



Konteksty religijności i rodziny

redakcja
Monika Borowska
Jolanta Kraśniewska

Konteksty religijności i rodziny

Konteksty religijności i rodziny

redakcja
Monika Borowska
Jolanta Kraśniewska

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie
Kraków 2020

Recenzja

dr hab. Maria Czerwińska-Jasiewicz, prof. UKSW

dr hab. Elżbieta Rydz, prof. KUL

Redakcja językowa

Martyna Bylak

Skład i łamanie

Pracownia Wydawnicza AD VERBUM

Publikacja finansowana z subwencji przyznanej

Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie

przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2020.

Publikacja współfinansowana przez Fundację im. Świętej Królowej Jadwigi
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-931-0 (druk)

ISBN 978-83-7438-932-7 (online)

DOI <http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Księgarnia Logos

31-004 Kraków, ul. Bracka 17

tel. 12 421 51 31

e-mail: logos@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

e-mail: sklep@upjp2.edu.pl

**Profesorowi Czesławowi Walesie
z wdzięcznością za dzielenie się wiedzą
i głęboką mądrością**

„Wierzę, że celem jest wszechdoskonałość.
Przez wykonania stopniowe – po całość”.
Z poematu *Niewola* C. K. Norwida

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG/10.15633/9788374389327.01](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.01)

Wprowadzenie

Piśmiennictwo na temat kontekstów funkcjonowania rodziny, począwszy od antycznych dramatów aż do publikacji ściśle naukowych, obejmuje ogromną liczbę opracowań. Wciąż aktualne są jednak pytania: ku czemu kształtuje rodzina? Jak rozumiemy człowieka w rodzinie? Zadaniem niniejszej publikacji jest przedstawienie zagadnień dotyczących jednego z istotnych kontekstów jej funkcjonowania – religijności. Uwzględnianie w życiu rodzinnym jej regulacyjnej funkcji wydaje się zasadne, zwłaszcza w obliczu niepokojących zjawisk współczesności, generowanych bądź przez samą rodzinę, bądź niszczących ją z zewnątrz, a wobec których staje ona często bezradna. Rodzina jako siedlisko powstania, rozwoju i dochodzenia człowieka do autonomii winna być nie tylko wspierana, ale i zorientowana, i umacniana.

Książka stanowi zbiór badań i refleksji, będących częściową prezentacją ponad siedmioletniej wymiany wieloaspektowego doświadczenia naukowego pomiędzy familiologami Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie a naukowcami innych polskich uniwersytetów, których prace wpisują się w obszar badań nad problematyką związków pomiędzy religijnością a życiem rodzinnym. W centrum zainteresowań znajdują się zagadnienia zorientowane wokół kwestii religijności jako doniosłego (choć

nieobligatoryjnego) aspektu życia rodzinnego, a ujmowanego tu jako kontrolowalne empirycznie zjawisko psychologiczne. Punktem wyjścia i jednocześnie inspiracją w dociekaniach jest myśl i dorobek prof. Czesława Walesy, jednego z najbardziej znaczących polskich autorytetów w dziedzinie psychologii rozwoju i psychologii rozwoju religijności.

Familiologia, jako dziedzina interdyscyplinarna, z konieczności musi scalać dorobek i paradygmaty innych nauk. W tym opracowaniu zawarte są prace z zakresu psychologii, filozofii i nauk o rodzinie, podejmujące wybrane zagadnienia w formie refleksji teoretycznych, doniesień z badań, a także w formie narracji autobiograficznej (świadcstwo życia). Należy zaznaczyć, że wymogi podejść interdyscyplinarnych nie zwalniają z wymogów metodologicznych nauk szczegółowych. Każde z opracowań zachowuje więc swoistą dla siebie metodologię, co uwzględniono w układzie rozdziałów książki.

Jak wiadomo, dotychczasowe badania zależności pomiędzy religijnością a życiem rodzinnym koncentrują się wokół dwóch zasadniczych obszarów problemowych: rozwoju religijności w kontekście rodziny oraz wpływu religijności na rodzinę, a także wokół wynikających stąd zagadnień szczegółowych. Prezentowana monografia odnosi się do wybranych zagadnień z obu tych zakresów i wpisuje w nurt znajdujący punkty wspólne pomiędzy analizowanymi problemami. Tym, co łączy całość, jest podobna aksjologia i wynikająca z niej nieredukcyjna koncepcja człowieka, osadzona w założeniach antropologii chrześcijańskiej.

Książka składa się z trzech części. Część pierwszą, zawierającą empiryczne prace psychologiczne i zatytułowaną *Teorie i badania dotyczące religijności i rodziny*, otwiera obszerny artykuł Czesława Walesy pt. *Religijność jako rzeczywistość nieustannie tworzona i przetwarzająca*, stanowiący prezentację jego psychologicznej koncepcji rozwoju religijności. Tekst porządkuje główna problematyka zagadnienia: definicja i struktura religijności, jej periodyzacja w biegu życia, uwarunkowania i mechanizmy rozwoju, skuteczność

religijności oraz właściwe jej zjawiska. Dodatkowo przedstawiona zostaje metoda do badania religijności, skonstruowana na gruncie prezentowanej koncepcji. Dzięki syntetycznej i jednocześnie wyczerpującej treściowo formie artykuł stanowi bardzo wartościowe wprowadzenie w koncepcję Czesława Walesy. Następnie Wanda Zagórska i Aleksander Łączyński podejmują zagadnienie zależności pomiędzy zintegrowaniem osobowym a jakością religijności u młodych dorosłych. Ich szerokie badania osadzone są m.in. w poeriksonowskiej koncepcji integracji osobowej Wandy Zagórskiej. Uzyskane wyniki sugerują istnienie specyficznych zależności pomiędzy jakością życia religijnego a stopniem osobowej integracji. W kolejnym obszernym studium Ludwika Wojciechowska podejmuje problematykę duchowości, badając jej związki z subiektywnym dobrostanem osobowościowym, emocjonalnym i społecznym u osób dorosłych. Zaznacza przy tym, że niejednoznaczne ustalenia wynikające z dotychczas przeprowadzanych badań nad rolą duchowości w osiąganiu optymalnego samopoczucia psychicznego wynikały z braków teoretycznych w operacjonalizacji uwzględnianych w tych badaniach zmiennych psychologicznych. Autorka, sięgając po uporządkowane teoretycznie koncepcje i metody, podkreśla, że w badaniu problematyki konieczne jest również uwzględnianie rozwojowych etapów dorosłości. Następnie Zbigniew Łoś prezentuje badania osób dorosłych, w których ustala funkcję i znaczenie ich relacji z rodzicami w okresie dzieciństwa oraz znaczenie doświadczeń z rówieśnikami i wybranych wymiarów osobowości dla kształtowania ich postaw wobec religii. W artykule zatytułowanym *Więź ze wspólnotą osób wierzących w okresie średniej i późnej dorosłości* Małgorzata Tatała podejmuje zagadnienie znaczenia więzi ze wspólnotą osób wierzących dla kształtowania się wzorców i ideałów osób w szczytowych okresach życia. W kolejnym opracowaniu Beata Kostrubiec-Wojtachnio analizuje zadania rozwojowe poszczególnych etapów życia małżeńskiego w kontekście rozwoju religijnego oraz wskazuje na możliwość zaistnienia nowych jakości w życiu

religijnym małżonków przy odpowiednim układzie zadań rozwojowych i nienormatywnych wydarzeń życia małżeńskiego. Część pierwszą zamyka artykuł Moniki Borowskiej podejmujący zagadnienie specyfiki religijności osób wierzących, żyjących jednocześnie w związkach niesakramentalnych. Stosując pierwotną wersję Kwestionariusza do Badania Religijności Czesława Walesy, ustaliła, że u osób wierzących świadoma decyzja o pozbawieniu się pełni życia religijnego wiąże się nie tyle z rezygnacją z wiary, co raczej z kształtowaniem swoistej religijności, wykazującej wyraźne, charakterystyczne dla badanych cechy.

Druą część to zbiór wybranych refleksji odnoszących się do różnych podejść w wyjaśnianiu człowieka jako takiego oraz człowieka jako uczestnika życia rodzinnego i religijnego. W artykule *Pomiędzy duchem, duszą a ciałem. Wokół antropologii integralnej Edyty Stein* o. Aleksander Posacki i Jolanta Kraśniewska podjęli się prezentacji antropologii integralnej w ujęciu Edyty Stein, gdzie podkreślają jej stanowisko wobec psychologii i nauk humanistycznych w odniesieniu do antropologii filozoficznej oraz filozofii chrześcijańskiej. Zagadnienia te wpisują się znacząco w funkcjonowanie rodziny, rozumianej jako dobrze ustrukturyzowany układ osób. Następnie Henryk Jarosiewicz przedstawia psychologiczną koncepcję zjawiska uczestnictwa, które traktuje jako warunek rozwoju osobowego. Tomasz Niemirowski w dwóch kolejnych artykułach najpierw wprowadza kategorie obrazu do definicji bytu ludzkiego i wyprowadza stąd wnioski dla różnych dziedzin nauk o człowieku, a następnie postuluje, by zasadę neutralności światopoglądowej terapeuty/pomagającego zastąpić zasadą odpowiedzialności.

Trzecią część książki w całości wypełnia świadectwo Profesora Czesława Walesy, będące formą narracji rozwojowej w odniesieniu do życia, religijności i wielkiego cierpienia jakich on i jego rodzina doświadczyli podczas sowieckiego zesłania. Opisanie w świadectwie doświadczenia graniczne, a także postawa wobec nich osób dla niego znaczących, w refleksji Autora

traktowana jest dziś jako jedno z ważniejszych uwarunkowań kształtowania własnej religijności.

Dziękując Profesorowi za udostępnienie tego materiału, jednocześnie wyrażamy wdzięczność za dzielenie się wiedzą, cenne inspiracje i dotychczasową opiekę naukową nad podjętą współpracą międzyuczelnianą.

Dziękujemy również Autorom prezentowanych opracowań za twórczy wkład wniesiony w powstanie tej monografii.

Podsumowaniem całości jest filozoficzna dyskusja podejmowanych problemów, zorientowana wokół zagadnień antropologicznych, aksjologicznych i metodologicznych autorstwa o. Profesora Aleksandra Posackiego i Jolanty Kraśniewskiej.

Za udział w tym opracowaniu oraz za objęcie refleksją filozoficzną prezentowanych w tym tomie dociekań Ojcu Profesorowi Aleksandrowi Posackiemu wyrażamy szczególną wdzięczność.

Redaktorki

Część I

Teorie i badania dotyczące religijności i rodziny

Czesław Walesa

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI (EM.)

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.02](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.02)

Religijność jako rzeczywistość nieustannie tworzona i przetwarzająca

Religiosity as a reality constantly created and processed

STRESZCZENIE

Celem niniejszej pracy jest prezentacja głównych problemów religijności. Religijność jest pojmowana jako osobowa i pozytywna relacja człowieka do Boga, która konstryuuje się i realizuje poprzez świadomość religijną, uczucia religijne, decyzje religijne, więź ze wspólnotą wierzących, praktyki religijne, moralność religijną, doświadczenie religijne i formy wyznania wiary. Naturę religijności określa specyfika jej rozwoju i odpowiednie jej uwarunkowania. Skuteczność religijności została przedstawiona na przykładzie jej oddziaływania na ujmowanie czasu i przestrzeni, języka, znaczenia i sensu, celebry święt i codzienności. Rzeczywistości specyficzne dla religijności to autorytet, dyskurs, żarliwość, antygravitacja i zróżnicowanie płciowe. Zakończenie uzupełnia problemy religijności.

Słowa kluczowe: religijność, parametry religijności, rozwój religijności, skuteczność religijności, rzeczywistości religijności, problemy religijności.

ABSTRACT

The aim of this work is to present the main problems of religiosity. Religiosity is understood as a personal and positive relationship of person with God, which is constituted and realized through: religious awareness, religious feelings, religious decisions, bond with the fellowship of believers, religious practices, religious morality, religious experience and forms of profession of faith. The nature of religiosity is determined by the specificity of its development and its proper conditions. The effectiveness of religiosity was presented showing its impact on the recognition of time and space, language, meaning and sense, the celebration of holidays and everyday life. Authority, discourse, fervor, antigravity and sexual diversity are realities specific to religiosity. The problems of religiosity are depicted at the end of the presented work.

Key words: religiosity, parameters of religiosity, development of religiosity, effectiveness of religiosity, reality of religiosity, problems of religiosity.

Wszystko postawić na właściwym miejscu i otworzyć okno –
– pozostawiając resztę światłu i czasowi – nic więcej!
(C. K. Norwid)

Wstęp

Zadanie niniejszej pracy polega na psychologicznym przedstawieniu religijności wraz z omówieniem jej kontekstu, a zwłaszcza jej rozwoju i wpływu na funkcjonowanie człowieka – na podstawie własnych badań, literatury przedmiotu i doświadczenia autora. Religijność była obiektem psychologicznego zainteresowania wielu badaczy. I tak na przykład Goldman (1964) badał rozwój rozumienia języka religijnego; Elkind (1970) przedstawił koncepcję rozwoju myślenia i tożsamości religijnej; Meadow i Kahoe (1984)

zapropowowali rozwojową koncepcję orientacji religijnej; Oser i Reich (1996) omówili psychologiczne perspektywy rozwoju religijnego – koncentrując się na sądach religijnych; Kwilecki (1999) skupiała się na jakościowych sposobach analizy religijności – ograniczając się do religijności osób dorosłych; Regnerus i Elder (2003) wskazali na wpływy religijności w różnych dziedzinach ludzkiego funkcjonowania, m.in. na przystosowanie jednostki do środowiska społecznego; Walesa (2005) zaproponował poznawczo-rozwojową koncepcję integralnego rozwoju religijności, która stała się podstawą teoretyczną licznych prac naukowych (np. Piątek, 2008; Tatała, 2008; Rydz, 2012 i Niemirowski, 2012). W niniejszej pracy stawiamy generalne założenie: wszystko, o czym tu mówimy, a więc struktury, funkcje, procesy, stany, czynniki, dynamizmy, systemy – stanowią rzeczywistość psychologiczną, w odróżnieniu np. od teologicznej, filozoficznej, socjologicznej itp. Koncepcja ta stanowi podstawę teoretyczną analiz nad religijnością przedstawianą w niniejszym artykule (por. też Cohen i in., 2017).

Człowiek nie zadowala się zwykłym życiem, lecz szuka „życia świętego”, wypełnionego mocą z wysoka. Pomocą ku temu są rytzy, obchody, uroczystości... Każdy ryt przejścia (np. chrzest) jest rytmem narodzin, ale i rytmem umierania. Życie rozpatruje się w momentach ostatnich i ostatecznych, w momentach kryterialnych i węzłowych.

Jeżeli już stwierdziliśmy istnienie religijności, to nie jest ważne to, czy ujmujemy ją w nurcie poznawczo-behawioralnym, czy psychologiczno-humanistycznym, w nurcie paradygmatycznym (przy akcentowaniu zasad i prawidłowości), czy w nurcie narracyjnym (przy akcentowaniu znaczeń i sensów), czy jeszcze w innym. Jednakże w niniejszej pracy akcentowana jest psychologia poznawczo-rozwojowa.

1. Definicja strukturalna religijności

Religijność jest to osobowa i pozytywna relacja człowieka do Boga, którą to relację wyrażają i realizują łącznie

- 1) świadomość religijna,
- 2) uczucia religijne,
- 3) decyzje religijne,
- 4) więź ze wspólnotą osób wierzących,
- 5) praktyki religijne,
- 6) moralność religijna,
- 7) doświadczenia religijne,
- 8) formy wyznania wiary.

Zamiast terminu „relacja” można by użyć określenia o bogatszej strukturze konotacyjnej, np. więź, obcowanie, kontaktowanie się, usytuowanie swego życia wobec Boga, współbycie z Bogiem, otwarty horyzont najwyższego znaczenia; pełen tęsknoty pociąg serca i duszy do Boga; pole, w obrębie którego zachodzą pogłębione relacje do Boga, do innych ludzi, do siebie samego i do różnych rzeczy.

Przedstawione osiem parametrów stanowi jednocześnie dziedziny, obszary, wyznaczniki, aspekty i wskaźniki religijności.

Typy terminu określającego charakter więzi z Bogiem i rodzaj nazwy przypisanej do poszczególnych parametrów pozwalają na uformowanie specyficznych definicji religijności, np. (1) egzystencjalna definicja religijności – akcentująca formę bycia ludzkiego; (2) definicja kompetencyjna – akcentująca zdolności, umiejętności, moc i zdeterminowanie w relacji do Boga; (3) definicja systemowa – akcentująca rodzaj i moc wzajemnych powiązań komponentów religijności; (4) definicja ontologiczna – akcentująca stopień spełnienia swego bytu poprzez osiąganie coraz pełniejszej relacji do Boga; (5) definicja aksjologiczna – w której religijność jest ujmowana jako otwarty horyzont najwyższego znaczenia relacji do Boga.

Religijność jest nieustannie tworzona jako całość. Podsystemy tej całości stanowią części względnie indywidualne i kompletne. Są to części strukturalne i funkcjonalne, jasno i wyraźnie wydzielone i dobrze wyartykułowane.

A oto podstawowa treść każdego spośród parametrów religijności (Walesa, 2005, s. 14–49):

1) Świadomość religijna – to podstawowa informacja oraz orientacja, dotycząca życia ostatecznie zaangażowanego w osobową i pozytywną relację do Boga. Są to wiadomości, pamięć, pojęcia, wiedza, rozumienie, przekonania, intelekt – dotyczące religijności. Niektóre struktury świadomości religijnej mają charakter autonomiczny. Tak jest np. ze strukturą o nazwie „obraz Boga”, która stanowi względnie kompletną część religijności – wydzieloną w sposób jasny i wyraźny oraz dobrze wyartykułowany.

2) Uczucia religijne – to specyficzna aura emocjonalna, dotycząca życia ostatecznie zaangażowanego w osobową i pozytywną relację do Boga. Są to np. uczucia miłości, uczucia religijnej nadziei, religijna radość i szczęście (*fascinans*), uczucia nieprzyjemne o cechach religijnej zgrozy, udręki i żalu (*tremens*), uczucia religijnego smutku, żalu i winy. Liczba religijnych uczuć pozytywnych, negatywnych, kierunkowo niezdeterminowanych i wielorako złożonych – jest bardzo wielka, wprost nieograniczona, a dochodzą tu jeszcze takie komponenty całościowe jak przeżywanie piękna, co stanowi czuły wyznacznik tego, jakie dziedziny religijne są dla człowieka adekwatne i trafiają w sferę jego wrażliwości emocjonalnej (Tatala i Mańkowska, 2015).

3) Decyzje religijne (sfera wolnościowa) – to przyłgnięcie woli do obiektu ostatecznego zaangażowania w osobową i pozytywną relację do Boga. Są to preferencje, wybory, decyzje i różne formy wolnej aktywności, zwłaszcza wystawiające religijność na próbę. Są to również metadecyzje, planowanie, ukierunkowanie swoich działań ku Bogu i podejmowanie ryzyka, a zwłaszcza ryzyka egzystencjalnego (Tatala i Walesa, 2016).

4) Wiążę ze wspólnotą osób wierzących wyraża się w tendencji do uczestniczenia (do partycypacji) w życiu religijnym osób doskonalszych (np. małe

dzieci w życiu rodziców) i w tendencji osób doskonalszych do wprowadzania innych w zasady życia religijnego. Przejawia się to w podzieleniu przeżyć religijnych ze strony partycypacji i wprowadzania, co dokonuje się za pomocą ekspresji ludzkich znaków i symboli oraz innych środków społecznych i kulturowych, a także układu ról, funkcji, reguł zachowania i wymiany komunikacyjnej, która wymaga odpowiedniego języka. Metaforą partycypacji może być obraz jednostki niejako zanurzonej w tym samym elektrolicie kierunkowo czynnym.

5) Praktyki religijne – to formalne i treściowe kompetencje realizacyjne życia religijnego i rzeczywista realizacja tego życia w zakresie zewnętrznym i wewnętrznym. Praktyki religijne stanowią efekt skoordynowania i współdziałania umiejętności, nawyków i motywacji do życia religijnego oraz partycypacji w aktywności wspólnoty osób wierzących. Są to rytzy, czynności kultowe, celebrowanie oraz inne aktywności religijne, które łącznie stanowią nieograniczony zbiór zachowań religijnych, zależnych od licznych uwarunkowań przestrzennych, czasowych, kulturowych i innych.

6) Moralność religijna jest określona przez religijne źródłowe kryteria dobra i zła moralnego. Przejawia się ona poprzez decyzje, wybory i preferencje, dokonywane według zasad moralnego dobra lub zła czynów ludzkich albo ich słuszności lub niesłuszności, które to zasady są określone przez żywą i osobistą więź człowieka z Bogiem, np. zasada św. Augustyna: „Kochaj i czyń, co chcesz” lub zasada przekazywana małemu dziecku: „To się Panu Bogu podoba, a to się Mu nie podoba”. Problemy moralne rozwiązywane są wtedy na płaszczyźnie religijnej, jakościowo wyższej niż płaszczyzna moralna.

7) Doświadczenie religijne przejawia się w formie integracji życia religijnego, a także specyficznego ugruntowania przeżyć ludzkich w rzeczywistości religijnej. Jest to nadzwyczajny i tajemniczy świat osobistych całościowych doznań oraz intensywnych przeżyć o charakterze religijnym z przeświadczeniem pewności, prawdziwości, oczywistości, bezpośredniości i naoczności tego, czego człowiek doznaje w swej relacji do Boga. Doświadczenie religijne

jest kształtowane przez wiarę mocną, a jednocześnie tę wiarę ożywia i pogłębia więź z Bogiem, z czym łączy się pozytywna zmiana życia (określony styl i stopień nawrócenia) (Tatala i Walesa, 2015).

8) Formy wyznania wiary zwane „żywością wiary” lub „świadcstwem życia”, co sugeruje żywą wiarę i wypływające z niej zachowanie. Liczne są wydarzenia dotyczące wiary. A oto niektóre z nich, podane w kolejności raczej nominalnej, a nie chronologicznej lub przyczynowej: (1) obudzić w sobie wiarę, (2) wyssać wiarę z mlekiem matki, (3) wzrastać w wierze, (4) trwać w wierze, (5) prowadzić innych ludzi ku wierze, (6) wprowadzać innych w zasady wiary, (7) nauczać wiary, (8) żyć w wierze, (9) iść dalej na drodze wiary, tym więcej wolności; (10) efektem wyznania wiary jest gotowość do modlitwy i ofiary, a w szczytowej jej formie – ciągły dialog z Bogiem, co jest szczególnie uaktywnione i nasilone w sytuacjach niezwykłych i nasyconych uczuciem. Przejawem wiary jest także poczucie tajemnicy, gdy człowiek odczuwa wielkość pewnych zdarzeń, istotny brak dotyczących ich informacji i zasadniczą niemożność samodzielnego poznania w tej dziedzinie. Odbywa się tu proces dynamicznego i tajemniczego przenikania się elementów poznawalnych i niepoznawalnych.

Religijność może mieć charakter płynny (np. kształtowanie się pojęcia) lub skryształizowany (np. ukształtowane pojęcie). Układ komponentów płynnych i skryształizowanych może być różny w poszczególnych parametrach w obrębie tej samej religijności.

2. Rozwój religijności człowieka

Rozwój religijności człowieka – to układ zmian skierowanych ku wyższej jakości jego więzi z Bogiem. Definicja ta wymaga przedstawienia cech charakterystycznych: (1) specyfiki rozwoju religijności, (2) okresów lub stadiów religijnego rozwoju, (3) uwarunkowań lub czynników rozwoju religijności.

2.1. Specyfika rozwoju religijności

Specyfika rozwoju religijności człowieka oznacza naturę, istotę, swoisty gatunek zmian w kierunku wyższej jakości ludzkiego życia, usytuowanego wobec Boga. Ta specyfika sprowadza się głównie do odpowiedzi behawioralnej na pytanie: „Ku czemu rozwój?” albo szerzej: „Jaki jest kierunek zmian w rozwoju religijności?”. Nie wdając się w wielkie spory na temat natury człowieka oraz religijności i opierając się na wynikach badania mistrzów życia wewnętrznego (Walesa, 1994) – dokonaliśmy określeń psychologiczno-formalnych i psychologiczno-treściowych wyznaczników właściwego kierunku zmian w rozwoju religijności.

Spośród 15 wyznaczników psychologiczno-formalnych warto wymienić kilka najbardziej istotnych: (1) wolność, (2) świadomość, (3) miłość, (4) szczęście, (5) intymność, (6) autonomia, (7) transcendowanie, (8) relacje osobowe, (9) owoce życia. Spośród zaś 13 wyznaczników psychologiczno-treściowych warto wymienić najbardziej oczywiste: (1) naśladowanie Jezusa Chrystusa, (2) zjednoczenie z Bogiem, (3) uczestniczenie w Eucharystii, (4) żywa wiara potwierdzona działaniem, (5) miłość nieprzyjaciół, (6) wierność swojemu powołaniu, (7) codzienne nawracanie się (por. Walesa, 2005, s. 57–69).

2.2. Okresy rozwoju religijności człowieka

W niniejszej pracy zostanie przedstawiony rozwój religijności tych ludzi, którzy niemal od urodzenia zostali objęci wychowaniem religijnym i przez całe życie utrzymywali żywą więź z Bogiem (Walesa, 2006).

1) Okres zachowań quasi-religijnych dotyczy dzieci w wieku od ok. 8. do ok. 15. miesiąca życia. Przejawy quasi-religijne to zaczątkowe formy ujmowania znaczeń i używania niektórych słów „religijnych”, np. „amen” czy „alleluja”; wykonywania łatwych gestów religijnych; quasi-estetycznego doświadczenia, płynącego z udziału w religijnej aktywności osób wierzących.

2) Okres pierwszych przejawów religijności w wieku 2 i 3 lat zadziwia różnorodnymi i licznymi przejawami religijności. Są to np. synkretyczne i częściowe wiadomości, pojęcia, uczucia, podzielanie uwagi i działań w czasie liturgii domowej, naśladownictwo i uczestniczenie w aktywności religijnej osób dorosłych i inne. Małe dzieci żyjące w rodzinie bardzo religijnej często wykazują intensywniejszą religijność niż religijność człowieka dorosłego. Przyczyny tego upatrujemy w bezsilności małego dziecka, w jego otwartości, szczerości, wrażliwości religijnej i dyspozycyjności.

3) Okres religijności tzw. magicznej w wieku od ok. 3,5 do ok. 6,5 roku. Nastawienie magiczne jest chyba najbardziej charakterystyczną cechą ujmowania rzeczywistości w tym wieku. Nastawienie to jest widoczne we wszystkich dziedzinach religijności, a zwłaszcza w praktykach religijnych, w których często występują tendencje instrumentalne. Dziecko w tym okresie życia odpowiednio wychowywane wykazuje jednak niewielką liczbę komponentów magicznych w swojej religijności, w której coraz bardziej przeważają elementy sensowne i zintegrowane z religijnością osób dorosłych (Tatala i Mach, 2016).

4) Okres religijności autorytarno-prawnej w wieku od ok. 7 do ok. 11 lat. Religijność dziecka w tym wieku jest kształtowana i kierowana przez autorytet osób znaczących oraz przez prawo Boskie i kościelne. Dziecko w tym okresie nie tylko ma dość zwarty i względnie kompletny system struktury w poszczególnych parametrach (dziedzinach) religijności, ale wykazuje także umiejętność dostrzegania niezgodności w poszczególnych komponentach danego systemu (krytycyzm). Dzięki temu coraz bardziej samodzielny jest jego udział w poszczególnych aktywnościach religijnych osób dorosłych i odpowiednich wspólnot, a także w sytuacjach trudnych, wymagających uformowanej decyzji.

5) Okres religijności autonomicznej w wieku od ok. 12 do ok. 17 lat. Interesujące jest to, że nawet zasady „wyssane z mlekiem matki” zostają w tym okresie przyswojone jako własne i osobiste. Niektóre z tych zasad

zostają przeformułowane lub odrzucone, a inne – od nowa ukształtowane (Kostrubiec-Wojtachnio i Tatała, 2014). Młodzież w tym okresie nabywa sens religijny jakby od środka poprzez procesy uczestniczenia, a zwłaszcza komunikowania się we wspólnocie osób wierzących. Bezpośrednią zaś podstawę ich aktywności religijnej stanowią specyficzne dla młodości kompetencje, umiejętności, nawyki i motywacja – adekwatne dla danej sfery życia religijnego. W tym okresie zdarzają się poważne kryzysy religijne, które powodują częściowe lub całkowite odejście od życia religijnego (por. Tatała, 2014).

6) Okres autentyczności religijnej w wieku od ok. 18 do ok. 24 lat. Kryterialnymi cechami życia religijnego osób w tym okresie są prawdziwość, oryginalność, szczerość i zgodność z wewnętrznymi zasadami i ideałami, które dotyczą wszystkich dziedzin religijności. Łączy się z tym bezkompromisowość i radykalizm m.in. w dalekosiężnych zamierzeniach, trudnych praktykach (np. indywidualne rekolekcje), w krytycyzmie (np. wobec zła w Kościele), w ucieczce od stabilizacji i w reorganizacji schematów różnych form aktywności religijnej. Autentyczność religijna ułatwia osobom z omawianego okresu odkrycie swojej roli, miejsca w świecie i powołania życiowego (Kostrubiec-Wojtachnio i Tatała, 2014).

7) Okres religijności tzw. realistycznej w wieku od ok. 25 do ok. 39 lat. W tym okresie często występuje dramatyczne zderzenie się różnych form religijności z realnością codziennego życia i twardymi wymaganiami rzeczywistości życia rodzinnego i społecznego. Wymogi realizmu życiowego i bieżących sytuacji domagają się precyzyjnego odróżniania zjawisk religijnych od niereligijnych (np. uczuć religijnych od niereligijnych), rozumienia symboli religijnych od religijnego rozumienia wszelkich symboli. W tym okresie często następuje zrównoważenie procesów religijnego uczestniczenia (partycypacji) i wprowadzania (*induction*), które najczęściej polega na religijnym wychowywaniu własnych dzieci. Staje się to powodem ożywienia religijności osobistej, a także jej ugruntowania i stabilności.

8) Okres religijności spełnionej w wieku od ok. 40 do ok. 60 lat. Osoby, u których dalszy rozwój religijności przebiega pomyślnie, osiągają w tym okresie dojrzałość religijną. Człowiek o takiej religijności jest bardzo wrażliwy na sygnały religijne – zwłaszcza na znaki i symbole liturgiczne. Człowiek ten bardziej pragnie być z Bogiem, niż Go mieć – jako Tego, kto spełnia ludzkie potrzeby i pragnienia. Spełnienie zaś jego religijności wyraża się w nienasyconej tęsknocie za *sacrum* oraz w intymnym kontakcie z Bogiem. Jego działanie nadrzędne to akt intencji: wszystko aktem intencji zostaje odniesione do Boga, a modlitwa staje się wszechobecna. Spełnieniu podlegają jego ideały. Stanowi to nie tylko zwieńczenie biegu życia tej jednostki, ale i możliwość realizacji międzypokoleniowej transmisji życia religijnego.

9) Okres religijności tzw. eschatologicznej w wieku powyżej 60. roku życia. W okresie tym wielki jest zakres różnic indywidualnych dotyczących wieku, płci, wykształcenia i zdrowia somatycznego oraz psychicznego. W ślad za tym idą ilościowe i jakościowe różnice w religijności. W religijności tego okresu dominuje świadomość końca własnego życia i nieodwołalność wielu spraw. Dzięki temu czas typu *kairos* (mierzony ludzkimi wydarzeniami) staje się ważniejszy niż czas typu *chronos* (mierzony zegarem i ruchem ciał niebieskich). Wiele osób starzejących się osiąga głęboki wgląd w ostateczne sprawy człowieka, jak: śmierć, życiowo doniosły wybór rzeczy ważnych, dalsze i niekończące się życie z Bogiem. Następuje ostateczna ocena własnego życia.

W starości mogą zajść wydarzenia nadzwyczajne w życiu religijnym, np. proces swoistego nawrócenia dzięki wejściu do wspólnoty religijnej, przyjęciu określonej funkcji we własnej parafii, oddanie swego mieszkania na cele misyjne itp. Istotna przemiana religijna może nastąpić w wydarzeniach trudnych, np. w chorobie terminalnej, gdyż dzięki procesom transcendowania następuje wtedy wzniesienie się ponad sferę bólu, zniechęcenia i rozpacz do swoistego szczęścia płynącego ze świadomości uczestniczenia w Chrystusowym dziele zbawienia. Upraszczają się niektóre formy zachowania

religijnego, np. modlitwa nie ma już wysiłkowego charakteru mówienia czy dialogu, ale staje się milczeniem we współbyciu z Bogiem.

Niektóre osoby z okresu starości dostrzegają pozytywne cechy religijności młodych: spontaniczność, otwartość, szczerość, wrażliwość, bezpośredniość w braniu Słowa Bożego na poważnie, wiara radykalna. Cechy te jako fascynujące i pouczające stają się obiektem naśladowania.

Po przeglądzie okresów rozwoju religijności należy zaakcentować całościowe funkcjonowanie człowieka: (1) w układzie wertykalnym – poprzez kolejne okresy życia i (2) w układzie horyzontalnym poprzez poszczególne dziedziny życia. Religijność przenika od wewnątrz wydarzenia życiowe, strukturę życia i drogę życia – nadając im specyficzny sens egzystencjalny.

2.3. Uwarunkowania i czynniki rozwoju religijności

Uwarunkowania to warunki, środowisko i okoliczności, które dotyczą przebiegu procesu religijności, a czynniki to komponenty, które powodują i stanowią przyczynę zaistnienia, ukierunkowania i podtrzymywania procesu religijności i sprzyjają im. Zakres pojęciowy czynników jest szerszy niż zakres pojęciowy uwarunkowań.

1) Nie wchodząc w szeroką dyskusję na temat wewnętrznych, zewnętrznych i koordynujących uwarunkowań i czynników rozwoju religijności – należy stwierdzić, że religijność człowieka wyłania się z kształtujących się w pierwszych miesiącach życia jego międzyludzkich interakcji (zwłaszcza z religijną matką) i pierwotnej wrażliwości na udostępnioną prawdę, dobro, piękno, świętość i sprawiedliwość. Odbywa się to pod wpływem: (1) odpowiedniego wyposażenia genetycznego i nabytków rozwojowych, ukształtowanych w okresie prenatalnym, a zwłaszcza struktur przygotowujących

do zsynchronizowanej interakcji z matką, a później z coraz szerszym kręgiem osób; (2) oddziaływań środowiska przyrodniczego i społeczno-kulturowego, a zwłaszcza wychowania religijnego; (3) aktywności własnej, a zwłaszcza uczestniczenia w życiu religijnym osób dorosłych. Do czynników tej grupy należą: równoważenie różnych procesów, transcendowanie jako przekraczanie określonych ograniczeń (m.in. zjawisk zmysłowych); oddziaływanie czynników losowych – co opiera się na strukturach, nabytkach rozwojowych i czynnikach wcześniej ukształtowanych. Przeciętna droga do pełnej religijności prowadzi przez kryzysy, wątpliwości i różne trudności. Ale rodzi się tu pytanie: czy te kryzysy, wątpliwości i różne trudności są konieczne do ukształtowania pełnej religijności? A jeżeli są konieczne, to czy także wystarczające?

2) Spośród uwarunkowań, czynników i regulacji endogennych religijności na szczególną uwagę zasługuje potencjalność. Potencjalność w rozwoju religijności przejawia się często we wrażliwości i otwartości człowieka na wpływy o charakterze religijnym i na sygnały, które człowiek ma przetwarzać na informację religijną, a także w gotowości do kształtowania własnej kompetencji religijnej i do wejścia na drogę wiary żywej i decyzyjnie czynnej. Tę potencjalność religijną można empirycznie określić poprzez ustpnio-
wanie: (1) człowiek jest na etapie religijnego rozwoju, (2) ma za sobą..., (3) ma przed sobą... m.in. możliwości rozwojowe typu „już wkrótce”.

Podstawę potencjalności religijnej stanowią: (1) dotychczas ukształtowane struktury psychiczne człowieka i jego aktywność własna (jest to podstawa wewnętrzna), (2) zewnętrzne czynniki pobudzające, np. apel czy wzywianie ze strony osób znaczących i czynniki podtrzymujące religijność, np. wspólnota osób wierzących z jej tendencją do wprowadzania w zasady życia religijnego.

3) Poprzez uczenie się następuje doskonalenie struktur wewnętrznych ku kształtowaniu nowych, co ma wielki wpływ na formowanie potencjalności. Człowiek powoli uczy się w sytuacjach religijnych odróżniać „teksty”

od „kontekstów”, sprawy istotne od nieistotnych, byty naturalne od sztucznych, to, co jest „święte”, od tego, co jest świeckie (*sacrum* od *profanum*). Nie wystarczy tu jednorazowe „dogłębne” wytłumaczenie. Zazwyczaj potrzebna jest długa droga dochodzenia i stopniowych przybliżeń. Nawet nadzwyczajne olśnienie w sprawach religijnych jedynie otwiera drogę do dalszych stopniowych procesów uczenia się zasad życia religijnego.

Do ważnych czynników uczenia się religijności należą interakcje typu „mistrz – uczeń”. Są to interakcje osobowe i podmiotowe, w których mistrz przekazuje w formie werbalnej i pozawerbalnej istotne dla kształtowania religijności informacje. Uczeń zaś je przyswaja i reprezentuje za pomocą schematów ujmowania, poznawania i działania oraz wzorców relacji do Boga i uczestniczenia we wspólnocie osób wierzących.

4) Czynniki unikalne i specyficzne dla zaistnienia religijności, dla wyznaczenia kierunku jej rozwoju, dla podtrzymania jej funkcjonowania i dla osiągnięcia jej spełnienia – są trudne do psychologicznego zidentyfikowania, opisanie i wyjaśnienia. Te specyficzne dla religijności czynniki można by nazwać „metaczynniki”. A oto niekompletna lista tych religijnych metaczynników:

- ogólna zdolność do bycia na drodze wiary radykalnej i decyzyjnie czynnej, co pociąga za sobą specyficzny sposób funkcjonowania i życia;
- fundamentalne i najgłębsze dynamizmy kształtowania własnego ja, wchodzącego w coraz głębsze obcowanie z Ty. Obejmują one egzystencjalną autentyczność oraz wynikającą z niej szczerość i wierność, stosownie do aktualnej świadomości prawdy i poczucia własnej tożsamości, co prowadzi do odpowiednich procesów zaangażowania, obiektywizacji i nieustannej religijnej przemiany;
- podstawowe struktury metaaktywności, jak: metapoznanie (m.in. uświadamianie sobie różnych form i komponentów własnej świadomości), metamotywacja, metatendencje w zakresie wartości wyższych (np. prawda, dobro, piękno, świętość, sprawiedliwość, wolność);

- wewnętrzna „logika” funkcjonowania ludzkiego, słuszny „powód” aktywności własnej i skoordynowanie wiary z rozumnością (*fides et ratio*);
- zaangażowanie w sprawy Kościoła, religijnie ukierunkowane pragnienia, marzenia i tęsknoty; unifikujące centrum poznania, decyzji i działania;
- zdolność do adekwatnego funkcjonowania w świecie różnych i autonomicznych „ja”, przy czym każdemu „ja” odpowiada odrębny i nieredukowalny do innych „świat”. Podstawą tej zdolności jest przyjmowanie perspektywy drugiego człowieka;
- globalne działanie czynników rozwoju religijności: regulacje endogenne wyznaczają pułap możliwości, czyli potencjalności. Działanie czynników zewnętrznych tę potencjalność aktualizuje, nadając religijności formę kulturową (aktualizowaną stosownie do miejsca i czasu). Czynniki zaś o charakterze koordynacji, integracji, równoważenia i oddziaływania losowe aktywizują religijność, nadając jej charakterystyczną dynamikę i tempo rozwoju (Walesa, 2005, s. 71–82).

* * *

Skuteczność działania omawianych czynników rozwoju religijności zależy od tego, czy współdziałają one kompleksowo – uwzględniając poziom religijnego rozwoju człowieka, dziedziny religijności i kontekst sytuacyjny. Tak więc pełna skuteczność działania czynników rozwoju religijności występuje wtedy, gdy każdy spośród nich spełni swoje specyficzne zadanie i gdy jako całość integralna funkcjonują one w sposób pozytywnie niezawodny (por. też Stroope i Baker, 2018).

3. Pomiar religijności

Rodzi się pytanie: czy można dokonywać pomiaru czegoś tak wewnętrznego, ulotnego, zindywidualizowanego, jakim jest religijność? Odpowiedź brzmi: można, nawet wystandaryzowanymi testami. Tak jak można ujmować językiem, co czynią księgi święte i liczne inne teksty – mimo że religijność jest rzeczywistością niewysłowioną. A jeszcze obrazy o tematyce religijnej, rzeźby, muzyka, tańce sakralne, literatura piękna, teksty liturgiczne – wskazujące na religijność: na jej strukturę i poziom zaawansowania.

Rydz, Walesa i Tatala (2017) opracowali Test Struktury i Poziomu Religijności zawierający 40 wybranych stwierdzeń (po pięć na każdy spośród ośmiu parametrów). Informacje dotyczące konstrukcji testu i jego wskaźników psychometrycznych zostały opublikowane w czasopiśmie „Polish Psychological Bulletin” (Rydz, Walesa i Tatala, 2017).

W niniejszej pracy przedstawiam Test Religijności (Walesa, Tatala i Rydz, 2019) zawierający 80 stwierdzeń (po 10 na każdy spośród ośmiu parametrów) służących do pomiaru struktury i poziomu religijności. Do parametru świadomość religijna przyporządkowano pozycje testowe od 1 do 10, do parametru uczucia religijne – pozycje od 11 do 20, decyzje religijne od 21 do 30 itd.

Pozycja testowa wchodząca w skład testu miała jednocześnie wartość ładunku czynnikowego wynoszącą co najmniej 0,4 i wartość współczynnika kongruencji 0,7. Te pozycje w efekcie końcowym zostały włączone do Testu Religijności (Walesa, Tatala i Rydz, 2019).

Na podstawie współczynnika korelacji pomiędzy wynikami uzyskanymi w poszczególnych parametrach a wynikiem ogólnym testu została oszacowana trafność teoretyczna kwestionariusza. Uzyskane wartości współczynników są dodatnie i mieszczą się w przedziale od 0,753 do 0,854, co zostało zaprezentowane w tabeli poniżej.

Tabela 1. Korelacje między wynikami uzyskanymi w poszczególnych parametrach a wynikiem ogólnym testu

Parametry religijności	Współczynnik korelacji <i>rho</i> Spearmana
Świadomość religijna	0,843
Uczucia religijne	0,753
Decyzje religijne	0,850
Więź ze wspólnotą osób wierzących	0,854
Praktyki religijne	0,853
Moralność religijna	0,808
Doświadczenia religijne	0,843
Formy wyznania wiary	0,837

Poniżej zamieszczam 80 stwierdzeń diagnostycznych z ukazaniem specyfiki skali intensywności. Przy pierwszych czterech zamieszczam pięciopunktową skalę. Liczba punktów po kolejnych 10 stwierdzeniach wskazuje na strukturę religijności oraz jej styl, a całkowita liczba punktów – na poziom zaawansowania lub rozwoju religijności.

