, ważnych sytuacji i ról życiowych, sugestywne galerie wzorów osobowych, spersonifikowanych ideałów, zasad i norm postępowania, wypróbowane archetypy podstawowych sposobów odczuwania, praktycznego myślenia i działania. Taki ich charakter sprawia, iż nasuwają się one jako pewien system drogowskazów życiowych, wzorców moralnych lub jako "prefiguracja" dla form aktualnego myślenia i odczuwania.

Przedmiot postawy wobec tradycji i postawy religijnej odbierany jest przez podmiot przede wszystkim jako określona struktura aksjologiczna i normatywna, a na dalszym dopiero planie jako konstrukcja teoretyczna, stąd aktami odnoszenia się doń rządzą przede wszystkim prawa i mechanizmy właściwe dla stanów psychicznych kształtowanych głównie pod wpływem wartości.

Uwagę zwraca podobieństwo uwarunkowań społeczno-cywilizacyjnych procesów wpływających na wzrost i intensyfikację zainteresowań dla wartości czerpanych z tradycji i religii. Zainteresowania te ożywiają się z reguły w warunkach załamania się systemów organizacji życia społecznego i związanych z nimi ideologii, kryzysu porządków wartości i podstawowych regulatorów życia zbiorowego, osłabienia historycznie ukształtowanego ethosu i obyczaju, powstawania zagrożeń dla bytu zbiorowego i życia jednostkowego. W takich to zwrotnych momentach dziejowych pojawia się zazwyczaj spotęgowana potrzeba skierowania się zarówno ku tradycji, jak i ku religii. Potrzeba ta wypływa prawdopodobnie z naturalnej skłonności człowieka do zachowania ciągłości wspólnoty, w której się żyje, tożsamości jednostkowej oraz dążności do zabezpieczenia egzystencji indywidualnej i jej autonomii podmiotowej.

Przejdźmy do uwagi dotyczącej podobieństwa funkcji psychologicznej postawy wobec tradycji i postawy religijnej. Otóż obydwie postawy zaspokajają pewien krąg potrzeb egzystencjalnych człowieka. Ich przedmiot jest swego rodzaju polem odniesienia dla niektórych jego dążeń i poszukiwań, a niekiedy także - miejscem ucieczki od teraźniejszości. Jest w pewnym sensie światem zastępczym, substytutem świata zastanego. W szczególności zaś jedna i druga postawa dostarcza zbliżonej, choć nie identycznej odpowiedzi na podstawowy problem egzystencjalny - na problem skończoności. W tradycji i religii człowiek znajduje swoiste przedłużenie swej czasowej ograniczoności: w tradycji - w kierunku retrospektywnym, w religii - w kierunku prospektywnym. Obydwie dziedziny są płaszczyzną dla transcendowania intencjonalnego poza wymiary czasu i przestrzeni, poza granice teraźniejszości i realnych możliwości. W tradycji i religii człowiek znajduje podobne możliwości przewycięzania własnego czasu, ludzkiej przemijalności. W jednej i drugiej dziedzinie spotyka wartości jakby nadczasowe. Przeżywa wykraczające poza ramy czasu poczucie przynależności do świata, a nawet pewnej identyfikacji z nim. W intensywnym przeżywaniu tych nadczasowych wartości, jak np. w emocjonalnym uczestnictwie w ceremoniach i misteriach obyczajowych lub w religijnych uniesieniach mistycznych i ekstazy, poprzez subiektywne odczucia przekraczania granic królestwa czasu i swoistego jednania się z siłami triumfującymi nad przemijaniem i śmiercią, człowiek zaspokaja tzw. "tęsknotę do absolutu"¹⁴.

Wspomniana wyżej funkcja tradycji i religii wiąże się z dalszymi aspektami tych zjawisk. Obydwie dziedziny wzbudzać mogą bowiem u człowieka poczucie swoistego zakorzenienia się, dostojności i odświętności, charakterystycznej podniosłości i uroczystej więzi z przedmiotem doświadczenia, nientylności i uszlachetnienia, piękna i dobra, a więc poczucie tego, co teraźniejszość i aktualna rzeczywistość są w stanie zaoferować ludzkiej uczuciowości i refleksyjności w znacznie mniejszej mierze.