1. W rozwiązywaniu trudnych spraw życiowych nie odwołuję się do zasad religijnych.

Zdecydowanie nie zgadzam się	Nie zgadzam się	Czasami się zgadzam, a czasami się nie zgadzam	Zgadzam się	Zdecydowanie zgadzam się
------------------------------------	-----------------	--	-------------	--------------------------

2. Nie zastanawiam się nad tym, jaki jest Bóg.

Bardzo często	Często	Czasem	Rzadko	Bardzo rzadko
---------------	--------	--------	--------	---------------

3. Moje życie ma sens także bez Boga.

Zdecydowanie zgadzam się	Zgadzam się	Czasami się zga- dzam, a czasami się nie zgadzam	Nie zga- dzam się	Zdecydowanie nie zgadzam się
-----------------------------	----------------	--	----------------------	---------------------------------

4. Nie akceptuję nauczania Kościoła.

Zdecydowanie mnie dotyczy	Dotyczy mnie	Czasami mnie dotyczy, a czasami mnie nie dotyczy	Nie doty- czy mnie	Zdecydowanie mnie nie do- tyczy
------------------------------	-----------------	--	-----------------------	---------------------------------------

5. Wiedza religijna nie pomaga mi w rozwiązywaniu problemów życiowych.

6. Uważam, że Bóg nie interesuje się człowiekiem.

7. Wiara nie pomaga mi w zrozumieniu sensu życia.

8. Bóg wie, co jest dla mnie pożyteczne.

9. Mój światopogląd nie opiera się na wiedzy religijnej.

10. Wymagania stawiane przez Kościół utrudniają mi funkcjonowanie we współczesnym świecie.

11. Moje życie religijne napędza mnie pokojem wewnętrznym.

12. Gdy Bóg nie wysłuchuje moich modlitw, odczuwam bunt przeciw Niemu.

13. Bycie chrześcijaninem wzbudza we mnie poczucie godności.

14. Uważam, że Bóg mnie kocha.

15. Przeżywam miłość do Boga.

16. Śmierć dziecka wywołuje we mnie bunt wobec Boga.

17. W przeżywanych trudnościach przestaję ufać Bogu.

18. Przeżywam ufność na myśl o Sądzie Ostatecznym.

19. Cierpienie Chrystusa wzbudza we mnie uczucie miłosierdzia.

20. Moje życie religijne napędza mnie lękiem.

21. Nie jestem zadowolony z wypełniania się planów Bożych w moim życiu.

22. Przed ważnymi życiowo decyzjami nie pytam Boga o Jego wolę.
23. W dokonywanych wyborach nie uwzględniam stanowiska Kościoła katolickiego.
24. Moje decyzje w sytuacjach trudnych potwierdzają wierność Bogu.
25. Przy ważnych wyborach zadaję sobie pytanie o ostateczny cel mojego życia.
26. Modlę się o ważny wybór osobistej drogi życiowej.
27. Przy wyborach życiowo doniosłych zasięgam rady osób głęboko wierzących.
28. Gdy życie niweczy moje plany, stawiam sobie pytanie o ostateczny cel mojego życia.
29. Uważam, że Bóg pomaga mi nawet wtedy, gdy podejmuję błędną decyzję.
30. W mojej hierarchii wartości najwyżej stawiam cele religijne.
31. Mam pragnienie głoszenia Ewangelii.
32. Osoby uczestniczące we Mszy Świętej traktuję jako siostry i braci.
33. Uważam, że wspólnotą Kościoła kieruje Duch Święty.
34. Według mnie nikt nie może wierzyć sam.
35. Pogłębiając naukę chrześcijańską we wspólnocie osób wierzących.
36. Nastąpiła we mnie istotna przemiana dzięki uczestniczeniu w życiu wspólnoty osób wierzących.
37. Uważam, że wspólnota Kościoła obejmuje ludzi będących na drodze nawrócenia.
38. Przekazuję innym ważne treści religijne.
39. Moje posłuszeństwo we wspólnocie Kościoła wynika z wiary w działanie Ducha Świętego.
40. Wspólnota Kościoła wprowadziła mnie do życia zgodnego z wyznawaną wiarą.
41. Przed ważnym działaniem wykonuję znak krzyża.
42. Nie przestrzegam nakazanych przez Kościół postów.

43. Nie zabiegam o chrześcijańskie spędzanie niedzieli.
44. Nie przekazuję pieniędzy na potrzeby Kościoła.
45. Unikam udziału w modlitwie wspólnotowej.
46. Udział w niedzielnej Mszy Świętej traktuję jako trudny obowiązek.
47. Szacunek okazywany rodzicom wynika z mojej wiary.
48. Nie modłę się za zmarłych.
49. Nie udzielam jałmużny.
50. Przestrzegam chrześcijańskiego sposobu spędzenia świąt.
51. Osobiste dylematy moralne rozwiązuję bez odwoływania się do nauczania Kościoła.
52. W moich relacjach z ludźmi nie kieruję się zasadami religijnymi.
53. Nie akceptuję stanowiska Kościoła odnośnie do niektórych problemów moralnych.
54. W moim życiu nie kieruję się Dekalogiem.
55. Nie proszę o wybaczenie kogoś, do kogo mam żal.
56. Gdy przeżywam trudności moralne, nie pytam osób wierzących o radę.
57. Nie praktykuję rachunku sumienia.
58. Nie odczuwam wstydu przed Bogiem, gdy naruszam zasady moralne.
59. Gdy przeżywam dylematy moralne, nie odwołuję się do Boga.
60. Gdy występują wątpliwości moralne, przystępuję do sakramentu pokuty.
61. Nie doświadczam więzi z Jezusem Chrystusem.
62. W najtrudniejszym momencie życia nie doświadczam interwencji Boga.
63. Doświadczam, że Bóg pokonał wszystkie moje ograniczenia.
64. W beznadziejnej sytuacji nie doświadczam pomocy Boga.
65. Doświadczam, że wszystko jest darem Boga.
66. Nie zawieram swoich problemów Bogu.
67. Nawet w Kościele nie doświadczam więzi z Jezusem Chrystusem.

68. Nie doświadczam bliskości z Bogiem.
69. W momencie cierpienia nie przeżywam więzi z Jezusem Chrystusem.
70. Doświadczam, że Słowo Boże skierowane jest bezpośrednio do mojego serca.
71. Szerzę kult miłosierdzia Bożego przez świadectwo życia.
72. Gdy przeżywam wielkie nieszczęście, moja wiara ulega załamaniu.
73. Moja wiara nakłania mnie do wykonania dla Boga czegoś trudnego.
74. Moja wiara wyznacza kierunek podejmowanych przeze mnie działań religijnych.
75. Moje zachowanie wypływa z żywej wiary.
76. W sytuacjach życiowo trudnych nie uzewnętrzniam swojej wiary.
77. Moja wiara nie przenika mojego codziennego życia.
78. W wydarzeniach mojego życia za mało współpracuję z Bogiem.
79. W sytuacjach trudnych nie dostrzegam obecności Boga.
80. Poczucie tajemnicy ożywia moje obcowanie z Bogiem.

4. Skuteczność religijności

Religijność zawiera i przenosi moc, niekiedy bardzo wielką, choć metaforycznie przedstawianą jako przytulenie. Skuteczność religijności zależy przede wszystkim od jej mocy i od czynników z nią pozytywnie skorelowanych (por. Bilekli i Inozu, 2018).

4.1. Ujmowanie czasu i przestrzeni

1) Religijność decyduje o sposobie ujmowania czasu (por. Łowicki i in., 2018, Przepiorka i Sobol-Kwapinska, 2018). Osoba religijna traktuje zwyczajnie czas typu *chronos* (mierzony np. zegarem) i czas psychologiczny, modyfikowany procesami psychicznymi. Odmienne zaś traktuje czas typu

kairos (mierzony np. wydarzeniami) i czas typu *fulguratio*, podobny do momentu błyskawicy, w którym można tak wiele zobaczyć i tak dużo przeżyć. W rytm czasu *kairos* odbywają się przeżycia liturgiczne. Przeżywanie czasu *fulguratio* odbywa się rzadko. Niektóre osoby nigdy tego nie doświadczają. Niektóre liturgie powodują gwałtowne przejście religijności na poziom jakościowo wyższy. Niekiedy jakieś działanie, np. wejście do kościoła powoduje gwałtowne nawrócenie. Towarzyszą temu skondensowane i przyspieszone procesy poznawcze, emocjonalne, decyzyjne i działaniowe. Czasy *kairos* i *fulguratio* niekiedy częściowo się nakładają.

2) Człowiek w trakcie religijnego rozwoju i postępując na drodze religijności, jest ugruntowany w wydarzeniach z przeszłości, umocowany jest w teraźniejszości i wychyla się ku przyszłości. Przyszłość określa kierunek zachowań i cele, które człowiek zamierza osiągnąć. Przeszłość i przyszłość zachodzą w teraźniejszości jako umysłowe reprezentacje. Dlatego też przyszłościowe stany religijności można badać przez aktualne (teraźniejsze) procesy świadomości religijnej, uczuć religijnych, decyzji religijnych, więzi ze wspólnotą osób wierzących, praktyk religijnych, moralności religijnej, doświadczeń religijnych i form wyznania wiary – metodą wywiadu eksploracyjnego. Przyszłość religijności nie jest po prostu czasem, który nadchodzi, ale zawiera w sobie element „ja chcę, by było...”. I tu zaznacza się rola religijności.

W badaniach własnych (Walesa, 2012) zastosowano kwestionariusz z 32 pytaniami po cztery na każdy parametr religijności. Badana była młodzież (133 osoby) według zasad metodologicznych (z ewentualnym wyjaśnianiem terminów, dopytywaniem i zachęcaniem do mówienia). Każda osoba wymieniała wydarzenia oraz interpretacje w teraźniejszości, antycypowane za dwa lata, za dziesięć lat i pod koniec swego życia. Odpowiedzi oceniane były na skali pięciostopniowej.

Wyniki badań przedstawiają kilka prawidłowości: (1) średnie miary religijności jako antycypowane za dwa lata są niższe niż miary religijności

w czasie teraźniejszym. Badani stwierdzali, że to będzie, jak było i nie wy-
tężali swej uwagi i myślenia; (2) ogólna średnia miara religijności w czasie
pod koniec życia jest najwyższa w stosunku do miar pozostałych. Badani
byli tu postawieni przed wydarzeniem egzystencjalnie doniosłym, jakim
jest koniec własnego życia, co mobilizowało wszystkie procesy psychicz-
ne, określone przez parametry religijności; (3) miary religijności w czasie
przyszłym za dziesięć lat są niemal równe miarom religijności w czasie
teraźniejszym. Badani wykazali tu czujność i średnią mobilizację uwagi
w procesach antycypowania.

3) Człowiek religijny rozróżnia przestrzeń typowo sakralną (np. Kościół
z Najświętszym Sakramentem), typowo laicką (np. targowisko) i mieszaną,
np. w górach wyrrywają się głębokie akty strzeliste. *Homo religiosus*, człowiek
nawracający się, wyrusza niekiedy na szlak pielgrzymowania, aby dotrzeć
do miejsca mocy. W drodze przeczuwa moc, widzi cudowne dalekie rzeczy.
Na jego drodze pojawia się świętość, a moc wkracza w życie otrzymywane
„skądinąd”.

4.2. Religijność a język

Religijność wpływa na język. Tworzą się religijne słowa, zwroty mo-
dlitewne, style komunikowania się, symbole i metafory oraz językowe
aspekty kultury. Język religijny nie tyle opisuje rzeczywistość sakralną, ile
raczej ją „wywołuje” i uobecnia – prowadząc do uczestniczenia. Bardzo
ważne są aspekty performatywne (sprawcze) języka religijnego, obecne
głównie przy sprawowaniu sakramentów oraz podczas przewodniczenia
liturgii. Ważne są także egzystencjalne aspekty języka, kreowane przez
religijność, jak tzw. akty strzeliste lub wykrzykniki emocjonalne. Aspekty
performatywne i egzystencjalne pojawiają się w języku, który towarzy-
szy przejściom religijnym i różnym religijnym sytuacjom życiowym, np.
przy wyznawaniu wiary, podczas dzielenia się swoim doświadczeniem,

w formułowaniu testamentu, w czasie religijnego przeżywania rzeczywistości.

Religijność sprawdza się w sytuacjach ujmowanych poprzez następujące zwroty: wypowiedzieć Niewypowiadalne, wyrazić Niewyobrażalne, zatrzymać Przechodzącego, oczekiwać Nieoczekiwanego, zabito Nieśmiertelnego, wcielił się Nieogarniony, przymuszono Wszechmogącego, znaleziono miejsce dla Nieograniczonego, umarł Dawca życia... i w podobnych zwrotach na temat Stworzyciela nieba i ziemi, Syna Bożego, Ducha Świętego i Bożej Rodzicielki.

Religijność jest skuteczna w ujmowaniu zwrotów antropomorficznych, które występują w Biblii, w nauczaniu Kościoła, w sprawowaniu liturgii, w modlitwach i w licznych czynnościach dotyczących spraw nadprzyrodzonych (Tatała i Walesa, 2017b). I tak np. termin „wola Boża” bywa pojmowany zbyt antropomorficznie jako akt wysiłkowy, taki jak akt woli człowieka. A można tu przejść do pojmowania szerszej rzeczywistości: wola Boża to domostwo zasad życia, zwłaszcza życia wiecznego, to źródło dobra i szczęścia człowieka i każdej istoty żyjącej, to siedlisko i nisza dobrego zaangażowania, to podstawa odpowiedzialności, to tęsknota za tym, co najlepsze... U człowieka akt religijny zaczyna się od aktu woli: „Jeśli chcesz...” i łączy się on z nadzieją oraz z lękiem przed utratą siebie (własne być) i własnych zasobów (własne mieć).

Język religijny – mimo że występuje na krawędzi ludzkich możliwości (wypowiadanie niewyraźnego) – zawiera w sobie elementy sprawcze. Dlatego też usłyszane słowo religijne, dostarczając informacji i siły sprawczej, tworzy fakty i zmienia ludzkie życie (jest czynnikiem nawrócenia). A słowo można „usłyszeć” przez (1) słuchanie, (2) czytanie, (3) muzykę, (4) teatr, (5) sztuki plastyczne, (6) za pomocą przyrody i (7) wydarzeń życiowych, których skuteczność zależy od sposobu przyjęcia słowa i realizowania go w codziennym życiu.

4.3. Religijność źródłem znaczenia i sensu

Religijność przynosi nie tylko moc, lecz także znaczenie i sens, które umożliwiają dotarcie do prawdy, dobra, piękna i świętości (por. Hardy i Willoughby, 2017; Abeyta, 2018). Są to swoiste niezmienniki, na których może się oprzeć ludzka egzystencja. Religijność wspomaga ich kształtowanie: inicjując, ukierunkowując i podtrzymując uczenie się, co stanowi konstruowanie własnych struktur psychicznych. To z kolei jest częściową realizacją własnej potencjalności. Jednakże człowiek nienawrócony wykazuje swoisty opór wobec prawdy, mówiąc: „prawda o mnie samym jest nieznośna, szkodliwa, a nawet śmiertelna”. Taki człowiek zdolny jest znieść jedynie jakieś półprawdy w kształcie określonej formy realizmu.

Znaczenie i sens kształtują się stopniowo od wczesnych okresów życia, a mianowicie pod wpływem bodźców zewnętrznych dziecko kształtuje odpowiadające im schematy, umysłowe obrazy i reprezentacje psychiczne Kościoła, krzyża, nieba, Boga, Jezusa Chrystusa, Matki Bożej i różnych elementów życia religijnego – uaktywniając abstrahowanie pozytywne (wyodrębnianie cech istotnych) i abstrahowanie negatywne (pomijanie cech nieistotnych).

Na wyższym poziomie rozwoju (od ok. 15 lat) zachodzi abstrahowanie samych działań (także religijnych, np. modlitwy) i kształtowanie modeli czynności (także religijnych, np. spowiedzi). Może to przejść w doświadczenie religijne – zwłaszcza wtedy, gdy okoliczności temu sprzyjają, np. pobyt w górach czy na morzu, gdzie otoczenie sprzyja poczuciu zależności (od mocy z wysoka), potęgi, wspaniałości i piękna.

Uczenie się osobowo-społeczne umożliwia opanowanie systemu znakowo-symbolicznego i językowo-komunikacyjnego, a także dorobku kulturowego. Systemy te uzdalniają człowieka do odróżniania w sytuacjach religijnych „tekstów” od „kontekstów”, spraw istotnych od nieistotnych, rzeczy świętych od świeckich (*sacrum* od *profanum*). Niekiedy pojawia się tu „olśnienie” lub wgląd, ale zazwyczaj odbywa się tu stopniowe uczenie się

i zachodzi powolne dochodzenie do prawdy metodą kolejnych przybliżeń. Nawet nadzwyczajne olśnienie w sprawach religijnych nie kończy procesu zrozumienia, ale otwiera drogę do dalszych zrozumień i olśnień. Czynnikiem uczenia się osobowo-społecznego jest konieczny dla kształtowania religijności, gdyż to kształtowanie zachodzi jedynie w kontekstach wspólnotowych. Przy czym dla osoby religijnej granice tej wspólnoty są nieogarnione. Wszystkie rzeczy „naturalne” zostają objęte intencją wspólnoty osób wierzących do oddawania za ich pomocą czci Bogu. Stają się one wtedy określonymi znakami lub środkami komunikowania się z nadprzyrodzonością.

Należałoby rozważyć uczenie się osobowo-społeczne w sytuacjach specyficzno-unikalnych, np. w kształtowaniu funkcji i roli ojca. Otóż funkcje ojca: opiekuńcza, regulacyjna, zabawowa i wychowawcza wymagają nasycenia czynnikiem religijności, co zachodzi poprzez uczenie się osobowo-społeczne, organizowane pod kątem potrzeb ojców (np. rekolekcje dla ojców). Z kolei przestrzeń oddziaływań religijnych obejmujących procesy przygotowania i wchodzenia w rolę ojca dotyczą (1) ukształtowania jego wrażliwości na dziecko, (2) uformowania jego wiedzy o rozwoju dziecka, (3) urobienia sposobów jego działania, (4) wprowadzenia w zaangażowanie i odpowiedzialność wobec dziecka. W normalnych warunkach matka jest katalizatorem aktywnie oddziałującym na procesy formowania funkcji i roli ojca. Skuteczność tych oddziaływań zależy od struktury i poziomu religijności matki (Tatała i Walesa, 2017a).

Skuteczność uczenia się zachowań religijnych zależy od faktów i wydarzeń na drodze ludzkiego życia (a zwłaszcza na drodze wiary). W jeszcze większym jednak stopniu skuteczność tego uczenia się zależy od znaczenia i sensu tych faktów i wydarzeń. Przy akcentowaniu więc roli pojęć w uczeniu się trzeba uwzględnić nie tylko ich znaczenie „obiektywne”, denotacyjne i czysto informacyjne, lecz także znaczenie skojarzeniowe, osobowo-subiektywne i społeczno-relacyjne. Doniosłość tej prawidłowości zauważa się w działalności katechetycznej, ewangelizacyjnej, homiletycznej,

w wychowawczo-dydaktycznej aktywności w rodzinach i w nauczaniu oraz przekazywaniu informacji.

4.4. Znaczenie celebrowania świąt oraz codzienności

Analizowane tu znaczenia dotyczą głównie parametru form wyznania wiary. Jest to treściowo-psychologiczne ujęcie religijności.

1) Religijność, zwłaszcza pogłębiona, pozwala na ujmowanie sensu przeżyć bohaterów Biblii i włączania go do swego życia. Odbywa się to w czasie modlitwy codziennej (zwłaszcza brewiarzowej) i podczas liturgii niedzielnych oraz świątecznych (głównie podczas mszy świętej) (por. Tatała, 2008).

2) Religijność uwrażliwia na Ewangelię. Przesłania Ewangelii są preferowane i uznawane jako własne programy: do deklarowania i do realizacji. Należą do nich ewangeliczne błogosławieństwa, które – jako nowe prawo i wypełnienie dekalogu – stają się programem chrześcijańskiego życia człowieka religijnego. Religijność sprawia, że wspólne spożywanie pokarmów staje się obrzędem, odnowieniem i tworzeniem od nowa wspólnej mocy z wysoka – w sensie zarówno prezentystycznym, jak i futurystycznym.

3) Osoba religijna wprowadza do swego życia prawdę (wraz z jej denotacją i konotacją), że Jezus Chrystus to Bóg wcielony, odkupiciel człowieka i założyciel Kościoła. Łączą się z tym liczne konsekwencje, dotyczące doniosłych spraw egzystencjalnych i codziennego życia, u podstaw których leży wiara, kształtowana poprzez słuchanie (i usłyszenie) słowa Bożego, zaakceptowanie go i budowanie na nim swego życia. Zazwyczaj działa tu mechanizm uczestniczenia we wspólnocie osób wierzących.

4) Osoba religijna wprowadza do swego życia treści i znaczenia sakramentów, a zwłaszcza sakramentu Eucharystii oraz pojednania i pokuty. Rozum, dobroć i miłość są temu podporządkowane. Na biologię nakłada się tutaj duchowość i religijność, które współkształtują wyższą jakość życia (por. Fatima i in., 2018).

5) U człowieka religijnego ujmowanie *Modlitwy Pańskiej* odbywa się nie tylko w formie dialogu z Bogiem, lecz także programu drogi chrześcijańskiej. Takie ujmowanie *Modlitwy Pańskiej* jest wynikiem nie tylko mądrego wprowadzenia w zasady wiary, ale i aktywności własnej w tej dziedzinie, a głównie pogłębionej modlitwy.

6) U człowieka religijnego przejawia się ciągle i występujące na coraz wyższym poziomie ujmowanie umysłowe i ogólnozyciowe celu eschatologicznego, ostatecznych form życia religijnego i stanu wiecznego szczęścia osób pozostających we wspólnocie z Bogiem, co stanowi integralny komponent wzajemnych powiązań doczesności i wieczności. W życiu nacechowanym pierwiastkiem eschatologicznym nawet umieranie nie jest czymś awersyjnym i biernym, lecz stanowi formę życia na wyższym poziomie. Za pomocą obrzędów liturgicznych (sakramentu chorych, pojednania i Eucharystii) człowiek pomaga gasnącemu życiu i prosi Moce, by podtrzymały je i kierowały przejściem.

7) Religijność prowadzi do ukształtowania człowieka w dziedzinie przejścia z doczesności do wieczności. Człowiek ten wprowadza do swego życia treści i znaczenia okresów roku liturgicznego, a zwłaszcza wielkich świąt – szczególnie zaś Triduum Paschalnego, którego kulminacją jest święto Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

8) Religijność wprowadza w ujmowanie, przeżywanie i realizowanie podstawowych treści katolickiej nauki społecznej. Chodzi tu nie tylko o sprawiedliwość dotyczącą ludzi, lecz również dotyczącą Boga, czego wyrazem jest poważne traktowanie niedzieli, jako dnia zakorzenionego w misterium Wielkanocy. Religijność przyczynia się do ukształtowania kompetencji społecznej i religijnej i uzdalnia do czynów bardzo trudnych, np. do wyjścia pierwszemu z przebaczeniem nie tylko wobec tych, których skrzywdziliśmy, ale i wobec tych, którzy nas skrzywdzili. Sprawdza się w tym umiejętność uwolnienia się od rzeczywistości biologicznej siły oraz przemocy i zdolność doświadczenia szlachetnego dystansu i wolności.

9) Religijność jest podstawą przeżywania i realizowania swojego powołania w Kościele i ciągłego odkrywania sposobów jego urzeczywistniania, zwłaszcza w służbie wobec osób chorych, kalek, narkomanów, alkoholiczków, bezdomnych, różnego rodzaju nędzarzy, odrzuconych, wykluczonych i nieszczęśliwych. Szczytową odmianą powołania w Kościele jest powołanie do ewangelizacji (Walesa, 2005, s. 50–55).

5. Niektóre rzeczywistości i cechy specyficzne dla religijności

W niniejszym paragrafie zostaną przedstawione religijne aspekty autorytetu i dyskursu, cechy żarliwości religijnej i antygravitacyjne aspekty religijności, a z zakresu psychologii różnic indywidualnych: religijność kobiet i mężczyzn. Zagadnienia przedstawione w tym paragrafie służą jako przykład ujmowania religijności w różnorodnych kontekstach.

5.1. Autorytet w życiu religijnym

Ważnym komponentem religijności jest autorytet: jako „czynnik” rozstrzygający o danym stwierdzeniu czy o zespole stwierdzeń i jako „kryterium” uprawnomocnienia tych stwierdzeń. W kształtowaniu religijności człowieka udział biorą różne autorytety: począwszy od indywidualnych rodzinnych, poprzez indywidualne i zbiorowe szkolne aż do autorytetów społecznych i tradycji Kościoła. Siła poszczególnych autorytetów oraz ich moc oddziaływania na konkretne osoby zależy od wielu czynników tkwiących w danej osobie i usytuowanych w strukturach społeczno-kulturowych. Każda forma autorytetu dotknięta jest nie tylko myślą, ale i wolą. Oprócz tego od niektórych autorytetów płyną poglądy słuszne (według uznanych kryteriów), ale nieskuteczne. Źródłem tej nieskuteczności mogą być cechy tkwiące

w autorytecie (np. w dewiacyjnym ojcu) lub w osobie, na którą autorytet ma oddziaływać (np. w zbuntowanej osobie dorastającej).

5.2. Dyskurs w relacji religijnej

Poprzez wszystkie wątki niniejszej pracy przewija się idea dyskursu, czyli procesu wspólnego tworzenia, odtwarzania, reprodukowania i używania znaczeń, wspólnie nadawanych oraz interpretowanych przez uczestników interakcji. Zawiera się w tym nie tylko podzielenie znaczeń, lecz także intencji i współdziałania. Współdziałanie może się odbywać na poziomie rozmowy, współdecydowania i wspólnego wykonywania określonych czynności (np. uprawianie przydomowego ogródka). Procesy dotyczące dyskursu odbywają się w rodzinie, w szkole i we wspólnocie religijnej – obejmując różnego rodzaju znaczenia. Obejmują też różny stopień aktywności poszczególnych członków wspólnoty, np. małe dziecko (dwu-, trzyletnie) stymuluje osoby dorosłe poprzez liczne pytania. Także człowiek dorosły, jeżeli nie zapyta o coś sam, to często nie rozumie tego, co się do niego mówi. Niektóre formy dyskursu przepojone są mądrością ewangeliczną – zwłaszcza we wspólnotach religijnych.

Także w sytuacjach dyskursu często występują autorytety w różnych dziedzinach wiedzy, decyzji i działania. Osoby kompetentne, mądre, erudycyjne mogą skutecznie pomóc w kształtowaniu znaczeń. Osoby takie często stosują strategię pomocy wycofującej się. Pomagają do momentu, w którym ktoś nie „załapie”, a od tego momentu jedynie śledzą, czy proces przebiega prawidłowo. Może też zaistnieć strategia wycofującego się autorytetu czy kierownictwa duchowego.

5.3. Żarliwość religijności

Religijność, a zwłaszcza religijność spełnioną, przenika żarliwość we wszystkich jej parametrach i komponentach. Takie terminy, jak: ogień, żar, żarliwy,

zarliwość, płomień, płomienny, zapalczywy, zapłonąć, światło, blask – mogą wyrażać różne aspekty powiązania metaforycznego ognia z religijnością. Mówiąc o ogniu religijności myślimy o jego odmianach pozytywnych i życiotwórczych, pozostających w specyficznej relacji do osobowej więzi człowieka z Bogiem. Religijność jest ogniem, który przenika wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Oczyszcza je i powoduje ich przemianę. Ogień zarliwości w różny sposób płonie w poszczególnych sferach ludzkiego życia – powodując swoistą i adekwatną do tych sfer przemianę. Skąd się ten ogień bierze? Chyba dobrą analogią, ilustrującą przekazywanie ognia religijności jest proces zapalania świecy od już płonącej. Wyraża to przejmowanie religijności i dalsze jej kształtowanie – poprzez uczestniczenie. Następuje tu swoiste identyfikowanie się, połączone ze współdziałaniem osoby dojrzałej religijnie. Zazwyczaj odbywa się to w układach: wychowawca – wychowanek, rodzic – dziecko, mistrz – uczeń. Procesy te mogą być gatunkowo różne w poszczególnych okresach ludzkiego życia.

Rodzą się pytania: jak wyjaśnić utrzymywanie się zarliwości życia religijnego w kruchości ludzkiej egzystencji? Jak wyjaśnić zjawisko okresowej lub stałej oziębłości w życiu religijnym? Jak troszczyć się o ogień życia religijnego, gdy on gaśnie? Zjawisko nawrócenia wywołuje nowe pytania: kto rozpala, co rozpala, jak rozpala ten ogień – powodując wybuch żaru? Jak ukształtować strukturę psychiczną podatną na rozpalenie i przyjęcie żaru religijności? (Walesa, 2016a).

5.4. Antygravitacja w procesach religijności

Termin „grawitacja” oznacza ciężenie powszechne. „Grawitacja psychiczna” oznacza psychiczną inercję, uzależnienie, bezmyślność i tym podobne stany i procesy. „Antygravitacja psychiczna” oznacza aktywność, wolność, rozumność itp.

Ogólnie i psychologicznie rzecz ujmując, „antygrawitacyjne” to podmiotowe i osobowe, autonomiczne i autentyczne, świadome i nacechowane wglądem, skupione i czynne, zreflektowane i transcendujące, zdolne do samokontroli i do autokorekty, precyzyjne i transgresyjne, penetrujące i eksplorujące, przyjmujące perspektywę i meta- (oraz meta-meta-) perspektywę, inicjatywne i twórcze, lekkie i radosne, życzliwe i afirmujące, nadzieiotwórcze i kochające; lecz także zmagające się, walczące, świadomie opierające się aż do utraty życia.

Język grawitacji i antygrawitacji może być przydatny do opisu i wyjaśniania religijności człowieka: jej natury, struktury, funkcji, procesów, przejawów, czynników i uwarunkowań. Niekiedy trudno jest rozstrzygnąć, czy dane zjawisko religijności należy do dziedziny grawitacyjnej czy antygrawitacyjnej, np. różne odmiany wątpienia religijnego.

Poszczególne komponenty kolejnych parametrów i wszelkich dziedzin religijności możemy uszeregować według wzrastającego natężenia antygrawitacyjności (Walesa, 2016b).

Niektóre stany, jak „ociężałość – ociężały” mogą być ujmowane za pomocą języka grawitacji psychicznej, duchowej i religijnej, gdyż ociężałość polega na staczaniu się w dół, na nic nierobieniu i na nic niepragnieniu.

Język o grawitacji i antygrawitacji wydaje się szczególnie użyteczny do ujmowania takich rzeczywistości i zjawisk, jak: natura religijności, nawrócenie religijne, przejście religijne, wiara i gorliwość oraz żarliwość religijna, kształtowanie nowego sensu religijnego.

5.5. Religijność kobiet i mężczyzn

Psychologiczna analiza różnic w religijności kobiet i mężczyzn bierze swój początek w ich różnicy antropologicznej, co ilustrują dane w tabeli 2.

Tabela 2. Różnice między kobietami i mężczyznami

Kobiety	Mężczyźni
1. Orientacja związana i kontekstualna. 2. Zasada współzależności i przynależności. 3. Tendencja do wspólnotowości i troski. 4. Narracyjny charakter umowienia zjawisk. 5. Występuje przywiązywanie większej uwagi do przestrzeni wewnętrznej. 6. Świat kobiet jest przede wszystkim siecią związków międzyludzkich. 7. Orientację kobiecą określamy jako wspólnotową, akcentującą wiązanie. 8. Ważny jest typ relacji „twarz w twarz” (procesy intymne). 9. Kobiety mają większy dostęp do zasobów społeczno-religijno-charytatywno-altruistycznych i autotelicznych, co pozwala im być totalnie z drugim człowiekiem. 10. Środowisko kobiece jest autocentryczne, bezpośrednie, osobowe i raczej stałe. 11. Kobiety percypują większe ryzyko zasadniczo we wszystkich aspektach życia i dlatego są bardziej ostrożne. 12. Bliskość psychiczną kobiety najczęściej osiągnają poprzez podzielenie uczuć i zwierzanie się (odbieranie i przekazywanie informacji na tematy intymne). 13. Zachowania kobiet powinny być wzmacniane i poprawiane przez samoocensję, indywiduację i samoaktualizację.	1. Orientacja w kierunku bycia innym. 2. Zasada niezależności oraz izolacji przedmiotu poznania. 3. Tendencja do profesjonalizmu i kompetencji, mocy i władzy. 4. Paradygmatyczny charakter umowienia zjawisk. 5. Występuje przywiązywanie większej uwagi do przestrzeni zewnętrznej. 6. Świat mężczyzn jest przede wszystkim siecią obiektów. 7. Orientację męską określamy jako sprawczą, charakteryzującą się wydajnością i siłą. 8. Ważny jest typ relacji „ramię w ramię” (wspólne działanie). 9. Mężczyźni mają większy dostęp do zasobów finansowo-gospodarczo-instrumentalnych, wzmacniających ich moc, władzę i autorytet. 10. Środowisko męskie jest głównie allocentryczne, w dystansie, nieosobowe i raczej nieprzewidywalne. 11. Mężczyźni podejmują większe ryzyko, które jest ujmowane jako charakterystyka męska (odwaga itp.). 12. Bliskość psychiczną mężczyźni najczęściej osiągnają poprzez podzielenie działania (poprzez wspólne czynności o charakterze „ramię w ramię”). 13. Zachowania mężczyzn powinny być poprawiane poprzez łagodzenie i zmniejszanie ich postępowania.

Badania empiryczne – metodą wywiadu eksploracyjnego – z doktorantami (np. Piątek, 2008) i magistrantami (Walesa, 2014) – wskazują na liczne różnice w zakresie religijności kobiet i mężczyzn (por. też Westbrook i in., 2018). Omówienie skrótowe według parametrów religijności przedstawia obraz tego zjawiska:

1. W dziedzinie świadomości religijnej kobiety bardziej akcentują aspekty konotacyjne faktów i wydarzeń, a więc aspekty emocjonalne, społeczne, skojarzeniowe i egzystencjalne, a mężczyźni – denotacyjne, a więc czysto informacyjne, z czym się łączą analizy myślowe, procesy rozumienia, operacje kategoryzacji i wyodrębniania, a także różnorodne posługiwanie się intelektem.

Kobiety ujmują Boga w sposób życiowo bardziej pogłębiony. Mężczyźni zaś chcą najpierw Boga poznać i zrozumieć. Akcentują oni specyficzną racjonalność, poczucie konieczności, świadomość określonych reguł oraz logikę faktów (por. Niemirowski, 2012, s. 175–187).

2. Kobiety doświadczają bardziej różnorodnych niż mężczyźni uczuć religijnych, przeżywając je bardziej intensywnie. Są one bardziej uczuciowe w zakresie smutku, zdziwienia i najbardziej podstawowych przeżyć emocjonalnych. Są także bardziej skłonne do podzielenia uczuć religijnych. U mężczyzn zaś częściej uczucia przechodzą w procesy intelektualne i jednocześnie dysforyczne, co często pod wpływem silniejszego wątpienia prowadzi do buntu i negacji w życiu religijnym. Mężczyźni uzyskują też wyższe pomiary w uczuciu złości.

3. Kobiety ujmują decyzje religijne w sposób bardziej całościowy, konkretno-życiowy, niekiedy synkretyczny. Przy czym komponent satysfakcji i zadowolenia (użyteczności) z zamierzonej lub dokonanej decyzji staje się kryterialny dla całości procesu wyboru. Mężczyźni zaś częściej uwzględniają zasady preferencji, rozpatrują alternatywy działania i stany rzeczy, a jednocześnie poszukują informacji potrzebnych do określenia i skwantyfikowania poszczególnych komponentów decyzji.

4. W dziedzinie więzi ze wspólnotą osób wierzących kobiety działają częściej w oparciu o zasadę współzależności, akcentując relację osobową „twarzą w twarz”, z więzią uczuciową, troską i współodpowiedzialnością. Działanie zaś mężczyzn zależy bardziej od ich własnej kompetencji, zainteresowań, osobistych planów. Wykazują oni większy indywidualizm, niezależność, prawo i porządek.

Kobiety łatwiej proszą o pomoc, są bardziej skłonne do współpracy, są bardziej skuteczne w kształtowaniu osobowej bliskości i w realizowaniu przewodzenia we wspólnocie religijnej, częściej okazują pomoc innym osobom ze wspólnoty i mają większy wpływ na kształtowanie religijności swoich bliskich. Jednocześnie wykazują skłonność do podporządkowania się i posłuszeństwa – aż do rezygnacji z własnych potrzeb i planów.

5. Różnice między kobietami i mężczyznami w zakresie praktyk religijnych są spektakularne i potwierdzone statystycznie: więcej kobiet chodzi do kościoła i na pielgrzymki, więcej należy do kościelnych organizacji i do grup wsparcia aktywności liturgicznych, jak: pierwsza komunie św. czy różne procesje, a zwłaszcza procesja na Boże Ciało.

6. Źródłem moralności religijnej kobiet jest w większym stopniu niż u mężczyzn więź z Bogiem i ze wspólnotą osób wierzących. Moralność kobiet opiera się na trosce i odpowiedzialności, i jest zorientowana na kontakt pomocny i życzliwy. Moralność zaś mężczyzn opiera się bardziej na wiedzy, zrozumieniu i świadomości ogólnej. Jest ona zorientowana raczej na reguły, sprawiedliwość, prawo i logikę. Według mężczyzn życiem religijnym rządzą zasady, reguły i normy, które pozwalają zachować moralną kontrolę, prawo i porządek (por. Ward i King, 2018). Dlatego też mężczyźni częściej niż kobiety przeżywają poczucie winy, niekiedy o charakterze destrukcyjnym.

7. Doświadczenia religijne przebiegają bardziej spontanicznie u kobiet niż u mężczyzn, z większym udziałem wyobraźni oraz uczuć. W doświadczeniach religijnych mężczyzn częściej obecny jest pierwiastek specyficznej racjonalności i świadomości określonych reguł, warunków i wymagań w życiu

religijnym. Większy krytycyzm często wygasza doświadczenie religijne, ale niekiedy pogłębia je o różne pierwiastki intelektualne, a zwłaszcza o uzasadnienie. Oprócz tego mężczyzna potrzebuje wyodrębnionego miejsca (np. kaplica) i czasu (np. rekolekcje) do przeżycia doświadczenia religijnego.

8. Różnice płci w zakresie form wyznania wiary uwidaczniają się najbardziej w modlitwie. Mężczyźni uzyskują w tym istotnie wyższe wyniki w komponentach wiary i czynnika wewnętrznego. Można u nich spotkać – częściej niż u kobiet – modlitwę głęboko wewnętrzną, wywikłaną ze „spraw tego świata” i opartą na wierze radykalnej.

Pozostające również pod wpływem wiary radykalnej ofiary mężczyzn przybierają niekiedy charakter niezwykle. W życiu jednak codziennym bardziej widoczne są ofiary kobiet. Także wynikające z wiary poczucie tajemnicy bardziej intensywne jest u mężczyzn. Zdolności bowiem transcendowania pozwalają im na sprawniejsze operacje poznawcze.

* * *

Różnice płci w zakresie religijności nie dotyczą natury i celu życia religijnego. Osoby płci żeńskiej i męskiej mają zasadniczo równe szanse w osiągnięciu owoców życia religijnego, ale sposoby prowadzące do tego są różne.

Zakończenie

Tytuł niniejszej pracy: „Religijność jako rzeczywistość nieustannie tworzona i tworząca” – wymaga uwzględnienia jej dynamiki i komponentów holistycznych, a także tego, aby wyrazić, wypowiedzieć i opisać religijność żywą stanowiącą źródło mocy, znaczenia i sensu. Źródłem tej mocy są takie nieustanne pragnienia i tęsknota, które udzielając się, niczego nie tracą ze swej natury. Ale i tego za mało dla religijności żywej i dla realizowania

drogi wiary, gdyż należy ukazać tkwiące w religijności zasoby przydatne dla ludzkiej egzystencji (por. Fitzpatrick, 2018; Peres i in., 2018). Religijność np. może zmienić skutki przeszłości w człowieku, którego ona dotyczy – poprzez zmianę sensu i znaczenia faktów, które zaistniały w przeszłości. Religijność dostarcza również sensu i sposobów radzenia sobie z takimi zjawiskami, jak: choroba, rozpacz, cierpienie, wino, grzech i niesprawiedliwość.

Dążenie do zrozumienia religijności jest dążeniem do ujęcia jej fundamentalnych podstaw. W ślad za tym idzie egzystencjalne przyswojenie religijności, które ma poważne konsekwencje, łącznie z ekonomicznymi. Te konsekwencje decydują o sensie istnienia, o kształtowaniu się racji wszelkich poczynań, o przewyciężaniu nudy egzystencjalnej (por. Chin i in., 2017; Maher, 2019); oraz innych negatywnych przejawów życia. Religijność ujawnia się ostro w jej zaprzeczeniach: w moralnych upadkach, słabościach człowieka (np. w uzależnieniach), w ludzkiej niewystarczalności.

W tym miejscu należałoby zasygnalizować niektóre zagadnienia stanowiące uzupełnienie problemów niniejszej pracy.

1. W psychologicznej analizie wyników badań nad religijnością należałoby uwzględnić: (1) szczegółowo wyodrębnione struktury (np. przy obszerniejszym omawianiu parametrów religijności); (2) funkcje (np. oddziaływanie religijności na formowanie języka); (3) stany psychiczne (np. poczucie pewności i piękna); (4) właściwości i cechy (np. doniosłość decyzji religijnej); (5) mechanizmy i dynamizmy (np. uczestniczenie w religijności lub wprowadzanie w religijność); (6) uwarunkowania i czynniki (np. oddziaływania rodzinne w kształtowaniu obrazu Boga); (7) prawidłowości i zasady przebiegu danego zjawiska religijności (np. autonomia zachowań religijnych w okresie dorastania).

2. Problem niezależności parametrów religijności. Wyróżnione w niniejszej pracy parametry religijności nie są w pełni rozłączne, a ich zakresy są w mniejszym czy w większym stopniu skrzyżowane. Nie są też w pełni niezależne, bo np. przyjęcie określonego rozwiązania danego problemu

w jednym parametrze pociąga za sobą koherentne z nim rozwiązania tego problemu w innych parametrach. Oprócz tego łączne zakresy wyróżnionych ośmiu parametrów nie wyczerpują zakresu religijności. Kształtują całość religijności, ale nie ujmują wszystkiego w religijności. Dlatego w mojej pracy (Walesa, 2005) zaproponowałem opisy także parametrów drugo- i trzeciorzędnych.

3. Parametry religijności a wskaźniki religijności. Niektóre parametry, strukturalnie dobre, nie dostarczają wskaźników istotnych dla określenia poziomu religijności, np. świadomość religijna, a zwłaszcza jej komponenty, jak: wiadomości, rozumienie, pojęcia, wiedza religijna. Niektóre zaś wskaźniki parametrycznie mało istotne mogą być bardzo mocne, jak: datki osób biednych na Kościół (praca, pieniądze, rzeczy materialne), świętowanie (zwłaszcza niedzieli), etycznie uregulowane życie seksualne i inne. Przy określaniu jednak ilościowym religijności (np. przy pomiarze testowym) najważniejsze są wskaźniki dobrane według parametrów religijności (według pełnego zbioru parametrów).

4. Wskaźniki życia religijnego można ułożyć w układ hierarchiczny (według mocy wskaźnikowej, rozpoczynając od tych najbardziej zewnętrznych i niezintegrowanych, a kończąc na najbardziej wewnętrznych i zintegrowanych: (1) dotyczące postawy ciała, np. klęczenie, złożone ręce, wzrok skoncentrowany i utkwiony w symbol religijny (np. w figurę Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego lub w osobę przewodniczącą liturgii); (2) dotyczące modlitwy (np. odmawianie różańca); (3) dotyczące praktyk religijnych (np. częstość uczestniczenia we mszy św.); (4) różne realizacje w zakresie ewangelizacji i wyznania wiary, zwłaszcza w sytuacji zagrażającej w sposób wieloraki (aż do utraty życia).

5. Wyznacznikiem doskonałości religijnej jest przebieg życia religijnego danej jednostki (jej biografii religijnej) oraz osiągnięcia (dorobek, nabytki) życia religijnego: ukształtowane sprawności, np. przejawy pobożności oraz inne nabytki wewnętrzne, a także dorobek zewnętrzny, np. pisma, wytwory

artystyczne, dzieła charytatywne, fundacje, budynki służące dziełom religijno-charytatywnym, a także osiągnięcia z pogranicza tych dziedzin, np. zdobywane stopnie naukowe i sprawnościowe w celu pełnienia posługi naukowo-religijnej, dydaktycznej, wychowawczej i administracyjnej o strukturze religijnej, np. szkoły katolickie.

6. Autonomia zasad religijnych została przedstawiona jako wyznacznik poziomu rozwoju religijności (nazwa okresu rozwoju religijności) i jako zjawisko pozytywne. Może jednak wystąpić autonomia jako zjawisko negatywne przejawiające się w formie absolutnej autonomii w rozpoznawaniu dobra i zła czy zasady struktury i funkcjonowania religijności (zasada ontologiczna), a także autonomia w rozpoznawaniu i kształtowaniu piękna oraz w jego ekspresji.

7. Interesujące wydają się empiryczne badania nad zmianą rozumienia, interpretacji, znaczenia i sensu wydarzeń i dziejów religijności określonego człowieka lub grupy ludzkiej. Przy czym badania te sugerują problem: co jest ważniejsze dla egzystencji ludzkiej i rozwoju religijności – dotychczasowy przebieg dziejów religijności czy też rozumienie oraz interpretacja i znaczenie tych dziejów? Należy przyjąć jako oczywistość, że odbytego przebiegu dziejów zmienić się nie da, a ich zrozumienie, interpretacja, sens i znaczenie ulega modyfikacji wraz ze zmianą struktury i poziomu religijności.

8. Religijność człowieka wyłania się, kształtuje i wychyla się ku przyszłości według zasady „wczoraj–dziś–jutro”, stosownie do reguł czasu *chronos* i *kairos* – dochodząc do etapu przejścia ostatecznego w chwili śmierci. To przejście może odbywać się przy ciągłym pragnieniu życia, niewysłowionym zmierzaniu ku wieczności i próbach całkowitego ofiarowania siebie. Tymczasem wiele osób wtedy „usycha” i zamiast aktywności własnej, inspirowanej mocą z wysoka – osuwa się w bezsile, tracąc kontakt z osobami żyjącymi. Jednakże religijność pozwala przygotować się rozumnie do przejścia ostatecznego.

9. Religijność to zjawisko bardzo złożone i tajemnicze w aspekcie jej wyłaniania się (źródła i modyfikatory religijności) oraz jej funkcjonowania (np. pole religijne). Źródłem i modyfikatorem religijności jest uczestniczenie w życiu Kościoła – początkowo szczątkowe i nieświadome, a później coraz bardziej uświadomione i pełne. Takim źródłem i modyfikatorem bywa także szlachetny pociąg serca i duszy, szukanie i pełne tęsknoty pożądanie tego, co w życiu jest najcenniejsze, pragnienie wyższego sensu życia (także życia nieśmiertelnego) i religijnego szczęścia.

10. W życiu religijnym człowiek często doznaje procesu rozdarcia pomiędzy „ja” i „nie-ja”, „moje” i „nie-moje”, „być” i „mieć”, bycie samotnym i bycie we wspólnocie, bycie sobą i bycie ze sobą. Jednakże treścią drogi wiary jest bycie ze sobą w formie aktywności dwupodmiotowej. Doznanie rozdarcia w życiu religijnym stanowią także lęki i konflikty wspólnotowe – ale twórczo przezwyciężone są szansą dalszego rozwoju tego życia.

11. Wiąż ze wspólnotą osób wierzących dotyczy uczestniczenia danej jednostki w religijności innych osób. Poprzez uczestniczenie jednostka ta wchodzi w przestrzeń, czyli w pole życiowe tych osób. Dzięki temu wchodzi ona w perspektywę życiową drugiego człowieka. Przyjmowanie tej perspektywy przy „uszcześliwianiu” innych, a więc przy pomaganiu im w różnych sferach i dziedzinach życia – stanowi doniosłą relację międzyludzką. Także w trosce o wzrost kompetencji osób zależnych przełożeni, wychowawcy i osoby dysponujące większą mocą – stosują pomoc wycofującą się, a w ślad za tym idzie wycofywanie władzy, autorytetu, kompetencji i mocy. Zachodzi to skutecznie przy adekwatnym przyjmowaniu perspektywy drugiego i przy respektowaniu zasady „bycia w czymś razem” – przechodząc od podmiotu do dwupodmiotowości.

12. W biegu ludzkiego życia i na drodze wiary zwycięstwa i sukcesy przeplatają się z klęskami i porażkami. Ujmowane w odległej perspektywie czasu wskazują na to, że klęska i porażka są bardziej twórcze na drodze życia niż zwycięstwo i sukces. Jednocześnie są one czymś bardziej dynamicznym,

mobilizującym i perspektywicznym. Przy czym błąd w interpretacji wydarzeń życiowych prowadzi do klęski w praktyce. Oprócz tego w sprawach religijnie doniosłych, np. w sytuacji przejścia ostatecznego – relacje między zwycięstwem i sukcesem a klęską i porażką mogą być bardziej zawile i unikalne.

13. Powołanie religijne, zwłaszcza do kapłaństwa i na osoby konsekrowane obejmuje przyjęcie w wierze wybranie, przeznaczenie i wezwanie człowieka do pełnienia jakiegoś dzieła religijnego oraz powierzenie mu przez wspólnotę osób wierzących zadań związanych z realizacją tego dzieła (o ile ten człowiek odpowie na to wezwanie). Na ogół to powołanie obejmuje cztery fazy: (1) Bóg jawi się na drodze życia religijnego człowieka, (2) człowiek odbiera religijne zlecenie do określonego zadania, (3) pojawia się pozytywna odpowiedź na to zlecenie, z czym łączy się zmiana życia, (4) pomyślne realizowanie powołania łączy się z doznaniem obecności Bożej, poczuciem pomocy Bożej i przeżywaniem zaufania Bogu.

14. Przy badaniu decyzji religijnych należy uwzględnić to, że po fazie dokonania wyboru działają dwa antagonistyczne procesy: (a) żal postdecyzyjny (żał odrzuconej alternatywy) i (b) podtrzymywanie przyjętej alternatywy (drogą wyszukiwania pozytywów), czyli w (a) występuje oglądanie się za czymś innym niż jest, a w (b) występuje trzymanie się tego, co jest; w (a) przeważają mechanizmy kontrolne, a w (b) przeważają mechanizmy zaangażowania, więc w (a) zachodzi bezstronne badanie wszelkich „za i przeciw”, a w (b) odkrywanie nowych pozytywnych aspektów wybranej alternatywy; w (a) chciałoby się utrzymać nienaruszalność struktury tego, czego się aktualnie broni, a w (b) przejawia się pęd do przodu, do nowego, do czegoś lepszego.

Interesująca jest tu także strategia „wszystko albo nic”. W niektórych bowiem decyzjach, jak: światopoglądowe, moralne, dotyczące wiary – musi być „wszystko”. A w innych – stosujemy takie strategie, aby zrealizować choćby wartość cząstkową i użyteczność fragmentaryczną.

15. Badania nad ciszą pozwalają wyodrębnić ciszę kosmicznych przestrzy, które stanowią martwą przestrzeń i ciszę sakralną, w której można usłyszeć słowo Boże. Do istoty rzeczy należy usłyszenie słowa, a nie proces słuchania. Stanowi on warunek konieczny, ale niewystarczający przyjęcia słowa Bożego. Do warunków koniecznych należą także różne dziedziny religijności, np. świadomość religijna, więź ze wspólnotą osób wierzących, formy wyznania wiary i niektóre komponenty religijności, np. wrażliwość na piękno religijne, kompetencja komunikacyjna, a w jej obrębie rozumienie języka i inne.

16. Interesujące są również empiryczne badania nad antygravitacją, występującą w potrzebach, pragnieniach i tęsknotach religijnych, a także w dynamice ich powstania, ukierunkowania, trwania, spełnienia i w różnych formach samoograniczania się. Grawitacja zaś w religijności może przejawiać się jako stagnacja, bezwład, zastój, apatia, inercja, marazm, skostnienie, martwica itp. Antygravitacja występuje tutaj jako transcendowanie, przekraczanie granic martwoty, wyjście ze swoich ograniczeń, przerastanie, przyjmowanie tradycji Kościoła itp.

17. Do najbardziej elementarnych potrzeb człowieka religijnego należy symbol, rozumiany jako sposób ujmowania relacji z Bogiem. Tworzenie symbolu jest dla osoby wierzącej czymś naturalnym. Symbole odnajdujemy wszędzie, a zwłaszcza w kulturze, którą stanowi system symboli. Do zbioru symboli naturalnych człowieka religijnego należą: świeca, woda, ogień, słońce, ziemia, wiatr. Do zbioru zaś symboli codziennej egzystencji należą: pozycja stojąca, leżąca, klęcząca, ukłon, chleb, wino, popiół i inne.

18. Doświadczenie piękna religijnego. Zasadniczo każde przeżycie religijne, a zwłaszcza liturgie, religijne celebry i ceremonie, np. różne formy świętowania w rodzinie – łączą się ze swoistym doznaniem piękna. Jest to piękno związane z oglądaniem i słuchaniem oraz piękno typu ekspresji ruchowej czy muzycznej, a zwłaszcza religijna muzyka wokalna (śpiewanie psalmów, pieśni religijnych, tekstów liturgicznych itp.). Pieśń religijna jako

wyraz radości i miłości przynależy do człowieka otwartego na obcowanie z Bogiem. Odzywa się w nim i zaczyna brzmieć cała gama skojarzeń związanych z przeżyciami i wrażliwością na „melodię” stamtąd, na apel i wezwanie z wysoka oraz na wyższe potrzeby i pragnienia. Aspekty estetyczne aktu religijnego wydają się przynależeć do jego natury.

19. W niniejszej pracy występują pewne słabości metodologiczne. Niekiedy np. nie ma ostrego odróżnienia przyczyny od uwarunkowań i od następstwa. Językowa np. kompetencja występuje po głuszeniu, ale uwarunkowana jest procesami koordynowania wewnętrznego i zewnętrznego. W pracy tej – nawet w częściach odautorskich – zachowane są reguły psychologicznej nauki o religijności. Jednakże autor stara się funkcjonować nie na poziomie zmiennych, ale zdarzeń, procesów, stanów, cech, mechanizmów, dynamizmów, ujęć holistycznych i tym podobnych struktur. Zachowuje przy tym świadomość konieczności stosowania zmiennych, np. w takich dziedzinach, które wymagają pomiaru religijności.

20. Przedstawiony w niniejszej pracy opis religijności (i niektórych jej kontekstów) może być przydatny dla wielu osób: (1) dla tych, których droga życia pokrywa się z drogą religijności – aby namysłem i refleksją wzbogacić własne życie religijne (*fides et ratio*); (2) dla tych, którym religijność jest obca, aby rozumem ludzkim objąć rzeczywistość przynależną do innych; (3) dla rodziców i wychowawców, aby świadomi byli procesów uczestniczenia ze strony wychowanków i procesów wprowadzania ze strony wychowawców; (4) dla zainteresowanych rozwojem własnej religijności, aby proponowany opis rzeczywistości religijnej był światłem i wzmocnieniem aktywności samowychowawczej w omawianej dziedzinie; (5) dla decydentów przedsięwzięć społecznych religijności, aby ich działania były sensowne, skuteczne i dla wszystkich użyteczne; (6) dla prelegentów i wykładowców, zajmujących się problematyką religijności; (7) dla osób kształtujących własną kulturę duchową i korzystających z tekstów na tematy religijne.

Bibliografia

- Abeyta A. A. (2018). *The need for meaning and religiosity: An individual differences approach to assessing existential needs and the relation with religious commitment, beliefs, and experiences*. „Personality and Individual Differences” 123, s. 6–13.
- Bilekli I., Inozu M. (2018). *Mental contamination: The effects of religiosity*. „Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry” 58, s. 43–50.
- Chin A., Markey A., Bhargava S., Kassam K. S., Loewenstein G. (2017). *Bored in the USA: Experience sampling and boredom in everyday life*. „Emotion” 17, s. 359–368.
- Cohen A. B., Mazza G. L., Johnson K. A., Enders C. K., Warner C. M., Pasek M. H., Cook J. E. (2017). *Theorizing and measuring religiosity across cultures*. „Personality and Social Psychology Bulletin” 43, s. 1724–1736.
- Fatima S., Sharif S., Khalid I. (2018). *How does religiosity enhance psychological well-being? Roles of self-efficacy and perceived social support*. „Psychology of Religion and Spirituality” 10, s. 119–127.
- Fitzpatrick K. M. (2018). *Circumstances, religiosity/spirituality, resources, and mental health outcomes among homeless adults in northwest Arkansas*. „Psychology of Religion and Spirituality” 10, s. 195–202.
- Goldman R. (1964). *Religious thinking from childhood to adolescence*. London.
- Hardy S. A., Willughby B. J. (2017). *Religiosity and chastity among single young adults and married adults*. „Psychology of Religion and Spirituality” 9, s. 285–295.
- Kostrubiec-Wojtachnio B., Tatala M. (2014). *Obraz Boga u młodzieży wyznania katolickiego*. „Psychologia Rozwojowa” 19 (1), s. 85–102.
- Kwilecki S. (1999). *Becoming religious: Understanding devotion to the unseen*. Crunbury.
- Łowicki P., Witowska J., Zajenkowski M., Stolarski M. (2018). *Time to believe: Disentangling the complex associations between time perspective and religiosity*. „Personality and Individual Differences” 134, s. 97–106.
- Maher P. J. (2019). *Bored like Hell: Religiosity reduces boredom and tempers the quest for meaning*. „Emotion” 19, s. 255–269.

- Meadow M., Kahoe R. (1984). *Psychology of religion: religion in individual lives*. New York.
- Niemirowski T. (2012). *Rozwój świadomości religijnej u młodzieży. Badania empiryczne osób w wieku od 12 do 24 lat*. Kraków.
- Peres M. F. P., Kamei H. H., Tobo P. R., Lucchetti G. (2018). *Mechanisms behind religiosity and spirituality's effect on mental health, quality of life and well-being*. „Journal of Religion and Health” 57, s. 1842–1855.
- Piątek, M. (2008). *Płeć a rozwój religijności*. Tarnobrzeg.
- Przepiorka A., Sobol-Kwapinska M. (2018). *Religiosity moderates the relationship between time perspective and life satisfaction*. „Personality and Individual Differences” 134, s. 261–267.
- Regnerus M., Elder G. (2003). *Staying on track in school: Religious influences in high- and low- risk settings*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 42, s. 633–649.
- Rydz E. (2012). *Tendencje rozwojowe religijności młodych dorosłych*. Lublin.
- Rydz E., Walesa C., Tatala M. (2017). *Structure and level of religiosity test*. „Polish Psychological Bulletin” 48, s. 20–27.
- Stroope S., Baker J. O. (2018). *Whose moral community? Religiosity, secularity, and self-rated health across communal religious contexts*. „Journal of Health and Social Behavior” 59, s. 185–199.
- Tatala M. (2008). *Odbiór symboli religijnych przez młodzież. Rozwojowe badania osób w wieku od 12 do 24 lat*. Lublin.
- Tatala M. (2014). *Przestrzeń psychologiczna symbolu religijnego u młodzieży*. „Czasopismo Psychologiczne” 20 (2), s. 191–197.
- Tatala M. i Mańkowska M. (2015). *Religious Feelings in Pre-School Children in their own and their Mothers' perception*. „Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration, Journal for Mental Change” 21(1–2), s. 15–33.
- Tatala M., Mach M. M. (2016). *Satysfakcja z życia rodzinnego polem kształtowania tendencji do transcendowania u dziecka w wieku przedszkolnym*. „Horyzonty Psychologii” 6, s. 67–80.

- Tatala M., Walesa C. (2015). *Doświadczenie religijne osób we wczesnej i średniej dorosłości*. „Horyzonty Psychologii” 5, s. 45–62.
- Tatala M., Walesa C. (2016). *Religijne decyzje życiowo doniosłe w okresie wczesnej, średniej i późnej dorosłości*. „Horyzonty Psychologii” 6, s. 15–29.
- Tatala M., Walesa C. (2017a). *Development of prayer in children*. „Horyzonty Psychologii” 7, s. 19–32.
- Tatala M., Walesa C. (2017b). *Przestrzeń semantyczna symbolu krzyża i Biblii u młodzieży*. „Horyzonty Psychologii” 7, s. 109–122.
- Ward S. J., King L. A. (2018). *Moral self-regulation, moral identity, and religiosity*. „Journal of Personality and Social Psychology” 115, s. 495–525.
- Walesa C. (1994). *Doświadczenia religijne młodzieży*. W: *Nauki społeczne o młodzieży*, red. T. Ożóg, s. 107–138. Lublin.
- Walesa C. (2005). *Rozwój religijności człowieka*, t. 1: *Dziecko*. Lublin.
- Walesa C. (2006). *Rozwój religijności człowieka*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, D. Krok, J. Król, s. 111–146. Kraków.
- Walesa C. (2012). *Antycypacja własnej religijności u młodzieży (rozwojowe badania osób w wieku od 12 do 24 lat)*. „Horyzonty Psychologii” 2, s. 25–55.
- Walesa, C. (2014). *Różnice w zakresie religijności kobiet i mężczyzn*. „Horyzonty Psychologii” 4, s. 45–66.
- Walesa C. (2016a). *Żarliwość religijności*. „Horyzonty Psychologii” 6, s. 153–156.
- Walesa C. (2016b). *Antygrawitacyjne aspekty religijności człowieka*. „Psychologia Rozwojowa” 21 (3), s. 25–33.
- Walesa C. (2017). *Podstawowe zasady religijności u młodzieży (studium psychologiczne)*. „Horyzonty Psychologii” 7, s. 57–85.
- Walesa C., Tatala M., Rydz E. (2019). *Test Religijności*. Skrypt. Lublin.
- Westbrook S. R., Hankosky E. R., Dwyer M. R., Gulley J. M. (2018). *Age and sex differences in behavioral flexibility, sensitivity to reward value, and risky decision making*. „Behavioral Neuroscience” 132, s. 75–87.

Wanda Zagórska, Aleksander Łączyński

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.03](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.03)

Centralność religijności i personalny charakter relacji z Bogiem a integracja osobowa we wczesnej dorosłości

Centrality of religiosity and the personal nature of a relationship with God vs. personal integration in early adulthood

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy powiązań między jakością religijności młodych dorosłych a ich zintegrowaniem osobowym. U podstaw teoretycznych referowanych badań leżały: koncepcja centralności religijności Hubera (2003), koncepcja religijności personalnej Jaworskiego (1988) oraz poeriksonowska koncepcja integracji osobowej Zagórskiej i współpracowników (2014). Celem badań było zweryfikowanie hipotez mówiących o zależnościach istniejących między jakością religijności (jej centralnością oraz personalnym charakterem relacji do Boga) a zintegrowaniem osobowym u młodych dorosłych. Zastosowano: Skalę Centralności Religijności (C-15) Hubera w polskiej adaptacji Zarzyckiej (2007), Skalę Religijności Personalnej

(SRP-1) Jaworskiego (1988) oraz Kwestionariusz Integracji Osobowej (KINTO) Zagórskiej, Miguta i Jelińskiej (2014). Zbadano drogą internetową 775 osób (235 mężczyzn i 540 kobiet), w tym 470 osób wierzących w wieku 18–35 lat ($M = 25,24$; $SD = 4,79$) oraz 305 osób niewierzących w tym samym wieku, obu płci, mieszkańców miast i wsi. Okazało się, że młodzi dorośli, u których religijność zajmuje bardziej centralne miejsce w osobowości są silniej zintegrowani osobowo w zakresie ufności, tożsamości, intymności i generatywności. Również personalny charakter relacji z Bogiem wiąże się dodatnio z tymi zasobami psychospołecznymi (prócz tożsamości). Młodzi wierzący, w porównaniu z niewierzącymi, charakteryzują się silniejszą ufnością/nadzieją – jako siłą witalną pozwalającą czuć się bezpiecznie w świecie i podejmować kolejne wyzwania rozwojowe – a jednocześnie mają słabsze poczucie posiadania zasobów związanych z pokładaniem ufności w sobie: autonomii, inicjatywy i pracowitości. Nie stwierdzono różnic zależnych od płci w zakresie jakości religijności i integracji osobowej. Można wnioskować, iż jakość religijności młodych dorosłych oddziałuje na wzrost i integrację ich zasobów psychospołecznych związanych z relacyjnością i bliskością względem Boga i ludzi, jak też z troską o sprawy Boże i drugiego człowieka. Zarazem nie da się wykluczyć, że poziom integracji tych zasobów wpływa zwrotnie na jakość religijności ludzi młodych.

Słowa kluczowe: integracja osobowa, rozwój psychospołeczny, Erikson, centralność religijności, religijność personalna, wczesna dorosłość.

ABSTRACT

The article concerns the links between the quality of religiosity of young adults and their personal integration. The theoretical underpinnings of the referred research are: Huber's centrality of religiosity concept (2003), Jaworski's concept of the personal religiosity (1988), and Zagórska and colleagues' post-Eriksonian concept of personal integration (2014). The objective of the research was to verify the hypotheses regarding the dependencies between the quality of religiosity (its centrality and the personal character of the relationship with God) and personal

integration in young adults. The following tools were applied: Huber's Centrality of Religiosity Scale (Z-15) adapted to Polish by Zarzycka (2007), Jaworski's Personal Religiosity Scale (SRP-1) (1988), and the Personal Integration Questionnaire (KINTO) by Zagórska, Miguta, and Jelińska (2014). A total 775 respondents (235 men and 540 women) were surveyed online, 470 of which were believers aged 18-35 years ($M = 25.24$; $SD = 4.79$) and 305 non-believers of the same age, of both sexes, residents of urban and rural areas alike. It turned out that young adults in whom religiosity occupies a more central place in their personality are more strongly personally integrated in the scope of trust, identity, intimacy, and generativity. The personal character of the relationship with God is also positively related to these psychosocial resources (apart from identity). Young believers, compared to non-believers, are characterised by a stronger trust/hope – as a vital force allowing them to feel secure in the world and undertake successive developmental challenges – and concurrently have a weaker sense of possession of resources related to placing trust in oneself: autonomy, initiative, and industriousness. No sex-dependent differences were found in the scope of the quality of religiosity and personal integration. It can be concluded that the quality of religiosity of young adults affects the growth and integration of their psychosocial resources related to relationness and closeness with God and people, as well as concern for matters of God and of another person. At the same time, it cannot be excluded that the level of integration of these resources has a rebound effect on the quality of religiosity of young people.

Key words: personal integration, psychosocial development, Erikson, centrality of religiosity, personal religiosity, early adulthood.

Wprowadzenie

Religia – jak pisał Frankl (1972) – stwarza człowiekowi szansę zrealizowania i osiągnięcia sensu życia oraz zorientowania życia na Boga. Pomaga odnaleźć jednostkom i całym społeczeństwom poczucie wartości i znaczenia własnej

egzystencji. Zapewnia uzdrowienie duszy. Człowiek o bogatym życiu religijnym posiada optymalne możliwości formowania swojej osobowości ku jej dojrzałej postaci. Nie ogranicza się do biernej obserwacji i akceptacji rzeczywistości, ale pragnie ją kształtować, nie tylko przez eliminowanie zła, ale przede wszystkim poprzez czynienie dobra oraz przybliżanie innym Boga.

W jakiej relacji pozostaje religijność człowieka do jego psychicznej integracji i osobowego dojrzewania? W literaturze przedmiotu jest często mowa o obustronnej zależności między religijnością i osobowością, w szczególności osobowością dojrzałą (np. Allport, 1988; Chlewiński, 1991; Jaworski, 1988; Zasępa, 2002; Walesa, 2005). W badaniach nad tym związkiem hipotezy stawiane są w obu kierunkach. Tokarski (2011) mówi wręcz o toczącym się w psychologii od wielu lat sporze, którego przedmiotem jest wpływ religijności na funkcjonowanie człowieka, a w szczególności na proces jego osobowościowego dojrzewania. W pracach Eriksona (1997, 2002, 2004) religijność traktowana jest jako niezbędna do powstania dojrzałej osobowości. Te i szereg innych przesłanek płynących z badań nad wspomnianą zależnością sprawiły, że podejmując badania własne, uważaliśmy za uzasadnione przyjęcie kierunku: jakość religijności a zintegrowanie/dojrzałość osobowości. Mieliśmy przy tym świadomość, iż odwrotny kierunek interpretacji również byłby zasadny, choć sugerowałby, iż jakość religijności człowieka jest uwarunkowana właściwościami jego osobowości, z czym do końca trudno nam się zgodzić¹.

Chcieliśmy zbadać, jakiego rodzaju zależności istnieją między jakością religijności (jej centralnością i personalnym charakterem) a efektem kumulacji zasobów osobowościowych w procesie rozwoju psychospołecznego człowieka, w ujęciu zaproponowanym w poeriksonowskiej koncepcji

1 Warto w tym miejscu nadmienić, iż w świetle teologii duchowości rozwój życia wewnętrznego człowieka nie jest zdeterminowany ani cechami osobowości, ani jej dojrzałością. Łaska przekracza ograniczenia osobowości niedojrzałej człowieka dorosłego.

integracji osobowej rozwijanej przez Zagórską i współpracowników (Zagórska, i in., 2012; Zagórska, i in., 2013; Zagórska, i in., 2014; Bebrysz, Zagórska, 2017). Zgodnie z tą koncepcją integracja osobowa jest fundamentalna dla osiągnięcia osobowej dojrzałości.

Podwaliny teoretyczne podjętych badań stanowiły: wielowymiarowy model religijności Hubera, koncepcja personalności religijności Jaworskiego oraz wspomniana wyżej koncepcja integracji osobowej Zagórskiej i współpracowników. Religijność młodych dorosłych była kontekstem rozwojowym w poszukiwaniach interesujących nas zależności.

Wielowymiarowy model religijności Stefana Hubera

Wielowymiarowy model religijności Hubera (2003, za: Zarzycka, 2007) jest efektem syntezy dwóch klasycznych już koncepcji religijności: Allporta (Allport, Ross, 1967; Allport, 1988) oraz socjologicznej koncepcji wielowymiarowości religijności Glocka (Stark, Glock, 1968, za: Zarzycka, 2007). Huber uznał obie koncepcje za wzajemnie komplementarne.

Allport zwrócił uwagę na religijność jako wartość znajdującą się powyżej innych wartości. Wyróżnił motywację religijności zewnętrzną i wewnętrzną. Glock (z udziałem Starka) wyodrębnił na podstawie badań empirycznych pięć podstawowych wymiarów religijności, które uznał za adekwatne dla różnych religii świata: ideologię, rytuał, doświadczenie, konsekwencje oraz intelekt, i dokonał operacjonalizacji stworzonego modelu.

Punktem wyjścia do syntezy obu koncepcji stała się dla Hubera koncepcja konstruowania poznawczego Kelly'ego (1955), służąca wyjaśnianiu indywidualnych przekonań i światopoglądu człowieka poprzez tzw. osobiste konstrukty – wymiary poznawcze zawierające się między dwoma przeciwstawnymi biegunami. Rodzaj konstruktów i relacje

między nimi są podstawą do przewidywania przez człowieka własnych zachowań i ocen.

Huber uznał, iż religijność jest systemem konstruktów osobistych. Ten swoisty konstrukt człowiek tworzy na podstawie dotychczasowych doświadczeń. Na ich sumę składa się również specyfika symboli i ich interpretacji, obowiązujących i zastanych przez człowieka w kulturze. Symbole te człowiek znajduje np. w strukturach Kościoła, sposobach oddawania czci Bogu przez innych itd. Za konstrukt religijny Huber przyjął taki przedmiot, którego znaczenie określa odniesienie do Rzeczywistości Ostatecznej (*Letztgültiges*).

Zarys wielowymiarowej koncepcji Hubera określają cztery fundamentalne postulaty.

1. Zachowania człowieka i to, co przeżywa, są sterowane przez jego osobiste konstrukty. W życiu religijnym oznacza to, że człowiek jest zdolny do postrzegania i doświadczania świata przez pryzmat znaczeń religijnych, które im nadaje.

2. Siła, z jaką konstrukty oddziałują na człowieka, zależy od tego, na ile centralne miejsce w osobowości człowieka zajmują.

3. Kierunek, jaki jest nadawany doświadczeniom, zależy od ich treści, jak też od nadawanej im interpretacji. Ważne jest nie tylko to, jak często człowiek styka się z treściami nacechowanymi religijnie, ale jakie znaczenie im przypisuje.

4. Przeżycia i zachowania o charakterze religijnym są zależne od centralności oraz specyfiki treści konstruktów osobistych jednostki.

Spojrzenie Allporta na religijność jako na cechę (która u różnych osób może zajmować centralne bądź peryferyjne miejsce w osobowości) zaprowadziło Hubera do patrzenia na nią jako na konstrukt osobisty, który im bardziej centralne miejsce w osobowości zajmuje, tym silniej wpływa na inne konstrukty, a więc jest tym, który w największym stopniu determinuje wybory, zachowania i działania. Wprowadził termin *a u t o n o m i c z n y*

sposób funkcjonowania. Mamy z nim do czynienia wówczas, gdy system konstruktów religijnych zajmuje centralne miejsce w osobowości. Natomiast gdy jest podporządkowany innemu, pozareligijnemu systemom konstruktów (motywacja religijna jest zorientowana zewnętrznie) mamy do czynienia z heteronomicznym sposobem funkcjonowania człowieka.

Stworzona przez Hubera Skala Centralności Religijności (Z-15) mierzy centralność systemu konstruktów religijnych, jak i pięć postulowanych przez Glocka wymiarów, w jakich przejawia się religijność.

Koncepcja religijności personalnej Romualda Jaworskiego

Koncepcja religijności personalnej opracowana przez Jaworskiego jest próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie o znaczenie religijności w rozwoju osobowości człowieka. Autor wyodrębnia religijność personalną i apersonalną. Posługując się rozumowaniem zaproponowanym przez Kelly'ego, można powiedzieć, że w tym drugim przypadku religijność zajmuje w osobowości miejsce peryferyjne, a więc podrzędne wobec innych konstruktów.

Jaworski jest przedstawicielem chrześcijańskiej interpretacji genezy i funkcji religii. Opisywana przez niego dychotomia opiera się na wymiarze osobowym religii. Aspekt podmiotowy religii jest rozważany w personalizmie. Według kryteriów personalizmu religia chrześcijańska jest religią personalną. Istnieją w niej wspólnie trzy elementy: człowiek, który jest bytem osobowym – stanowiący podmiot przeżycia religijnego; Osoba Boga – będąca przedmiotem przeżycia religijnego; relacja osobowa – stanowiąca specyficzny typ relacji między osobą człowieka i Bogiem osobowym (Jaworski, 1987/1988). Jaworski (1989) określił religię personalną

jako modelową formę religijności. Jest ona realizacją ontycznej relacji osobowej między osobą ludzką a Osobą Boga, a zarazem najwyższą formą religijności. Według Jaworskiego wielkość ładunku personalnego w religijności może być różna u poszczególnych osób: od pełnego nasilenia wymiaru personalnego (religijność personalna) aż do braku personalnego odniesienia między podmiotem i przedmiotem religijności (religijność apersonalna).

Realizacja ontycznej relacji osobowej jest optymalną formą religijności chrześcijańskiej. Nasycenie czynnikiem personalnym w niej zawartym jest jednym z podstawowych wyznaczników dojrzałości religijności. Na tej podstawie Jaworski skonstruował Skalę Religijności Personalnej (SRP) umożliwiającą pomiar nasycenia relacji człowieka z Bogiem czynnikiem personalnym.

Poeriksonowska koncepcja integracji osobowej Wandy Zagórskiej i współpracowników

Koncepcja integracji osobowej rozwijana przez Zagórską i współpracowników (Zagórska, i in., 2012; Zagórska, i in., 2013; Zagórska, i in., 2014; Bebrysz, Zagórska, 2017) należy do nurtu konceptualizacji i operacjonalizacji tego z wątków teorii Eriksona, który opisywany jest zazwyczaj jako pozytywne i negatywne rozwiązania kryzysów rozwoju psychospołecznego, tak jak manifestują się one w dorosłości (zob. Constantinople, 1969; Rosenthal, Gurney, Moore, 1981; Ochse, Plug, 1986; Domino, Affonso, 1990; Leidy, Darling-Fisher, 1995; Markstrom, Sabino, Turner, Berman, 1997; Hinc, 2001). Wobec wielu nieścisłości obecnych w tym nurcie nazywany jest on przez Zagórską i Bebrysza (2017) *p o e r i k s o n o w s k i m*, zwłaszcza na podstawie dokonanych przez Niemczyńskiego (2012) i Witkowskiego (2015) pogłębionych analiz dzieł Eriksona.

Przedmiotem koncepcji integracji osobowej jest wewnętrzna spójność, zintegrowanie, dojrzałość i harmonijność człowieka dorosłego, kształtująca się w biegu życia. Aby dotrzeć do owej jakości osobowościowej w sposób pogłębiony, skorzystano z myśli Eriksona (1994, 2002), który zaproponował, by odpowiednio silne (lecz nie skrajnie silne) wzmocnienie i ugruntowanie ośmiu wyróżnionych przez niego podstawowych tendencji syntonicznych obecnych w osobowości traktować jako kryteria zdrowia psychicznego. Obecność tych jakości w strukturze osobowości człowieka umożliwia mu zachowanie poczucia wewnętrznej jedności i umiejętności znoszenia napięć towarzyszących dorosłemu życiu (Erikson, 1994).

Według Zagórskiej i Bebrysa (Bebrysz, Zagórska, 2017) integracja osobowa to indywidualnie zróżnicowany efekt kumulowania się, spajania i przemian jakościowych zasobów psychospołecznych człowieka w procesie jego rozwoju. Integracja ta przejawia się na różnych etapach dorosłości posiadaniem takich zasobów, jak: ufność, autonomia, inicjatywa, poczucie pracowitości, poczucie tożsamości, intymność i/lub (zależnie od wieku) generatywność oraz integralność ontyczna.

Definicja ta nawiązuje do podejścia Leidy i Darling-Fisher (1995). Składniki integracji osobowej określane są przez te badaczki jako cechy stanowiące zasoby psychospołeczne, z których jednostka może korzystać, doświadczając dystresu. Zasoby te kumulują się stopniowo w rozwoju, tworząc w efekcie mniej lub bardziej wieloaspektową integrację osobową. Poszerzający się zakres interakcji społecznych czyni problem organizacji doświadczenia indywidualnego coraz bardziej złożonym (Erikson, 1994, 2002; Côté, Levine, 2002), stąd też im człowiek starszy, tym integracja osobowa manifestuje się jako bardziej zróżnicowana.

Integracja osobowa w ujęciu poeriksonowskim mówi zatem o kumulacji zasobów psychospołecznych w osobowości człowieka w biegu jego życia,

w kolejnych stadiach rozwojowych. Kumulacja ta odzwierciedla stopień osiągnięcia równowagi psychospołecznej (*psychosocial balance*) w odniesieniu do zasobów zakorzenionych w przeżytych już stadiach oraz stadium aktualnego. Tak rozumiana integracja osobowa jest podstawą osobowej dojrzałości. Leży też u teoretycznych podstaw dokonanej operacjonalizacji koncepcji w postaci Kwestionariusza Integracji Osobowej (KINTO) Zagórskiej, Miguta i Jelińskiej (2014).

Na kształt i nasilenie integracji osobowej w cyklu życia człowieka mają wpływ różne zmienne. Jedną z nich może być religijność, przez wielu badaczy opisywana jako istotna dla procesu kształtowania się osobowości, w tym osobowości dojrzałej (Allport, 1967; Walesa, 2005; Jaworski, 1998; Tokarski, 2011). Przypuszczenie o istotnej roli religijności w integrowaniu się osobowym człowieka stało się punktem wyjścia dla przeprowadzonych przez nas badań.

Religijność młodych dorosłych

W początkach trzeciej dekady XXI wieku osoby wchodzące w dorosłość, które mają wkrótce kształtować i wychowywać kolejne pokolenia, są w sytuacji swoistego *novum*, jakim jest zakwestionowanie autorytetu przeszłych pokoleń, uwalnianie się od doświadczenia starszych, od tradycyjnych wartości oraz dążenie do wypracowania własnych, subiektywnych norm funkcjonowania w społeczeństwie. Młodzi ludzie sami chcą decydować o tym, jak wygląda ich życie religijne.

Jednak w procesie kształtowania się życia religijnego, jak i we wszystkich innych obszarach rozwoju, stadia przeddorosłości, w tym nawet pierwsze miesiące życia, rzutują na późniejsze odniesienie człowieka do rzeczywistości (Bagrowicz, 2003; Walesa, 2005; Tokarski, 2011; Rydz, 2012). Tak jak inne składniki osobowości człowieka, tak i jego religijność kształtuje się

w konkretnym kontekście społecznym, rodzinnym i relacyjnym. Przykładowo, dziecko, które wzrasta w rodzinie umożliwiającej mu zaspokojenie podstawowych potrzeb, takich jak poczucie bezpieczeństwa, miłości, akceptacji, najczęściej będzie przenosić na obraz Boga obraz rodziców, którzy mu te potrzeby zapewni.

Wczesna dorosłość ma już za sobą młodzieńcze zakwestionowanie dotychczasowych autorytetów i porządku świata. Młody dorosły orientuje się, że wiele rzeczy, które wydawały mu się do tej pory oczywiste i nie odczuwał potrzeby ich sprawdzania, są względne. Rozum i nauka okazują się nie znajdować odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne. Następuje zwrot ku temu, co wybiega poza li tylko myślenie racjonalne, prawa nauki, logikę arystotelesowską – powrót do *mythosu* (Labouvie-Vief, 1990; Zagórska, 2010).

Młody człowiek zaczyna kwestionować zasady moralne do tej pory przyjmowane bez oporu, obserwując rozdzźwięk między tym, co proponują dorośli, a ich zachowaniami. Krytycyzm ten prowadzi często do zakwestionowania niektórych zasad wiary, a niekiedy powoduje odrzucenie jej w całości. Etap ten jest szczególnie ważny i rzutujący na przyszłość młodego człowieka. Duże znaczenie w tym procesie ma pomoc mistrza, mentora, który pomaga przejść przez burzliwy okres kontestacji dotychczasowych wartości.

Jeśli religijność młodych dorosłych przeszła zwyczajnie przez okres „nieba w płomieniach”, pogłębia się i krystalizuje. Z form dziecińczych i nastoletnich rozwija się w kierunku form autentycznych i dojrzałych (Rydz, 2012). W myśl Eriksona (1997) jednocześnie trwa proces kumulowania się sił witalnych i dojrzewania osobowości, do której powinna się dobudować w tym okresie życia jakość w postaci poczucia intymności, prowadząca do ukształtowania się zdolności do miłości, a w następstwie tego do troski o drugiego człowieka i o sprawy Boże.

Problematyka badań

Problem badawczy i cel

W podjętych badaniach zamierzaliśmy sprawdzić, na ile jakość religijności ma znaczenie dla zintegrowania osobowego młodego człowieka. Ich celem była więc analiza zależności między jakością religijności, mierzoną w aspekcie centralności życia religijnego oraz personalnego vs apersonalnego charakteru relacji z Bogiem u młodych osób dorosłych a integracją osobową w ujęciu Zagórskiej i Bebrysa (2017). Przypuszczaliśmy, iż osoby o centralnym umiejscowieniu religijności w strukturach osobowości oraz takie, których relacja z Bogiem ma charakter personalny, są lepiej zintegrowane osobowo niż te, które przejawiają marginalne umiejscowienie religijności w osobowości i apersonalny charakter relacji z Bogiem.

Stopień włączenia wartości religijnych w strukturę osobowości może być różny. Jeśli wartości te są akceptowane, ale zajmują pozycje peryferyjne w stosunku do innych elementów systemu wartości, to ich związek z elementami motywacyjnymi będzie luźny. Wówczas religijność może co najwyżej pełnić funkcję instrumentalną, czyli mechanizmu obronnego dla własnego ja (Prężyna, 1977). Jeśli natomiast religijność jest centralną wartością człowieka, mamy do czynienia z motywacją wewnętrzną. Istnieje wówczas stabilny system motywacji, który w znaczący sposób określa przeżycia i zachowania. Znajduje to wyraz w religijnie naznaczonym obrazie siebie, w różnorodnych i intensywnych, specyficznie religijnych, przeżyciach i zachowaniach oraz ma liczne życiowe konsekwencje (Allport, 1967, 1988).

Centralność oraz personalny vs apersonalny charakter religijności były już przedmiotem licznych badań, w tym wskazujących na ich pozytywny wpływ na relacje osobowe człowieka. Przykładowo, Śliwak, Zarzycka, Zarościńska i Piaszczak (2017) poszukiwali zależności między centralnością religijności a komunikacją w małżeństwie. Wzorce komunikacji, a także wsparcie i zaangażowanie wobec współmałżonka okazały się zależne od poziomu

centralności religijności. Inne badania, zaprezentowane przez Goździewicz-Rostankowską, Zarzycką i Tychmanowicz (2018), dotyczyły znaczenia religijności w kontekście otwartości na karierę międzynarodową. Okazało się, iż sam fakt, czy osoba jest wierząca czy niewierząca, nie umożliwia przewidywania jej otwarcia na karierę międzynarodową. Badania te stanowią punkt wyjścia do bardziej szczegółowych analiz tego, które czynniki religijności mogłyby mieć wpływ na podejmowanie decyzji związanych z taką karierą.

Z kolei w świetle wyników badań nad personalnością religijności i jej korelatami (Jaworski, 1998) należy stwierdzić, że w praktyce mamy do czynienia z funkcjonowaniem obok siebie co najmniej dwóch odrębnych typów religijności, z których jeden (religijność personalna) koreluje pozytywnie z dojrzałością psychospołeczną człowieka, a drugi (religijność apersonalna) wiąże się raczej z osobowością niedojrzałą, niezintegrowaną, gorzej przystosowaną.

Personalny charakter religijności był korelowany przez Brudek i Steuden (2015) z poczuciem zadowolenia z małżeństwa. Jak pokazały wyniki, charakter odniesienia do Boga przez małżonków ma znaczenie dla wytworzenia satysfakcjonującej relacji między nimi. Jaworski (1995) prowadził badania, w których poszukiwał zależności między typem religijności a relatywizowaniem norm moralnych. Stwierdził istotne związki między tymi zmiennymi. Osoby o personalnym charakterze odniesienia do Boga miały słabszą tendencję do relatywizowania norm moralnych niż osoby o apersonalnym charakterze tej relacji.

Integracja osobowa w ujęciu poeriksonowskim była łączona w szeregu badań z wieloma zmiennymi (np. Bebrysz, Zagórska, 2017; Zagórska i in., w przygotowaniu), m.in. z poziomem jakości życia, statusami tożsamości, sprężystością psychiczną, postawami rodzicielskimi, perspektywą czasową, depresją, anoreksją, a nawet cechami osobowości w ujęciu Wielkiej Piątki. Z badań tych wynika, że integracja osobowa łączy się dodatnio z korzystnymi adaptacyjnie właściwościami człowieka, a poziom jej jest obniżony

(zwłaszcza w wymiarze ufności) u osób mających trudności w zakresie funkcjonowania społecznego i zaburzonych psychicznie.

Zmienne i wskaźniki

Zmiennymi wyjaśniającymi były: centralność religijności, personalny charakter relacji do Boga, stosunek do wiary religijnej oraz płeć. Wskaźniki tych zmiennych to odpowiednio wyniki osoby badanej uzyskane w Skali Centralności Religijnej (Z-15) Hubera, w polskiej adaptacji Zarzyckiej (wersja C-15), Skali Religijności Personalnej (SRP-1) Jaworskiego oraz stosowne informacje udzielone przez badanego w *Metryczce*. Zmienne wyjaśniane stanowiło siedem komponentów integracji osobowej: ufność, autonomia, inicjatywa, poczucie pracowitości, poczucie tożsamości, intymność oraz generatywność. Ich wskaźnikami były wyniki osoby badanej uzyskane w stosownych skalach Kwestionariusza Integracji Osobowej (KINTO, wersja 56-itemowa) Zagórskiej, Miguta i Jelińskiej.

Pytania i hipotezy badawcze

CENTRALNOŚĆ RELIGIJNOŚCI A INTEGRACJA OSOBOWA

(P1) Pytanie pierwsze dotyczyło zależności między centralnością religijności a komponentami integracji osobowej u młodych dorosłych. Erikson podkreślał znaczenie pozytywnych i stymulujących form religijności dla powstawania dojrzałej, zintegrowanej osobowości. Według niego religia dotyczy zarówno spraw doczesnych, jak i ostatecznych (Bagrowicz, 2003). Można więc przypuszczać, iż osoby, które są otwarte na religię i sprawy z nią związane, dla których religijność ma istotne egzystencjalnie znaczenie, mają większe szanse na poradzenie sobie z kryzysami rozwojowymi. Istnieje też możliwość, że religijność pozwala w jakimś stopniu kompensować negatywne skutki przejścia przez kryzys

rozwojowy, o ile takie powstaną. Stąd można przypuszczać, iż (H1) centralność religijności młodych dorosłych wiąże się dodatnio z większością komponentów integracji osobowej.