Wiele podobieństwa dostrzec też można w sferze oddziaływań tradycji i religii na dynamikę i kierunki społecznej aktywności człowieka, na sposoby motywacji i oceny tej aktywności, na kształtowanie się świadomości zbiorowej i postaw społecznych¹⁵. Jest to już jednak zagadnienie, które nie mieści się w ramach niniejszego szkicu.

Zwróćmy uwagę na niektóre cechy specyficzne procesu identyfikacji w postawie wobec tradycji w porównaniu ze swoistością tego procesu w postawie religijnej. Twierdzenia na ten temat mają charakter roboczy i fragmentaryczny. Wynika to z nikłego jak dotąd rozpoznania naukowego struktury i mechanizmów psychologicznych procesu identyfikacji w postawie wobec tradycji. Nieco lepiej przedstawia się aktualny stan wiedzy naukowej o procesie identyfikacyjnym w ramach postawy religijnej, a w szczególności w dziedzinie intensywne doświadczeń religijnych¹⁶. Na niedostatki naukowego rozpoznania psychologicznego aspektu procesu identyfikacji zwraca uwagę wielu współczesnych socjologów i etnologów podejmujących w swoich badaniach problematykę tradycji¹⁷. Tu możemy rozważyć w skrócie jedynie te cechy swoiste procesu identyfikacji w interesujących nas postawach, które należą do bardziej znanych i charakterystycznych.

Oto one:

a. Przedmiotem relacji identyfikacyjnej w postawie wobec tradycji są głównie treści homocentryczne w postaci określonych ludzkich dokonań, norm, wzorców, ról itp. Ale w większości przypadków mają one charakter przedmiotowo-objektywny, odpersonalizowany, są jakby wydestylowane z pierwiastka podmiotowo-subiektywnego. W związku z tym relacja do tych treści dość często nie ma natury międzyosobowej i ściśle intymnej. Natomiast relacja identyfikacyjna w postawie religijnej w wielu przypadkach uzyskuje międzyosobowy charakter i zabarwienie, jako że głównym punktem odniesienia w tej relacji jest bóg osobowo pojęty (pomijamy tu religie nie posługujące się pojęciem boga osobowego), a w każdym razie chodzi tu

o kontakt nakierowany na cele immanentne i osobiste, np. na cel życia, osobistą nieśmiertelność itp. Nie jest to różnica bezwzględna, jako że w postawie wobec tradycji pojawiają się również momenty odniesień osobowych i osobiście zabarwionych, zaś w postawie wobec religii mają także miejsce odniesienia pozasobowe i intersubiektywne. Chodzi natomiast o różnicę stopnia czy natężenia pierwiastka osobowego i subiektywnego w obydwu ustosunkowaniach się, w postawie wobec tradycji natężenie tego pierwiastka, w porównaniu z postawą religijną, jest z reguły mniejsze.

b. Konsekwencją omówionej wyżej specyfiki relacji identyfikacyjnych obydwu ustosunkowań się jest z kolei pewna specyfika emocjonalnego i poznawczego aspektu więzi identyfikacyjnej owych postaw. W warstwie emocjonalnej relacji identyfikacyjnej odniesionej do treści tradycji przeważają uczucia nieintensywne, charakteryzujące się z reguły introwertownym ukierunkowaniem, takim jak poczucie żądu, spokoju, harmonii, filiacji, duchowego pokrewieństwa, sensu trwania itp. Natomiast w relacji identyfikacyjnej z treściami przedmiotu religijnego przeważają uczucia intensywne, charakteryzujące się z reguły ekstrawertownym ukierunkowaniem, takie np. jak uczucie miłości, bojaźni, pokory, nadziei, pietyzmu, poddania, zaufania, tęsknoty itp. Ale rola i miejsce uczuć uzależnione są w obydwu typach relacji identyfikacyjnej od różnorodnych czynników, m. in. od zakresu przedmiotu identyfikacji i od sposobu jego rozumienia. W relacji religijnej uzależnione są one od sposobu rozumienia sacrum i cechy w nim dominującej. Jeśli na przykład za taką cechę uzna się tremendum, to relacja ta charakteryzować się będzie bojaźnią, pokorą itp. Jeśli natomiast w przedmiocie religijnym za cechę dominującą uzna się fascinosum, to ową relację cechuje z kolei uczucie zaufania, tęsknoty, a przede wszystkim miłości¹⁸.