Jeśli wspomniane zależności istnieją, to należałoby zapytać, (P1a) w zakresie jakich komponentów integracji osobowej są one najsilniejsze. Religijność jest przymiotem człowieka o *par excellence* egzystencjalnym charakterze. Z drugiej strony, ufność, intymność oraz generatywność stanowią elementy tzw. wiązki egzystencjalnej (Brzezińska, 2000). Na tej podstawie można sądzić, iż (H1a) centralność religijności wiąże się najsilniej z podstawową ufnością, intymnością oraz generatywnością.

(P2) Pytanie drugie brzmiało: czy młodzi dorośli różniący się pozycją religijnego systemu znaczeń w strukturze osobowości różnią się poziomem nasilenia komponentów integracji osobowej?

Allport (1967) twierdził, że motywacja wewnętrzna, z jaką mamy do czynienia w wypadku centralności religijności w systemie wartości prowadzi do stabilnego systemu znaczeń, który umożliwia dojrzały rozwój jednostki. Na tej podstawie można przypuszczać, iż (H2) młodzi dorośli, u których religijność zajmuje nadrzędne miejsce w osobowości, charakteryzują się wyższym poziomem większości komponentów integracji osobowej niż ci, u których religijność zajmuje miejsce marginalne lub podporządkowane.

PERSONALNY CHARAKTER RELACJI Z BOGIEM A INTEGRACJA OSOBOWA

(P3) Pytanie trzecie dotyczyło zależności między personalnym vs a personalnym charakterem religijności a integracją osobową u młodych dorosłych. Według Jaworskiego (1989) personalne odniesienie do Boga jest formą relacji pełną zaangażowania

oraz odpowiedzialności za jej jakość. Relacja taka, jeśli jest trwała i stabilna, prowadzi do otwartości na nowe doświadczenia oraz integruje system wartości. W badaniach walidacyjnych Skali Religijności Personalnej Jaworskiego okazało się, że religijność personalna koreluje dodatnio z dojrzałością psychospołeczną, natomiast apersonalna wskazuje na osobowość niedojrzałą, niezintegrowaną, gorzej przystosowaną. Przypuszczano więc, że (H3) personalny charakter relacji z Bogiem wiąże się dodatnio z większością komponentów integracji osobowej.

Istotne było przy tym pytanie o to (P3a), w zakresie jakich komponentów integracji osobowej zależność powyższa jest najsilniejsza. Relacja personalna (podmiotowa) do Boga i drugiego człowieka najbardziej odzwierciedla się w tych komponentach integracji osobowej, które najbliższe są relacyjności, otwarciu się na Boga jako Osobę i na osobę ludzką oraz bliskości względem Boga i człowieka. A wydają się nimi: podstawowa ufność, intymność i generatywność. Dlatego też postawiono hipotezę, iż (H3) personalny charakter relacji z Bogiem wiąże się najsilniej z podstawową ufnością, intymnością oraz generatywnością.

STOSUNEK DO WIARY A INTEGRACJA OSOBOWA

Ponadto sformułowano pytanie (P4) o różnice w zakresie nasilenia poszczególnych komponentów integracji osobowej między osobami wierzącymi a niewierzącymi. Frankl (1972) uważał, iż wiara religijna pomaga jednostkom i społeczeństwom odnaleźć poczucie wartości i sensu egzystowania. Poczucie sensu życia jest istotną przesłanką do stwierdzenia, iż osoba, która opiera je na wierze religijnej będzie różnić się od tej, która szuka go wyłącznie w doczesności i w samym sobie. Autentyczna religijność człowieka wiąże się z zaufaniem Bogu, uznaniem własnej słabości, pragnieniem, by to Bóg w moim życiu i we mnie działał. Przemawiałoby to za prawdziwością hipotezy, iż (H4)

młodzi dorośli deklarujący wiarę będą różnili się pod względem nasilenia komponentów integracji osobowej od swoich niewierzących rówieśników.

PŁEĆ A ANALIZOWANE ZMIENNE

Pytanie ostatnie, eksploracyjne, brzmiało: (P5) Czy w zakresie badanych zmiennych: centralności religijności i personalnego charakteru relacji z Bogiem oraz integracji osobowej istnieją różnice zależne od płci? A jeśli tak, to jakiego rodzaju?

Metoda

Sposób pomiaru zmiennych

SKALA CENTRALNOŚCI RELIGIJNOŚCI (C-15) HUBERA

Narzędzie Hubera (2003, za: Zarzycka, 2007) służy do pomiaru centralności religijnej, rozumianej jako autonomiczny konstrukt znajdujący się w całym systemie konstruktów osobistych człowieka. Stwierdzenia dobrano do pięciu wymiarów religijności w ujęciu Glocka, z niewielką modyfikacją: poznawczych zainteresowań treściami religijnymi, przekonań religijnych, modlitwy, doświadczenia religijnego i udziału w nabożeństwach. Hubera interesowały częstość i ważność analizowanych elementów religijności jako odzwierciedlających stosunek człowieka do nich. Ponadto pozycje testowe miały według niego spełniać warunek specyficzności, ekonomiczności oraz nienasycenia treściami teologicznymi.

Osoba badana udziela odpowiedzi na skali pięciostopniowej, gdzie częstość jest określona z użyciem odpowiedzi: „nigdy”, „rzadko”, „czasem”, „często”, „bardzo często”, natomiast znaczenie z wykorzystaniem odpowiedzi: „wcale”, „mało”, „średnio”, „dość ważne”, „bardzo ważne”.

Wyjątkiem od tej reguły są podskale „Modlitwa” i „Udział w nabożeństwach”, w których zastosowano siedmio- i dziewięciostopniową skalę odpowiedzi, transformowane do skali pięciopunktowej.

Podskala „Zainteresowanie problematyką religijną” odzwierciedla intelektualną ciekawość dotyczącą treści religijnych, chęć dążenia do zdobycia wiedzy na temat religii oraz zrozumienia jej, bez aspektu osobistego ustosunkowania się co do jej słuszności. Podskala „Przekonania religijne” określa, na ile badany bierze pod uwagę istnienie Istoty Transcendentnej, a także na ile jest otwarty na różne formy transcendencji. Pytania zawierają odniesienie do Boga jako Istoty Transcendentnej, co w pewnym sensie zaprzecza warunkowi o nienasyceniu treściami teologicznymi, ale jak uzasadnia autor, trudno jest pytać o kwestię wiary w Boga, nie wspominając o Bogu. Podskala „Modlitwa” dotyczy częstości, z jaką osoba badana podejmuje próbę kontaktu z rzeczywistością transcendentną oraz tego, jak istotne ma ona dla niej znaczenie. Wymiar ten ukazuje, na ile człowiek aktualizuje swoje odniesienia dotyczące transcendencji. „Doświadczenie religijne” to podskala dotycząca tego, jak często badany doświadcza przekonania o obecności Boga w swoim życiu. Może się to odbywać poprzez działanie Boga względem niego oraz poprzez jego komunikację z Bogiem. Wymiar ten ukazuje, na ile badany dostrzega w swoim życiu aspekty związane z rzeczywistością transcendentną. W podskali „Udział w nabożeństwach” osoba badana jest pytana o stosunek do rytualnych nabożeństw o znaczeniu religijnym oraz o częstość udziału w nich. Jest to podskala podobna do podskali „Modlitwa”, z tą różnicą, że określa stosunek do nabożeństw sprawowanych w inny sposób niż modlitwa osobista. Wynik ogólny jest sumą punktów uzyskanych we wszystkich podskalach.

Polskiej adaptacji narzędzia dokonała Zarzycka (2007). Badania nad jego rzetelnością oraz standaryzację przeprowadzono w 2004 roku na zbiorze danych uzyskanych od 402 osób. Wszystkie pozycje testowe okazały się wysoce istotne statystycznie. Rzetelność poszczególnych podskal (α -Cronbacha)

wynosiła od 0,82 (Udział w nabożeństwach) do 0,93 (Wynik ogólny). Badania stabilności bezwzględnej narzędzia, przeprowadzone metodą test-retest w odstępie czterech tygodni, ukazały korelacje od 0,62 do 0,85 ($p < 0,001$). Badania nad trafnością narzędzia przeprowadzone metodą analizy czynnikowej oraz metodą współczynnika zgodności wewnętrznej dały zadawalające współczynniki korelacji Spearmana, od 0,74 do 0,88.

SKALA RELIGIJNOŚCI PERSONALNEJ (SRP-I) JAWORSKIEGO

Konstrukcję skali rozpoczęto od stworzenia zestawu stwierdzeń mających odnosić się do kontinuum, na którego przeciwnych biegunach znajdują się personalny i apersonalny obraz Boga (Jaworski, 1998). Spośród stu początkowych pytań wyodrębniono metodą sędziów kompetentnych oraz na drodze analizy mocy dyskryminacyjnej trzydzieści najbardziej diagnostycznych. Rzetelność skali zbadana metodą test-retest okazała się wysoka i dla poszczególnych itemów wyniosła od 0,69 do 0,85 (r -Spearmana).

Osoba badana odpowiada z wykorzystaniem pięciostopniowej skali: „tak”, „raczej tak”, „nie mogę się zdecydować”, „raczej nie”, „nie”. Dziesięć pozycji jest odwróconych. Wyniki lokują się w przedziale od 30 do 150 punktów. Wyodrębniono cztery podskale SRP-1: Wiarę, Moralność, Praktyki religijne i Self religijny.

Wyniki uzyskane na skali SRP-1 zostały porównane z wynikami na Skali Samooceny Religijności (SSR), która bada pięć wymiarów. Dotyczą one oceny własnej postawy religijnej (znajomości prawd wiary, związku emocjonalnego z religią oraz poziomu praktyk religijnych), zależności życia moralnego z wyznawaną i deklarowaną wiarą oraz oceny osobistego związku z Kościołem. Największe różnice między osobami o religijności personalnej i apersonalnej ujawniło porównanie w zakresie oceny związku emocjonalnego z religią i Kościołem. Najmniejsze różnice międzygrupowe dotyczyły związku własnego życia moralnego z religią, ale i one okazały się istotne statystycznie (Jaworski, 1998).

KWESTIONARIUSZ INTEGRACJI OSOBOWEJ (KINTO)

ZAGÓRSKIEJ, MIGUTA I JELIŃSKIEJ

Kwestionariusz stworzono w celu diagnozowania poziomu integracji osobowej rozumianej za Zagórską i Bebryszem (2017; Zagórska, 2021) jako indywidualnie zróżnicowany efekt kumulowania się, spajania i przemian jakościowych ośmiu zasobów psychospołecznych człowieka w procesie jego rozwoju – gdzie rozwój ten jest postrzegany zgodnie ze stadiami wyróżnionymi przez Eriksona (1978, 2002, 2004). Narzędzie służy ocenie na różnych etapach dorosłości poziomu zintegrowania w zakresie poszczególnych zasobów, takich jak ufność, autonomia, inicjatywa, poczucie pracowitości, poczucie tożsamości, intymność, generatywność i integralność ontyczna. Zasoby te z kolei pozwalają prognozować poziom sił witalnych, jakie na ich fundamencie się rodzą.

Inspirację do stworzenia narzędzia stanowił Kwestionariusz Oceniający Stadia Rozwoju Psychospołecznego (QRSSP) autorstwa Hinc (2001). Wersja początkowa składała się ze 171 itemów, które odnosiły się do cech związanych z dojrzałością i niedojrzałością osobową człowieka opisanych przez Eriksona, a mających źródło w sposobie przejścia przez kolejne kryzysy rozwojowe. Pulę tych itemów stopniowo ulepszano i modyfikowano w myśl poeriksonowskiej koncepcji integracji osobowej (zob. wyżej). Istotnym momentem w rozwoju narzędzia były badania z roku 2012 wśród 600 osób w wieku od 15 do 75 lat, które doprowadziły do wyboru 98 najlepszych diagnostycznie pozycji.

Celem sprawdzenia zgodności wewnętrznej struktury kwestionariusza z teorią przeprowadzono w tym zestawie pozycji konfirmacyjną analizę czynnikową (CFA), w której zastosowano technikę parcellingu (Zagórska i in., 2014). Analiza ta pokazała, iż model jest dobrze dopasowany do danych ($CFI > 0,90$; $RMSEA < 0,08$; $SRMR < 0,05$), jednakże po usunięciu z niego skali piątej – „Poczucie tożsamości”. Współczynniki korelacji tej skali z pozostałymi, szczególnie z pierwszą („Ufność”) i ósmą („Integralność

ontyczna”), były zbyt wysokie. W świetle teorii Eriksona nie należy jednak uznawać tego wyniku za dyskwalifikujący, wręcz przeciwnie – podkreślał on wiele razy (Erikson 1997, 2002, 2004), że stadium tożsamości, jak żadne inne, czerpie z wszystkich wcześniejszych, jak również w stopniu większym niż jakiegokolwiek inne wpływa na kolejne etapy rozwoju.

Dalsze badania i prace nad narzędziem umożliwiły skrócenie go do 64 pozycji (w wersji pełnej), które tworzą osiem skal ośmioitemowych odpowiadających komponentom integracji. Ponieważ kwestionariusz wychwytyuje myślenie i zachowanie będące wynikiem wypracowanej już (całkowicie lub częściowo) jakości, osobę badaną można prosić o wypełnienie tylko tych pozycji, które odnoszą się do zasobów, jakie mają swoje epigenetyczne źródło w stadiach rozwojowych, które przeszła, w stadium, które przechodzi, oraz w tym, które nastąpi bezpośrednio po nim. Dlatego w zależności od wieku osoby badanej stosuje się wersję sześcioskalową (między 19 a 24 r.ż.), siedmioskalową (od 25 do 49 r.ż.) lub wersję pełną, ośmioskalową (od 50 r.ż.).

Osoba badana ustosunkowuje się do stwierdzeń sformułowanych w pierwszej osobie liczby pojedynczej na pięciostopniowej skali, wybierając jedną z możliwych odpowiedzi: 1 – „zdecydowanie nie zgadzam się”, 2 – „raczej nie zgadzam się”, 3 – „trudno powiedzieć”, 4 – „raczej zgadzam się”, 5 – „zdecydowanie zgadzam się”. Połowa pozycji jest odwrócona. Wynik na danej skali (suma uzyskanych punktów) ukazuje, do jakiego stopnia udało się badanemu zintegrować w dotychczasowym biegu życia pod względem jakości rozwojowej/siły witalnej, która ma swoje początki w odpowiadającym tej jakości stadium rozwojowym. Zgodnie z koncepcją integracji osobowej, w im większym stopniu człowiek dysponuje zasobami, które w jego wieku powinien posiadać, tym jest lepiej zintegrowany. Można posługiwać się również wynikiem ogólnym integracji osobowej, ale raczej jako dodatkowym względem profilu integracji złożonego z poszczególnych (sześciu, siedmiu lub ośmiu) jej komponentów.

Badania nad rzetelnością kwestionariusza w jego obecnym kształcie ujawniły rzetelność na poziomie α -Cronbacha mieszczącą się w przedziale 0,63–0,77. Trafność kryterialna została potwierdzona w badaniach Zagórskiej i in. (2014; Bębrysz, Zagórska, 2017), w których porównano wyniki osób dorosłych z diagnozą psychiatryczną, głównie zaburzeń afektywnych i osobowości ($N = 202$) oraz osób bez zaburzeń psychicznych ($N = 600$). Wyniki analiz statystycznych pokazały, że osoby należące do grupy klinicznej różniły się względem grupy porównawczej, osiągając niższe wyniki we wszystkich skalach.

METRYCZKA

W metryczce osoba badana udzielała odpowiedzi na pytania o wiek, płeć, wielkość miejscowości pochodzenia, wykształcenie oraz stosunek do wiary z wyznaniem włącznie.

Osoby badane i procedura

Zebrano dane od 775 osób, w tym 540 kobiet i 235 mężczyzn, w wieku od 18 do 35 lat ($M = 26,04$; $SD = 4,68$). Wśród osób badanych było 470 wierzących i 305 niewierzących. Do zasadniczych analiz włączono wyniki osób wierzących, ponieważ badania dotyczyły m.in. jakości religijności². Były to 352 kobiety (74,9 proc.) w wieku 18–35 lat ($M = 25,32$; $SD = 4,90$) i 118 mężczyzn (25,1 proc.) w tym samym wieku ($M = 24,98$; $SD = 4,46$). Badani mieszkali w różnej wielkości miastach (69 proc. ogółu) oraz w dużych i małych wsiach. Wykształcenie wyższe lub średnie posiadało 94,9 proc., pozostali – podstawowe lub zasadnicze zawodowe. Tabela 1 przedstawia rozkład częstości dla wyznania osób badanych. Najwięcej było katolików.

2 Dane osób niewierzących uwzględniono jedynie w analizie porównawczej poziomu zintegrowania osobowego.

Tabela 1. Rozkład liczebności osób badanych ze względu na wyznanie

Wyznanie	n	%
katolickie	445	94,7
protestanckie	4	0,9
świadkowie Jehowy	1	0,2
inne	20	4,3
Ogółem	470	100

Badania przeprowadzono w styczniu 2019 roku z użyciem komputerowej wersji kwestionariuszy Z-15, SRP-1, KINTO, za pośrednictwem internetowej platformy badawczej USBO UKSW.

Wyniki

Statystyki opisowe

W tabeli 2 przedstawiono statystyki opisowe dla analizowanych zmiennych przedziałowych, włącznie z wartościami testu Kołmogorowa-Smirnowa, za pomocą którego weryfikowano założenie o normalnym rozkładzie analizowanych zmiennych.

Tabela 2. Statystyki opisowe dla analizowanych zmiennych przedziałowych

Zmienna	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>min</i>	<i>max</i>	<i>Z</i>	<i>p</i>
Zainteresowanie problematyką religijną	10,66	2,68	4	15	0,12	0,001
Przekonania religijne	13,73	2,33	3	15	0,31	0,001
Modlitwa	11,91	3,24	3	15	0,22	0,001
Doświadczenie religijne	9,79	2,86	3	15	0,13	0,001
Kult (uczestnictwo w nabożeństwach)	11,61	3,48	3	15	0,22	0,001
Wynik ogólny	57,70	12,13	17	75	0,14	0,001
Centralność	2,50	0,60	1	3	0,35	0,001
Wiara religijna	23,55	3,29	10	31	0,17	0,001
Moralność	22,90	5,72	7	35	0,14	0,001
Praktyki religijne	27,59	4,53	11	41	0,12	0,001
Self religijny	19,29	2,99	6	26	0,17	0,001
Ufność	27,51	6,13	9	40	0,07	0,001
Autonomia	24,63	6,01	8	39	0,04	0,052
Inicjatywa	26,74	5,69	8	40	0,06	0,001
Pracowitość	25,69	6,14	10	39	0,05	0,003
Tożsamość	27,50	5,65	12	40	0,08	0,001
Intymność	29,64	5,83	13	40	0,10	0,001
Generatywność	27,43	5,48	11	40	0,07	0,001

M – wartość średnia; *SD* – odchylenie standardowe; *min* – wartość minimalna; *max* – wartość maksymalna; *Z* – wartość testu Kołmogorowa-Smirnowa; *p* – istotność statystyczna

Otrzymano istotne statystycznie odchylenia od rozkładu normalnego dla wszystkich analizowanych zmiennych, z wyjątkiem wyników na skali autonomii, wobec tego kolejne analizy statystyczne zostały przeprowadzone na podstawie metody bootstrappingu.

W tabeli 3 przedstawiono rozkład częstości dla pozycji religijnego systemu znaczeń w systemie konstruktów osobistych. W największej liczbie przypadków pozycja religijności była nadrzędna.

Tabela 3. Rozkład liczebności osób badanych ze względu na pozycję religijnego systemu znaczeń w systemie konstruktów osobistych

Pozycja religijności	<i>n</i>	%
marginalna	26	5,5
podporządkowana	183	38,9
nadrzędna	261	55,5
Ogółem	470	100

Centralność religijności a integracja osobowa młodych dorosłych

Poszukując zależności między centralnością religijności a integracją osobową, przeprowadzono analizę korelacji *r*-Pearsona. Tabela 4 zawiera uzyskane współczynniki korelacji oraz wartości dolnych i górnych przedziałów ufności wyznaczonych na podstawie metody bootstrappingu przy liczbie prób 1000. Oznaczono korelacje istotne statystycznie.

Tabela 4. Współczynniki korelacji między wymiarami centralności religijności a komponentami integracji osobowej (r-Pearsona)

Komponenty integracji	Centralność religijności					Wynik ogólny
	Problematyka religijna	Przekonania religijne	Modlitwa	Doświadczenie religijne	Kult	
Ufność	0,184 ÷ 0,357	0,161 ÷ 0,324	0,188 ÷ 0,354	0,233 ÷ 0,404	0,152 ÷ 0,325	0,243 ÷ 0,407
Autonomia	-0,131 ÷ 0,058	-0,163 ÷ 0,035	-0,188 ÷ 0,007	-0,109 ÷ 0,089	-0,220 ÷ -0,023	-0,181 ÷ 0,012
Inicjatywa	-0,117 ÷ 0,072	-0,114 ÷ 0,067	-0,121 ÷ 0,072	-0,060 ÷ 0,125	-0,196 ÷ -0,011	-0,128 ÷ 0,059
Poczucie pracowitości	-0,131 ÷ 0,072	-0,126 ÷ 0,064	-0,096 ÷ 0,114	-0,107 ÷ 0,095	-0,166 ÷ 0,020	-0,126 ÷ 0,067
Poczucie tożsamości	0,092 ÷ 0,265	0,095 ÷ 0,272	0,100 ÷ 0,272	0,135 ÷ 0,322	0,048 ÷ 0,234	0,131 ÷ 0,302
Intymność	0,023 ÷ 0,196	0,027 ÷ 0,177	0,016 ÷ 0,183	0,087 ÷ 0,263	-0,047 ÷ 0,136	0,040 ÷ 0,207
Generatywność	0,102 ÷ 0,276	-0,003 ÷ 0,169	0,059 ÷ 0,236	0,148 ÷ 0,330	0,047 ÷ 0,231	0,104 ÷ 0,284

W celu wyodrębnienia wymiarów centralności religijności o największym znaczeniu dla integracji osobowej uzupełniono analizę korelacji o analizę regresji. Wartości współczynników regresji wyznaczono na podstawie bootstrappingu przy liczbie prób 1000.

W wypadku ufności jedynym istotnym jej predyktorem były doświadczenia religijne (tabela 5), które wyjaśniały 10,2 proc. wariancji. Zależność miała charakter dodatni.

Tabela 5. Zależności między centralnością religijności a poziomem ufności

Predyktory	β	p	F	df	p
Zainteresowanie problematyką religijną	-0,02 ÷ 0,55	0,069	12,32	5,464	0,001
Przekonania religijne	-0,18 ÷ 0,56	0,383			
Modlitwa	-0,39 ÷ 0,29	0,912			
Doświadczenie religijne	0,13 ÷ 0,76	0,004			
Kult	-0,22 ÷ 0,30	0,747			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Ujemne zależności między kultem (uczestnictwem w nabożeństwach) a autonomią i inicjatywą (por. tabela 4) zostały potwierdzone również w analizie regresji. Współczynniki regresji wynosiły odpowiednio $\beta = -0,37 \div -0,03$ (autonomia) i $\beta = -0,32 \div -0,01$ (inicjatywa). Wyniki na skali kultu wyjaśniały 1,5 proc. wariancji wyników na skali autonomii oraz 1,1 proc. wariancji wyników na skali inicjatywy.

Analiza regresji dla poczucia tożsamości³ nie przyniosła zależności istotnych statystycznie. Można jedynie mówić o wyniku na poziomie tendencji w odniesieniu do doświadczenia religijnego jako predyktora (tabela 6).

Tabela 6. Zależności między centralnością religijności a poczuciem tożsamości

Predyktory	β	p	F	df	p
Zainteresowanie problematyką religijną	-0,06 ÷ 0,44	0,129	4,05	4,465	0,003
Przekonania religijne	-0,14 ÷ 0,58	0,263			
Modlitwa	-0,29 ÷ 0,33	0,883			
Doświadczenie religijne	0,00 ÷ 0,63	0,057*			
Kult	-0,33 ÷ 0,16	0,473			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody;

* – tendencja statystyczna

W przypadku intymności jedynym istotnym predyktorem okazały się doświadczenia religijne (tabela 7), które wyjaśniały 3,1 proc. wariancji tej zmiennej. Podobny rezultat uzyskano odnośnie generatywności (tabela 8), gdzie doświadczenia religijne wyjaśniały 5,8 proc. wariancji. Obie zależności miały charakter dodatni.

3 W analizie korelacji nie otrzymano istotnych zależności między centralnością religijności a poczuciem pracowitości, wobec tego tej ostatniej zmiennej nie uwzględniono w analizie regresji.

Tabela 7. Zależności między centralnością religijności a poziomem intymności

Predyktory	β	p	F	df	p
Zainteresowanie problematyką religijną	-0,17 ÷ 0,35	0,562	4,05	4,465	0,003
Przekonania religijne	-0,26 ÷ 0,35	0,761			
Modlitwa	-0,47 ÷ 0,17	0,377			
Doświadczenie religijne	0,11 ÷ 0,73	0,007			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Tabela 8. Zależności między centralnością religijności a poziomem generatywności

Predyktory	β	p	F	df	p
Zainteresowanie problematyką religijną	-0,08 ÷ 0,48	0,118	8,40	4,465	0,001
Modlitwa	-0,47 ÷ 0,10	0,246			
Doświadczenie religijne	0,18 ÷ 0,77	0,002			
Kult	-0,25 ÷ 0,29	0,838			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Pozycja religijności w systemie konstruktów osobistych a integracja osobowa

W tabeli 9 przedstawiono średnie wartości wyników na skalach integracji osobowej w grupie osób, u których religijny system znaczeń w systemie konstruktów osobistych miał pozycję marginalną lub podporządkowaną, i wśród tych, u których miał pozycję nadrzędną. Zestawienie uzupełniono wartościami testu t-Studenta dla prób niezależnych oraz przedziałami ufności dla wartości średnich, wyznaczonymi na podstawie bootstrappingu.

Stwierdzono istotne statystycznie różnice międzygrupowe dla skal ufności, tożsamości, intymności i generatywności. Średnie były tu istotnie wyższe u osób, u których pozycja religijnego systemu znaczeń w systemie konstruktów osobistych była nadrzędna w porównaniu z tymi, u których była marginalna lub podporządkowana.

Personalny charakter religijności młodych dorosłych a integracja osobowa

Weryfikując hipotezę mówiącą o zależności między charakterem relacji z Bogiem a poziomem integracji osobowej u młodych dorosłych, przeprowadzono analizę korelacji r-Pearsona (tabela 10). Oznaczono korelacje istotne statystycznie.

Tabela 9. Średnie wartości nasilenia komponentów integracji osobowej w grupie osób o marginalnej lub podporządkowanej pozycji religijności w systemie konstruktyw osobistych oraz w grupie osób o nadrzędnej pozycji religijności, wraz z wynikami testu t-Studenta

Komponenty integracji	Pozycja religijnego systemu znaczeń					
	marginalna/ podporządkowana			nadrzędna		
	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>t</i>	<i>df</i> <i>p</i>
Ufność	25,22 (24,49 ÷ 26,05)	6,15	29,35 (28,64 ÷ 30)	5,48	-7,70	468 0,001
Autonomia	24,62 (23,76 ÷ 25,5)	6,54	24,64 (23,97 ÷ 25,35)	5,55	-0,04	408,46 0,968
Inicjatywa	26,34 (25,49 ÷ 27,18)	6,23	27,07 (26,41 ÷ 27,76)	5,22	-1,35	405,15 0,176
Poczucie pracowitości	25,42 (24,54 ÷ 26,33)	6,54	25,91 (25,18 ÷ 26,68)	5,81	-0,86	419,67 0,392
Poczucie tożsamości	25,72 (24,97 ÷ 26,51)	5,76	28,92 (28,28 ÷ 29,57)	5,15	-6,35	468 0,001
Intymność	28,42 (27,58 ÷ 29,28)	6,09	30,61 (29,9 ÷ 31,3)	5,44	-4,07	421,09 0,001
Generatywność	25,72 (24,94 ÷ 26,57)	5,72	28,81 (28,2 ÷ 29,42)	4,86	-6,21	408,59 0,001

M – wartość średnia; *SD* – odchylenie standardowe; *t* – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; *df* – liczba stopni swobody; *p* – istotność statystyczna

Tabela 10. Współczynniki korelacji między wynikami na skalach postaw religijnych a poziomem componentów integracji osobowej młodych dorosłych (r-Pearsona)

Komponenty integracji	Postawy religijne			
	Wiara religijna	Moralność	Praktyki religijne	Self religijny
Ufność	-0,108 ÷ 0,072	0,123 ÷ 0,300	0,184 ÷ 0,352	0,195 ÷ 0,364
Autonomia	-0,319 ÷ -0,142	-0,181 ÷ 0,017	-0,149 ÷ 0,045	-0,129 ÷ 0,100
Inicjatywa	-0,313 ÷ -0,141	-0,161 ÷ 0,027	-0,127 ÷ 0,057	-0,094 ÷ 0,123
Poczucie pracowitości	-0,246 ÷ -0,074	-0,156 ÷ 0,030	-0,146 ÷ 0,043	-0,110 ÷ 0,100
Poczucie tożsamości	-0,135 ÷ 0,052	0,063 ÷ 0,240	0,063 ÷ 0,248	0,073 ÷ 0,253
Intymność	-0,156 ÷ 0,009	0,006 ÷ 0,175	0,038 ÷ 0,203	0,059 ÷ 0,238
Generatywność	-0,181 ÷ -0,003	0,068 ÷ 0,246	0,135 ÷ 0,306	0,092 ÷ 0,280

0,142 ÷ 0,319

-0,221 ÷ -0,010

-0,183 ÷ 0,005

-0,177 ÷ 0,014

0,050 ÷ 0,231

0,007 ÷ 0,170

0,063 ÷ 0,240

W celu wyodrębnienia postaw religijnych o największym znaczeniu dla integracji osobowej analizę korelacji uzupełniono analizą regresji. Istotnymi predyktorami poziomu ufności okazały się praktyki religijne i self religijny (tabela 11). Obie te zmienne wyjaśniały łącznie 9,6 proc. wariancji, w tym praktyki religijne 7,1 proc., a self religijny 2,5 proc.

Tabela 11. Zależności między postawami religijnymi a poziomem ufności

Predyktory	β	p	F	df	p
Moralność	-0,22 ÷ 0,08	0,348	16,80	3,466	0,001
Praktyki religijne	0,07 ÷ 0,43	0,009			
Self religijny	0,21 ÷ 0,73	0,002			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Ujemne zależności między wynikami na skali wiary religijnej a autonomią, inicjatywą i pracowitością (zob. tabela 10) zostały w analizie regresji potwierdzone. Współczynniki regresji wyniosły odpowiednio $\beta = -0,58 \div -0,26$ (autonomia), $\beta = -0,55 \div -0,25$ (inicjatywa) i $\beta = -0,47 \div -0,14$ (poczucie pracowitości). Wyniki na skali wiary religijnej wyjaśniały 5,5 proc. wariancji autonomii, 5,3 proc. inicjatywy i 2,7 proc. pracowitości.

W przypadku tożsamości nie otrzymano zależności istotnych statystycznie (tabela 12). Jedynym istotnym predyktorem poziomu intymności okazały się wyniki na skali selfu religijnego, które wyjaśniały 2,3 proc. wariancji. Zależność była dodatnia (tabela 13).

Tabela 12. Zależności między postawami religijnymi a poziomem poczucia tożsamości

Predyktory	β	p	F	df	p
Moralność	-0,12 ÷ 0,19	0,665	5,28	3,466	0,001
Praktyki religijne	-0,08 ÷ 0,27	0,272			
Self religijny	-0,05 ÷ 0,43	0,151			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Tabela 13. Zależności między postawami religijnymi a poziomem intymności

Predyktory	β	p	F	df	p
Moralność	-0,20 ÷ 0,09	0,400	4,13	3,466	0,007
Praktyki religijne	-0,08 ÷ 0,27	0,296			
Self religijny	0,02 ÷ 0,54	0,035			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Istotnymi predyktorami poziomu generatywności były wiara religijna, praktyki religijne i self religijny (tabela 14). Zależność między wiarą religijną a generatywnością była ujemna, a zależności między praktykami religijnymi i selfem religijnym były dodatnie. Łącznie te trzy predyktory wyjaśniały 13,4 proc. wariancji poziomu generatywności, w tym wiara religijna 0,8 proc., praktyki religijne 9,9 proc., a self religijny 3,5 proc.

Tabela 14. Zależności między postawami religijnymi a poziomem generatywności

Predyktory	β	p	F	df	p
Wiara religijna	-0,82 ÷ -0,43	0,001	18,62	4,465	0,001
Moralność	-0,03 ÷ 0,25	0,167			
Praktyki religijne	0,13 ÷ 0,42	0,001			
Self religijny	0,10 ÷ 0,59	0,005			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Stosunek do wiary religijnej a integracja osobowa

Poddano również analizie różnice w zakresie integracji osobowej między osobami wierzącymi i niewierzącymi, stosując test t-Studenta dla prób niezależnych (tabela 15)⁴. Zestawienie uzupełniono przedziałami ufności dla średnich wyznaczonymi na podstawie bootstrappingu. Otrzymano różnice międzygrupowe istotne statystycznie w zakresie ufności, autonomii, inicjatywy i poczucia pracowitości. Poziom ufności był wyższy u osób wierzących, natomiast autonomii, inicjatywy i pracowitości – u niewierzących.

4 Była to jedyna analiza, do której włączono, oprócz danych od 470 osób wierzących, również dane otrzymane od 305 osób niewierzących.

Tabela 15. Średnie wartości nasilenia komponentów integracji osobowej w grupie niewierzących i w grupie wierzących wraz z wynikami analizy różnic międzygrupowych (t-Studenta)

Komponenty integracji	Niewierzący (n = 305)		Wierzący (n = 470)		t	df	p
	M	SD	M	SD			
Ufność	24,20 (23,60 ÷ 24,86)	5,86	27,51 (26,95 ÷ 28,07)	6,13	-7,47	773	0,001
Autonomia	28,38 (27,71 ÷ 29,04)	5,87	24,63 (24,09 ÷ 25,20)	6,01	8,58	773	0,001
Inicjatywa	29,45 (28,80 ÷ 30,09)	5,71	26,74 (26,21 ÷ 27,29)	5,69	6,45	773	0,001
Poczucie pracowitości	27,99 (27,27 ÷ 28,77)	6,27	25,69 (25,12 ÷ 26,23)	6,14	5,05	773	0,001
Poczucie tożsamości	27,52 (26,93 ÷ 28,14)	5,20	27,50 (26,97 ÷ 28,04)	5,65	0,04	773	0,954
Intymność	29,10 (28,46 ÷ 29,71)	5,72	29,64 (29,13 ÷ 30,16)	5,83	-1,26	773	0,200
Generatywność	26,90 (26,25 ÷ 27,59)	5,97	27,43 (26,94 ÷ 27,95)	5,48	-1,27	773	0,215

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; t – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; df – liczba stopni swobody; p – istotność statystyczna

Płeć a centralność religijności

Zweryfikowano istotność różnic zależnych od płci w odniesieniu do centralności religijności (t-Studenta dla prób niezależnych). Wyniki prezentuje tabela 16. Zestawienie uzupełniono przedziałami ufności dla wartości średnich wyznaczonymi metodą bootstrappingu. Nie otrzymano różnic istotnych statystycznie. Wartość *t* była istotna dla skali doświadczeń religijnych, jednak przedziały ufności dla wyników na tej skali w grupie kobiet i w grupie mężczyzn zachodziły na siebie, a więc nie można mówić o istotnych różnicach zależnych od płci w zakresie centralności religijności.

Płeć a personalny charakter relacji z Bogiem

W tabeli 17 przedstawiono wyniki analizy analogicznej do powyższej, odnoszące się do skal religijności personalnej. Również i tu nie stwierdzono różnic istotnych statystycznie. Otrzymano istotną statystycznie wartość testu t-Studenta dla skali „Self religijny”, jednak przedziały ufności otrzymane dla wyników na tej skali w grupie kobiet i w grupie mężczyzn zachodziły na siebie, co oznacza, że nie można mówić o istotnych różnicach zależnych od płci w zakresie personalnego charakteru relacji z Bogiem.

Płeć a integracja osobowa

Tabela 18 zawiera wyniki analizy analogicznej do dwu powyższych odnoszące się do integracji osobowej. Nie otrzymano różnic istotnych statystycznie. Co prawda, istotną wartość testu *t* odnotowano dla autonomii, jednak przedziały ufności otrzymane dla wyników na tej skali w grupie kobiet i grupie mężczyzn zachodziły na siebie, zatem nie można mówić o istotnych różnicach zależnych od płci w zakresie integracji osobowej.

Tabela 16. Średnie wartości wyników na skalach centralności w grupie kobiet i w grupie mężczyzn wraz z wynikami analizy różnic międzygrupowych (t-Studenta)

Centralność religijności	Kobiety		Mężczyźni		<i>t</i>	<i>df</i>	<i>p</i>
	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>			
Problematyka religijna	10,54 (10,83 ÷ 11,03)	2,79	11,03 (10,62 ÷ 11,44)	2,33	-1,85	237,91	0,065
Przekonania religijne	13,82 (13,44 ÷ 14,04)	2,21	13,44 (12,90 ÷ 13,89)	2,66	1,40	173,98	0,163
Modlitwa	11,97 (11,75 ÷ 12,31)	3,21	11,75 (11,13 ÷ 12,39)	3,34	0,62	468	0,534
Doświadczenie religijne	10,01 (9,14 ÷ 10,31)	2,88	9,14 (8,60 ÷ 9,61)	2,71	2,88	468	0,004
Kult	11,64 (11,53 ÷ 12,00)	3,48	11,53 (10,84 ÷ 12,18)	3,47	0,32	468	0,753
Wynik ogólny	57,98 (56,88 ÷ 59,24)	12,21	56,88 (54,54 ÷ 59,15)	11,89	0,85	468	0,395

M – wartość średnia; *SD* – odchylenie standardowe; *t* – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; *df* – liczba stopni swobody; *p* – istotność statystyczna

Tabela 17. Średnie wartości wyników na skalach religijności personalnej w grupie kobiet i w grupie mężczyzn wraz z wynikami analizy różnic międzygrupowych (t-Studenta)

Religijność personalna	Kobiety		Mężczyźni		t	df	p
	M	SD	M	SD			
Wiara religijna	23,64 (23,28 ÷ 23,97)	3,25	23,28 (22,62 ÷ 23,87)	3,42	1,03	468,00	0,302
Moralność	22,88 (22,97 ÷ 23,49)	5,75	22,97 (21,88 ÷ 23,97)	5,62	-0,14	468,00	0,888
Praktyki religijne	27,64 (27,44 ÷ 28,14)	4,74	27,44 (26,74 ÷ 28,15)	3,84	0,45	245,164	0,653
Self religijny	19,55 (18,50 ÷ 19,87)	3,01	18,50 (17,95 ÷ 19,02)	2,79	3,34	468,00	0,001
Wynik ogólny	93,71 (92,19 ÷ 95,30)	14,48	92,19 (89,56 ÷ 94,42)	12,77	1,02	468,00	0,310

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; t – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; df – liczba stopni swobody; p – istotność statystyczna

Tabela 18. Średnie wartości nasilenia komponentów integracji osobowej w grupie kobiet i w grupie mężczyzn wraz z wynikami analizy różnic międzygrupowych (t-Studenta)

Komponenty integracji	Kobiety		Mężczyźni		<i>t</i>	<i>df</i>	<i>p</i>
	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>			
Ufność	27,27 (26,61 ÷ 27,93)	6,29	28,24 (27,25 ÷ 29,21)	5,60	-1,48	468	0,139
Autonomia	24,31 (23,69 ÷ 24,94)	6,10	25,58 (24,59 ÷ 26,61)	5,64	-1,98	468	0,048
Inicjatywa	26,70 (26,10 ÷ 27,27)	5,71	26,86 (25,84 ÷ 27,88)	5,66	-0,26	468	0,792
Poczucie pracowitości	25,78 (25,13 ÷ 26,45)	6,28	25,42 (24,41 ÷ 26,45)	5,73	0,56	468	0,573
Poczucie tożsamości	27,32 (26,71 ÷ 27,93)	5,85	28,03 (27,20 ÷ 28,92)	5,01	-1,26	232,05	0,209
Intymność	29,87 (29,23 ÷ 30,50)	5,96	28,94 (27,99 ÷ 29,96)	5,39	1,50	468	0,133
Generatywność	27,39 (26,77 ÷ 27,97)	5,66	27,58 (26,71 ÷ 28,44)	4,92	-0,35	228,89	0,727

M – wartość średnia; *SD* – odchylenie standardowe; *t* – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; *df* – liczba stopni swobody; *p* – istotność statystyczna

Dyskusja

Analizy zebranego materiału w większości potwierdziły przypuszczenia dotyczące zależności między zmiennymi, ale też ukazały nowe, nieprzewidywane wcześniej powiązania. Poniżej ustosunkowujemy się do uzyskanych wyników w porządku zgodnym z postawionymi hipotezami.

Centralność religijności a integracja osobowa

Badania potwierdziły istnienie we wczesnej dorosłości zależności między centralnością religijności a integracją osobową. Wyniki pozwalają wnioskować, iż osoby, które charakteryzuje centralna pozycja religijności w strukturach osobowości, są lepiej zintegrowane, czyli też dojrzałsze osobowo. Wniosek ten jest zbieżny z wynikami badań Tokarskiego (2011) nad powiązaniami między obrazem Boga a dojrzałością osobowościową. Na poziomie podstawowych analiz okazało się, że najwięcej związków między wymiarami centralności a integracją da się odnotować w odniesieniu do ufności i tożsamości, w dalszej zaś kolejności – intymności i generatywności.

Ufność jest fundamentem o decydującym wpływie na cały bieg ludzkiego życia (Erikson, 2002). Od ufności/nadziei zależy, czy człowiek będzie się czuł w świecie bezpiecznie, co w trakcie rozwoju stanowi punkt wyjścia do eksplorowania go i podejmowania kolejnych wyzwań. Fakt, iż ufność wiąże się dodatnio ze wszystkimi komponentami centralności religijności, wyraźnie podkreśla jej istotność dla funkcjonowania psychicznego człowieka.

Tożsamość, podobnie jak ufność, dodatnio korelowała ze wszystkimi komponentami centralności religijności, co wskazuje, iż religijność posiada duże znaczenie w kształtowaniu zintegrowanej osobowości, w tym poczucia tożsamości.

Bardziej zaawansowane analizy stwierdzonych wyżej związków wykazały, że tylko jeden z pięciu wymiarów religijności, a mianowicie *doświadczenie religijne* jest najlepszym predyktorem zintegrowania w zakresie *ufności, intymności i generatywności*. W odniesieniu do tożsamości analogiczny wynik osiągnął poziom tendencji. W świetle koncepcji Hubera (2003, za: Zarzycka, 2007) oraz Zagórskiej i in. (2014; Bebrysz, Zagórska, 2017) można więc stwierdzić, iż w integrowaniu się tych trzech zasobów (i w pewnym sensie też tożsamości) ujawniła się wiodąca rola takiego przeżywania własnej religijności, kiedy to człowiek bywa często przekonany o tym, że Bóg do niego mówi, interweniuje w jego życie i jest w nim obecny. Gdy przyjrzymy się tym trzem wspomnianym zasobom, zobaczymy, że są one ściśle związane z relacją podmiotową (ja – Ty, ja – ty), nazywaną też relacją spotkania – o jakiej wiele mówią Marcel (1984), Buber (1992) i Dajczer (2009). Można te zasoby nazwać wręcz relacyjnymi. Zatem doświadczenie religijne jako wartość nadrzędna w strukturach osobowości najbardziej sprzyja umacnianiu się pozytywnych, dojrzałych odniesień do Boga i drugiego człowieka (zaufania, bliskich więzi, troski). Warto też dodać, iż opis wymiaru „doświadczenie religijne” w koncepcji Hubera najbliższy jest temu, co w języku teologicznym można by nazwać odzwierciedleniem działania nadprzyrodzonej łaski w ludzkiej psychice.