Ze względu na przemożną rolę w identyfikacji religijnej uczucia miłości niektórzy badacze interesującego nas zagad-

nienia sprowadzają identyfikację religijną po prostu do swoistej postawy miłości¹⁹.

Również i w relacji identyfikacyjnej w postawie wobec tradycji struktura i charakter jej warstwy emocjonalnej kształtuje się m. in. w zależności od sposobu pojmowania przedmiotu identyfikacji, na przykład w zależności od tego, czy przeważają w nim elementy normatywno-regulacyjne, czy osobowo-aksjologiczne, czy konstruowanie przedmiotu identyfikacji dokonywane jest z pozycji mentalności przed-cywilizacyjnej czy umysłowości ukształtowanej w kontekście wysoko rozwiniętej cywilizacji naukowo-technicznej.

Interesującego materiału porównawczego dostarczają badania etnologiczne i socjopsychologiczne nad stosunkiem do tradycji grup ludnościowych cywilizacyjnie nierozwiniętych, tzw. wspólnot tradycyjnych, a stosunkiem do tradycji przedstawicieli społeczeństw przemysłowych²⁰.

c. Pewna specyfika relacji identyfikacyjnych zachodzących w rozpatrywanych tu postawach uwidacznia się także w mechanizmie przyjmowania i akceptowania elementów przedmiotu identyfikacji. Elementy przedmiotu tradycji przyjmowane są z reguły bezrefleksyjnie, w oparciu o poczucie filiacji i przy odwołaniu się głównie do kryterium dawności czyli przeświadczenia, że to coś było dawniej akcentowane jako względnie autonomiczne kryterium*. Przy czym w motywacji aktu przyjęcia i akceptacji tego przedmiotu ujawnia się dość często indywidualna potrzeba tradycji²¹. Natomiast przyjęcie i akceptacja przedmiotu identyfikacji w płaszczyźnie religijnej wiąże się z reguły z pewną refleksyjnością i dokonywana jest - co wiadomo z literatury filozoficznej i psychologicznej poświęconej doświadczeniu religijnemu - w oparciu o bardziej złożone kryteria i nieco odmienne potrzeby jednostki ludzkiej.

* Jak wspomniano wcześniej, kryterium dawności wiąże z sobą najoczęściej pierwiastek charyzmy, sakrum, autorytetu, dobra itp.

d. Identyfikacja z określonymi treściami tradycji, jak i z wybranymi elementami przedmiotu religijnego, należy do dziedziny nadrzędnej zarówno w stosunku do tradycji, jak i religii (tradycja i religia wykorzystywane są tutaj jedynie jako środki lub media), a mianowicie do sfery regulacji człowieka do rzeczywistości czy bytu i prób znoszenia dystansu wobec świata, przewyciężania "samotności w kosmosie", uchwycenia poczucia sensu i miejsca indywidualnego istnienia w świecie, przerzucenia pomostu pomiędzy codziennością a "odświętnością", przemijalnością a "wiecznością" itp. Jednakże zachodzi pewna specyfika w wypełnianiu tej dążności w postawie wobec tradycji w porównaniu z postawą wobec religii. W tej pierwszej przeważa praktyczne odtwarzanie czy odwzorowywanie pewnych modeli zaczerpniętych z tradycji. Wymownego przykładu dla zachodzenia tej specyfiki dostarcza typ związku jednostki ze światem, spotykany w kulturach tradycyjnych, gdzie związek ów spełniany jest w sposób werbalny, nie definiowany w toku konkretnych działań mających mniej lub bardziej obrzędowy i rytualny charakter, w tym podczas działań produkcyjnych, np. żniwnych. Jeden z polskich znawców tego zagadnienia pisze: "(...) wielofunkcyjny charakter wytworów kultury pierwotnej i ludowej stwarza sytuację, iż każdy akt ludzkiej działalności może być elementem realizacji mitu. Oznacza to, iż każda czynność może stać się powtórzeniem archetypu, którego początek lud identyfikował z początkiem świata. Antropologiczna treść obrzędu jako regulatora stosunku człowiek - byt zawarta jest w czynnościach, gestach, słowach bez sensu i znajduje tylko minimalny wyraz w formach zwerbalizowanych lub nie znajduję go wcale"²².