Ujawniły się ponadto ujemne związki między wymiarem religijności, jakim jest udział w nabożeństwach (kult), a takimi komponentami integracji jak autonomia i inicjatywa. Kult okazał się predyktorem obu tych zasobów. Co prawda, jako zmienna wyjaśniał jedynie 1,5 proc. wariancji autonomii i 1,1 proc. wariancji inicjatywy, ale wynikom tym należałoby się przyjrzeć. W perspektywie całości rezultatów naszych badań można zauważyć, że *autonomia, inicjatywa i pracowitość* utworzyły w ich ramach specyficzną „trójkę”, którą łączy (z pewnością nie tylko) użyteczność, jeśli chodzi o sukces doczesny, o wpisanie się własnego ja w społeczeństwo, o efektywną pracę zawodową, o „moje skuteczne działanie”. Osoby, które

deklarowały w badaniach brak wiary oraz te o religijności marginalnej lub podporządkowanej i apersonalnej relacji do Boga (w wymiarze stosunku do wiary), nie różniły się od wierzących lub od tych o religijności bardziej dojrzałej pod względem wspomnianych trzech zasobów lub wręcz posiadały ich więcej. Wiara religijna daje człowiekowi odniesienie do życia wiecznego i inne spojrzenie na życie doczesne, jego sukcesy i porażki. Wspomniane wyżej trzy wymiary relacyjne (ufność, intymność, generatywność) okazują się bardziej czułe na czynnik religijności niż omawiana „trójka” służąca „mojemu niezależnemu, celowemu i efektywnemu działaniu”. Osoby silnie psychicznie, stanowcze, pewne siebie mogą być również bardziej świadome swoich praw i obowiązków oraz przekonane co do ról, jakie pełnią w społeczeństwie. W swojej religijności nie mają potrzeby częstego uczestnictwa w nabożeństwach i nie są silnie związane ze wspólnotą osób wierzących. „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają” (Mk 2, 17) – mówi Ewangelia.

Personalny charakter relacji z Bogiem a integracja osobowa

Wyniki pozwalają wnioskować o dodatniej zależności między personalnym charakterem relacji z Bogiem a integracją osobową. Ogólny poziom personalności religijności oraz jej komponenty, takie jak m o r a l n o ś ć, praktyki religijne i self religijny, korelują dodatnio z ufnością, tożsamością i intymnością. Ciekawy jest fakt, iż według Logana (1986) ufność, tożsamość i integralność ontyczna stanowią tzw. o s ę r o z w o j u. W naszych badaniach wyniki wskazują na silne związki religijności personalnej z dwoma z tych trzech osiowych wymiarów integracji osobowej – ufnością i tożsamością. (Komponent integralności ontycznej nie był włączony do badań z racji wieku osób badanych.) Ponieważ jednak inne badania (np. Brzezińska, 2005) ujawniły, że osoby, które mają silną bazową ufność, a więc przekonanie o tym, że świat oraz otaczający ich ludzie są bezpieczni, mają zazwyczaj również wysokie wyniki na wymiarze

tożsamości, można przypuszczać, że tym bardziej ci, którzy włączyli już do swoich zasobów te mające swoje źródła we wcześniejszych stadiach rozwojowych (a stanowiące centralny wątek zmian) w przyszłości pozytywnie przejdą kryzys stadium ostatniego.

Inną ciekawą obserwacją jest układ powiązań składowych integracji osobowej z wymiarami personalnego charakteru relacji z Bogiem. Zasoby takie jak ufność, autonomia oraz intymność Logan (1986) określa jako *wątek egzystencjalny*, związany z doświadczaniem teraźniejszości, z kontaktem emocjonalnym, poczuciem przynależności do kogoś. To właśnie te zasoby umożliwiają człowiekowi stworzenie dojrzałego związku, który będzie cechował się zaufaniem do drugiego, autonomicznym funkcjonowaniem w kontekście społecznym oraz umiejętnością wchodzenia w intymne kontakty z innymi. Spośród tych trzech elementów wiązki egzystencjalnej ufność i intymność okazały się związane dodatnio z prawie wszystkimi wymiarami religijności personalnej. Potwierdza to przypuszczenie, że osoby o bardziej personalnej relacji z Bogiem są lepiej przygotowane do tworzenia bliskich, intymnych relacji z innymi niż te, których religijność ma charakter bardziej apersonalny.

Potwierdzają to także ujemne związki uzyskane w badaniach. Wymiar wiary religijnej wiązał się ujemnie z autonomią, inicjatywą, pracowitością i generatywnością. Trzy pierwsze spośród tych jakości stanowią według Logana (1986) *tzw. wątek instrumentalny*, a więc dotyczą spraw związanych z przyszłością, w przeciwieństwie do wątku egzystencjalnego, który dotyczy bardziej teraźniejszości. Decydujący wpływ na życie doczesne jednostki ma jej aktywność, jest ona z natury nastawiona na cel swoich działań. Ta zależność potwierdza wcześniejsze przypuszczenie, że osoby ukierunkowane na relacje z innymi ludźmi oraz kontakt z Bogiem przywiązują mniejszą wagę do dążenia do realizacji swoich celów, własnej aktywności (liczą się z działaniem Boga) oraz możliwości kształtowania otoczenia według własnej woli.

Ujemny, choć słaby, związek wiary religijnej z generatywnością jest jedynym z uzyskanych wyników, który wydaje się niezrozumiały w świetle przywołanych teorii i wymagałby dodatkowych, jeszcze bardziej wnikliwych analiz.

Stosunek do wiary a integracja osobowa

Porównanie wyników młodych dorosłych wierzących z wynikami niewierzących pozwoliło potwierdzić hipotezę o różnicach w zakresie poszczególnych komponentów integracji osobowej między tymi grupami. Istotnie statystycznie różnice ujawniły się w zakresie *u f n o ś c i*, *a u t o n o m i i*, *i n i c j a t y w y* i *p r a c o w i t o ś c i*. Osoby wierzące postrzegają siebie jako bardziej ufne, a niewierzące jako bardziej autonomiczne, o większej inicjatywie i silniejszym poczuciu pracowitości.

Po pozytywnym przejściu kryzysu związanego z pierwszym okresem rozwojowym i wykształceniem bazowej ufności, człowiek buduje w sobie poczucie bezpieczeństwa w świecie. Przekonany o tym, że otaczająca go rzeczywistość jest generalnie mu przychylna, jest bardziej otwarty na spontaniczne wchodzenie w interakcje z ludźmi i eksplorowanie świata. Osoba, która czuje się bezpiecznie, z większą swobodą będzie poruszać się po świecie wartości i z większą ufnością będzie rozwijać swoje życie duchowe. Świat, który jest wielką niewiadomą, nie jawi się już jej jako niebezpieczny, wręcz przeciwnie – jako sprzyjający, co dodatkowo zachęca do poznawania go. Szczególnie istotną rolę odgrywa ufność w bliskich, intymnych kontaktach z innymi. Dzięki niej ludzie, postrzegani jako godni zaufania, stają się interesujący i pociągający.

Podobnie i osoba Boga, Który jest tajemniczy i niedostępny, może jawić się ludziom ufnym jako bezpieczna i godna zaufania. Jak pokazały badania, osoby wierzące różnią się od osób niewierzących pod względem bazowej ufności, tak ważnej dla całego dalszego rozwoju człowieka. Można

wnioskować, iż osoby niewierzące będą charakteryzowały się mniejszym zaufaniem do świata i ludzi, a także Boga.

Największa ujawniona różnica międzygrupowa dotyczyła autonomii. Wola, która jest kształtowana w czasie, gdy dziecko mierzy się z kryzysem rozwojowym autonomii vs wstydu i zwątpienia, jest siłą dającą przekonanie o własnej samodzielności, niezależności i konieczności samokontroli. Zatem można wnioskować, iż osoby, które mają wyższy poziom autonomii, dążą do większej samodzielności, samowystarczalności, a więc mniej intensywnie poszukują odniesienia do relacji z Bogiem związanej z dziecięcą od Niego zależnością niż osoby słabiej autonomiczne.

Kolejną składową integracji, która okazała się silniejsza u osób niewierzących, była inicjatywa. Stanowczość/celowość uzdalnia jednostkę do uczestnictwa w życiu społecznym, kierowania sobą i rozwijania samoobserwacji, a także zwiększa zdolność do inicjatywy w działaniu. Taka postawa może stanowić przeszkodę do otwarcia się na poszukiwanie wartości wyższych. Osoba bardzo skupiona na własnym działaniu i jego skuteczności może mieć trudność w zdaniu się na innych, a więc i na osobę Boga.

Jako trzecie zweryfikowane zostało poczucie pracowitości/produktywność. Tu również osoby niewierzące charakteryzowało większe nasilenie tego zasobu w porównaniu z wierzącymi. Pozwala to twierdzić, iż osoby które są wybitnie nastawione na zdobywanie wiedzy oraz rozwój własnych kompetencji mogą mieć problem z otwarciem się na Transcendencję.

Podsumowanie

Zaprezentowane badania stanowią źródło nowej wiedzy dotyczącej wzajemnych relacji między religijnością a integrowaniem się osobowości w pierwszej fazie dorosłości. Centralność religijności i jej personalny charakter sprzyjają kumulowaniu się zasobów psychospołecznych, u podstaw których

leży pozytywne przejście przez kolejne kryzysy. Godny uwagi jest fakt, iż odnosi się to przede wszystkim do zasobów związanych z tzw. wątkiem egzystencjalnym – ufności, intymności i generatywności. Fakt ten o tyle nie zaskakuje, że zasoby te umożliwiają jednostce wejście w bliskość z drugim człowiekiem, mają charakter relacyjny, co ewidentnie jest przełożeniem tych jakości na relacje z Bogiem. W kontekście owej relacyjności zauważamy, że bardziej czułe na religijność człowieka są właśnie wymiary relacyjne integracji osobowej, w odróżnieniu od tych (również trzech), które w większym stopniu służą działaniu *ja w doczesności* – tj. autonomii, inicjatywy i pracowitości/produktywności.

Osoby o nadrzędnej pozycji religijności w strukturze konstruktów osobistych mają wyższy poziom składowych integracji osobowej zaliczanych przez Logana (1986) do *osi o wyc h* niż te, które przejawiają marginalną/podporządkowaną pozycję religijności. Te osiowe zasoby (ufność, tożsamość i integralność ontyczna) stanowią rdzeń rozwoju. Wszystkie wiążą się z przekraczaniem siebie. Charakterystyczne są dla nich takie jakości psychiczne, jak „poczucie bycia całością”, „poczucie ciągłości”, „poczucia bycia częścią czegoś większego”, „poczucie własnej wartości” oraz „nadzieja i wiara” (Brzezińska, 2000). W cyklu prawidłowego rozwoju człowiek przechodzi drogę od pocucia siebie jako odrębnej jednostki do pocucia stanowienia części, przynależności do czegoś większego.

Uzyskane wyniki stanowią punkt wyjścia do dalszej analizy powiązań między jakością religijności a zintegrowaniem osobowym na różnych etapach dorosłości. Odwrotny kierunek zależności również wart jest uwagi. Istotne byłoby przyjrzenie się też temu, jakie czynniki wpływają na jakość religijności człowieka, by móc określać np. sposoby oddziaływań katechetycznych, wychowawczych czy też strategii samowychowania sprzyjających kształtowaniu się dojrzałej, zintegrowanej osobowości.

Bibliografia

- Allport G. W., Ross M. J. (1967). *Personal religious orientation and prejudice*. „Journal of Personality and Social Psychology” 5, s. 432–443.
- Allport G. W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa.
- Bagrowicz J. (2003). *Religijność w kształtowaniu tożsamości młodzieży*. „Studia Włocławskie” 6, s. 135–148.
- Bebrysz M., Zagórska W. (2017). *Depresja a integracja osobowa. Ujęcie poeriksonowskie*. „Psychologia Rozwojowa” 22 (1), s. 77–92. DOI: 10.4467/20843879PR.17.005.6419.
- Brzezińska A. (2000). *Spółeczna psychologia rozwoju*. Warszawa.
- Brzezińska A. (red.) (2005). *Psychologiczne portrety człowieka*. Gdańsk.
- Brudek P., Steuden S. (2015). *Religijne korelaty zadowolenia z małżeństwa w okresie późnej dorosłości*. W: *Oblicza starości we współczesnym świecie. Perspektywa społeczno-kulturowa*, t. 2, red. M. Guzewicz, S. Steuden, P. Brudek, s. 15–44. Lublin.
- Buber M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa. (Wyd. oryg. 1969).
- Chlewiński Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Kraków.
- Constantinople A. (1969). *An Eriksonian measure of personality development in college students*. „Developmental Psychology” 1 (4), s. 357–372.
- Côté J. E., Levine C. G. (2002). *Identity formation, agency, and culture: A social psychological synthesis*. New Jersey.
- Dajczer T. (2009). *Sakrament obecności. Rozważania o Eucharystii 4*. Opole–Warszawa.
- Domino G., Affonso D. D. (1990). *A personality measure of Erikson's life stages: the Inventory of Psychosocial Balance*. „Journal of Personality Assessment” 54, 3–4, s. 576–588.
- Erikson E. H. (red.) (1978). *Adulthood*. New York–London.
- Erikson E. (1994). *Identity and life cycle*. New York–London.
- Erikson E. H. (1997). *Dzieciństwo i społeczeństwo*. Poznań. (Wyd. oryg. 1950).
- Erikson E. (2002). *Dopełniony cykl życia*. Poznań. (Wyd. oryg. 1985).
- Erikson E. (2004). *Tożsamość a cykl życia*. Poznań. (Wyd. oryg. 1980).

- Frankl V. E. (1972). *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*. New York.
- Goździewicz-Rostankowska A., Zarzycka B., Tychmanowicz A. (2018). *Centralność religijności i przekonania postkrytyczne a otwartość na karierę międzynarodową studentów*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio J – Paedagogia-Psychologia” 31 (1), s. 149–168. DOI: 10.17951/j.2018.31.1.149-168.
- Hinc R. (2001). *Kwestionariusz Oceniający Stadia Rozwoju Psychospołecznego*. „Studia Psychologica” 2, s. 191–212.
- Jaworski R. (1987/1988). *Psychologiczna analiza religijności personalnej i apersonalnej*. „Studia Płockie” 25/26, s. 241–245.
- Jaworski R. (1989). *Psychologiczne uwarunkowania religijności personalnej*. Lublin.
- Jaworski R. (1995). *Typy religijności a relatywizowanie norm moralnych*. „Studia Płockie” 23, s. 139–154.
- Jaworski R. (1998). *Psychologiczne badania religijności personalnej*. „Zeszyty Naukowe KUL” 41 (3–4), s. 77–88.
- Kelly G. A. (1955). *The psychology of personal constructs*. New York.
- Labouvie-Vief G. (1990). *Modes of knowledge and the organization of development*. W: *Adult development, vol. 2: Models and methods in the study of adolescent and adult thought*, red. M. L. Commons, Ch. Armon, L. Kohlberg, F. A. Richards, T. A. Grotzer, s. 43–62. New York.
- Leidy N. K., Darling-Fisher C. S. (1995). *Reliability and validity of the Modified Erikson Psychosocial Stage Inventory in diverse samples*. „Western Journal of Nursing Research” 17 (2), s. 168–187.
- Logan R. D. (1986). *A reconceptualization of Erikson's theory: the repetition of existential and instrumental themes*. „Human Development” 29, s. 125–136.
- Marcel G. (1984). *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Warszawa.
- Markstrom C. A., Sabino V. M., Turner B., Berman B. C. (1997). *The Psychosocial Inventory of Ego Strengths: development and validation of a new Eriksonian measure*. „Journal of Youth and Adolescence” 26, 6, s. 705–732.

- Niemczyński A. (2012). *Jak skorzystać z Eriksona koncepcji rozwoju ego i nie zostać psychoanalitykiem*. Referat wygłoszony na XXI Ogólnopolskiej Konferencji Psychologii Rozwojowej. Zielona Góra, 28–30 maja.
- Ochse R., Plug C. (1986). *A cross-cultural investigation of the validity of Erikson's theory of personality development*. „Journal of Personality and Social Psychology” 50, 6, s. 1240–1252.
- Prężyna W. (1977). *Motywacyjne korelaty centralności postawy religijnej*. Lublin.
- Rosenthal D. A., Gurney R. M., Moore S. M. (1981). *From trust to intimacy: a new inventory for examining Erikson's stages of psychosocial development*. „Journal of Youth and Adolescence” 10, 6, s. 525–537.
- Rydz E. (2012). *Tendencje rozwojowe religijności młodych dorosłych*. Lublin.
- Śliwak J., Zarzycka B., Zarosińska D., Piaszczak U. (2017). *Religijność a komunikacja w małżeństwie*. „Kultura–Media–Teologia” 30, s. 184–209.
- Tokarski S. (2011). *Obraz Boga a dojrzałość osobowościowa*. Warszawa.
- Walesa C. (2005). *Rozwój religijności człowieka*, t. 1: *Dziecko*. Lublin.
- Witkowski L. (2015). *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju w ekologii cyklu życia psychodynamicznego modelu Erika H. Eriksona*. Kraków.
- Zagórska W. (2010). *Integration of “logos” and “mythos” as a developmental necessity*. W: *The psychology of human development – selected issues*, red. E. Rydz, D. Musiał, s. 13–26. Lublin.
- Zagórska W. (2021). *Poeriksonowska koncepcja integracji osobowej*. Referat wygłoszony na XXIX Ogólnopolskiej Konferencji Psychologii Rozwojowej, Warszawa (on-line), 20–22 maja.
- Zagórska W., Bebrysz M., Migut M., Jelińska M. (w przygotowaniu). *Kwestionariusz Integracji Osobowej (KINTO). Operacjonalizacja poeriksonowskiej koncepcji integracji osobowej*. Maszynopis niepublikowany.
- Zagórska W., Jelińska M., Migut M., Nowak E. (2013). *The Personal Integration Questionnaire (KINTO). Polish operationalization of Erikson's theory of psychosocial development*. Plakat prezentowany na The XVIth European Conference on Developmental Psychology. Lozanna, 3–7 września.

- Zagórska W., Migut M., Jelińska M. (2014). *Kwestionariusz Integracji Osobowej (KINTO). Własności psychometryczne*. Referat wygłoszony na XXIII Ogólnopolskiej Konferencji Psychologii Rozwojowej. Lublin, 28–30 maja.
- Zagórska W., Migut M., Jelińska M., Wocial M. (2012). *Polska operacjonalizacja teorii Eriksona: Kwestionariusz Integracji Osobowej KINTO*. Referat wygłoszony na XXI Ogólnopolskiej Konferencji Psychologii Rozwojowej. Zielona Góra, 28–30 maja.
- Zarzycka B. (2007). *Skala Centralności Religijności Stefana Hubera*. „Roczniki Psychologiczne” 10 (1), s. 133–157.
- Zasępa E. (2002). *Personalny wymiar religijności a struktura osobowości*. „Roczniki Psychologiczne” 5 (1), s. 161–179.

Ludwika Wojciechowska

UNIwersytet Zielonogórski

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.04](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.04)

Duchowość a subiektywny dobrostan osobowościowy, społeczny i emocjonalny osób we wczesnej, średniej i późnej dorosłości

Spirituality and the subjective personality, social and emotional well-being of people in early, middle and late adulthood

STRESZCZENIE

Wśród badań zmierzających do wyjaśnienia uwarunkowań osiągnięcia optymalnego samopoczucia psychicznego zwraca się również uwagę na rolę duchowości. Wyniki nie są jednoznaczne, między innymi ze względu na stosowanie różnych, najczęściej pojedynczych, miar kondycji psychicznej oraz poszukiwanie przede wszystkim związku religijności z poczuciem szczęścia czy zadowolenia z życia. Uporządkowanie teoretyczne problemu dobrostanu psychicznego dzięki trójwymiarowej koncepcji Coreya L. M. Keyesa i Mary Beth Waterman oraz zagadnienia duchowości przez Irenę Heszen-Niejodek pozwala na pogłębienie spojrzenia na związek pomiędzy duchowością a odczuwanym przez jednostkę dobrostanem

osobowościowym, emocjonalnym i społecznym. Jednocześnie należy zwrócić uwagę na to, że dotychczasowe badania prowadzone były na szeroko rozumianych grupach dorosłych, podczas gdy z punktu widzenia psychologii rozwoju nie jest obojętne to, w jakim szczegółowym okresie rozwojowym znajdują się badane jednostki.

Celem podjętych badań było ustalenie, czy istnieje związek pomiędzy duchowością i subiektywnym dobrostanem jednostki, a także sprawdzenie charakteru tego związku w grupach dorosłych we wczesnej, średniej i późnej dorosłości.

Słowa kluczowe: duchowość, religijność, dobrostan psychiczny, dorosłość.

ABSTRACT

Among the research to clarify the conditions achieve optimal psychological well-being, attention is also drawn to the role of spirituality. The results are inconclusive, among others due to the use of various, usually single, measures of mental condition and the search, above all, for a relationship between religiousness and a sense of happiness or life satisfaction. The theoretical arrangement of the problem of mental well-being thanks to the three-dimensional concept of Corey L. M. Keyes and Mary Beth Waterman and the issue of spirituality by Irena Heszen-Niejodek, allows to deepen the view on the relationship between spirituality and the personality, emotional and social well-being felt by the individual. At the same time, it should be noted that previous studies have been conducted on broadly understood adult groups, while from the point of view of developmental psychology it is not indifferent to what specific developmental period the examined units are in. The aim of the study was to determine whether there is a relationship between spirituality and the subjective well-being of an individual, as well as to check the nature of this relationship in adult groups in early, middle and late adulthood.

Keywords: spirituality, religiosity, psychological well-being, adulthood.

Wprowadzenie

Współcześni psychologowie, prowadząc badania tak w dziedzinie społeczno-emocjonalnej, jak i poznawczej, coraz częściej zastanawiają się nad określeniem, czym jest dobre, godne życie człowieka, a także jakie są jego uwarunkowania i skutki. Stawiają pytania o sens i cel życia, analizują systemy potrzeb, warstwę aksjologiczną egzystencji, odwołują się do rozważań z dziedziny filozofii, teologii, etyki, socjologii czy antropologii kulturowej i z uwagą śledzą wątki teoretyczne oraz wyniki empirycznych poszukiwań w tym zakresie. Na tym tle stosunkowo niedawno, bo pod koniec XX wieku, powstała tzw. psychologia pozytywna, czerpiąca w dużym stopniu z dotychczasowego dorobku psychologii, ale podejmująca próby określenia swej odrębności. Spośród licznych założeń teoretycznych tego nurtu szczególnie znaczące wydają się te, które dotyczą dostrzegania w człowieku nie tyle słabości i niedoskonałości, ile względnie trwałych właściwości, które sprzyjają adaptacji, osiągnięciom lub sukcesom, lepszemu radzeniu sobie z przeciwnościami losu, prowadzącym w końcu do poczucia spełnienia i osiągnięcia ogólnej afirmacji swego życia (por. Trzebińska, 2008), czyli dobrostanu psychicznego (*well-being*). Pojęcie poczucia dobrostanu psychicznego (lub dobrego życia) nie zawsze jest właściwie odczytywane i bywa utożsamiane z pogardzanym często hedonizmem. Natomiast należy podkreślić, że dobrostan psychiczny jest różnie rozumiany, czasami rzeczywiście sprowadzany do bycia szczęśliwym, ale można odnaleźć i takie podejście, które uwzględnia zarówno hedonizm, jak i eudajmonizm (czyli stanowisko uznające, że poza dążeniem do szczęścia człowiek zmierza do przejścia przez życie w wartościowy sposób), a jest to obecne w trójwymiarowej koncepcji subiektywnego dobrostanu, opracowanej przez Coreya L. M. Keyesa i Mary Beth Waterman (2003). Do tej koncepcji dobrostanu psychicznego odwołują się prezentowane w niniejszym tekście badania.

Prowadzona przez badaczy związanych z psychologią pozytywną analiza atrybutów człowieka odpowiedzialnych za osiąganie dobrego życia lub mu sprzyjających rzuciła światło na rolę tzw. cnót, sił psychicznych oraz charakteru. Bliższe omówienie tych pojęć można odnaleźć w dalszej części opracowania. W tym miejscu wystarczy odnieść się do jednej z ważnych cnót spośród sześciu wyłonionych przez Christophera Petersona i Martina E. P. Seligmana (2004), a mianowicie do transcendencji. Za tą cnotą kryją się takie siły psychiczne, jak: wdzięczność, nadzieja, wybaczenie¹, podziw dla piękna, poczucie humoru oraz duchowość². Każda z nich, co wynika z koncepcji Petersona i Seligmana (2004), stanowi taką właściwość psychiczną, która może wywierać korzystny wpływ na dobrostan człowieka. We wcześniejszych badaniach własnych udało się poznać bliżej rolę nadziei (Wojciechowska, 2011) i wybaczenia (Krawczyk, 2016), a także poczucia humoru (Szymańska, 2017) dla osiągania dobrostanu psychicznego. W niniejszym opracowaniu koncentrujemy się na kolejnej sile psychicznej – na duchowości.

Duchowość nie jest pojęciem łatwym do zdefiniowania, a traktowana jako właściwość psychiczna zaliczana jest do najtrudniejszych do określenia (np. Socha, 2000; Trzebińska, 2008). Wstępnie można przyjąć, że są to uczucia, przekonania i działania, które dotyczą transcendentnych aspektów świata i jego najdoskonalszych form (Trzebińska, 2008), czyli zgodnie z myśleniem wielu badaczy można uznać, że jest to poszukiwanie świętości lub zmierzanie do niej (Pargament, Mahoney, 2002; Hill, Pargament, 2003 za: Trzebińska, 2008). Uzupełniając tę myśl, należy dodać, że realizacja takiego celu odbywa się głównie poprzez religijność (Socha, 2000; Walesa, 2005).

1 We wcześniejszej wersji koncepcji wybaczenie zaliczane było przez Petersona i Seligmana do sił wyznaczających cnotę transcendencji. W wyniku badań i analiz statystycznych uczeni dokonali modyfikacji i włączyli wybaczenie do sił związanych z cnotą powściągliwości. Por. tabela 2.

2 W późniejszej wersji koncepcji duchowość została zastąpiona religijnością. Por. tabela 2.

To, w jaki sposób ludzie określają, przeżywają oraz uwzględniają w toku egzystencji transcendencję i doskonałość, może różnić się w zależności od kontekstu sytuacyjnego oraz od okresu życia. W koncepcjach rozwojowych często przypisuje się nasilenie duchowości czy religijności osobom w późnej dorosłości i w badaniach uzyskuje się potwierdzenie tego trendu (Argyle, 2004a; Steuden, 2011), natomiast mniejszą wagę przywiązuje się do poznania poprzednich okresów dorosłości, czyli wczesnej i średniej, pod kątem duchowości oraz znaczenia doświadczeń z nią się łączących dla osiągnięcia dobrostanu psychicznego³.

Opisane w niniejszym tekście badania zdają się chociaż częściowo wypełniać tę lukę.

Dobrostan psychiczny i jego aspekty

Problematyka dobrostanu psychicznego lub inaczej dobrego życia nie jest tematem nowym, stanowiła bowiem przedmiot zainteresowania już starożytnych filozofów i myślicieli. Im, między innymi, zawdzięczamy dwa podejścia do opisu dobrostanu – orientację hedonistyczną i eudajmonistyczną. Początki hedonizmu dostrzega się w poglądach żyjącego w IV wieku p.n.e. greckiego filozofa Arystypa z Cyreny, ucznia Sokratesa (Carr, 2004; Czapiński, 2004), głoszącego, że celem życia człowieka jest dążenie do maksymalnej przyjemności (Ryan, Deci, 2001). Współcześni hedonistycznie zorientowani badacze dobrostanu psychicznego poddają analizie poczucie szczęścia, ogólną satysfakcję z życia i zadowolenie z różnych jego dziedzin, a także zwracają uwagę na proporcje afektu pozytywnego do negatywnego (Argyle, 2004a; Czapiński, 2004; Ryan, Deci, 2001). Zgodnie z tym podejściem dobrostan

3 W nauce polskiej rozwojowe podejście do problematyki duchowości i religijności prezentują m.in. Walesa (2005), Rydz (Rydz, Walesa, Tatała, 2017), Tatała (tamże), Zarzycka (Zarzycka, Rydz, 2012).

psychiczny jest pozytywnym przeżyciem osiąganym wówczas, gdy jednostka doświadcza wysokiego poziomu pozytywnych uczuć oraz niskiego poziomu uczuć negatywnych, wysokiego poziomu szczęścia oraz wysokiego poziomu ogólnej satysfakcji z życia i poszczególnych jego dziedzin (Carr, 2004; Diener, Lucas, Oishi, 2002; Ryan, Deci, 2001).

Odmiennie definiowany jest dobrostan w ujęciu eudajmonistycznym. Zwolennicy tej perspektywy odwołują się do Arystotelesa (za: Ryff, 1989), który poddawał krytyce wizję człowieka hedonisty, a istotę szczęścia widział w czynieniu tego, co jest wartościowe (Carr, 2004; 2009). W ich przekonaniu tylko pełna aktywność życiowa, wyznaczana przez ważne cele i wartości, może zapewnić dojście do *dajmonu*, czyli ideału doskonałości i perfekcji (Ryff, 1989), oraz przynieść w efekcie poczucie autentycznego istnienia i prawdziwej ekspresji siebie (Ryan, Deci, 2001). Zgodnie z podejściem eudajmonistycznym dobrostan jest stanem uczuć, przeżyć bądź doświadczeń współwystępujących z działaniami człowieka dążącego do aktualizacji swego potencjału oraz do życia koherentnego z rzeczywistym ja (Ryan, Deci, 2001; Ryff, 1989).

Na podstawie przeglądu różnych teorii psychologicznych Carol Ryff (Ryff, 1989; 1995; Ryff, Keyes, 1995; Ryff, Singer, 2004) wraz ze współpracownikami dokonała wyboru takich aspektów pozytywnego funkcjonowania człowieka, które złożyły się na zgodny z wizją eudajmonistyczną model dobrostanu psychologicznego (*psychological well-being*)⁴. Wyselekcjonowane wymiary tego dobrostanu wiązały się z ogólnym zdrowiem psychicznym, stanowiły jego przejaw, a także mogły wpływać na jego stan (Ryff, 1995). Nawiązując do trzech koncepcji rozwojowych, w których kładziony jest

4 Koncepcja Carol Ryff wynika z teorii psychologicznych, dlatego przez autorkę koncepcji używane jest określenie dobrostan psychologiczny. Należy uznać, że jest to nazwa niezręczna, zwłaszcza w sąsiedztwie dobrostanu emocjonalnego, dlatego autorka niniejszego tekstu posługuje się nazwą „dobrostan osobowościowy”, o czym pisze w dalszej części tekstu.

nacisk na stały postęp w toku życia człowieka, a mianowicie do teorii psychospołecznego rozwoju Erika Eriksona (1997), koncepcji podstawowych tendencji życiowych Charlotty Bühler (1999) oraz modelu zmian osobowości w wieku dorosłym Bernice L. Neugarten (1979), Ryff uwzględniła w swym konstrukcie dwa wymiary: cel w życiu oraz panowanie nad otoczeniem. Kolejne dwa aspekty dobrostanu, a mianowicie: samoakceptacja i rozwój osobisty zostały wywiedzione z psychologii Carla Junga (np. 1993; 1997), z koncepcji samoaktualizacji Abrahama Masłowa (2006), z koncepcji cech dojrzałej osobowości Gordona Allporta (1937 za: Pervin, John, 2002) oraz z idei Carla R. Rogersa (2002) o pełni funkcjonowania człowieka. Dla ostatnich dwóch wymiarów – autonomii oraz pozytywnych relacji z innymi Ryff znalazła natchnienie w modelu ukrytej i jawnej funkcji pracy Marie Jahody (1981; por. także Wontorczyk, 2017) oraz w gerontologicznej koncepcji jakości życia Jamesa Birrena (1961). Sześciodymensionalna struktura dobrostanu psychologicznego została potwierdzona w badaniach na reprezentatywnej próbie dorosłych i w dokonanej analizie czynnikowej uzyskanych rezultatów (Keyes, Waterman, 2003; Ryff, Keyes, 1995).

Koncepcja dobrostanu psychologicznego odnosi się do kryteriów szacowania swego indywidualnego funkcjonowania, natomiast, jak zauważa Keyes (2003), jednostka dokonuje ponadto oceny siebie jako członka danego społeczeństwa, społeczności czy bliskiego otoczenia. Jeżeli doznaje pomyślności w realizacji podejmowanych wyzwań i zadań o charakterze społecznym, może osiągnąć tzw. dobrostan społeczny (*social well-being*) (Keyes, 2003; Keyes, Waterman, 2003). W efekcie oglądu społecznych doświadczeń człowieka sprzyjających zdrowiu psychicznemu Keyes (2003) wyłonił pięć dymensji dobrostanu społecznego: społeczną akceptację, społeczną koherencję, społeczną aktualizację, społeczną integrację i społeczny wkład. Przeprowadzone badania i analiza czynnikowa uzyskanych wyników potwierdziły dobre dopasowanie pięcioczynnikowego modelu oraz odrębność wobec wymiarów dobrostanu psychologicznego (Keyes, Shapiro, 2004).

Zwolennicy podejścia hedonistycznego i eudajmonistycznego podkreślali często różnice pomiędzy sobą i dowodzili wartości uznawanego przez siebie paradygmatu (Czapiński, 2004). Wzajemna krytyka nie wróżyła porozumienia, a mimo to podjęta została próba połączenia naukowych dokonań stronników obu nurtów w postaci trójwymiarowej koncepcji dobrostanu psychicznego Keyesa i Waterman (Moore, Keyes, 2003), w której uwzględniono dobrostan emocjonalny oraz dwa rodzaje dobrostanu w ujęciu eudajmonistycznym – dobrostan psychologiczny opracowany przez Ryff (1995) i społeczny – autorstwa Keyesa (2003; Keyes, Waterman, 2003). Ogólny zarys trójwymiarowej koncepcji dobrostanu psychicznego prezentuje tabela 1.

Tabela 1. Wymiary subiektywnego dobrostanu psychicznego wg Coreya L. M. Keyesa i Mary Beth Waterman (2003)

Dobrostan osobowościowy	Dobrostan społeczny	Dobrostan emocjonalny
Samoakceptacja	Akceptacja społeczna	Afekt pozytywny
Rozwój osobisty	Społeczna aktualizacja	Afekt negatywny
Cel w życiu	Społeczny wkład	Zadowolenie ogólne z życia
Panowanie nad otoczeniem	Koherencja społeczna	Zadowolenie z różnych dziedzin życia
Autonomia	Społeczna integracja	Poczucie szczęścia
Pozytywne relacje z innymi	–	–

Źródło: opracowanie własne.

Uzyskany model jest złożony i wielostronny, przez co spełnia postulat psychologii biegu życia o holistyczne traktowanie człowieka w procesie rozwoju. Ponadto w modelu tym kładziony jest nacisk na znaczenie osobistej percepcji siebie i świata, nawiązującej do założeń psychologii humanistycznej, w związku z czym uwzględnia się w nim subiektywny, a nie obiektywny dobrostan psychiczny (Moore, Keyes, 2003). Komentarza wymaga jeszcze nazewnictwo dobrostanów. Gdy podchodzimy do dobrostanu psychologicznego jako odrębnego konstruktu, jego nazwa może nie budzić wątpliwości. Natomiast gdy włączony jest on do trójwymiarowego modelu i współwystępuje z dobrostanem emocjonalnym, także przecież o charakterze psychologicznym, korzystniejsze wydaje się użycie innej nazwy. Propozycja stosowania określenia „dobrostan osobowościowy” zamiast „psychologiczny” nawiązuje do jego treści, czyli do oceny własnych dyspozycji oraz wyznaczanych przez nie aktywności i, jak się wydaje, dobrze oddaje jego istotę.

Rozumienie dobrostanu emocjonalnego i jego aspektów

Podejście do badania dobrego życia od strony emocjonalnej było, historycznie biorąc, najwcześniejsze i jednocześnie bardzo niedoskonałe. Ograniczało się początkowo do oceny wyników sondaży, w których proszono o odpowiedź na pytanie, czy respondent czuje się bardzo szczęśliwy, umiarkowanie szczęśliwy, czy nieszczęśliwy (Diener, Lucas, Oishi, 2004; Easterlin, 1974 za: Frank, 2008). W późniejszych badaniach skala ta ulegała poszerzeniu, a także wprowadzono kryterium częstości bądź uszczegółowienie stopnia nasilenia odczuwanego szczęścia. Mimo licznych prób zdefiniowania szczęścia i opracowania technik badawczych, nie uniknięto trudności z odróżnieniem poczucia szczęścia od odczucia zadowolenia z życia czy doświadczania pozytywnych emocji i nastroju (Argyle, 2004a). Osiągnięciem była konstatacja, że szczęście wiąże się w większym stopniu z emocjami, podczas gdy zadowolenie ogólne z życia lub z jego różnych dziedzin wymaga poznawczej

refleksji nad obecnym i przeszłym stanem rzeczy (Argyle, 2004a; Campbell, Converse, Rodgers, 1976 za: Fleeson, 2004; Ryff, Keyes, 1995).

Z kolei rozwiązania wymagał problem uznania, czy z dobrostanem emocjonalnym wiąże się wyłącznie obecność pozytywnych emocji. Pojawiły się zastrzeżenia co do uznania za przejaw „dobrego życia” bezkrytycznego, wyrażanego w pozytywnych emocjach jednostki, odnoszenia się do zdarzeń przykrych i smutnych. Nawiązując do koncepcji Normana Bradburna (1969 za: Ryff, Keyes, 1995), przyjęto, że skoro emocje pozytywne i negatywne nie stanowią kontinuum, a występują odrębnie i niezależnie od siebie, o dobrostanie emocjonalnym może świadczyć równowaga pomiędzy oboma rodzajami emocji lub przewaga pozytywnych przeżyć nad negatywnymi (Keyes, Waterman, 2003). W efekcie rozważań i dyskusji stwierdzono więc, że dobrostan emocjonalny człowieka można opisać poprzez poczucie szczęścia, ogólne zadowolenie z życia i z jego różnych dziedzin oraz zbliżone nasilenie przeżywania uczuć pozytywnych i negatywnych (Fleeson, 2004; Keyes, Magyar-Moe, 2003; Mroczek, 2004; Mroczek, Kolarz, 1998; Ryan, Deci, 2001).

Twórcy trójwymiarowej koncepcji dobrostanu psychicznego (Keyes, Waterman, 2003), mimo licznych zastrzeżeń do wartości teoretycznej zgromadzonego materiału na temat roli aspektów dobrostanu emocjonalnego dla konceptualizacji „dobrego życia”, uznali, że może on sprzyjać optymalnemu funkcjonowaniu i realizacji własnego potencjału człowieka. Włączyli go zatem do swego modelu dobrostanu psychicznego. Należy dodać, że część badaczy, poprzestając na zainteresowaniu dobrostanem emocjonalnym, traktuje go jako ogólny dobrostan psychiczny człowieka i wprowadza w ten sposób pewien zamęt pojęciowy (Argyle, 2004a; Diener, Lucas, Oishi, 2004).

Rozumienie dobrostanu osobowościowego i jego aspektów

W myśl podejścia eudajmonistycznego miary dobrostanu emocjonalnego nie są wystarczające do odzwierciedlenia istotnych aspektów dobrego życia

człowieka. Zdaniem Ryffi i Keyesa (1995) oraz Keyesa i Waterman (2003) znacznie ważniejsze z perspektywy zdrowia psychicznego jest pozytywne funkcjonowanie, przejawiane w ramach sześciu wymienionych w tabeli 1 dymensji dobrostanu osobowościowego. Badacze podkreślają, że dobrostan osobowościowy jest złożonym konstruktem odnoszącym się do uczuć towarzyszących działaniu ukierunkowanemu na w miarę pełną realizację własnego potencjału i dążeniu do nadawania sensu swemu życiu (Waterman, 1984 za: Ryff, 1989).

Jednym z kluczowych aspektów dobrostanu osobowościowego jest samoakceptacja, czyli pozytywny stosunek wobec siebie, swych nie tylko pozytywnych, ale i negatywnych cech, nie tylko wobec siebie w teraźniejszości, ale i z przeszłości (Ryff, 1989). Nie oznacza to jednak bezkrytycznej miłości własnej osoby, ale rzetelną i realistyczną ocenę, uwzględniającą tolerancyjny stosunek do swych braków oraz dążność do podtrzymywania pozytywnej oceny, zwłaszcza w sytuacjach wskazujących na nieodpowiednie funkcjonowanie (Keyes, Waterman, 2003; Ryff, Singer, 2004). Kolejna dymensja to rozwój osobisty, czyli przekonanie o możliwości doskonalenia swego potencjału oraz poszukiwanie dróg do zwiększania swych kompetencji i sposobów ich wykorzystania (Ryff, 1989). Następny aspekt dobrostanu osobowościowego dotyczy celu życiowego i stanowi przekonanie jednostki o zmierzaniu w swym życiu do ważnych celów, przeświadczenie, że realizacja wyznaczonych przez siebie zadań nadaje sens własnej egzystencji, a także dostrzeganie w sobie dyspozycji do podjęcia takiej misji (Ryff, 1989; Ryff, Singer, 2004). Panowanie nad otoczeniem rozumiane jest jako poczucie pomysłnego radzenia sobie z otoczeniem, kreowania otaczającego świata oraz korzystania z niego w celu realizacji własnych potrzeb (Keyes, Waterman, 2003; Ryff, 1989). Dalszy element dobrostanu osobowościowego to pozytywne relacje z innymi, co oznacza przekonanie jednostki o zdolności do utrzymywania i podtrzymywania zadowalających kontaktów społecznych w bliższym i dalszym otoczeniu (Keyes, Waterman, 2003; Ryff, 1989; Ryff, Singer, 2004). Ostatnia z dymensji dotyczy autonomii, świadczącej

o poziomie, na jakim jednostka ocenia siebie jako niezależną, kierującą się wewnętrznymi standardami i zdolną do przeciwstawienia się przymusowi zewnętrznemu (Keyes, Waterman, 2003; Ryff, Singer, 2004).

Rozumienie dobrostanu społecznego i jego aspektów

Dobrostan społeczny odnosi się do samopoczucia jednostki jako członka społeczeństwa, społeczności lub grupy społecznej. Wskazuje na to, na ile jednostka spostrzega jako pozytywną swoją przynależność do określonych środowisk oraz na ile pozytywnie ocenia swe funkcjonowanie w społecznym otoczeniu (Keyes, 2003; Keyes, Shapiro, 2004). Na dymensje tego dobrostanu składają się: społeczna akceptacja, społeczna aktualizacja, społeczny wkład, społeczna koherencja oraz społeczna integracja (Keyes, 2003).

Analogicznie do samoakceptacji w zakresie dobrostanu osobowościowego można w ramach dobrostanu społecznego mówić o aspekcie akceptacji przez jednostkę społeczeństwa. Dymensja ta oznacza, że jednostka darzy zaufaniem i szacunkiem szeroko rozumiane społeczeństwo oraz jego członków, co do których jest przekonana, że wyposażeni są w dobre cechy – życzliwość i przychylność wobec innych (Keyes, 2003). Z kolei społeczna aktualizacja (kategoria równoległa do rozwoju osobistego w dobrostanie osobowościowym) jest rozumiana jako mniemanie o pozytywnym kształtowaniu się społeczeństwa oraz poczucie, że zawarty w nim potencjał jest wykorzystywany przez obywateli i odpowiednie instytucje w celu dokonywania zmian ukierunkowanych na osiągnięcie lepszej kondycji społeczeństwa (Keyes, Shapiro, 2004; Keyes, Waterman, 2003). Następny aspekt dobrostanu społecznego to społeczny wkład, oznaczający poczucie jednostki, że potrafi wiele wnieść do życia społecznego, jest przydatnym i cennym członkiem społeczeństwa (Keyes, Shapiro, 2004). Społeczna koherencja – czwarty element dobrostanu społecznego to poczucie rozumienia świata i otoczenia, uznanie go za zrozumiały, uporządkowany i przewidywalny

(Keyes, Shapiro, 2004). Ostatnia dymensja tego dobrostanu określona jest jako społeczna integracja i wyraża się w poczuciu przynależności jednostki do grupy społecznej i uznaniu siebie za jej część, a także w odczuwaniu z jej strony wsparcia (Keyes, Waterman, 2003).