e. Dalszą specyfiką rozpatrywanych tu relacji identyfikacyjnych jest różnica w ich ukierunkowaniu. Relacja identyfikacyjna w tradycji zwrócona jest przeważnie ku przeszłości, zaś relacja identyfikacyjna w religii lub w tzw. mitologiach zbawienia i wybawienia - głównie ku przyszłości. Pierwsza dokonywana jest m. in. w wyniku potrzeby łączności z przodka-

mi, dzielenia poglądów z ludźmi, którzy żyli w dawnych czasach w podobnych "stanach ducha" i zwrócona jest w kierunku retrospektywnym. Druga zaś dokonywana jest m. in. w wyniku marzenia o lepszym życiu, świadomej lub nieświadomej dążności do wyzwolenia się z utrudnień i skrupowań teraźniejszości - i kierowana jest ku przyszłości. W związku z tym ta ostatnia relacja ma wiele cech więzi z przedmiotem utopii. Wynika to ze związku religii z utopią w ogóle, która w pewnych swych postaciach jest integralnym składnikiem niemal każdej religii, zwłaszcza świadomości religijnej.

Chodzi o różne typy utopii, w szczególności zaś o tzw. utopie "eskapistyczne" ("ucieczki") oraz "heroiczne" ("rekonstrukcji") - z ich podziałem na "utopie miejsca", "utopie czasu" i "utopie ładu wiecznego"²³. Zachodzi wyraźne podobieństwo w genezie, mechanizmach wewnętrznych i funkcjach wspomnianych utopii i religii. Zarówno wymienione utopie, jak i religijne formy myślenia wynikają z podobnych potrzeb i dążeń człowieka: konstytuują zbliżone do siebie porządki i typy wartości oraz wspólnie, choć w niejednakowej mierze, zaspokajają podobnego rodzaju pragnienia i tęsknoty człowieka. Mówiąc konkretniej, umożliwiają one człowiekowi ucieczkę od trudności ziemskiego życia, stwarzając swoisty świat zastępczy, w którym jednostka ludzka odnajduje ulgę i spokój; konstytuują osobliwe sanktuarium dla ochrony najwyższych ideałów i wartości - sanktuarium sytuowane w "utopijnym" czasie "utopijnej" przestrzeni. Innymi słowy, umożliwiają one pewną komunikację ze światem innym, lepszym niż ten, w którym się żyje i dostarczają pewnej podstawy do marzeń o takim świecie. Idealizują przeszłość i przyszłość, dzieląc czas na "czas dobry" i "czas zły" i rzutując człowieka w kierunku "czasu dobrego". Zarówno dla religii, jak i utopii wspólne jest przede wszystkim to, iż stanowią swoistą metodę przekraczania w czasie i przestrzeni granic realnej rzeczywistości, transcendowania od niej w sferze intencji, wyobraźni, marzeń i pragnień. Jeśli przyjąć, że do swoistych marzeń czło-

wieka należy pragnienie rozpoczęcia swego życia od nowa i oderwania się od tego wszystkiego, co było i jest ("marzenie o skrzydłach"), oraz marzenie o szczęściu, jakie uzyskać można w sferze rzeczywistości bez walki o jej przekształcenie ("marzenie o korzeniach"), to religie i utopie są właśnie pewnym sposobem zaspokajania owych tęsknot. Przypomnijmy, że spełniają one te funkcje głównie w sytuacjach szczególnie głębokiego poczucia przez człowieka zła społecznego i absurdalności istniejącej rzeczywistości społecznej, w warunkach niemożności dostrzeżenia dla niej jakichś alternatywnych a sensownych rozwiązań w zastanym świecie urządzeń życia zbiorowego i jego instytucji; w okolicznościach bolesnego poczucia rozdźwięku pomiędzy ideałami a rzeczywistością i osobistej bezradności wobec widocznej potrzeby realnej zmiany tych kryzysowych i beznadziejnych sytuacji.

W charakterystyce powyższej nie wyczerpaliśmy, rzecz jasna, wszystkich cech specyficznych relacji identyfikacyjnej postawy wobec tradycji i religii. Te zaś, które zostały w niej uwzględnione, uzyskały jedynie wstępne i robocze ujęcie. Nie było zresztą naszym zadaniem - co już wcześniej zaznaczono - przedstawienie ich szerokiego rejestru i przeprowadzenie szczegółowej analizy. Chodziło natomiast o naszkicowanie kilku spośród nich, dobranych do powyższego przeglądu na zasadzie przykładu i według kryterium pewnej typowości. Ów szkic tak właśnie dobranych cech swoistych relacji identyfikacyjnej porównywanych w tym tekście postaw miał posłużyć nie tyle celom poznawczo-odkrywczym, co heurystycznym i metodologicznym. Mianowicie miał na celu ukazanie pewnego dodatkowego, nie dość dotąd wykorzystywanego, pola badawczego filozofii i interdyscyplinarnych badań empirycznych nad religijnością oraz sprawdzenie wstępne możliwości poznawczych na tym polu. Tak pojęty cel został - jak sądzę - w zasadzie osiągnięty. Okazało się, że

po pierwsze: zagadnienie identyfikacji należy do istotnych z punktu widzenia poznawczego problemów nauk o religii i religijności, w tym filozofii i psychologii religii;

po drugie: zagadnienie identyfikacji jest z natury swej zagadnieniem przynależnym integralnie do przedmiotu nauk społecznych i psychologicznych, ale nie jest w nich, jak dotąd, i dane szerszym i systematycznym badaniom - widoczne jest to zwłaszcza w dziedzinie nauk psychologicznych;

po trzecie: identyfikacja, rozumiana jako swoisty proces społeczno-psychologiczny, opiera się na szeregu mechanizmach socjologicznych i psychologicznych oraz warunkowana jest szeroką skalą czynników społeczno-historycznych, kulturowych i podmiotowych, które wyraźnie uwidaczniają się i poddają naukowemu opisowi w porównawczych studiach nad tym procesem, np. w studiach porównawczych nad procesem identyfikacji w postawie wobec tradycji;

i po czwarte: filozoficzna i naukowa analiza procesu identyfikacji w postawie wobec tradycji i postawie religijnej oraz innych postawach daje znaczące efekty poznawcze zarówno w odniesieniu do samych postaw, jak i szerszych zjawisk, do których one przynależą, np. w odniesieniu do zjawiska tradycji i religijności.

Ściśle, mówiąc analiza ta przyczynia się (przyczynić może) z jednej strony do bliższego poznania specyfiki i struktury owych zjawisk, z drugiej strony - pozwala usytuować je na poziomie szerszego i nadrzędnego w stosunku do podmiotowych funkcji tradycji i religii mechanizmu, a mianowicie na poziomie mechanizmu fundamentalnej, egzystencjalno-metafizycznej relacji człowieka do bytu, do rzeczywistości przyrodniczej i społeczno-kulturowej. Tym samym pozwala na takie teoretyczne podejście do istoty i zasadniczej funkcji tradycji i religii, według której zjawiska te należą do swoistych instrumentów adaptacji człowieka do otaczającej go rzeczywistości; instrumentów, do których człowiek odwołuje się przeważnie wówczas, kiedy zawodzą inne środki szeroko pojętej adaptacji²⁴.