Podsumowanie

Liczne badania dostarczają danych o wartości trójwymiarowego podejścia do badania samopoczucia psychicznego (Ryff, 1989; Ryff, Keyes, 1995; Ryff, Singer, 2004) jako źródła znaczącej i wielostronnej wiedzy o zdrowiu psychicznym człowieka. Pierwotne koncepcje koncentrowały się na wąskim aspekcie pozytywnego funkcjonowania, rozumianego jako krótkoterminowy dobrostan afektywny (szczęście), przejściowe „czucie się dobrze”, nie uwzględniały odczuć odnoszących się do bardziej stabilnych i długotrwałych wyzwań życiowych prowadzących do realizacji własnego potencjału poprzez dążenie do celu, nadawanie sensu swemu życiu bądź podtrzymywanie satysfakcjonujących relacji społecznych (Waterman, 1984 za: Ryff, 1989). Nie doceniały także roli samopoczucia związanego z życiem w określonym społeczeństwie tworzącym warunki do poczucia bezpieczeństwa, pomyślnego współżycia i integracji, stymulującym aktywność jednostki na jego rzecz (Keyes, Waterman, 2003). Braki te zostały uzupełnione przez Ryff (1989) oraz Keyesa (2003), dając podłoże do koncepcji trójwymiarowej Keyesa i Waterman (2003).

Wielu badaczy zastanawiało się nad uwarunkowaniami dobrostanu psychicznego bądź wybranych jego aspektów i przeprowadzało badania. Wśród wielu czynników, takich jak: wykształcenie, wiek, warunki materialne (Argyle, 2004a; 2004b; Magai, Halpern, 2001), praca zawodowa, kontekst rodzinny (Keyes, Waterman, 2003; Ryff, 1989), itp., intrygował ich także związek pomiędzy religijnością, duchowością a poczuciem szczęścia, zadowoleniem z życia, sensem życia. Poniżej zostaną przedstawione najciekawsze wyniki

badania na ten temat, ale wcześniej niezbędne jest odniesienie się do trzech pojęć – transcendencji, duchowości i religijności.

Duchowość, transcendencja, religijność

W opinii licznych badaczy duchowość jest pojęciem trudnym, a nawet niemożliwym do zdefiniowania (Heszen-Niejodek, 2003; Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004; Krok, 2009; Socha, 2000; Trzebińska, 2008). Jednak próby znalezienia zadowalającej definicji są podejmowane, chociaż można w nich dostrzec trud autorów w uporaniu się z rozróżnieniem pomiędzy duchowością, religijnością i transcendencją oraz ustaleniem, czy są one zjawiskami odrębnymi, czy wzajemnie się dopełniającymi (Heszen-Niejodek, 2003; Krok, 2009; Mariański, 2010; Socha, 2000; Walesa, 2005). W ramach porządkowania systemu pojęciowego wprowadza się rozróżnienie na szerokie i wąskie ujęcie duchowości (Mielicka, 2010), zaznaczając przy tym zależność ich określenia od przyjmowanej perspektywy naukowej. W szerokim ujęciu wskazuje się na cztery podejścia do duchowości – egzystencjalną, socjologiczną, kulturową i psychologiczną (Mielicka, 2010). Trzy pierwsze nie stanowią przedmiotu zainteresowania w niniejszym tekście, ale warto są przytoczenia. Szerzej przyjrzymy się podejściu psychologicznemu.

Z punktu widzenia egzystencjalnego duchowość łączona jest z biologiczną zdolnością człowieka do symbolicznego kreowania rzeczywistości, podlegającą nieświadomym regułom, nieodwołującą się do doświadczeń zmysłowych i stanowiącą jeden z mechanizmów pozwalających na przystosowanie się do świata (Mielicka, 2010). W podejściu socjologicznym duchowość bywa ujmowana jako forma religijności, powiązana z życiem społecznym i relacjami w grupach społecznych, stanowiąca zewnętrzny przejaw przeżyć religijnych człowieka i grup religijnych (Mariański, 2008 za: Mielicka, 2010). Z kolei w podejściu kulturowym duchowość traktowana

jest jako funkcjonujący w danej kulturze i uznawany za niepodważalny system wartości, w tym związany z religijnym systemem moralnym (Mielicka, 2010).

W rozumieniu psychologicznym, które w niniejszym tekście jest najważniejsze, duchowość stanowi jeden z atrybutów człowieka, cechę osobowości (Heszen-Niejodek, 2003; Mielicka, 2010). Można ją uznać za dyspozycję ukierunkowaną na radzenie sobie z problemami odnoszącymi się do doświadczeń psychicznych wskazujących na istnienie idealnego i ponadludzkiego bytu, wyznaczającego sens życia człowieka, pozwalającego na przezwycięzenie śmierci bądź innych egzystencjalnych zdarzeń (Mielicka, 2008). Tego typu świadomość stanowić może podstawę do doświadczania transcendencji, do systematycznego wykorzystywania własnych zasobów duchowych czy nadawania sakralnego znaczenia swemu życiu (Leszczyńska, Pasek, 2008 za: Mielicka, 2010; Trzebińska, 2008).

W wąskim znaczeniu duchowość sprowadzana jest do pojęcia religijności (Mielicka, 2010), ale toczona jest dyskusja, w jakim zakresie religijność określa wymiar duchowości (Socha, 2000; Walesa, 2005). Często przyjmuje się, że jest ważnym, ale nie jedynym jej aspektem. Inne dziedziny życia człowieka uważane za związane z duchowością to m.in. świadomość i samoświadomość, mądrość, wrażliwość, moralność, twórczość czy wiara (Socha, 2000). Jeżeli chodzi o transcendencję, to Irena Heszen-Niejodek (2003) zakłada, że duchowość będąca wielowymiarowym konstruktem bazuje na pojęciu transcendencji rozumianej jako: aktywność, postęp, rozwój. Podkreśla przy tym, że transcendencja może zachodzić w ramach osoby poprzez samorealizację, samodoskonalenie, ale może także odbywać się poza osobą i być ukierunkowana na istotę wyższą (Heszen-Niejodek, 2003).

Relacje pomiędzy transcendencją a duchowością i religijnością można dostrzec w koncepcji korzystnych właściwości psychicznych Petersona i Seligmana (2004; Trzebińska, 2008). Poszukując wyznaczników dobrego życia, badacze ci wyłonili właściwości, które ich zdaniem składają się

na ludzki charakter. Należy do nich 6 cnót złożonych z 24 sił charakteru (tabela 2). Wyodrębnione cnoty to: 1) mądrość i wiedza (wyznaczana przez siły poznawcze odpowiedzialne za nabywanie wiedzy i korzystanie z niej); 2) odwaga (wyznaczana przez siły emocjonalne związane z pragnieniem osiągnięcia celów mimo niesprzyjających warunków wewnętrznych i zewnętrznych); 3) człowieczeństwo (związane z siłami interpersonalnymi, zawierającymi troskę o innych i relację przyjaźni); 4) sprawiedliwość (łącząca się z siłami obywatelskimi, dzięki którym może być zapewnione zdrowie społeczne); 5) powściągliwość (wiąże się z siłami chroniącymi przed nadmiarem i przesadą) oraz 6) transcendencja (związana z siłami odnoszącymi się do wszechświata i tymi, które nadają sens światu i życiu). Cnota transcendencji utworzona jest z sześciu sił charakteru. Należą do nich: docenianie piękna i doskonałości (dostrzeganie i docenianie piękna, doskonałości, wyjątkowości w różnych dziedzinach życia); wdzięczność (bycie świadomym pojawiającego się dobra i bycie wdzięcznym za wystąpienie bądź doświadczenie dobra); nadzieja (oczekiwanie na pojawienie się jak najkorzystniejszych doświadczeń i wysiłek ukierunkowany na spełnienie tego oczekiwania); poczucie humoru (tendencja do żartowania, śmiechu i uśmiewania się do innych); oraz religijność/pobożność⁵ (posiadanie spójnych przekonań o wyższych celach i sensie życia) (Dahlsgaard, Peterson, Seligman, 2005; Haidt, 2007; Peterson, Seligman, 2004; Ruch i in., 2010). Religijność/ pobożność stanowi w tej koncepcji pozytywną dyspozycję psychiczną sprzyjającą transcendencji (Peterson, Seligman, 2004; Ruch i in., 2010), czyli dążeniu człowieka do doskonałości, do realizacji celów ostatecznych, do wykraczania poza aktualne doświadczenie ja (Heszen-Niejoydek, 2003; Socha, 2000; Trzebińska, 2008).

W efekcie rozważań na temat zakresu pojęciowego duchowości i religijności najczęściej reprezentowany jest pogląd zarówno o bliskości, jak

5 We wcześniejszych ujęciach koncepcji używane było pojęcie duchowości.

i odrębności tych wymiarów psychiki (Krok, 2009; Socha, 2000). Podkreśla się, że to, co jest odrębne, odnosi się do niereligijnych form duchowości, a także do udziału w praktykach religijnych bez duchowego zaangażowania (Heszen, 2003; Krok, 2009). Można więc dostrzec trzy rodzaje aktywności duchowo-religijnej, a mianowicie: praktyki religijne połączone z przeżyciami o charakterze duchowym, formalny udział w życiu religijnym oraz przeżycia duchowe niepowiązane z religią (Heszen, 2003; Krok, 2009).

Tabela 2. Wyznaczniki dobrego życia: cnoty i tworzące je siły charakteru w koncepcji Christophera Petersona i Martina E. P. Seligmana

CNOTA I: mądrość i wiedza	CNOTA III: człowieczeństwo	CNOTA V: powściągliwość
1) twórczość	10) miłość	16) wybaczenie
2) ciekawość	11) życzliwość	17) skromność
3) otwartość	12) inteligencja społeczna	18) rozważa
4) miłość do nauki		19) samokontrola
5) rozsądek		
CNOTA II: odwaga	CNOTA IV: sprawiedliwość	CNOTA VI: transcendencja
6) waleczność	13) praca zespołowa	20) docenianie piękna i doskonałości
7) wytrwałość	14) bezstronność	21) wdzięczność
8) uczciwość	15) przywództwo	22) nadzieja
9) witalność		23) humor
		24) pobożność/ religijność

Źródło: opracowanie własne na podstawie Ruch i in. (2010).

Istnieją też liczne strukturalne i funkcjonalne podobieństwa pomiędzy duchowością a religijnością. Pierwsza z nich dotyczy procesu poszukiwania świętości (Krok, 2009) albo inaczej – świadomości duchowej (Walesa, 2005), czyli dążenia do odkrycia tego, co jest wartością w życiu z punktu widzenia jednostki i społeczeństwa oraz niejednokrotnie przekształcanie dotychczasowego systemu pojęć. Drugą wspólną cechą jest obecność religijności i duchowości w ramach życia indywidualnego i grupowego jako zjawisk kulturowych (Krok, 2009; Mielicka, 2010) lub inaczej mówiąc, jest to doświadczenie utrzymywania bliskich relacji ze wspólnotą (Walesa, 2005). Kolejna cecha świadcząca o podobieństwie odnosi się do aktywności ukierunkowanej na osiągnięcie celów związanych ze świętością, czyli modlitwy, medytacji, prospołecznego nastawienia na czynienie dobra i innych praktyk (Krok, 2009; Walesa, 2005). Czwartą cechą wskazującą na podobieństwo obu fenomenów jest brak podstaw do założenia o pozytywnym lub negatywnym wpływie religijności i duchowości na funkcjonowanie człowieka (Krok, 2009). Przy określaniu ich roli należy brać pod uwagę strukturę i formę tych obu właściwości psychicznych, by mówić o korzyściach lub stratach wynikających z praktyk duchowych i religijnych (Krok, 2009). Ostatnia cecha odnosi się do rozumienia obu zjawisk jako uniwersalnych, np. zakresu doświadczenia świętości, jak i specyficznych, np. kulturowo wyznaczanych form ich przejawiania (Krok, 2009).

Do wymienionych wyżej podobieństw należy dodać, że religijność i duchowość jako dyspozycje psychiczne podlegają rozwojowi w ciągu całego życia (Heszen-Niejodek, 2003; Trzebińska, 2008; Socha, 2000, 2014; Walesa, 2005; Zarzycka, Rydz, 2012). Takie stwierdzenie stanowi dla psychologa rozwojowego podstawę do podjęcia badań osób w różnym wieku, poczynając od dzieci (Walesa, 2005), a na dorosłych etapach życia kończąc. Prezentowane w niniejszym opracowaniu badania przybliżają charakterystykę pod tym kątem okresów wczesnej, średniej i późnej dorosłości.

Z przeglądu literatury wynika, że w studiach empirycznych nad duchowością najczęściej uwzględniana jest religijność przejawiająca się w praktykach religijnych publicznych i indywidualnych, przynależność do wspólnot religijnych czy stosowanie religijnych sposobów radzenia sobie z sytuacjami trudnymi (George, Ellison, Larson, 2002 za: Trzebińska, 2008). Na tym tle wyróżniają się badania Ireny Heszen (2003; Heszen, Gruszczyńska, 2004), w których uwzględnione są inne poza religijnością przejawy dążenia do transcendencji (Trzebińska, 2008), a co jest zgodne z najnowszymi tendencjami w psychologicznym podejściu do duchowości (Krok, 2009; Socha, 2014).

Koncepcja duchowości Ireny Heszen-Niejodek

U podstaw koncepcji Ireny Heszen-Niejodek (2003), do której dołącza w dalszej pracy naukowej Ewa Gruszczyńska (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004), leży założenie, że duchowość stanowi atrybut człowieka, który może być poddawany badaniu, podobnie jak inne konstrukty teoretyczne w psychologii – osobowość czy inteligencja. Ponadto w koncepcji tej przyjmuje się, że duchowość jest konstruktem wielowymiarowym, który bazuje na procesie transcendencji pojmowanej jako aktywność, wzrost, rozwój wykraczający poza doświadczanie aktualnego ja. Kierunek rozwoju wyznaczany jest przez wartości o charakterze niematerialnym i może zachodzić zarówno w obrębie osoby – mówi się wówczas o rozwoju osobistym, samodoskonaleniu, jak i może być skierowany na istotę wyższą, na inne osoby lub na uniwersum (wszechświat) (Heszen-Niejodek, 2003; Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004).

W wyniku przeglądu literatury psychologicznej oraz dyskusji prowadzonej przez Heszen-Niejodek w ramach zajęć ze studentami i doktorantami opracowana została lista przejawów duchowości, uporządkowana według czterech kierunków transcendencji – ja, Bóg, inni ludzie oraz wszechświat (Heszen-Niejodek, 2003). Przejawy związane z ja dotyczą:

rozwoju – samodoskonalenia, samorealizacji, kreatywności, znajomości własnej osoby, odwoływania się do nowych doświadczeń; wolności wewnętrznej – kierowania się własnymi standardami w podejmowaniu decyzji o celach i sposobach działania; otwartości – otwartości na nowe doświadczenia, akceptacji zmian i zdarzeń, wrażliwości i spontaniczności. Kategorie związane z Bogiem przejawiają się w postawach religijnych – stosunku do Boga, znaczeniu przeżyć religijnych, ich roli w życiu, w dokonywaniu wyborów moralnych i działaniu. Kolejna kategoria, odnosząca się do innych ludzi, to wrażliwość etyczna, czyli przywiązywanie znacznej uwagi do zasad etyki w refleksji i postępowaniu; sprzeciw wobec zła – przemocy, krzywdy, niesprawiedliwości; stosunek do innych – wyrażany zrozumieniem, szacunkiem, tolerancją, altruizmem, wybaczeniem oraz zaangażowanie – oznaczające doświadczanie pozytywnego stosunku wobec ludzi, wykazywanie poczucia wspólnoty, współuczestnictwa. Do ostatniej grupy kategorii, związanej z transcendencją ukierunkowaną na szeroko rozumiany świat, należą: sens, czyli poszukiwanie sensu życia, sensu swego istnienia, praw rządzących światem oraz kategoria określona jako harmonia, w której zawiera się poszukiwanie spójności pomiędzy własną aktywnością a światem, szukanie ładu wewnętrznego i równowagi w świecie.

Weryfikacja modelu teoretycznego na próbie liczącej 506 osób przy pomocy wstępnej wersji kwestionariusza do pomiaru duchowości, wieloraka obróbka statystyczna danych, w tym przeprowadzona analiza czynnikowa pokazały, że wyłonione czynniki odzwierciedlają trzy spośród czterech zakładanych kierunków transcendencji, a wykluczeniu uległ czynnik odnoszący się do własnego ja. Wyodrębnione czynniki, tworzące strukturę narzędzia do pomiaru duchowości, to: religijność, wrażliwość etyczna oraz harmonia.

Duchowość, religijność a jakość życia i samopoczucie psychiczne

Wybrane aspekty religijności a niektóre elementy dobrostanu

Mimo problemów z klarownym zdefiniowaniem transcendencji, duchowości i religijności podejmowane były badania nad znaczeniem tych dyspozycji psychicznych dla spostrzegania i doświadczania przez ludzi swego życia jako pomyślnego i zadowalającego. Intuicja naukowa podpowiadała bowiem, że stanowią one ważne czynniki szczęścia (Argyle, 2004a), a wyniki prowadzonych studiów empirycznych potwierdzały, że niezależnie od przyjętych definicji i stosowanych narzędzi pomiarowych osoby religijne wykazywały się, ogólnie mówiąc, znacznie lepszym samopoczuciem psychicznym niż osoby niereligijne (Argyle, 2004a; Argyle, 2004b). Jednak ze względu na złożoność tych zmiennych okazywało się, że niektóre aspekty religijności/duchowości dodatnio korelowały z niektórymi elementami samopoczucia psychicznego, natomiast do innych wymiarów zasada ta nie miała zastosowania (Sanders i in., 2015).

Na podstawie badań przeprowadzonych na ogromnej, bo liczącej 163 000 próbie osób pochodzących z 14 europejskich krajów (Inglehart, 1990 za: Argyle, 2004b), ustalono, że wśród chodzących do kościoła raz w tygodniu, jest więcej osób deklarujących wysokie zadowolenie z życia (84 proc.) niż w grupie osób nigdy nie chodzących do kościoła (77 proc.). Dostrzeżono także, że wśród osób religijnych niższe są szacunki samobójstw w porównaniu z osobami niereligijnymi (Lester, 2000 za: Snider, McPhedran, 2014), a także zaobserwowano lepsze radzenie sobie z sytuacjami kryzysowymi – chorobą czy śmiercią bliskiej osoby (Trzebińska, 2008). W innych badaniach zauważono, że osoby, które przejawiały wysoką wrażliwość religijną, doświadczały wyższego poziomu pozytywnego afektu (Argyle, 2004b).

Udział w praktykach religijnych (bądź zadowolenie z wyznawanej religii) wiąże się również z poczuciem szczęścia małżeńskiego. W jednym z badań

ustalono (Chesser, 1956 za: Argyle, 2004a), że w grupie praktykujących zamężnych kobiet aż 91 proc. oceniało swoje małżeństwo jako bardzo szczęśliwe, podczas gdy w grupie kobiet niepraktykujących – tylko 62 proc. W innych badaniach stwierdzono, że osoby religijne doświadczają niższego poczucia samotności (Paloutzian, Ellison, 1982 za: Argyle, 2004a). Jednakże religijność w tym przypadku nie oznaczała chodzenia do kościoła, co raczej poczucie sensu istnienia (Paloutzian, Ellison, 1982 za: Argyle, 2004a). Z kolei wyniki 28 amerykańskich badań pokazały, że istnieje związek pomiędzy religijnością definiowaną jako uczęszczanie do kościoła a poczuciem sensu i celu życia (Okun, Haring, 1985 za: Argyle, 2004b).

Wiek i płeć a religijność i aspekty dobrostanu psychicznego

Pewne rezultaty badań wskazywały na różnice pomiędzy grupami wiekowymi i płciowymi. Stwierdzono, że znaczenie religii dla satysfakcji życiowej jest większe w grupie kobiet, osób starszych i, co wydaje się oczywiste, w grupie osób wierzących (Argyle, 2004a; Zarzycka, Rydz, 2012), a przynależność do kościoła stanowiła źródło dużego wsparcia dla osób owdowiałych i emerytów (Moberg, Taves, 1965 za: Argyle, 2004a; Steuden, 2011). W efekcie przeglądu szeregu studiów empirycznych (Veenhoven i in., 1994 za: Argyle, 2004b) ustalono, że wśród osób starszych wyższy był związek pomiędzy religijnością a poczuciem szczęścia niż pomiędzy uczęszczaniem do kościoła czy przynależnością do kościoła lub deklaracją wiary a tym poczuciem.

W literaturze podkreśla się, że dla osób starszych dziedzina duchowa jest szczególnie ważna i dlatego religia może odgrywać istotną rolę w ich dobrostanie tak fizycznym, jak i psychicznym (Steuden, 2011; Zarzycka, Rydz, 2012). W nowszych badaniach można dostrzec coraz większe zainteresowanie badaczy innymi grupami wiekowymi. Poszukiwano związku pomiędzy religijnością i duchowością a różnymi wskaźnikami zdrowia psychicznego i pozytywnego funkcjonowania w grupie 898 adolescentów

i młodych dorosłych w wieku od 17 do 26 roku życia (Sanders i in., 2015). Okazało się, że zarówno w grupie adolescentów, jak i młodych dorosłych głęboka religijność, dojrzałość duchowa i transcendencja były znacząco predyktywne dla niższego poziomu depresji, lęku i obsesyjnej kompulsywności, a także dla wyższego poziomu samooceny, integracji tożsamości, samoakceptacji oraz poczucia sensu życia. Głęboka religijność natomiast nie była predyktywna dla poczucia wstydu, perfekcjonizmu oraz zaburzeń odżywiania.

Z kolei naukowcy szwedzcy zastanawiali się nad znaczeniem duchowości dla rozwoju i zdrowia psychicznego dzieci. Zwracali uwagę na zbyt rozbudowaną kulturę indywidualizmu oraz proces sekularyzacji w ich kraju (Westerlund, 2016). Podkreślali, że silne nastawienie na budowanie niezależności i samorealizacji może tłumić duchowość i jej rozwój wśród dzieci i młodzieży (Westerlund, 2016). Powołując się na wiele badań, pokazywali dowody świadczące o związku pomiędzy duchowością i rozwojem duchowym dzieci a ich rozwojem psychicznym (Crawford, Wright, Masten, 2006; Hay, Nye, 2006; Roehlkepartain i in., 2006 za: Westerlund, 2016).

Sposoby wyjaśniania związku religijności z samopoczuciem psychicznym i fizycznym

Poza gromadzeniem materiału empirycznego badacze zastanawiali się nad wyjaśnieniem mechanizmów odpowiedzialnych za związek religijności z funkcjonowaniem psychicznym człowieka. Przez wielu z nich podkreślana jest znacząca rola wsparcia społecznego uzyskiwanego dzięki przynależności do grupy religijnej, bliskim kontaktom z nią i życzliwym relacjom wynikającym z nakazów religijnych dotyczących troski, szacunku, czy opieki wobec potrzebujących (Argyle, 2004b; Halicka, Halicki, 2002; McFadden, Levin, 1996 za: Steuden, 2011; George, Ellison, Larson, 2002 za: Trzebińska, 2008). Ponadto zwracana jest uwaga na rolę religii w wyjaśnianiu problemów

egzystencjalnych, w określeniu sensu życia, zrozumieniu istoty śmierci, co może zmniejszyć niepokój i poczucie lęku przed nieznanym (George, Ellison, Larson, 2002 za: Trzebińska, 2008). Również modlitwa, wymiana myśli mogą łączyć się z pozytywnymi doświadczeniami, prowadzącymi do uczuć miłości, odprężenia, wybaczenia, nadziei, optymizmu (McFadden, Levin, 1996 za: Steuden, 2011). Inny aspekt wyjaśnienia znaczenia religijnego zaangażowania dla dobrostanu psychicznego jest związany z wymaganiami dotyczącymi stylu życia, w tym nakaz stronienia od używek, co przekłada się na lepszy stan zdrowia fizycznego, lepszą kondycję psychiczną i większą o nią dbałość (McFadden, Levin, 1996 za: Steuden, 2011; George, Ellison, Larson, 2002 za: Trzebińska, 2008). Sądzi się także, że głębokiej religijności towarzyszy wysoka samoocena i poczucie skuteczności, co korzystnie wpływa na zdrowie psychiczne i fizyczne (George, Ellison, Larson, 2002 za: Trzebińska, 2008).

Podsumowanie

Jak wynika z przeglądu badań na temat związku religijności/duchowości i samopoczucia psychicznego, uzyskane rezultaty nie zawsze są porównywalne, co wynika m.in. z odmiennego sposobu definiowania pojęć oraz stosowania różniących się narzędzi pomiarowych. Przedmiotem badań była przede wszystkim wąsko rozumiana religijność, rzadsze były badania nad duchowością i jej związkiem z dobrostanem psychicznym. Z kolei jeśli chodzi o analizę zdrowia psychicznego i dobrostanu, brane były często pod uwagę wyrwykowe ich miary. Ponadto nie odnaleziono badań, w których dokonano by pogłębionej analizy interesującego nas problemu w ramach trzech etapów życia, a mianowicie we wczesnej, średniej i późnej dorosłości.

Problem, hipotezy, zmienne

Celem podjętych badań było ustalenie, czy istnieje związek pomiędzy duchowością a subiektywnym dobrostanem jednostki, a także sprawdzenie charakteru tego związku w grupach dorosłych we wczesnej, średniej i późnej dorosłości. Mimo że dostępne badania mogły budzić wiele zastrzeżeń, nie można było podważyć ich głównego wydźwięku mówiącego o istnieniu związku pomiędzy religijnością/duchowością a samopoczuciem psychicznym. Wprawdzie można odnaleźć pewne dane świadczące o ujemnym związku pomiędzy religijnością a pewnymi aspektami psychicznymi (np. Koenig, Larson, 2002 za: Trzebińska, 2008), jednak większość dostępnych wyników dostarcza podstaw do przewidywania dodatniego związku pomiędzy wyłoniionymi zmiennymi. Podjęte badania zdają się odwoływać do dobrze zdefiniowanych zmiennych, których wskaźnikami są rzetelnie opracowane narzędzia pomiarowe, ściśle mierzące opisane zmienne.

Zmienne

Zmienne niezależne:

- 1) duchowość – rozumiana jest, zgodnie z koncepcją Heszen-Niejodek (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004), jako wielowymiarowy konstrukt, który bazuje na procesie transcendencji pojmowanej jako aktywność, wzrost, rozwój wykraczający poza doświadczanie aktualnego ja;

- 2) szczegółowe wymiary duchowości: religijność, wrażliwość etyczna i harmonia etyczna;

- 3) okres rozwojowy: wczesna, średnia i późna dorosłość.

Zmienne zależne:

- 1) dobrostan emocjonalny,

- 2) dobrostan osobowościowy,

- 3) dobrostan społeczny.

Hipoteza

Istnieje dodatni związek pomiędzy duchowością i jej wymiarami a dobrostanem osobowościowym, społecznym i emocjonalnym w grupach osób we wczesnej, średniej i późnej dorosłości.

Metody badań

W celu zmierzenia dobrostanu psychicznego zastosowano trzy odrębne narzędzia przeznaczone do mierzenia trzech rodzajów dobrostanu (emocjonalnego, osobowościowego i społecznego) w poszczególnych grupach wiekowych, czyli we wczesnej, średniej i późnej dorosłości. Kwestionariusze o charakterze samoopisowym zostały opracowane zgodnie z założeniami trójwymiarowej koncepcji dobrostanu Keyesa i Waterman (2003). Ze względu na odrębne źródła teoretyczne odnoszące się do każdego z trzech rodzajów dobrostanu autorzy koncepcji trójwymiarowej nie dopuszczają do łączenia/uśredniania ich wyników i nakazują oddzielne opisywanie trzech rodzajów dobrostanu.

Należy jeszcze podkreślić, że przedmiotem badania jest subiektywny dobrostan psychiczny.

Dobrostan osobowościowy badany jest przy pomocy stwierdzeń odnoszących się do sześciu wymiarów – samoakceptacji, rozwoju osobistego, celu w życiu, panowania nad otoczeniem, pozytywnych relacji oraz autonomii. Zadanie osoby badanej polega na ustosunkowaniu się do stwierdzeń na skali czterostopniowej poprzez ocenę, na ile zgadza się z danym stwierdzeniem. Możliwe odpowiedzi to: „zdecydowanie zgadzam się”, „raczej zgadzam się”, „raczej się nie zgadzam” i „zdecydowanie się nie zgadzam”. Punktacja odpowiedzi obejmuje wartość od 1 do 4, przy czym im wyższy jest wynik, tym dobrostan osobowościowy jest większy. **Dobrostan społeczny** badany jest w podobny sposób, przy pomocy

skali czteropunktowej. Stwierdzenia mierzące ten dobrostan odnoszą się do pięciu wymiarów – społecznej akceptacji, społecznej aktualizacji, społecznej koherencji, społecznej integracji oraz wkładu społecznego. Z kolei pomiar dobrostanu emocjonalnego odbywa się na podstawie pięciu wymiarów – afektu pozytywnego, afektu negatywnego, zadowolenia ogólnego z życia, zadowolenia z różnych dziedzin życia oraz poczucia szczęścia. Wymiary afektu pozytywnego i negatywnego oraz zadowolenia z różnych dziedzin życia mają charakter złożony, zawierają rodzaje przeżyć (afekt pozytywny i negatywny) oraz kategorie obszarów życia (zadowolenie z różnych dziedzin), do których osoba badana odnosi się na skali czteropunktowej dotyczącej częstości przeżyć danego rodzaju (afekt pozytywny i negatywny), bądź nasilenia zadowolenia (zadowolenie z różnych dziedzin). Zadowolenie ogólne jest wymiarem z jedną dymensją i także oceniane jest pod kątem nasilenia zadowolenia. Jednodymensjalna jest też ocena szczęścia. Nawiązując do tradycji badań poczucia szczęścia, skala jest dziesięciopunktowa i dotyczy nasilenia szczęścia w ostatnim czasie.

Rzetelność narzędzi przeznaczonych do badania każdego z rodzajów dobrostanu we wczesnej, średniej i późnej dorosłości jest zadowalająca, chociaż występują pewne różnice pomiędzy współczynnikami alfa Cronbacha w odniesieniu do prób dobranych dla odmiennych celów badawczych. Na ogół jednak mieści się pomiędzy 0,70–0,90⁶.

Do badania duchowości zastosowano Kwestionariusz Samoopisu skonstruowany przez Metlak, Heszen-Niejodek i Gruszczyńską (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004). Kwestionariusz bada duchowość wynikającą z trzech wymiarów transcendencji – Boga, innych ludzi i wszechświata. Zawiera trzy podskale odnoszące się do trzech wymiarów duchowości: 1) religijności, rozumianej jako nasilenie codziennych praktyk religijnych,

6 Kwestionariusze zostały opracowane przez autorkę niniejszego tekstu we współpracy z magistrantami kilku roczników na SWPS oraz UW.

2) wrażliwości etycznej dotyczącej postawy etycznej oraz 3) harmonii przejawianej w poczuciu przynależności do świata, widzeniu świata jako przyjaznego, poczuciu wewnętrznego spokoju i szczęścia. Narzędzie składa się z 20 pozycji, do których osoba badana odnosi się, korzystając z odpowiedzi na skali od 1 do 5, gdzie 1 oznacza odpowiedź „zdecydowanie nie”, a 5 – „zdecydowanie tak”. Kwestionariusz wykazuje wysokie parametry psychometryczne – współczynnik rzetelności mierzony alfą Cronbacha zawiera się pomiędzy 0,81 a 0,90.

W badaniach użyto także *ankiety*, w której osoby badane podawały dane dotyczące wieku, płci, stanu cywilnego, stanu zdrowia, wykształcenia oraz stosunku do religii.

Osoby badane

Przebadano grupę 105 osób w trzech grupach wiekowych – 36 osób we wczesnej dorosłości w wieku 20–44 lat ($M = 32,33$; $SD = 6,59$)⁷, w tym 19 kobiet i 17 mężczyzn; 35 osób w średniej dorosłości w wieku 45–66 lat ($M = 55,77$; $SD = 5,76$), w tym 17 kobiet i 18 mężczyzn, oraz 34 osoby w okresie późnej dorosłości w wieku 68–86 lat ($M = 72,38$; $SD = 6,28$), w tym 17 kobiet i 17 mężczyzn⁸. Poniżej zamieszczone są wybrane informacje na temat badanych grup.

W tabeli 3 pokazano dane o stanie cywilnym osób badanych w trzech grupach wiekowych. W każdej z badanych grup dominują osoby żyjące w związku małżeńskim.

7 W grupie osób we wczesnej dorosłości znalazły się dwie osoby w wieku 20 lat. Uznano, że odwołując się do koncepcji Daniela Levinsona oraz Rogera Goulda, można je dołączyć do tego okresu rozwojowego, chociaż w psychologii rozwoju istnieje tendencja do wydłużania okresu adolescencji nawet do 30 r.ż.

8 Badania przeprowadziła uczestniczka seminarium magisterskiego Monika Tołstow.

Tabela 3. Rozkład częstości – stan cywilny badanych osób

Stan cywilny	Grupa							
	Wczesna dorosłość		Średnia dorosłość		Późna dorosłość		Ogółem	
	n	%	n	%	n	%	n	%
Panna/ kawaler	7	19,4	2	5,7	2	5,9	11	10,5
Mężatka/ żonaty	19	52,8	23	65,7	17	50,0	59	56,2
Po rozwodzie	2	5,6	5	14,3	2	5,9	9	8,6
Związek nieformalny	7	19,4	4	11,4	3	8,8	14	13,3
Inny	2	5,6	2	5,7	10	29,4	14	13,3

n – liczba osób; % – procent grupy.

Tabela 4 zawiera dane dotyczące poziomu wykształcenia osób w poszczególnych grupach badanych. We wszystkich grupach wiekowych dominuje wykształcenie średnie, ale we wczesnej dorosłości dużą grupę stanowią osoby z wyższym wykształceniem, natomiast w grupie wiekowo najstarszej – z wykształceniem zawodowym.

W tabeli 5 przedstawione zostały informacje odnoszące się do statusu zawodowego badanych osób w trzech grupach wiekowych. W grupach wczesnej i średniej dorosłości dominują osoby pracujące, natomiast w grupie najstarszej – emeryci.

Tabela 6 zawiera dane dotyczące stanu zdrowia osób badanych. W grupach wczesnej i średniej dorosłości deklarowany stan zdrowia jest głównie dobry lub zadowalający, podczas gdy wśród osób z grupy trzeciej dominuje stan zadowalający oraz choroba przewlekła.

Tabela 4. Rozkład częstości – poziom wykształcenia osób w badanych grupach

Wykształcenie	Grupa						Ogółem	
	wczesna dorosłość		średnia dorosłość		późna dorosłość			
	n	%	n	%	n	%	n	%
Podstawowe	0	0	2	5,7	6	17,6	8	7,6
Zawodowe	1	2,8	5	14,3	10	29,4	16	15,2
Średnie	17	47,2	20	57,1	13	38,2	50	47,6
Wyższe niepełne	3	8,3	3	8,6	2	5,9	8	7,6
Wyższe	15	41,7	5	14,3	3	8,8	23	21,9

n – liczba osób; % – procent grupy.

Tabela 5. Rozkład częstości – status zawodowy osób w badanych grupach

Status zawodowy	Grupa						Ogółem	
	wczesna dorosłość		średnia dorosłość		późna dorosłość			
	n	%	n	%	n	%	n	%
Student/studentka	6	16,7	0	0,0	0	0,0	6	5,7
Aktywny/a zawodowo	31	86,1	21	60	1	2,9	53	50,5
Bezrobocie	0	0,0	3	8,6	0	0,0	3	2,9
Renta	0	0,0	2	5,7	2	5,9	4	3,8
Emerytura	0	0,0	10	28,6	32	94,1	42	40,0
Inne	1	2,8	1	2,9	0	0,0	2	1,9

n – liczba osób; % – procent grupy.

Tabela 6. Rozkład częstości – stan zdrowia osób w badanych grupach

Stan zdrowia	Grupa						Ogółem	
	wczesna dorosłość		średnia dorosłość		późna dorosłość			
	n	%	n	%	n	%	n	%
Bardzo dobry	6	16,7	2	5,7	1	2,9	9	8,6
Dobry	16	44,4	15	42,9	5	14,7	36	34,3
Zadowalający	13	36,1	12	34,3	13	38,2	38	36,2
Przewlekła choroba	1	2,8	5	14,3	13	38,2	19	18,1
Niepełno- sprawność	0	0	1	2,9	2	5,9	3	2,9

n – liczba osób; % – procent grupy.

Osoby badane zostały także zapytane o stosunek do religii. Wyniki przedstawia tabela 7. Okazuje się, że wśród osób z grup wczesnej i średniej dorosłości dominują osoby wierzące, ale niepraktykujące, podczas gdy wśród osób z grupy z okresu późnej dorosłości prawie w połowie są osoby wierzące i praktykujące oraz wierzące i niepraktykujące.

Tabela 7. Rozkład częstości – stosunek do religii osób w badanych grupach

Stan zdrowia	Grupa						Ogółem	
	wczesna dorosłość		średnia dorosłość		późna dorosłość			
	n	%	n	%	n	%	n	%
Wierzące praktykujące	11	30,6	10	28,6	14	41,2	35	33,3
Wierzące niepraktykujące	23	63,9	21	60	19	55,9	63	60
Niewierzące	2	5,6	4	11,4	1	2,9	7	6,7

n – liczba osób; % – procent grupy.

Przebieg badań

Badania miały charakter anonimowy, a osoby badane dobierane były metodą kuli śniegowej. Kryterium zakwalifikowania do badań było wyrażenie zgody na udział w badaniach oraz wiek – powyżej 20 roku życia. Kwestionariusze w formie papierowej wręczano osobom badanym w kopertach, które zawierały kolejno: kwestionariusz do badania dobrostanu psychicznego (osobowościowego, społecznego i emocjonalnego), kwestionariusz do badania duchowości oraz ankietę socjodemograficzną. Po wykonaniu zadania osoby badane miały umieścić materiały w kopercie i ją zakleić. Koperty zostały otwarte po zebraniu wyników od całości grup badanych.

Wyniki badań

Statystyki opisowe

W tabelach od 8 do 10 zostały zamieszczone poddane analizie zmienne przedziałowe z wartościami średnimi, odchyleniami standardowymi, wartością minimalną oraz maksymalną. Ponadto pokazano współczynniki rzetelności pomiaru obliczone metodą alfa Cronbacha.

Tabela 8. Statystyki opisowe dla zmiennej duchowość

	Zmienna	M	SD	min.	max.	RTT
Kwestionariusz Samoopisu	religijność	23,31	7,50	7	35	0,94
	wrażliwość etyczna	27,58	4,38	13	35	0,80
	harmonia	20,16	4,56	10	30	0,80
	DUCHOWOŚĆ	71,05	12,76	36	100	0,90

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; min. – wartość minimalna; max. – wartość maksymalna; R_{TT} – współczynnik rzetelności α Cronbacha.

Jak pokazują wartości średnie zawarte w tabeli 8, najwyższy poziom w zakresie duchowości został osiągnięty na wymiarze wrażliwości etycznej, a średni wynik ogólnego wskaźnika duchowości na tle wyniku maksymalnego można uznać za wysoki. Jednocześnie należy zwrócić uwagę na wysokie współczynniki rzetelności pomiaru sprawdzone alfa Cronbacha.

W tabelach 9, 10 i 11 przedstawione są dane dotyczące wskaźników dobrostanu osobowościowego, społecznego i emocjonalnego w trzech grupach – wczesnej, średniej i późnej dorosłości. Przyglądając się średnim dobrostanów i składających się na nie wymiarów uzyskanych w poszczególnych grupach wiekowych, można dostrzec, że niemal wszystkie wartości

średnich są najwyższe w grupie osób we wczesnej dorosłości. Wyjątek stanowi średnia dobrostanu emocjonalnego, której wartość okazuje się najwyższa w grupie osób w późnej dorosłości.

Komentarza wymagają także niektóre wartości współczynników alfa Cronbacha. W grupie osób we wczesnej dorosłości α Cronbacha dla pomiaru dobrostanu osobowościowego i dla czterech jego składowych, dla ogólnego pomiaru dobrostanu społecznego oraz dla dobrostanu emocjonalnego i trzech jego składowych – wartość ta jest zadowalająca i wskazuje na wysoką rzetelność pomiaru. W grupie osób w średniej dorosłości współczynnik α Cronbacha jest zadowalający dla pomiaru dobrostanu osobowościowego i czterech jego składowych, dla ogólnego dobrostanu społecznego oraz dla ogólnego dobrostanu emocjonalnego i jego składników. Natomiast w grupie osób w późnej dorosłości uzyskano nieco zaskakujące wyniki. Zadowalający wskaźnik alfa Cronbacha uzyskano odnośnie do pomiaru dobrostanu emocjonalnego i jego aspektów, ogólnego dobrostanu osobowościowego i jego dwóch aspektów, natomiast niską rzetelność wykazywał pomiar dobrostanu społecznego i jego elementów. Ponieważ wcześniejsze i wielokrotnie prowadzone badania osób w późnej dorosłości nie dostarczały tak niskiego wyniku pomiaru rzetelności dobrostanu społecznego, można przypuszczać, że albo natrafiono na specyficzną grupę badaną, albo pojawiły się niekontrolowane okoliczności zewnętrzne, które zakłóciły proces badań.

W związku z powyższym, w dalszych analizach uwzględniane są tylko te zmienne, których pomiar spełnia kryterium rzetelności.

**Badanie związków pomiędzy wskaźnikami duchowości
a subiektywnym dobrostanem osobowościowym, społecznym
i emocjonalnym w grupach osób we wczesnej, średniej
i późnej dorosłości**

W celu ustalenia związku pomiędzy duchowością a subiektywnym dobrostanem osobowościowym, społecznym i emocjonalnym w badanych grupach osób dorosłych, przeprowadzono analizę korelacji r Pearsona. W tabelach od 12 do 15 zamieszczono współczynniki korelacji r Pearsona pomiędzy wskaźnikami duchowości a skalami trzech typów subiektywnego dobrostanu w grupach osób we wczesnej, średniej i późnej dorosłości. Zestawienie zostało uzupełnione jednostronnym testem istotności statystycznej.

Jak już wcześniej wspomniano, w tabelach 12, 13, 14 i 15 uwzględniono tylko te skale dobrostanu osobowościowego, społecznego i emocjonalnego, które uzyskały satysfakcjonującą rzetelność pomiaru. Korelacje pomiędzy aspektem duchowości – religijnością a trzema rodzajami dobrostanu i jego wybranymi składowymi (tabela 12) okazały się nieistotne statystycznie. W tabeli 13 zamieszczono efekty analizy korelacji pomiędzy drugą podskalą duchowości – wrażliwością etyczną a tymi wymiarami dobrostanu osobowościowego, społecznego i emocjonalnego, które okazały się w niniejszym badaniu rzetelne. Jak widać, w grupie osób we wczesnej dorosłości występuje związek pomiędzy wrażliwością etyczną a poczuciem utrzymywania pozytywnych relacji z otoczeniem społecznym, doświadczaniem ogólnego dobrostanu społecznego, a także z zadowoleniem z różnych dziedzin swego życia oraz ogólnym dobrostanem emocjonalnym. Istotne związki pomiędzy wrażliwością etyczną a dobrostanem psychicznym w grupie średniej dorosłości odnoszą się jedynie do rozwoju osobistego – aspektu dobrostanu osobowościowego, a w grupie osób w późnej dorosłości do ogólnego dobrostanu osobowościowego.

Tabela 9. Statystyki opisowe dla wskaźników dobrostanu psychicznego w grupie wczesnej dorosłości

Zmienna	M	SD	min.	max.	RTT
Samoakceptacja	19,22	2,56	13	23	0,66
Cel życiowy	17,89	1,97	14	22	0,36
Osobisty rozwój	16,53	1,76	13	20	0,34
Panowanie nad otoczeniem	17,94	2,25	13	23	0,54
Autonomia	21,39	2,30	17	27	0,54
Pozytywne relacje	19,53	2,47	13	23	0,66
DOBROSTAN OSOBOWOŚCIOWY	112,50	8,49	94	130	0,82
Spółeczna akceptacja	19,42	2,51	13	24	0,59
Spółeczna aktualizacja	17,06	2,03	13	23	0,50
Spółeczny wkład	18,39	2,23	13	22	0,72
Spółeczna koherencja	17,44	2,50	10	23	0,54
Spółeczna integracja	18,92	2,22	15	23	0,57
DOBROSTAN SPOŁECZNY	91,22	8,22	70	111	0,83
Afekt pozytywny	13,33	2,45	8	19	0,75
Afekt negatywny	10,19	2,95	6	16	0,86
Zadowolenie z różnych sfer	33,74	4,06	27	42	0,73
Ogólne zadowolenie z życia	3,00	0,42	2	4	–
Poczucie szczęścia	6,63	1,78	2,5	10	–
DOBROSTAN EMOCJONALNY	69,99	11,44	38,5	90	0,87

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; min. – wartość minimalna; max. – wartość maksymalna; R_{TT} – współczynnik rzetelności α Cronbacha.