PRZYPISY

¹S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Dzieła, t. II, Warszawa 1968, s. 68.

²Por. J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971.

³Y. Congar, O. P.: *The Meaning of Tradition*, New York 1964, s. 27 - 29.

⁴Por. H. Sundén, *Teresa Frän Avilla och religions psykologien*, Uppsala 1971; *Den heliga Birgitta*, Stockholm 1973; *Some remarks on St. Augustin's Confessioness IX, 4 in the light of role - psychology*, in: *Precedings of the colloquy of european psychologists of religion at Nijmegen, August 20 - 23, 1979*, s. 219 - 225.

⁵Por. T. Källstad, *John Wesley and the Bible. A Psychological study*, Uppsala 1974.

⁶Por. cytowana wyżej praca H. Sundéna i T. Källstada.

⁷Por. O. Wikström, *Guds Ledning. En psykologisk studie av alderdomens fromket*, Uppsala 1975.

⁸Por. J. Szmyd, *O tradycji jako problemie badawczym*, *Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP*, z. 95, *Prace Filozoficzne IV*, Kraków 1985, s. 5 - 12.

⁹Por. tamże, s. 101 oraz: ks. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 38 - 49.

¹⁰Por. J. Ekel, J. Jaroszyński, J. Ostaszewska, *Mały słownik psychologiczny*, Warszawa 1965, s. 105.

¹¹Por. *Słownik psychologiczny*, pod red. W. Szewczuka, Warszawa 1979, s. 106 oraz *Mały słownik psychologiczny*, op. cit., s. 45.

¹²Por. tamże.

¹³Por. E. H. Erikson, *Identity and Life Cycle*, New York - London 1980, s. 109.

¹⁴Por. B. Suchodolski, *Kim jest człowiek*, Warszawa 1980, s. 143 - 149.

¹⁵Por. S. Goplan, *Tradition: a social analysis*, University of Madras, 1973.

¹⁶Por. A. Godin, Aspects psychologiques de l'appartenance a l'Eglise, w: L'appartenance religieuse. Conference Internationale de Sociologie Religieuse, Bruxelles 1965, s. 76-79.

¹⁷Por. dla przykładu: badania B. Malinowskiego nad stosunkiem do tradycji plemion Nowej Gwinei (Argonauci Zachodniego Pacyfiku, Warszawa 1971) z badaniami E. Shilsa nad postawami wobec tradycji we współczesnych społeczeństwach przemysłowych (The Intellectual between Tradition and Modernity, 1951) i inne.

¹⁸Por. Z. J. Zdybicka, Człowiek i religia, Lublin 1984, s. 170 - 175.

¹⁹Por. m. in. E. Shils, Tradycja, w: Tradycja i nowoczesność, pod red. J. Kurczewskiej i J. Szackiego, op. cit., s. 30 - 90.

²⁰W. Pawluczuk, Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej, Warszawa 1972, s. 91.

²¹Por. J. Szacki, Spotkania z utopią, Warszawa 1980, s. 48 - 99.

²²Por. W. Pawluczuk, Światopogląd jednostki..., op. cit.

²³Por. J. Szacki, Spotkania z utopią, op. cit.

²⁴Por. D. Elkind, The origins of religion in the child, w: "Review of Religions Research" 1970, 1, s. 35 - 42; J. E. Dittes, Psychology of religion, w: The Handbook of Social Psychology; G. Lindley, E. Aronson (eds), London 1969, s. 636 - 645. (Podaję za: H. Grzymała-Moszczyńska, Psychologia religii. Wybór tekstów, cz. I, Kraków 1984, s. 11 - 121, 125 - 139); A. Maslow, Religions Values, and Peak-Experience, New York 1970.