Tabela 10. Statystyki opisowe dla wskaźników dobrostanu psychicznego w grupie średniej dorosłości

Zmienna	M	SD	min.	max.	RTT
Samoakceptacja	13,43	3,88	7	22	0,76
Cel życiowy	12,89	3,38	7	22	0,58
Osobisty rozwój	13,23	3,65	8	21	0,63
Panowanie nad otoczeniem	14,49	3,55	7	24	0,65
Autonomia	15,11	2,77	9	22	0,26
Pozytywne relacje	12,57	3,25	7	19	0,70
DOBROSTAN OSOBOWOŚCIOWY	81,71	14,08	54	115	0,86
Społeczna akceptacja	7,34	1,70	3	10	0,34
Społeczna aktualizacja	7,80	1,62	5	11	0,13
Społeczny wkład	6,06	1,95	3	10	0,57
Społeczna koherencja	8,26	1,87	5	12	0,16
Społeczna integracja	6,51	1,82	3	11	0,38
DOBROSTAN SPOŁECZNY	35,97	6,08	21	48	0,71
Afekt pozytywny	13,51	3,02	7	19	0,85
Afekt negatywny	11,00	3,61	5	18	0,91
Zadowolenie z różnych sfer	31,38	5,35	13	40	0,67
Ogólne zadowolenie z życia	3,00	0,55	2	4	-
Poczucie szczęścia	6,44	1,93	2,0	9,5	-
DOBROSTAN EMOCJONALNY	67,21	14,27	22	92,5	0,90

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; min. – wartość minimalna; max. – wartość maksymalna; R_{TT} – współczynnik rzetelności α Cronbacha.

Tabela II. Statystyki opisowe dla wskaźników dobrostanu psychicznego w grupie późnej dorosłości

Zmienna	M	SD	min	max	RTT
Samoakceptacja	16,38	2,22	11	20	0,61
Cel życiowy	14,59	2,80	7	20	0,53
Osobisty rozwój	14,71	2,38	8	19	0,33
Panowanie nad otoczeniem	14,06	2,93	6	20	0,44
Autonomia	12,47	1,71	7	15	0,69
Pozytywne relacje	10,79	2,09	7	19	0,17
DOBROSTAN OSOBOWOŚCIOWY	83,00	9,07	60	98	0,77
Spółeczna akceptacja	9,38	2,19	4	15	0,36
Spółeczna aktualizacja	10,74	2,11	5	14	0,32
Spółeczny wkład	13,85	2,80	6	19	0,49
Spółeczna koherencja	14,65	2,40	9	20	0,15
Spółeczna integracja	11,15	2,30	7	16	0,28
DOBROSTAN SPOŁECZNY	59,76	6,51	46	76	0,36
Afekt pozytywny	19,47	4,47	11	28	0,91
Afekt negatywny	14,29	4,99	7	24	0,92
Zadowolenie z różnych sfer	26,42	5,17	15	37	0,66
Ogólne zadowolenie z życia	3,06	0,66	1	4	–
Poczucie szczęścia	5,62	1,88	0	9	–
DOBROSTAN EMOCJONALNY	73,22	15,04	39	101	0,90

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; min. – wartość minimalna; max. – wartość maksymalna; R_{TT} – współczynnik rzetelności α Cronbacha.

Tabela 12. Współczynniki korelacji pomiędzy wskaźnikiem duchowości – religijnością a skalami subiektywnego dobrostanu w grupach osób we wczesnej, średniej i późnej dorosłości

Dobrostan		Religijność		
		wczesna dorosłość	średnia dorosłość	późna dorosłość
Samoakceptacja	r	0,001	-0,175	0,094
	p	0,498	0,157	0,302
Rozwój osobisty	r	–	-0,169	–
	p	–	0,166	–
Panowanie nad otoczeniem	r	–	-0,067	–
	p	–	0,351	–
Autonomia	r	–	–	-0,240
	p	–	–	0,089
Pozytywne relacje	r	0,152	0,045	–
	p	0,188	0,398	–
DOBROSTAN OSOBOWOŚCIOWY	r	-0,013	-0,137	-0,176
	p	0,470	0,216	0,163
Społeczny wkład	r	0,222	–	–
	p	0,096	–	–
DOBROSTAN SPOŁECZNY	r	0,190	-0,175	–
	p	0,133	0,158	–
Afekt pozytywny	r	-0,012	0,239	0,150
	p	0,473	0,083	0,203
Afekt negatywny	r	0,114	-0,208	0,011
	p	0,253	0,115	0,476

Dobrostan		Religijność		
		wczesna dorosłość	średnia dorosłość	późna dorosłość
Zadowolenie z różnych sfer życia	r	-0,039	-0,064	-0,116
	p	0,412	0,360	0,264
Ogólne zadowolenie z życia	r	-0,095	0,171	0,134
	p	0,293	0,166	0,232
Poczucie szczęścia	r	-0,64	0,131	-0,057
	p	0,359	0,226	0,378
DOBROSTAN EMOCJONALNY	r	-0,065	0,098	0,072
	p	0,352	0,287	0,345

r – współczynnik korelacji r Pearsona; p – jednostronna istotność statystyczna.

Tabela 14 prezentuje rezultaty poszukiwania zależności w trzech grupach wiekowych pomiędzy podskalą duchowości określaną jako harmonia a tymi kategoriami dobrostanu, których pomiar okazał się rzetelny. Interesujące jest to, że harmonia jako podwymiar duchowości w porównaniu do religijności i wrażliwości etycznej koreluje z największą liczbą aspektów trzech rodzajów dobrostanu i zasada ta odnosi się do trzech grup wiekowych, przy czym zwraca uwagę związek harmonii z licznymi aspektami dobrostanu emocjonalnego, a także z ogólnym poziomem dobrostanu emocjonalnego oraz osobowościowego. Ciekawe wyniki, jeżeli chodzi o znak niektórych korelacji, wystąpiły w grupie osób w średniej dorosłości, do czego nastąpi odniesienie w dalszej części tekstu.

Tabela 13. Współczynniki korelacji pomiędzy wskaźnikiem duchowości – wrażliwością etyczną a skalami subiektywnego dobrostanu w grupach osób we wczesnej, średniej i późnej dorosłości

Dobrostan		Wrażliwość etyczna		
		wczesna dorosłość	średnia dorosłość	późna dorosłość
Samoakceptacja	r	0,125	0,229	0,233
	p	0,233	0,092	0,096
Rozwój osobisty	r	–	-0,294*	–
	p	–	0,043	–
Panowanie nad otoczeniem	r	–	0,033	–
	p	–	0,425	–
Autonomia	r	–	–	0,071
	p	–	–	0,346
Pozytywne relacje	r	0,362*	0,045	–
	p	0,015	0,398	–
DOBROSTAN OSOBOWOŚCIOWY	r	0,390	-0,066	0,301*
	p	0,125	0,352	0,044
Społeczny wkład	r	0,199	–	–
	p	0,123	–	–
DOBROSTAN SPOŁECZNY	r	0,390**	-0,157	–
	p	0,009	0,184	–
Afekt pozytywny	r	0,250	0,091	0,077
	p	0,071	0,302	0,334

Dobrostan		Wrażliwość etyczna		
		wczesna dorosłość	średnia dorosłość	późna dorosłość
Afekt negatywny	r	-0,165	0,047	0,199
	p	0,168	0,394	0,133
Zadowolenie z różnych sfer życia	r	0,288*	-0,102	-0,086
	p	0,047	0,283	0,321
Ogólne zadowolenie z życia	r	0,161	0,058	0,292
	p	0,177	0,371	0,052
Poczucie szczęścia	r	-0,64	0,204	0,056
	p	0,359	0,123	0,374
DOBROSTAN EMOCJONALNY	r	0,309*	0,003	0,021
	p	0,033	0,494	0,453

r – współczynnik korelacji r Pearsona; p – jednostronna istotność statystyczna.

Tabela 14. Współczynniki korelacji pomiędzy wskaźnikiem duchowości – harmonią a skalami subiektywnego dobrostanu w grupach osób we wczesnej, średniej i późnej dorosłości

Dobrostan		Harmonia		
		wczesna dorosłość	średnia dorosłość	późna dorosłość
Samoakceptacja	r	0,443**	-0,463**	0,408**
	p	0,003	0,003	0,009
Rozwój osobisty	r	–	-0,148	–
	p	–	0,198	–

Dobrostan		Harmonia		
		wczesna dorosłość	średnia dorosłość	późna dorosłość
Panowanie nad otoczeniem	r	–	-0,471**	–
	p	–	0,002	–
Autonomia	r	–	–	0,166
	p	–	–	0,178
Pozytywne relacje	r	0,087	-0,162	–
	p	0,307	0,176	–
DOBROSTAN OSOBOWOŚCIOWY	r	0,420**	-0,445**	0,370*
	p	0,005	0,004	0,017
Społeczny wkład	r	0,360*	–	–
	p	0,016	–	–
DOBROSTAN SPOŁECZNY	r	0,349*	-0,622**	–
	p	0,018	0,000	–
Afekt pozytywny	r	0,579**	0,641**	0,620**
	p	0,000	0,000	0,000
Afekt negatywny	r	-0,488**	-0,755**	-0,328*
	p	0,001	0,000	0,031
Zadowolenie z różnych sfer życia	r	0,649**	0,427**	0,226
	p	0,000	0,006	0,107
Ogólne zadowolenie z życia	r	0,263	0,401**	0,510**
	p	0,063	0,009	0,001
Poczucie szczęścia	r	0,554**	0,602**	0,248
	p	0,000	0,000	0,086
DOBROSTAN EMOCJONALNY	r	0,649**	0,660**	0,442**
	p	0,000	0,000	0,005

r – współczynnik korelacji r Pearsona; p – jednostronna istotność statystyczna.

Tabela 15. Współczynniki korelacji pomiędzy wskaźnikiem duchowości a skalami subiektywnego dobrostanu w grupach osób we wczesnej, średniej i późnej dorosłości

Dobrostan		Duchowość – wynik ogólny		
		wczesna dorosłość	średnia dorosłość	późna dorosłość
Samoakceptacja	r	0,209	-0,194	0,280
	p	0,110	0,131	0,57
Rozwój osobisty	r	–	-0,251	–
	p	–	0,073	–
Panowanie nad otoczeniem	r	–	-0,205	–
	p	–	0,119	–
Autonomia	r	–	–	-0,043
	p	–	–	0,407
Pozytywne relacje	r	0,287*	-0,079	–
	p	0,045	0,326	–
DOBROSTAN OSOBOWOŚCIOWY	r	0,221	-0,268	0,142
	p	0,098	0,060	0,215
Społeczny wkład	r	0,366*	–	–
	p	0,014	–	–
DOBROSTAN SPOŁECZNY	r	0,418**	-0,387*	–
	p	0,006	0,011	–
Afekt pozytywny	r	0,500*	0,407**	0,342*
	p	0,038	0,008	0,026
Afekt negatywny	r	-0,161	-0,386*	-0,056
	p	0,174	0,011	0,378

Dobrostan		Duchowość – wynik ogólny		
		wczesna dorosłość	średnia dorosłość	późna dorosłość
Zadowolenie z różnych sfer życia	r	0,321*	0,088	-0,003
	p	0,030	0,311	0,494
Ogólne zadowolenie z życia	r	0,093	0,266	0,360*
	p	0,297	0,064	0,022
Poczucie szczęścia	r	0,219	0,320*	0,092
	p	0,107	0,030	0,309
DOBROSTAN EMOCJONALNY	r	0,312*	0,306*	0,214
	p	0,032	0,037	0,116

r – współczynnik korelacji r Pearsona; p – jednostronna istotność statystyczna.

Ostatnia tabela (tabela 15) prezentuje związki pomiędzy ogólnym wynikiem duchowości a dobrostanem osobowościowym, społecznym i emocjonalnym w trzech grupach wiekowych. Okazuje się, że zarówno we wczesnej, średniej, jak i późnej dorosłości wystąpił istotny związek pomiędzy ogólną duchowością a afektem pozytywnym, a w grupie osób we wczesnej i średniej dorosłości poziom ogólnej duchowości korelował z ogólnym wynikiem dobrostanu społecznego i emocjonalnego. Nie odnotowano natomiast takiego związku z ogólnym dobrostanem osobowościowym w żadnej grupie wiekowej. Porównując grupy wiekowe, można dostrzec, że w późnej dorosłości duchowość koreluje tylko z aspektami dobrostanu emocjonalnego, takimi jak afekt pozytywny oraz ogólne zadowolenie z życia. W grupie osób w średniej dorosłości duchowość wiąże się z trzema aspektami dobrostanu emocjonalnego, ogólnym dobrostanem emocjonalnym, a także z ogólnym dobrostanem społecznym. Tylko w grupie osób we wczesnej dorosłości istnieją istotne korelacje pomiędzy duchowością ogólną a podskalą dobrostanu

osobowościowego – pozytywnymi relacjami oraz podskalą dobrostanu społecznego – społecznym wkładem.

Dyskusja wyników

Religijność a dobrostan psychiczny

Wyniki badań nie potwierdziły hipotezy mówiącej o dodatniej korelacji pomiędzy religijnością a dobrostanem osobowościowym, społecznym i emocjonalnym w żadnej grupie wiekowej. Wszystkie mierzone korelacje okazały się nieistotne statystycznie. Skoro wyniki są nieistotne statystycznie, można jedynie stwierdzić, że nic nam nie wiadomo o charakterze związku pomiędzy tymi zmiennymi. Można jednak pokusić się o wyjaśnienie, dlaczego pozyskane dane nie mówią nic o zależności pomiędzy religijnością a dobrostanem psychicznym. Jednym ze sposobów wyjaśnienia takiego rezultatu jest odwołanie się do charakterystyki dobranych grup. Wśród osób badanych 33,3 proc. deklaroowało, że są osobami wierzącymi i praktykującymi, ale aż 60 proc. przyznawało, że są osobami wierzącymi i niepraktykującymi, natomiast w zastosowanym kwestionariuszu duchowości skala religijności w dużej części odnosiła się bezpośrednio do uczestnictwa w praktykach religijnych związanych z przynależnością do Kościoła. Być może jest tak, jak dowodzą inne badania (Alker, Gawin, 1978 za: Czapiński, 1994), że na religijność rozumianą jako udział w praktykowaniu nakłada się fakt praktykowania z wewnętrznego przekonania lub ze względów konwencyjnych. A jak stwierdzono w przytoczonych badaniach, jedynie osoby wierzące i praktykujące wykazywały wyższy poziom szczęścia.

Ponadto warto dodać, że być może więcej wnosiliby do badań nad relacją pomiędzy religijnością a dobrostanem psychicznym pogłębione badanie religijności i wykorzystanie do tego celu nowszego narzędzia pomiarowego,

opartego na mocnych podstawach teorii Czesława Walesy (Rydz, Walesa, Tatała, 2017).

Wrażliwość etyczna a dobrostan psychiczny

Drugi wymiar duchowości, czyli wrażliwość etyczna, koreluje dodatnio z pewnymi aspektami dobrostanów głównie w grupie wczesnej dorosłości, podczas gdy w grupie osób w późnej dorosłości – koreluje tylko z ogólnym dobrostanem osobowościowym. Współczynnik determinacji R^2 wskazuje, że wrażliwość etyczna wyjaśnia w 13,10 proc. zmienność pozytywnych relacji z innymi, w 15,21 proc. zmienność dobrostanu społecznego, w 8,29 proc. zadowolenie z różnych sfer życia oraz w 9,55 proc. zmienność dobrostanu emocjonalnego. Są to wyniki zgodne z przewidywaniami i wskazują, że w okresie wczesnej dorosłości wrażliwość etyczna w największym stopniu oddziałuje na dobrostan społeczny badanych osób. Z kolei w grupie osób w późnej dorosłości współczynnik determinacji R^2 dowodzi, że wrażliwość etyczna wyjaśnia 9,1 proc. zmienności dobrostanu osobowościowego.

Jeżeli chodzi o grupę osób w średniej dorosłości, otrzymano wynik przeciwny do oczekiwań, a mianowicie okazało się, że wrażliwość etyczna koreluje ujemnie z rozwojem osobistym, a współczynnik R^2 wyjaśnia 8,6 proc. zmienności w zakresie rozwoju osobistego.

Wymienione rezultaty zdają się wskazywać, że wrażliwość etyczna przynosi największe zyski w dobrostanie psychicznym w okresie wczesnej dorosłości. Wrażliwość na zło, na krzywdę, pozytywny stosunek do otoczenia owocuje utrzymywaniem pozytywnych relacji z innymi ludźmi, przy czym może też działać odwrotnie – pozytywne relacje z ludźmi mogą wzmacniać wrażliwość etyczną na problemy, dylematy moralne jednostek, grup, świata. We wczesnej dorosłości podejmowane są ważne decyzje odnośnie do pracy zawodowej, zawarcia związku małżeńskiego, założenia rodziny czy doboru wspólnoty, wymagające m.in. pozytywnego nastawienia do ludzi i działania

na ich rzecz. Wrażliwość etyczna może gwarantować powodzenie w realizacji tego typu osobistych planów. Rolę dojrzałej wrażliwości na problemy społeczne i moralne widać także w dodatnim związku z ogólnym dobrostanem społecznym, czyli pozytywnym spostrzeganiem siebie jako członka społeczeństwa i swej w nim aktywności. Efektem towarzyszącym jest też poczucie zadowolenia ze swego funkcjonowania w różnych sferach życia (zadowolenie z różnych dziedzin swego życia) oraz osiągnięcie ogólnego dobrostanu emocjonalnego.

Z kolei w grupie osób w późnej dorosłości wrażliwość etyczna, zgodnie z kierunkiem oczekiwań, wiąże się dodatnio z ogólnym dobrostanem osobowościowym, co może oznaczać, że poprzez pozytywne nastawienie do innych ludzi, empatyczne ich wspieranie osoby starsze osiągają poczucie sensu życia i przekonania o wartościowym wykorzystaniu swych dyspozycji i walorów.

Obecnie należy się odnieść do niezgodnego z oczekiwaniami wyniku uzyskanego w grupie osób w średniej dorosłości. Jedyny istotny statystycznie rezultat to ujemna korelacja pomiędzy wrażliwością etyczną a kategorią dobrostanu – rozwojem osobistym. Wy tłumaczeniem takiego stanu rzeczy może być specyfika okresu średniej dorosłości, w którym występuje szczególne natężenie działań skierowanych na innych – na starzejących się rodziców, na dorastające lub dorosłe dzieci, wnuczeta, przy jednoczesnym wypełnianiu obowiązków zawodowych. Wrażliwość etyczna sprawia, że osoby w średniej dorosłości intensywnie angażują się we wspieranie i pomaganie innym, wykorzystując przez to niekiedy już ograniczone pokłady swojej energii i czas, które mogłyby przeznaczyć na troskę o rozwój własnej osobowości, realizację własnych potrzeb (życie towarzyskie, rozrywki, nabywanie wiedzy i umiejętności), zamiast być w pełni oddanymi innym i zaspokajając potrzeby innych. Brak możliwości swobodnego wyboru i poświęcanie się dla otoczenia nie sprzyja więc aspektowi dobrostanu osobowościowego, jakim jest osobisty rozwój.

Harmonia a dobrostan psychiczny

Harmonia jako podskala duchowości okazała się w największym stopniu korelować z dobrostanem psychicznym i jego wymiarami w badanych grupach osób dorosłych. W grupach wczesnej i późnej dorosłości kierunek zależności oraz liczebność istotnych korelacji jest zbliżona, natomiast wyniki w grupie osób w średniej dorosłości są zróżnicowane.

W grupie wczesnej dorosłości harmonia koreluje dodatnio z niemal wszystkimi analizowanymi, spełniającymi cechę rzetelności, komponentami dobrostanów. Wyjątek stanowią nieistotne korelacje harmonii z dwoma wymiarami – pozytywnymi relacjami i ogólnym zadowoleniem z życia. Należy także dodać, że odnotowano ujemną korelację dotyczącą afektu negatywnego, co jest zgodne z teorią dobrostanu mówiącą, że im niższy afekt negatywny, tym wyższy jest poziom dobrostanu emocjonalnego. Wymienione rezultaty dają podstawę do sądu, że doświadczanie i poszukiwanie spójności ze światem, spokoju, równowagi i ładu wewnętrznego, czyli harmonii, jako aspektu duchowości stanowić może cenny zasób ochronny, sprzyjający pomyślnemu przystosowaniu się do wymagań rozwojowych okresu wczesnej dorosłości.

Wysokość uzyskanych w grupie osób we wczesnej dorosłości współczynników determinacji R^2 informuje, że harmonia wyjaśnia 19,62 proc. zmienności samoakceptacji, czyli aspektu dobrostanu osobowościowego; 17,64 proc. ogólnego dobrostanu osobowościowego; 12,96 proc. społecznego wkładu, będącego aspektem dobrostanu społecznego; 12,18 proc. ogólnego dobrostanu społecznego; a także 33,52 proc. zmienności afektu pozytywnego; 23,81 proc. afektu negatywnego; 42,12 proc. zadowolenia z różnych dziedzin życia; 30,69 proc. poczucia szczęścia oraz 42,12 proc. ogólnego dobrostanu emocjonalnego. Porównanie współczynników determinacji pokazuje, że w okresie wczesnej dorosłości harmonia w największym stopniu wyznacza poziom dobrostanu emocjonalnego i jego aspektów w porównaniu z innymi komponentami dobrostanów.

W grupie osób w późnej dorosłości również uzyskano liczne istotne korelacje pomiędzy harmonią a elementami dobrostanu psychicznego. Współczynniki determinacji R^2 pokazują, że harmonia wyjaśnia 16,65 proc. zmienności samoakceptacji; 13,69 proc. zmienności dobrostanu osobowościowego; 38,44 proc. afektu pozytywnego; 10,76 proc. afektu negatywnego; 26,01 proc. ogólnego zadowolenia z życia; oraz 19,54 proc. zmienności ogólnego dobrostanu emocjonalnego. Wysokość współczynników R^2 dowodzi, że podobnie jak w grupie osób we wczesnej dorosłości harmonia zdaje się w największym stopniu wyznaczać zmienność aspektów dobrostanu emocjonalnego – emocji pozytywnych oraz zadowolenia z życia. Jak się okazuje, w późnej dorosłości uporządkowanie swego życia, dokonanie bilansu życiowego, odnalezienie sensu swej drogi życiowej i w przypadku osób wierzących odczucie kontynuacji swego trwania po śmierci wiąże się z doświadczaniem harmonii i tworzy warunki do ogólnego zadowolenia i emanowania pozytywną emocjonalnością.

Odrębne wyniki uzyskano w grupie osób w średniej dorosłości. Okazało się, że harmonia koreluje ujemnie zarówno z aspektami dobrostanu osobowościowego i jego ogólnym wynikiem, jak i z ogólnym dobrostanem społecznym. Natomiast dodatnio koreluje ze wszystkimi analizowanymi komponentami dobrostanu emocjonalnego i jego globalnym wynikiem. Współczynniki determinacji R^2 pokazują, że harmonia wyjaśnia 21,44 proc. zmienności samoakceptacji, 22,18 proc. panowania nad otoczeniem, 19,80 proc. ogólnego dobrostanu osobowościowego oraz 38,69 proc. ogólnego dobrostanu społecznego. Ponieważ harmonia koreluje ujemnie z wymienionymi komponentami dobrostanów, można stwierdzić, że jej osiągnięcie nie sprzyja poczuciu kontroli nad kontekstem społecznym, ustaleniu swojej pozycji w relacjach społecznych, a także akceptacji siebie. Można ten fakt łączyć ze specyfiką okresu średniej dorosłości i poczuciu wypalenia ze względu na świadczenie swojego kapitału psychicznego na rzecz innych. Można także zastanowić się nad tym, czy nie odgrywa pewnej roli uświadomienie

sobie procesu starzenia się i nieuniknionego odejścia na emeryturę, z czym przedstawicielowi średniego wieku często jest się trudno pogodzić.

Jednak obraz zmienności dobrostanu w tym okresie rozwojowym nie jest tak jednoznaczny, bo okazuje się, że harmonia koreluje dodatnio ze wszystkimi aspektami dobrostanu emocjonalnego. Współczynniki determinacji R^2 dowodzą, że harmonia wyjaśnia 41,09 proc. zmienności afektu pozytywnego; 57 proc. afektu negatywnego (tu korelacja z harmonią była ujemna); 18,23 proc. zmienności zadowolenia ze wszystkich sfer życia; 16,08 proc. ogólnego zadowolenia z życia; 36,24 proc. poczucia szczęścia oraz 43,56 proc. ogólnego dobrostanu emocjonalnego. Oznacza to, że harmonia stanowi bardzo dobry predyktor dla życia afektywnego w grupie osób w średniej dorosłości (a także, co było stwierdzone wcześniej, dla grup osób we wczesnej i późnej dorosłości). Zastanawiająca jest więc ambiwalencja w zakresie danych dotyczących dobrostanu osobowościowego i społecznego oraz tych, które odnoszą się do dobrostanu emocjonalnego. Można przypuszczać, że doświadczanie harmonii może łączyć się z poczuciem ograniczenia dotyczącym swojej osobowości i funkcjonowania społecznego, ale jednocześnie z poczuciem bezpieczeństwa emocjonalnego, stałości, przewidywalności i powstania dzięki temu warunków do cieszenia się życiem i codziennymi doświadczeniami, odczuwania satysfakcji z dokonań, pozostawania w pozytywnym nastroju mimo, a nawet wbrew, niezadowolającej percepcji siebie i relacji społecznych.

Duchowość a dobrostan psychiczny

Ogólny wynik duchowości skorelowany z trzema rodzajami dobrostanu psychicznego prezentuje tabela 15. Można z niej wyczytać, jak dużą rolę pełni duchowość w osiąganiu dobrostanu psychicznego w okresie wczesnej dorosłości, a co ciekawe, większą niż w średniej dorosłości, a także w późnej. W późnej dorosłości współczynnik determinacji R^2 wskazuje,

że duchowość wyjaśnia 11,70 proc. zmienności afektu pozytywnego, a także 13 proc. ogólnego zadowolenia z życia, czyli dwóch aspektów dobrostanu emocjonalnego. W grupie osób we wczesnej dorosłości współczynnik determinacji R^2 ukazuje, że duchowość wyjaśnia aż 25 proc. zmienności afektu pozytywnego, ponadto 10,30 proc. zmienności zadowolenia z różnych sfer życia oraz 9,73 proc. dobrostanu emocjonalnego. Podobna sytuacja jest w grupie osób w średniej dorosłości. Współczynnik R^2 ujawnia, że duchowość wyjaśnia 16,56 proc. afektu pozytywnego; 14,90 proc. afektu negatywnego; 10,24 proc. poczucia szczęścia oraz 9,36 proc. zmienności ogólnego dobrostanu emocjonalnego. We wczesnej dorosłości poza aspektami dobrostanu emocjonalnego duchowość wyjaśnia 8,24 proc. pozytywnych relacji z innymi ludźmi bądź instytucjami; 13,39 proc. poczucia wnoszenia wkładu w społeczeństwo; oraz 17,47 proc. zmienności ogólnego dobrostanu społecznego.

Na podstawie powyższych rezultatów można uznać, że potwierdziły się wyniki dostępnych badań w których poszukiwano związku pomiędzy duchowością a dobrostanem. Udowodniono (Emmons, 1999 za: Trzebińska, 2008), że dążenie w codziennej praktyce do celów dotyczących tego, co transcendentne i nacechowane doskonałością, jest związane z wyższą ogólną satysfakcją z życia, lepszym przystosowaniem społecznym oraz mniejszym natężeniem objawów neurotyczności i depresji.

Podsumowanie

Uzyskane wyniki badań dostarczyły podstaw do stwierdzenia, że analizując problem duchowości/religijności wśród dorosłych, warto zastosować podejście rozwojowe i uwzględniać w badaniach grupy we wczesnej, średniej i późnej dorosłości. Okazało się bowiem, że uzyskano odmienne rezultaty, zwłaszcza w grupie osób w średniej dorosłości w porównaniu z grupą osób we wczesnej oraz w późnej dorosłości. Ponadto z badań wynikało,

że najsilniejszym predyktorem dobrostanu psychicznego jest harmonia na tle dwóch innych aspektów duchowości – religijności i wrażliwości etycznej. Wynik ten jest zgodny z danymi, jakich dostarczyli inni badacze (Ogińska-Bulik, Zadworna-Cieślak, 2015), wskazując na znaczącą rolę harmonii w radzeniu sobie ze stresem potraumatycznym i uznając ją za cenny zasób w obliczu doświadczanych trudności. Istotnym wynikiem niniejszych badań jest wykazanie, że harmonia szczególnie wiąże się z dobrostanem emocjonalnym we wszystkich okresach rozwojowych, a jej związki z dobrostanem osobowościowym i społecznym są istotne w grupach osób we wczesnej i późnej dorosłości. Zasada ta nie dotyczy grupy osób w średniej dorosłości, w której wystąpiły ujemne korelacje pomiędzy tymi zmiennymi. Na związek harmonii z przeżyciami emocjonalnymi, a zwłaszcza na brak w tym kontekście odczuwania samotności zwracają uwagę badacze w USA (Carr, 2009) i tłumaczą ten wynik pojawiającym się dzięki harmonii poczuciem sensu życia.

Wnioski

1. Potwierdziła się hipoteza dotycząca dodatniego związku pomiędzy aspektem duchowości – harmonią a dobrostanem emocjonalnym we wszystkich badanych grupach wiekowych.
2. Hipoteza odnosząca się do dodatniego związku pomiędzy aspektem duchowości – harmonią a dobrostanem osobowościowym i społecznym potwierdziła się w grupach wczesnej i późnej dorosłości. W grupie średniej dorosłości uzyskano korelacje ujemne.
3. Nie uzyskano potwierdzenia hipotezy o dodatnim związku religijności z dobrostanem emocjonalnym, osobowościowym i społecznym. Wyniki okazały się nieistotne statystycznie.
4. Hipoteza dotycząca dodatniego związku pomiędzy aspektem duchowości – wrażliwością etyczną a dobrostanem osobowościowym, społecznym

i emocjonalnym lub/i ich aspektami uzyskała potwierdzenie w grupie osób we wczesnej dorosłości. W grupie osób w późnej dorosłości związek dodatni wystąpił odnośnie do ogólnego dobrostanu osobowościowego, natomiast w grupie średniej dorosłości wystąpił ujemny związek z aspektem dobrostanu osobowościowego – rozwojem osobistym.

5. Potwierdzona została hipoteza zakładająca dodatni związek pomiędzy duchowością a dobrostanem osobowościowym, społecznym i emocjonalnym (lub ich komponentami) w grupach osób we wczesnej i średniej dorosłości. W grupie osób w późnej dorosłości istotny dodatni związek dotyczył tylko dobrostanu emocjonalnego.

Literatura cytowana

- Argyle M. (2004a). *Psychologia szczęścia*. Wrocław.
- Argyle M. (2004b). *Przyczyny i korelaty szczęścia*. W: *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, red. J. Czapieński, s. 165–203. Warszawa.
- Birren J. (1961). *A brief theory of the psychology of aging. Part 1*. „The Gerontologist” 1, s. 69–77.
- Bühler Ch. (1999). *Bieg życia ludzkiego*. Warszawa.
- Carr A. (2004). *Positive psychology. The science of happiness and human strengths*. Hove–New York.
- Carr A. (2009). *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu i ludzkich siłach*. Poznań.
- Czapieński J. (2004). *Spotkanie dwóch tradycji: hedonizmu i eudajmonizmu*. W: *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, red. J. Czapieński, s. 13–17. Warszawa.
- Dahlsgaard K., Peterson C., Seligman M. P. E. (2005). *Shared virtue: The convergence of valued human strengths across culture and history*. „Review of General Psychology” 3, s. 203–213.

- Diener E., Lucas R. E., Oishi S. (2004). *Dobrostan psychiczny. Nauka o szczęściu i zadowoleniu z życia*. W: *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, red. J. Czapiński, s. 35–50. Warszawa.
- Erikson E. (1997). *Dzieciństwo i społeczeństwo*. Poznań.
- Fleeson W. (2004). *The quality of American life at the end of the century*. W: *How healthy we are? A National Study of Well-Being at Midlife*, eds. O. G. Brim, C. D. Ryff, R. C. Kessler, s. 252–272. Chicago.
- Frank R. H. (2008). *Jak nie kupować szczęścia*. W: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, s. 318–333. Przeł. K. Gadowska. Kraków.
- Haidt J. (2007). *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*. Gdańsk.
- Halicka M., Halicki J. (2002). *Satysfakcja życiowa ludzi starszych*. W: *Polska starość*, red. B. Synak, s. 219–230. Gdańsk.
- Heszen-Niejodek I. (2003). *Wymiar duchowy człowieka a zdrowie*. W: *Zasoby osobiste i społeczne sprzyjające zdrowiu jednostki*, red. Z. Juczyński, N. Ogińska-Bulik, s. 33–47. Łódź.
- Heszen-Niejodek I., Gruszczyńska E. (2004). *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*. „Przegląd Psychologiczny” 147, 1, s. 15–31.
- Jahoda M. (1981). *Work, employment, and unemployment. Values, theories, and approaches in social research*. „American Psychologist” 36, s. 184–191.
- Jung C. G. (1993). *Archetypy i symbole*. Warszawa.
- Jung C. G. (1997). *Psychologia przeniesienia*. Warszawa.
- Keyes C. L. M. (2003). *Complete mental health: An agenda for the 21st century*. W: *Flourishing: Positive Psychology and life well-lived*, eds. C. L. M. Keyes, J. Haidt, s. 293–312. Washington.
- Keyes C. L. M., Magyar-Moe J. L. (2003). *The measurement and utility of adult subjective well-being*. W: *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures*, eds. S. J. Lopez, C. R. Snyder, s. 411–425. Washington.
- Keyes C. L. M., Shapiro A. D. (2004). *Social well-being in the United States: A descriptive epidemiology*. W: *How healthy are we? A National Study*

- of Well-Being at Midlife*, eds. O. G. Brim, C. D. Ryff, R. C. Kessler, s. 350–372. Chicago.
- Keyes C. L. M., Waterman M. B. (2003). *Dimensions of well-being and mental health in adulthood*. W: *Well-being: Positive development across the life course*, eds. M. Bornstein, L. Davidson, C. L. M. Keyes, K. A. Moore, s. 477–497. London.
- Krawczyk K. (2016). *Dyspozycja do wybaczenia a subiektywny dobrostan psychiczny osób w średniej dorosłości*. Nieopublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem Ludwika Wojciechowskiej. Warszawa.
- Krok D. (2009). *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*. „Polskie Forum Psychologiczne” 14, 1, s. 126–141.
- Magai E., Halpern B. (2001). *Emotional development during the midlife years*. W: *Handbook of midlife development*, ed. M. E. Lachman, s. 310–344. New York.
- Mariański J. (2010). *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności*. W: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, s. 19–34. Kraków.
- Maslow A. (2006). *Motywacja I osobowość*. Warszawa.
- Mielicka H. (2010). *Religijny wymiar duchowości*. W: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, s. 45–55). Kraków.
- Moore K. A., Keyes C. L. M. (2003). *A brief history of the study of well-being in children and adults*. W: *Well-being: Positive development across the life course*, eds. M. Bornstein, L. Davidson, C. L. M. Keyes, K. A. Moore, s. 1–11. London.
- Mroczek D. K. (2004). *Positive and negative affect at midlife*. W: *How healthy we are? A National Study of Well-Being at Midlife*, eds. O. G. Brim, C. D. Ryff, R. C. Kessler, s. 205–226. Chicago.
- Mroczek D. K., Kolarz C. M. (1998). *The effect of age on positive and negative affect: A developmental perspective on happiness*. „Journal of Personality and Social Psychology” 75, 5, s. 1333–1349.
- Neugarten B. L. (1979). *Time, age, and life cycle*. „American Journal of Psychiatry” 136, 7, s. 887–894.

- Ogińska-Bulik N., Zadworna-Cieślak M. (2015). *Spirituality and the negative and positive effects of traumatic experiences in a group of emergency service workers*. „Polish Journal of Applied Psychology” 13, 2, s. 9–24.
- Pervin L. A., John O. P. (2002). *Osobowość: teoria i badania*. Kraków.
- Peterson C., Seligman M. E. P. (2004). *Character strengths and virtues. A handbook and classification*. Oxford.
- Rogers C. R. (2002). *O stawianiu się osobą*. Poznań.
- Ruch W., Proyer R. T., Harzer C., Park N., Peterson C., Seligman M. E. P. (2010). *Values in Action Inventory of Strengths (VIA-IS). Adaptation and validation of the German version and the development of a peer-rating form*. „Journal of Individual Differences” 31, 3, s. 138–149.
- Ryan R. M., Deci E. I. (2001). *On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being*. „Annual Review of Psychology” 52, s. 141–166.
- Rydz E., Walesa C., Tatala M. (2017). *Structure and level of religiosity*. „Polish Psychological Bulletin” 48, 1, s. 20–27.
- Ryff C. D. (1989). *Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being*. „Journal of Personality and Social Psychology” 57, s. 1069–1081.
- Ryff C. D. (1995). *Psychological well-being in adult life*. „Current Directions in Psychological Science” 4, s. 99–104.
- Ryff C. D., Keyes C. L. M. (1995). *The structure of psychological well-being revisited*. „Journal of Personality and Social Psychology” 4, s. 719–727.
- Ryff C. D., Singer B. (2004). *Paradoksy kondycji ludzkiej: dobrostan i zdrowie na drodze ku śmierci*. W: *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, red. J. Czapiński, s. 147–162. Warszawa.
- Sanders P. W., Allen G. E. K., Fischer L., Richards P. S. D., Morgan T., Potts R. W. (2015). *Intrinsic Religiousness and Spirituality as Predictors of Mental Health and Positive Psychological Functioning in Latter-Day Saint Adolescents and Young Adults*. „Journal of Religion and Health” 54, s. 871–887.

- Snider A. M., McPhedran S. (2014). *Religiosity, spirituality, mental health, and mental health treatment outcomes in Australia: a systematic literature review*. „Mental Health, Religion & Culture” 17, 6, s. 568–581.
- Socha P. (2000). *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia*. W: *Duchowy rozwój człowieka: fazy życia, osobowość, wiara, religijność*, red. P. Socha, s. 15–44. Kraków.
- Socha P. M. (2014). *Przemiana duchowa jako kluczowe pojęcie psychologii rozwoju człowieka*. „Psychologia Rozwojowa” 19, 3, s. 9–22.
- Steuden S. (2011). *Psychologia starzenia się i starości*. Warszawa.
- Szymańska L. (2017). *Style poczucia humoru a typ podejmowanej aktywności i dobrostan osób w późnej dorosłości*. Nieopublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem Ludwika Wojciechowskiej. Warszawa.
- Trzebińska E. (2008). *Psychologia pozytywna*. Warszawa.
- Walesa C. (2005). *Rozwój religijności człowieka*, t. 1: *Dziecko*. Lublin.
- Westerlund K. (2016). *Spirituality and mental health among children and youth – a Swedish point of view*. „International Journal of Children’s Spirituality” 21, 3–4, s. 216–229.
- Wojciechowska L. (2011). *Basic hope and generativity in middle adulthood*. „Polish Psychological Bulletin” 42, 4, s. 188–197.
- Wontorczyk A. (2017). *Ukryte i jawne funkcje pracy a ekologia życia człowieka*. „Czasopismo Psychologiczne – Psychological Journal” 23, 2, s. 305–317.
- Zarzycka B., Rydz E. (2012). *Explaining the relationship between emotions towards God and Sense of Coherence in polish young, middle and late adults*. W: *The psychology of human development – selected issues*, t. II, eds. D. Musiał, E. Rydz, s. 187–206. Lublin.

Zbigniew Łoś

UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.05](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.05)

Postawa wobec religii a relacje dorosłych z ich rodzicami w okresie dzieciństwa, doświadczenia z rówieśnikami oraz wybrane wymiary osobowości

**Connections between adults' attitude towards religion
and relations with parents during childhood, experiences
with their peers and selected personality factors**

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia wyniki siedmiu badań empirycznych dotyczących związków między postawą wobec religii u dorosłych a zmiennymi reprezentującymi ważne doświadczenia socjalizacyjne z okresu dzieciństwa i adolescencji oraz aktualne cechy osobowości. Postawa wobec religii była określona jako dwubiegunowy

wymiar psychologiczny: sceptycyzm–religijność, krótko nazywany religijność. Doświadczenia z dzieciństwa były charakteryzowane przez wzajemne uczucia dziecka i rodziców oraz poziom rodzicielskiej kontroli. Doświadczenia z adolescencji to doświadczenia z ról pełnionych w grupach rówieśniczych. Aktualne cechy osobowości były określone według trzech modeli czynnikowych: Eysencka, Wielkiej Piątki, oraz HEXACO.

Pomiar osobowości zapewniały kwestionariusze EPQ-Rs, NEOI-FFI oraz HEXACO-60, a pozostałych zmiennych kwestionariusze własnej konstrukcji (Opi dla religijności, PDwR dla doświadczeń z rodzicami i AB dla doświadczeń z grup rówieśniczych). Wykonane badania miały charakter eksploracyjny, zastosowano procedury korelacyjne. Zbadanych zostało siedem prób o różnej liczebności (od 140 do 390 osób) i w różnych zakresach wieku: część w wieku 17–26 lat, a pozostałe w wieku 18–65 lat.

Rezultaty analiz pokazały, że związki religijności z doświadczeniami rodzinnymi i grupowymi są słabe i niesystematyczne. Religijność dorosłych ma w części prób tendencję do pozytywnego związku z poziomem uczuć między dzieckiem a rodzicami oraz tendencję do negatywnego związku z pełnieniem aktywnych ról w grupach rówieśniczych. Związki religijności z cechami osobowości są raczej słabe, ale zbieżne z sygnalizowanymi przez innych badaczy, tj. religijność ma pozytywne związki z takimi czynnikami jak Ugodowość, Sumienność i Uczciwość. Na podstawie tych danych empirycznych oraz własnego modelu organizacji psychicznej autor sugeruje, że Sceptycyzm-Religijność jako jedna z cech światopoglądu kształtuje się autonomicznie, w sposób mało zależny od doświadczeń socjalizacyjnych i podstawowych cech osobowości. Uwarunkowań religijności należy raczej szukać w indywidualnej tożsamości, stylu życia, innych cechach światopoglądu oraz specyficznych podmiotowych doświadczeniach.

Słowa kluczowe: religijność, doświadczenia z rodzicami, doświadczenia z grup rówieśniczych, czynniki osobowości.

ABSTRACT

The paper presents the results of seven empirical studies on connections between attitudes towards religion in adults and variables representing important socialization experiences from childhood to adolescence, and current traits of personality. The attitude towards religion was defined as a bipolar psychological dimension: skepticism-religiousness, briefly called religiosity. Childhood experiences were characterized by the mutual feelings of the child and the parents and the level of parental control. The adolescence experiences were based on experiences from individual roles in peer groups. The current personality traits were described according to the three factor-models: Eysenck's, Big Five, and HEXACO.

Personality measurement was provided by EPQ-Rs, NEOI-FFI and HEXACO-60 questionnaires, and the remaining variables by own questionnaires (Opi for religiosity, PDwR for experiences with parents and AB for experiences from peer groups). The researches were exploratory by cross-sectional design. Seven samples of different sizes (from 140 to 390 persons) and in different age ranges were examined: a part from ages 17 to 26, and the others from 18 to 65.

Results showed that connections between religiosity and experiences from family or peer-groups were poor and unsystematic. Adult religiosity in some samples has tendency to have a positive connections with the level of feelings between the child his/her and parents, and a negative connections with active roles in peer groups. Relationships between religiosity and personality traits are rather weak, but coincide with the ones signaled by other researchers, i.e. religiosity has positive connections with such factors as Agreeableness, Conscientiousness and Honesty. According to the empirical data and on the basis of his own model of psychological organization, the author suggests that skepticism-religiousness as one of the characteristics of the world-view is shaped autonomously, and is not dependent on socialization experiences and basic personality traits. Conditions of religiosity should be searched rather in individual identity, lifestyle, other traits of worldview, and in specific subjective experiences.

Key words: religiosity, experiences with parents, experiences with peer-groups, factors of personality.

Wprowadzenie

Wierzenie jest podstawowym i powszechnym (uniwersalnym) ludzkim doświadczeniem we wszystkich kulturach. Prawie wszyscy wierzymy w prawdziwość schematów poznawczo-emocjonalnych, przy użyciu których spostrzegamy i oceniamy rzeczywistość. Świadoma analiza jest wtórna, pełni raczej funkcję adwokata intuicyjnych spostrzeżeń i ocen niż racjonalnego krytyka (por. np. Haidt, 2014; Gilovich, Ross, 2017; Berger, 2017).

Wierzenie w węższym znaczeniu dotyczy idei, jest ponadintelektualnym, intuicyjno-uczuciowym doświadczaniem prawdziwości twierdzeń światopoglądowych i moralnych, w tym również religijnych. To zaabsorbowanie człowieka sferą idei, których doświadcza jako uniwersalnych i obiektywnie istniejących (w sensie zbliżonym do „trzeciego świata” – Popper, 2002), można nazwać jego uduchowieniem (Łoś, 2010). Kluczowa dla duchowości człowieka jest zwłaszcza idea istnienia istot i sił nienamacalnych: boskich (relacjonowana przez wierzenia religijne) oraz innych nadnaturalnych (relacjonowana przez wierzenia paranormalne). Heilman i Donda zauważają, że „87% ludzkości wierzy w jakąś siłę nadprzyrodzoną” (Heilman, Donda, 2019, s. 17). Psychologia jako nauka empiryczna nie zajmuje się sprawą faktycznego istnienia lub nieistnienia owych istot i sił, gdyż nie ma po temu narzędzi. Wskutek tego psychologia religii czy duchowości koncentruje się na badaniu zaabsorbowania człowieka ideami (wierzeniami) światopoglądowymi i znaczeniem tych idei dla aktywności człowieka. Autor uważa, że religijność zawiera się w duchowości, gdyż idee religijne stanowią tylko część spektrum idei ludzkich (światopoglądowych oraz naukowych). Jest to odwrócenie myśli Allporta (1988), który traktował duchowość jako religijność wyższej jakości, zawartą w religijności. Emmons (1999) uważa, że religijność i duchowość są częściowo rozłączne, ale mają część wspólną, Wulff (1999) zaś przekonuje, że religijność i duchowość należy ujmować jako rozłączne. Mogą stanowić one dwa wymiary czteropolowej klasyfikacji, jak to pokazał

Nelson (2009). Osoby wysoce religijne i uduchowione określa jako „tradycyjne zintegrowane”, religijne i mało uduchowione jako „kulturowo dogmatyczne”, niereligijne, ale uduchowione jako „indywidualistycznych poszukiwaczy duchowości”, a osoby niereligijne i mało uduchowione jako „niezaangażowanych” (Nelson, 2009, s. 11). Nie jest jasne, gdzie w takiej klasyfikacji zmieściliby się zaangażowani ateści, zwłaszcza ci nieuwzględniający się za poszukiwaczy „duchowości”. Narastająca laicyzacja pojęcia duchowość powinna zwiększać zainteresowanie psychologii religii odróżnianiem psychicznych przejawów religijności od innych rodzajów szeroko rozumianej duchowości (np. Skrzypińska, 2012; Cholewa, Gilski, 2012).

Religia to problem, którego „zadowalająca definicja wymyka się do dziś naukowcom” (Wulff, 1999, s. 21), dlatego kolejna próba nie jest konieczna i nie ma na nią miejsca. Religijność jest w tej pracy rozumiana jako wiereenie w zestaw twierdzeń (1) upowszechnianych przez instytucjonalne religie i święte teksty oraz (2) przypisujących świętość części doświadczanej przez człowieka rzeczywistości. Kategoria świętości (*sacrum*) jest pojęciem pierwotnym, choć oczywiście modyfikowanym przez kontekst społeczno-kulturowy (por. Szymoń, 2006). Pozwala ona odróżniać wierzenia religijne od innych wierzeń/przekonań światopoglądowych. Wymienione dwa założenia wydają się wystarczające do operacjonalizacji i prowadzenia prostych badań empirycznych.

Indywidualne różnice w religijności

Kultury i społeczeństwa różnią się rozpowszechnieniem i nasileniem wierzeń religijnych (por. Gebauer, Bleidorn i in., 2014), to jednak nie wystarczy do wyjaśnienia indywidualnych różnic w religijności. Podmiot doświadcza własnych wierzeń, lecz także ciągle styka się z podobnymi lub odmiennymi wierzeniami innych. Sformułowanie, że podmiot swoich wierzeń „doświadcza” jest ścisłe, gdyż nie wybiera ich sobie świadomie i racjonalnie, raczej

jest przez nie opanowywany, odnosi się do nich jako obiektywnie słusznych i nadrzędnych w stosunku do własnego ja. Kiedy wchodząc w kontakty z innymi ludźmi, dowiaduje się, że treść ich wierzeń jest podobna, uzyskuje potwierdzenie „obiektywnego” statusu swoich wierzeń. Jeśli napotka kogoś o wierzeniach wyraźnie odmiennych z reguły wnioskuje, że ten ktoś jest w błędzie. Taka sytuacja stwarza sposobność trenowania sceptycznej oceny cudzych, ale z czasem być może także własnych wierzeń. Akceptująca ocena własnych wierzeń jest pierwotna, sceptyczna cudzych wtórna. Powtarzająca się ocena składa się na względnie stałą postawę wobec określonego zestawu wierzeń. Indywidualne postawy wobec wierzeń religijnych składają się na wymiar Sceptycyzm–Religijność¹ i są mierzalne. Sceptycyzm jest rozumowym negowaniem twierdzeń religii lub wierzeniem w twierdzenia negujące prawdy religijne. Osoba sceptyczna uważa, że dokonuje rzeczowej oceny krytycznej (w odróżnieniu od ateistów, którzy wydają się być emocjonalnie zaangażowani przeciwko religii). Na użytek tej pracy postawa wobec religii będzie krótko (zamiennie) nazywana religijnością („niską” lub „wysoką”).

Czy tak rozumiana postawa wobec wierzeń religijnych spełnia kryteria cechy osobowości? „Cechy osobowości odnoszą się do stałych wzorców, według których ludzie czują, myślą i postępują. [...] Przez stałość rozumiemy to, że cecha opisuje pewną regularność w zachowaniu osoby. [...] Teoretycy cech są zainteresowani tymi cechami, co do których ludzie znacząco różnią się między sobą” (Cervone, Pervin, 2011, s. 278–279). Przytoczona wykładnia Cervone i Pervina nie pozostawia wątpliwości – postawa wobec wierzeń

1 W tym opracowaniu nazwy własne zmiennych lub skal odnoszące się do koncepcji i narzędzi stworzonych przez autora oraz nazwy czynników lub skal użyte jako nazwy własne odnoszące się do konkretnego czynnikowego modelu teoretycznego, badania lub narzędzia (Eysencka, Costy i McCrae, Ashtona i Lee, Cattella) są pisane dużą literą. Natomiast podobnie brzmiące nazwy zmiennych lub czynników użyte w sensie bardziej ogólnym (jako nazwy pospolite, odnoszące się jednocześnie do różnych zjawisk, badań lub koncepcji) oraz nazwy odnoszące się do wielu innych koncepcji niewymienionych w tym przypisie pisane są małą literą.

religijnych powinna być zaliczana do cech szeroko rozumianej osobowości (zob. MacDonald, 2000; por. Skrzypińska, 2012).

Obserwacje i badania wskazują, że rozwój wierzeń religijnych i postaw wobec nich dokonuje się od wczesnego dzieciństwa (Walesa, 1982, 2005). Uczestniczą w tym różnorodne uwarunkowania, w tym określane jako socjalizacyjne. Należy wymienić przede wszystkim wzajemne oddziaływania między dzieckiem a rodzicami oraz innymi osobami, w tym zwłaszcza rówieśnikami. Następnie kulturowe przekazy edukacyjne (wiedza „encyklopedyczna”, nauczanie religijne, kulturowe mity i wzorce osobowe, instrukcje wskazujące hierarchię wartości), a nawet zwykłą reklamę i propagandę polityczną. Psychologiczne uwarunkowania i mechanizmy rozwoju religijnego są w znacznej części te same, co w ogólnym rozwoju psychicznym (Walesa, 1996), więc poszukiwanie znaczących związków między postawą wobec religii a innymi właściwościami psychicznymi, takimi jak ważne rodzaje doświadczeń osobistych czy główne cechy osobowości, jest całkowicie uzasadnione.

Pomiar postawy wobec religii

Skala Sceptycyzm–Religijność powstała w ramach prac nad wielowymiarowym kwestionariuszem światopoglądu, dlatego z założenia nie może być obszerna. Jest wmontowana w Kwestionariusz Opinii (skrót „Opi”), który miał kilka wersji zależnie od potrzeb badawczych, m.in. Opi-20, Opi-47, Opi-60 (liczba po łączniku wskazuje ilość itemów). Wersja Opi-20 powstała w 2010 roku na potrzeby badań możliwie szybkich, a nie wielowymiarowych. W tej wersji dziesięć itemów skali Sceptycyzm–Religijność jest po prostu zmieszanych z dziesięcioma buforowymi (są to głównie itemy skali wierzeń paranormalnych, której wynik nie musi być obliczany). Wersja Opi-47 była w latach 2011–2018 podstawowym kwestionariuszem do pomiaru zmiennych światopoglądowych. Prócz skali Sceptycyzm–Religijność zawiera cztery inne skale: Radykalizmu–Konserwatyzmu, Wierzeń Paranormalnych,

Autorytaryzmu oraz Socjalizmu. Trzy ostatnie skale zawierają itemy adekwatne do nazwy, czyli nie zawierają sformułowań opisujących poglądy przeciwne (Realizm, Liberalizm i Kapitalizm). W tym przypadku wymóg utrzymania akceptowalnej rzetelności skal przeważał nad chęcią różnicowania ich treści. W 2018 roku powstała wersja Opi-60, która prócz wyżej wymienionych zawiera jeszcze skalę Wierzeń Spiskowych, czyli łącznie sześć skal. Tworzą one trzy ogólniejsze czynniki: Konserwatyzmu (Sceptycyzm–Religijność i Radykalizm–Konserwatyzm), Intencjonalizmu (Wierzenia Paranormalne i Spiskowe) oraz Populizmu (Autorytaryzm i Socjalizm). W przygotowaniu jest odrębna publikacja na ten temat.

Sama skala Sceptycyzm–Religijność jest identyczna we wszystkich wersjach kwestionariusza. W niniejszym tekście będzie każdorazowo podane, którą wersją kwestionariusza Opi dokonany był pomiar postawy wobec religii. Rzetelność skali jest we wszystkich badaniach wysoka. Alfa Cronbacha obliczona na dużej próbie ($N = 709$) niezwiązanej z badaniami prezentowanymi w tym tekście wynosi 0,87, a rozkład wyników surowych jest zwykle zbliżony do normalnego. Format odpowiedzi jest czteropunktowy: „Z” – zgadzam się (3 pkt.), „z” – zgadzam się częściowo (2 pkt.), „n” – częściowo nie zgadzam się (1 pkt.), „N” – nie zgadzam się (0 pkt.). Omawiana skala składa się z dziesięciu itemów, z czego pięć opisuje postawę sceptyczną, a pięć wierzącą. Itemy są zredagowane jako bezosobowe opinie, ich treść nie odnosi się do ja osoby badanej, inaczej niż w znanych na świecie skalach religijności, gdzie przynajmniej część itemów zwykle jest sformułowana w pierwszej osobie (por. Koenig, Al. Zaben, Khalifa, Al. Shohabib, 2015). Poniżej przedstawione są niepublikowane wcześniej itemy skali Sceptycyzm–Religijność z kwestionariusza Opi-60 (na prawach cytatu).

Itemy postawy sceptycznej kwestionują poznawczą wartość religii (na korzyść nauki) oraz społeczną przydatność religii i Kościoła:

10. W miarę rozwoju nauki wszystkie religie stracą rację bytu.
15. W szkołach zamiast religii powinno być nauczane religioznawstwo.

19. Znaczenie Kościoła powinno być zmniejszone, choćby przez przekazanie części pieniędzy, którymi on dysponuje na badania naukowe lub pomoc głodującym krajom trzeciego świata.

29. Wszystkie cuda to złudzenie lub wymysł sprytnych ludzi.

34. Religia służy tylko do manipulacji ludźmi.

Itemy postawy pozytywnej wobec religii wyrażają w prosty sposób główne tezy wiary w stworzenie świata przez Boga, aktywność Szatana, Sąd Ostateczny i Zbawienie, a także społeczną użyteczność religii. Autor przypuszcza, że zagadnienia te odnoszą się także do niechrześcijańskich wyznań monoteistycznych:

2. Religia umacnia porządek społeczny, godzi człowieka z rzeczywistością i nadaje sens jego życiu.

13. Celem człowieka jest osiągnięcie zbawienia poprzez etyczne życie, wiarę i modlitwy.

17. Po śmierci człowiek jest sądzony za swoje czyny i wiarę.

23. Wszystko, co nas otacza, zostało stworzone przez Boga/Siłę Wyższą.

39. Szatan istnieje i działa na szkodę ludzi.

Jak widać, wszystkie powyższe itemy sformułowane są nader prosto, aby były przystępne również dla badanych niewykształconych lub słabo zorientowanych w problematyce religijnej (indyferentnych). Przyjęte przy konstrukcji kwestionariuszy Opi założenie, że postawa wobec religii stanowi jeden wymiar, jest świadomym uproszczeniem (do aspektu poznawczego). Niektóre modele religijności zakładają, że wymiarów może być więcej. Saroglou (2011) zaproponował model złożony z czterech aspektów: poznawczego (*believing*), emocjonalnego (*bonding*), moralnego (*behaving*) oraz wspólnotowego (*belonging*). Model zaproponowany przez Walesę (2005) obejmuje osiem parametrów religijności: świadomość religijna, uczucia religijne, decyzje religijne, więź ze wspólnotą wierzących, praktyki religijne, moralność religijna, doświadczenia religijne oraz formy wyznania wiary i należy do najbardziej złożonych spośród opublikowanych.

Zawartość skali Sceptycyzm–Religijność warto odnieść do używanych na świecie narzędzi. Stosunkowo prosta jest stworzona przez Francisa Scale of Attitude Towards Christianity, zawierająca 25 itemów, z czego 7 punktowanych odwrotnie (Francis, 1992). Z racji jednowymiarowości i likertowskiego formatu odpowiedzi ma ona bardzo wysoką rzetelność sięgającą 0,95. Treść zgodnie z nazwą nawiązuje do wyznania chrześcijańskiego – 9 itemów odnosi się do Boga, 6 do Jezusa, 5 do niesprecyzowanej modlitwy, 3 do kościoła (*church*), a 2 do Biblii, np. „I know that Jesus helps me”, czy „I believe that God listens to prayers” (Francis, 1992). Skala Francisa stosunkowo często wymienia imiona Boga i Jezusa, ale nie jest wspomniany Szatan – to specyfika skal polskich (Chaim, 1991, s. 195, item 39; Łoś, tekst skali Sceptycyzm–Religijność, item 39).

Najbardziej znana jest Religious Orientation Allporta i Rossa (1967), której 20 itemów zamieszcza Genia (1993). Model Allporta rozróżnia religijność „wewnętrzną” i „zewnętrzną”. Podskala religijności wewnętrznej zawiera w większości stwierdzenia dotyczące osobistego znaczenia religii, wyjątkiem jest „I2. Quite often I have been keenly aware of the presence of God or the Divine Being” (Genia, 1993, s. 285), mówiący o istnieniu Boga. Podskala religijności zewnętrznej dotyczy m.in. pożytków z uczestnictwa w społeczności ludzi religijnych, np. „E6. My house of worship is most important as a place to formulate good social relations” (Genia, 1993, s. 285). Gorsuch i McPherson skrócili kwestionariusz Allporta-Rossa do 14 itemów i wyróżnili prócz skali religijności wewnętrznej dwie skale religijności zewnętrznej: społeczną i personalną. Przykładem religijności zewnętrznej personalnej może być item „Ep(8)6. I pray mainly to gain relief and protection” (Gorsuch, McPherson, 1989, s. 353), dotyczący osobistego dobrostanu. Maltby (1999), opierając się na badaniu dużej próby z krajów anglojęzycznych, zaproponował dalszą redukcję skali Allporta-Rossa do 12 itemów, ale w użyciu utrzymuje się nadal wersja złożona z 14 itemów (np. Darvyri i in., 2014) i utrzymuje się struktura trójczynnikowa, niezgodna z pierwotnym modelem teoretycznym Allporta.

Innym przykładem wielowymiarowego ujęcia religijności może być Ironson-Woods Spirituality/Religiousness Scale lub jej skrócona wersja Ironson-Woods SR Index licząca 25 itemów (Ironson i in., 2002). Czynniki pierwszy (*sense of peace*, 9 itemów) dotyczy dobrostanu wynikającego z nie-dookreślonych wierzeń („My beliefs help me [...]” lub „My beliefs give me [...]”), jednakże czynnik drugi (*faith in God*) wprost odnosi się do Boga, ale głównie jako siły uzdrawiającej (w 4 z 6 itemów powtarza się fraza „when I am ill”) (Ironson i in., 2002, s. 39, tab. 2). Trzeci zidentyfikowany czynnik dotyczy zachowań religijnych (*religious behavior*, 5 itemów), a czwarty stosunku do innych wynikającego z wiary (*compassionate view of others*, 5 itemów, np. „My beliefs teach me to help other people who are in need” – Ironson i in., 2002, s. 39, tab. 2). Skrócona forma kwestionariusza Ironson i Woods wykazuje zatem co najmniej tak samo duże zróżnicowanie treści itemów jak narzędzie Allporta i Rossa, bardziej akcentując prozdrowotne i przeciwstresowe efekty wierzeń religijnych, można więc bez trudu przewidzieć, że będzie wykazywać pozytywne korelacje ze stanem zdrowia fizycznego i psychicznego (zob. Ironson i in., 2002, s. 41, tab. 3).

Przegląd piętnastu różnych kwestionariuszy do pomiaru religijności (innych niż wyżej wymienione) zawiera praca Koeniga i współpracowników (Koenig, Al Zaben, Khalifa, Al Shohabib, 2015). Kilka spośród tam omówionych umożliwia badanie przedstawicieli innych wyznań niż chrześcijańskie. Sam Koenig jest swego rodzaju instytucją – współautorem pięciu narzędzi.

Polscy badacze religijności skłonni są na ogół do budowania bardziej wyrafinowanych narzędzi. Szczegółowy przegląd nie jest celem niniejszego opracowania, jednak przykłady należy wskazać. Chaim posłużył się Skalą Spójności Przekonań Religijnych zawierającą m. in. 44 klasyczne itemy kwestionariuszowe, wyrażające bardzo szczegółowo wiarę katolicką, np. „8. Jezus Chrystus to Syn Boży, który stał się człowiekiem”, czy „10. Bóg przez Jezusa Chrystusa daje się poznać jako Trójca Osób, angażujących się w zbawienie człowieka” (Chaim, 1991, s. 193–194). Do Jezusa Chrystusa

odnosi się niemal 40 proc. itemów, znacznie więcej niż w konstrukcjach anglo-amerykańskich.

Jaworski (1989) utworzył długą, zawierającą 100 itemów Skalę Religijności Personalnej (istnieje również wersja skrócona do 30 itemów – Jaworski, 1998). Religijność personalna polega na traktowaniu Boga „jako Ty, jako Osoba”, podczas gdy w religijności apersonalnej Bóg „traktowany jest reistycznie, jako *Ono*” (Jaworski, 1989, s. 57). Skala jest zatem ukierunkowana raczej na rozróżnianie różnych form religijności, niż ocenę jej nasilenia. Analiza tych itemów, które opisują religijność apersonalną, pokazuje jednak, że część z nich opisuje raczej zanik religijności, zaś brak zgody z tymi, które opisują religijność personalną, wyraża po prostu niższy poziom religijności (zob. Jaworski, 1989, s. 185–187).

Nadzwyczaj skomplikowany strukturalnie jest kwestionariusz SLRT (Test Struktury i Poziomu Religijności) stosowany w badaniach Walesy i współpracowników, gdyż zawiera osiem skal po pięć itemów (Rydz, Walesa, Tatała, 2017). Taka konstrukcja wynika z teoretycznego modelu Walesy, który rozróżnia osiem parametrów religijności (Walesa, 2005). Połowa itemów wyraża krytyczny stosunek do religii, np. „1. Wiedza religijna nie pomaga mi w rozwiązywaniu problemów życiowych”, a pozostałe akceptację, np. „10. Cierpienie Chrystusa wzbudza we mnie uczucie miłosierdzia” czy „40. Poczucie tajemnicy ożywia moje obcowanie z Bogiem” (Rydz, Walesa, Tatała, 2017, s. 23; brzmienie w j. polskim udostępnione przez Małgorzatę Tatałę). Tak złożone narzędzie wydaje się raczej przeznaczone do pogłębionych badań religijności, niż dużych prób przypadkowych osób.

Problem pracy

Badania poszukujące korelatów religijności koncentrują się na wybranej grupie zmiennych, zazwyczaj osobowościowych, niekiedy rodzinnych. Jest

niedobór badań przeglądających szeroki zakres zmiennych jako korelatów, co pozwoliłoby ocenić, jakie są szanse znalezienia silnych psychologicznych predyktorów religijności i w jakiej kategorii zmiennych należy ich szukać. Poniższy przegląd badań, choć obarczony niedoskonałościami, obejmuje zmienne charakteryzujące doświadczenia rodzinne, doświadczenia z grup rówieśniczych oraz czynniki osobowości. Publikowane na świecie (zwłaszcza na Zachodzie) prace na ten temat pozostawiają niedosyt, gdyż wykrywane związki religijności ze zmiennymi psychologicznymi są stosunkowo słabe. Przyczyny takiego stanu rzeczy mogą być złożone i niekoniecznie odnosić się do ludności Polski, uchodzącej w świecie za mniej zlaicyzowaną niż kraje sąsiednie czy zachodnie. Z tego względu poniższy przegląd badań autor traktuje jako eksploracyjny. Ponieważ objęły one jedenaście zmiennych charakteryzujących doświadczenia z dzieciństwa i dorastania oraz czternaście zmiennych osobowościowych (o częściowo pokrywających się znaczeniach), nie wydaje się racjonalne formułowanie licznych szczegółowych hipotez. Generalnie autor oczekiwał, że znajdzie istotne związki postawy wobec religii z niektórymi zmiennymi doświadczeniowymi i osobowościowymi, lecz nie będą one silne, gdyż tak przewiduje przyjmowany model organizacji psychicznej (Łoś, 2010a).

Metody analizy wyników

Ze względu na to, że część użytych w badaniach skal kwestionariuszowych ma rozkłady wyników surowych istotnie odbiegające od rozkładu normalnego (sprawdzone testem Kołmogorowa-Smirnowa), współczynniki siły związku były obliczane jako korelacje Spearmana, aby utrzymać ich porównywalność między poszczególnymi omawianymi badaniami. Technika rangowa Spearmana daje na ogół współczynniki siły związku zbliżone wielością do tych otrzymywanych techniką parametryczną Pearsona, co ułatwi orientacyjną ocenę siły obliczonych związków. Zastosowanie korelacji

rangowych stanowi wprawdzie przeszkodę w obliczaniu współczynników regresji wielorakiej (R^2), ale zastosowanie takowych mogłoby być mylące w sytuacji, kiedy kwestionariusze dostarczające „zmiennych wyjaśniających” różnią się ilością skal: od trzech (EPQ-Rs) do sześciu (PDwR, HEXACO). Kwestionariusze zawierające więcej skal miałyby większe prawdopodobieństwo uzyskania znaczących związków jednej lub więcej swoich skal z postawą wobec religii (i tym samym wyższego R^2). Bardziej obiektywny wydaje się przegląd konkretnych związków między skalami.

Aby występujące w niektórych kwestionariuszach różnice średnich wyników surowych między kobietami i mężczyznami nie zakłócały oceny siły związków, wyniki we wszystkich analizowanych skalach zostały poddane standaryzacji dla obu płci osobno. Skutek tego jest zbliżony do zastosowania osobnych norm dla kobiet i mężczyzn, co jest przy kwestionariuszach osobowości i temperamentu rutynową procedurą. Zrównanie średnich wyników kobiet i mężczyzn nie wyklucza odmiennych związków dla każdej z płci między poszczególnymi zmiennymi. Poza tym spośród użytych kwestionariuszy polskie normy dla kobiet i mężczyzn ma tylko NEO-FFI.

Ponieważ związki między postawą wobec religii a doświadczeniami rodzinnymi czy grupowymi z dzieciństwa i dorastania są najbardziej prawdopodobne w następnym okresie rozwojowym, czyli młodej dorosłości (gdyż wymienione doświadczenia są jeszcze świeże), prawie wszystkie zebrane próby włączają część badanych, których można zaliczyć do tego okresu² (konkretnie badanych mających 18–26 lat). Jednak cztery z sied-

2 W tym tekście autor elastycznie stosuje przyjęte w psychologii rozwojowej nazwy okresów. Dorosłość obejmującą wiek około 18–20 do 63–65 lat dzieli „podręcznikowo” na dorosłość wczesną i średnią (por. Trempała, 2011), przy czym rozgraniczenie lokuje w wieku 40–42 lata. Zarazem autor zgadza się, że pierwsza część wczesnej dorosłości (od ok. 18 do ok. 29 r.ż.) ze względu na swoją specyfikę może być wyodrębniana i nazywana „młodą dorosłością” (zob. Rydz, 2012, s. 53; Wojciechowska, 2003). Turner i Helms (1999, s. 399) jako młodych dorosłych określają osoby w wieku 20–30 lat. Gruntownej dyskusji wokół zasadności podobnego wyodrębnienia

miu prób obejmują szeroki zakres wieku, sięgający do 65 lat, tj. wczesną i średnią dorosłość (trzeba tu zaznaczyć, że tych siedem prób zostało zebranych w badaniach mających nieco inne cele niż poszukiwanie korelatów religijności). Porównania układu związków analizowanych zmiennych w różnych grupach wiekowych nie mają wprawdzie metodologicznej mocy badania podłużnego, pozwalają jednak na formułowanie świadomych tego ograniczenia i podbudowanych empirycznie wskazówek dla analiz teoretycznych i ewentualnych dalszych badań nad uwarunkowaniami postawy wobec religii.

Należy jeszcze zaznaczyć, że wszystkie prezentowane tutaj badania kwestionariuszowe przeprowadzone były całkowicie anonimowo: osoby badane podawały tylko swój wiek i płeć, a kontakt z nimi odbywał się za pośrednictwem studentów psychologii, którzy w żaden sposób nie rejestrowali, do kogo dotarli. Z tego względu też informacje o wykształceniu, zawodzie czy miejscu zamieszkania (wielkość miejscowości) nie były zbierane, aby zminimalizować opory potencjalnych badanych przed udziałem w badaniu.

Doświadczenia rodzinne a postawa wobec religii (Problem I)

Osoby badane

Analizie poddane zostały wyniki uzyskane z trzech prób zróżnicowanych pod względem wieku, które były badane obydwoma kwestionariuszami, tj. PDwR oraz Opi. Są to dwie próby dorosłych z okresu wczesnej i średniej dorosłości, trzecia – odmiennie – to starsza młodzież szkolna. Wiek i płeć osób badanych podane są w tabelach 1.1, 1.2 i 1.3. Wśród badanych jest

dokonywanego przez Arnetta (20–29 lat; za: Arnett, 2001) poświęcona jest praca Zagórskiej, Jelińskiej, Surmy i Lipskiej (2012).

zbliżona liczba kobiet i mężczyzn w podobnym wieku (średni wiek kobiet i mężczyzn nie różni się istotnie). Z dorosłymi badanie było prowadzone pojedynczo, a z młodzieżą szkolną grupowo. W odróżnieniu od dorosłych młodzież była badana na terenie szkół po uzyskaniu niezbędnej zgody.

Metody

Pomiar postawy wobec religii w Próbach 1 i 3 był wykonany najkrótszą wersją kwestionariusza, czyli Opi-20, opisaną powyżej. Zawiera on skalę Sceptycyzm–Religijność oraz itemy buforowe. Do Próby 2 zastosowany był Opi-96, czyli pilotażowa wersja kwestionariusza, z tym że wyniki skali Sceptycyzm–Religijność przeliczono wg obecnego klucza.

Kwestionariusz PDwR został skonstruowany w celu prowadzenia badań przesiewowych w zakresie pozycji dziecka w rodzinie wg koncepcji Marii Porębskiej (Łoś, 1983) ujmowanej z perspektywy tegoż dziecka (stąd nazwa: Pozycja Dziecka w Rodzinie, skrót PDwR). Ze względu na założenia koncepcji kwestionariusz zawiera skale kontroli dziecka przez rodziców (KM, KO), skale uczuć rodziców wobec dziecka (UM, UO), ale także skale uczuć dziecka wobec rodziców (UdM, UdO), które w kwestionariuszach do badania postaw rodzicielskich się nie pojawiają. Obecna wersja kwestionariusza PDwR jest skrócona i ma czteropunktowy format odpowiedzi („zdecydowanie tak”, „raczej tak”, „raczej nie”, „zdecydowanie nie”). Itemy kwestionariusza zredagowane są w czasie przeszłym i dostosowane do badania dorosłych z uwzględnieniem płci osoby badanej (czyli są dwie wersje tekstu, co jest uwidocznione w poniższych przykładach). Odpowiednio przystosowana jest także krótka instrukcja wypełniania. W tej wersji wyniki PDwR są interpretowane jako opisujące doświadczenia z rodziny pochodzenia osób badanych.

Obecnie PDwR składa się z 44 itemów (z czego klucz obejmuje 42), tworzących trzy pary skal dotyczących relacji z matką i analogicznie z ojcem,

przy czym nie wszystkie itemy odnoszące się do ojca i matki dotyczą dokładnie tych samych zachowań.

Skala Kontrola Matki (KM) składa się z siedmiu stwierdzeń, na przykład:

9. Matka przeglądała moje rzeczy osobiste.

37. Matka decydowała, kto może zostać moim przyjacielem/przyjaciółką.

Skala Kontrola Ojca (KO) składa się z siedmiu stwierdzeń, na przykład:

22. Musiałem opowiadać ojcu o sprawach, które wolałbym ukryć przed nim.

41. Ojciec wybierał mi zainteresowania.

Skala Uczucia Matki (UM) składa się z siedmiu twierdzeń, na przykład:

6. Matka dotrzymywała danej mi obietnicy.

42. W trudnych sytuacjach mogłam liczyć na pomoc matki.

Skala Uczucia Ojca (UO) składa się z siedmiu twierdzeń, na przykład:

8. Ojciec gotów był wysłuchać mnie.

24. Ojciec robił mi przyjemne niespodzianki.

Skala Uczucia do Matki (UdM) składa się z siedmiu twierdzeń, na przykład:

7. Otwarcie rozmawiałam z matką o moich prywatnych sprawach.

27. Gdy matka miała kłopoty, próbowałem jej pomóc.

Skala Uczucia do Ojca (UdO) składa się z siedmiu twierdzeń, na przykład:

4. Chętnie spędzałam czas z ojcem.

40. Zwierzałem się ojcu ze swych osobistych spraw.

Rzetelność sześciu skal PDwR w wersji z czteropunktowym formatem odpowiedzi mieści się w przedziale 0,75–0,88 (alfa Cronbacha, próba $N = 642$), zaś rozkłady wyników odbiegają od rozkładu normalnego (dla skal KM i KO współczynniki skośności i kurtozy są większe od 1,00), co ma znaczenie dla analiz statystycznych przy niewielkich próbach. Korelacje między pokrewnymi skalami są wysokie: między KM i KO współczynnik Pearsona $r = 0,60$; między UM i UdM $r = 0,70$;

między UO i UdO $r = 0,73$ – dlatego trzeba zaznaczyć, że skale te w oczywisty sposób różnią się treścią.

Wyniki i dyskusja

Charakterystykę zmiennych z Próby 1 zawiera tabela 1.1. Uwagę zwracają stosunkowo duże skośność i kurtoza części zmiennych z tabeli – nawet niezbyt wrażliwy test Kołmogorowa-Smirnowa (K-S) wykazał, że ich rozkłady istotnie odbiegają od normalnych.

Tabela 1.1. Charakterystyki opisowe surowych zmiennych w Próbie I (dorośli, $N = 161$, kobiety = 80, mężczyźni = 81, porównania płci testem U Manna-Whitneya)

Zmienna	M	SD	min	max	As	K	K-S, $p <$	Płeć, $p <$
Wiek o.b.	30,53	13,15	18	60	0,97	-0,38	0,01	n.i.
Kontrola Matki	4,80	3,56	0	17	1,00	1,27	0,01	n.i.
Uczucia Matki	16,48	4,15	0	21	-1,43	2,53	0,01	n.i.
Uczucia do Matki	14,96	4,21	0	21	-0,95	0,75	0,01	n.i.
Kontrola Ojca	2,65	2,69	0	14	1,34	2,23	0,01	0,04
Uczucia Ojca	14,64	4,93	2	21	-0,73	-0,07	n.i.	n.i.
Uczucia do Ojca	11,69	4,19	0	21	-0,47	0,50	n.i.	n.i.
Scep-Relig	17,02	8,81	0	30	-0,28	-1,04	n.i.	n.i.

Tutaj oraz w następnych tabelach: M oznacza średnią, SD odchylenie standardowe, „min” minimum, „max” maksimum, As skośność, K kurtozę, skrót Scep-Relig oznacza skalę Sceptycyzm-Religijność z Kwestionariuszy Opinii, skrót n.i. oznacza brak istotności statystycznej.

To przesądza o zastosowaniu nieparametrycznych testów statystycznych dla oceny siły związków w poszczególnych próbach i podgrupach płci. Stosunkowo duże skośności skal PDwR są typowe dla tego narzędzia i nie są nadzwyczajne – w kwestionariuszach postaw rodzicielskich zachodzi podobne zjawisko. Trzeba jeszcze odnotować, że w skali Kontroli Ojca jest istotna różnica: kobiety doświadczały mniej kontroli ze strony ojców niż mężczyźni (identyczny efekt pojawił się w Próbie 2 – to przeczy stereotypowi, że ojcowie bardziej „pilnują” córek).

Charakterystykę zmiennych z Próby 2 zawiera tabela 1.2. Jak łatwo zauważyć, średnie i inne parametry skal PDwR są wyraźnie niższe w porównaniu z tymi z poprzedniej tabeli.

Tabela 1.2. Charakterystyki opisowe surowych zmiennych w Próbie 2 (dorośli, $N = 140$, kobiety = 70, mężczyźni = 70, porównanie płci testem U)

Zmienna	M	SD	min	max	As	K	K-S, $p <$	Płeć, $p <$
Wiek o.b.	41,58	10,43	25	64	0,11	-1,21	0,05	n.i.
Kontrola Matki	2,97	2,70	0	14	1,38	2,56	0,01	n.i.
Uczucia Matki	10,66	3,01	0	14	-1,29	1,75	0,01	n.i.
Uczucia do Matki	9,73	3,00	1	14	-0,64	0,19	n.i.	n.i.
Kontrola Ojca	1,29	2,14	0	14	2,62	9,72	0,01	0,005
Uczucia Ojca	8,59	3,89	0	14	-0,46	-0,89	0,01	n.i.
Uczucia do Ojca	7,14	3,46	0	14	-0,23	-0,50	n.i.	n.i.
Scep-Relig	18,46	6,97	0	30	-0,17	-0,67	n.i.	n.i.

Zjawisko to wynika z zastosowania wcześniejszej wersji kwestionariusza PDwR, która miała trójstopniowy format odpowiedzi (omawiane badanie pochodzi z 2010 roku). Nie ma to wpływu na jakość pomiaru zmiennych – rzetelności skal w tej próbie mieszczą się w przedziale 0,72–0,89, czyli są analogiczne do obecnej wersji z formatem czterostopniowym. Część rozkładów skal PDwR odbiega istotnie od normalnych z konsekwencją jak poprzednio.

Charakterystykę zmiennych z Próby 3 zawiera tabela 1.3. Zastosowana była aktualna wersja kwestionariusza PDwR, więc ewentualne różnice parametrów (w porównaniu z dorosłymi z tabeli 1.1) mogą wynikać z wieku badanych (młodzież szkolna najczęściej wciąż mieszka z rodzicami).

Tabela 1.3. Charakterystyki opisowe zmiennych w Próbie 3
(młodzież, $N = 158$, kobiety = 85, mężczyźni = 73, porównanie płci testem U)

Zmienna	M	SD	min	max	As	K	K-S, $p <$	Płeć, $p <$
Wiek o.b.	17,73	0,44	17	18	-1,05	-0,89	0,01	n.i.
Kontrola Matki	4,97	3,42	0	21	1,30	2,96	0,01	n.i.
Uczucia Matki	16,49	4,17	1	21	-1,44	2,40	0,01	n.i.
Uczucia do Matki	15,12	3,95	1	21	-0,59	-0,00	0,05	0,01
Kontrola Ojca	2,84	3,16	0	17	1,55	2,86	0,01	n.i.
Uczucia Ojca	14,60	4,23	0	21	-1,00	1,20	0,05	n.i.
Uczucia do Ojca	11,99	3,75	0	21	-0,28	0,15	n.i.	n.i.
Scep-Relig	15,76	8,54	0	30	-0,16	-1,02	n.i.	n.i.

Jak widać w dolnym wierszu tabeli, zauważalnie niższy jest poziom religijności, zwłaszcza w porównaniu z dorosłymi z tabeli 1.2. (jednak różnica nie jest istotna statystycznie). Efekt ten wynika z ogólniejszej prawidłowości – istnieje pozytywny związek religijności z wiekiem badanych (zagadnienie to będzie rozważone w dalszej części tekstu). Większość rozkładów zmiennych odbiega od normalności, pojawiła się także istotna różnica między kobietami i mężczyznami w skali Uczuć do Matki (kobiety doświadczały więcej pozytywnych uczuć do matki niż mężczyźni). Być może jest to efekt specyficzny dla tej konkretnej próby, gdyż w Próbach 1 i 2 nie wystąpił.

Kluczowe dla Problemu 1 związki między doświadczeniami rodzinnymi a postawą wobec religii zostały obliczone techniką Spearmana. Odpowiednie współczynniki dla całych Prób 1, 2 i 3 zawiera tabela 1.4. Z uwagi na mocno zróżnicowany wiek badanych w Próbach 1 i 2 ta tabela zawiera także związki zmiennych kwestionariuszowych z wiekiem, które są w większości nieistotne. To sugeruje nieznaczące ewentualne efekty kohorty w zakresie doświadczeń rodzinnych (lecz taka teza z pewnością wymaga innego rodzaju pogłębionego badania). Wyjątkiem jest Kontrola Matki, która koreluje ujemnie z wiekiem w Próbie 1, a nie dodatnio, jak można by się spodziewać – nie ma efektu „dawniej córki były lepiej pilnowane”, jest raczej efekt „matki bardziej pilnują córek niż kiedyś”.

Tabela 1.4. Związki między skalami doświadczeń rodzinnych (PDwR) a postawą wobec religii (Scep-Relig) i wiekiem w trzech próbach

	Próba 1, N = 161		Próba 2, N = 140		Próba 3, N = 158
	Scep-Relig	Wiek	Scep-Relig	Wiek	Scep-Relig
Kontrola Matki	0,02	-0,23	-0,15	-0,08	-0,04
Uczucia Matki	0,22	0,03	0,09	-0,09	0,07
Uczucia do Matki	0,22	0,00	0,06	-0,07	0,06
Kontrola Ojca	0,08	-0,07	-0,08	-0,00	0,06
Uczucia Ojca	0,13	0,08	0,07	-0,04	0,19
Uczucia do Ojca	0,18	0,10	0,11	-0,07	0,23
Scep-Relig	–	0,27	–	0,17	–

Omawianej korelacji nie ma w Próbie 2, gdyż pozbawiona jest ona osób do 24 roku życia, czyli dużej części młodych dorosłych. Rzecz jasna rozstrzygnięcie, co tu faktycznie zachodzi, wymagałoby inaczej zaprojektowanego badania.

W tabeli 1.4 widać, że związki między skalami doświadczeń rodzinnych a postawą wobec religii są generalnie słabe, w większości nieistotne statystycznie, a żaden z pięciu istotnych związków nie jest silniejszy niż 0,23. Oznacza to najwyżej kilkuprocentowe efekty determinacji, więc rozmiągające się z rozpowszechnionym przekonaniem, że wychowanie rodzinne ma poważny wpływ na postawę wobec religii późniejszych dorosłych (por. np. Gosztyła, 2010, s. 85 i nast.). Dodatkowo istotne związki omawianego rodzaju pojawiły się tylko w dwóch z trzech prób (i jednej z dwóch prób

dorosłych), co sugeruje możliwość udziału nieobjętych badaniem zróżnicowanych z próby na próbę czynników natury socjologicznej, takich jak przynależność do różnych grup społeczno-ekonomicznych, wykształcenie rodziców osób badanych itp. Z powyższych względów nie wydaje się celowe szczegółowe analizowanie/interpretacja psychologiczna konkretnych związków widocznych w tabeli 1.4. Analogiczne związki obliczone z uwzględnieniem płci osób badanych prezentuje tabela 1.5. Jak widać, korelacje między religijnością a wymiarami doświadczeń rodzinnych są generalnie słabe. Z osiemnastu współczynników odnoszących się do kobiet i mężczyzn połowa jest istotna statystycznie, co jest zaskakujące, zważywszy, że mniejsza liczebność prób, dla których obliczono te współczynniki, nie sprzyjała przekraczaniu umownego progu istotności ($p < 0,05$).

Tabela 1.5. Związki między skalami doświadczeń rodzinnych (PDwR) a postawą wobec religii (Scep-Relig) kobiet i mężczyzn w trzech próbach

	Próba 1 (dorośli)		Próba 2 (dorośli)		Próba 3 (młodzież)	
	Kobiety <i>N</i> = 80	Mężczyźni <i>N</i> = 81	Kobiety <i>N</i> = 70	Mężczyźni <i>N</i> = 70	Kobiety <i>N</i> = 85	Mężczyźni <i>N</i> = 73
Kontrola Matki	-0,05	0,09	-0,06	-0,21	-0,15	0,12
Uczucia Matki	0,24	0,22	0,16	0,06	0,28	-0,17
Uczucia do Matki	0,05	0,36	0,06	0,08	0,23	-0,11
Kontrola Ojca	0,05	0,07	-0,10	-0,08	0,04	0,11
Uczucia Ojca	0,00	0,26	0,07	0,08	0,33	-0,00
Uczucia do Ojca	0,11	0,28	0,13	0,09	0,34	0,08

Owe istotne związki z tabeli 1.5 tworzą dość charakterystyczny wzór: poziom religijności jest pozytywnie związany z poziomem relacji uczuciowych osób badanych z rodzicami u dorosłych mężczyzn (z Próby 1) oraz dorastających kobiet (17–18 lat). U dorastających mężczyzn i dorosłych kobiet (z Próby 1) analogicznych związków prawie nie ma (tylko jedna istotna korelacja u dorosłych kobiet). Wygląda to tak, jakby relacje z rodzicami miały większe znaczenie dla religijności dorastających dziewcząt niż chłopców; być może jest to przypadek szczególny ogólniejszej prawidłowości, że relacje z rodzicami mają większe znaczenie dla tożsamości dziewcząt niż chłopców (zob. Benson, Johnson, 2009). Niemniej jeśli takie związki faktycznie są, to przejściowo, bo w dorosłości efekt zanika (znaczenia nabierają pozarodzinne relacje interpersonalne?). Z jakiegoś powodu omawiane związki mogą pojawiać się u dorosłych mężczyzn, choć w okresie dorastania nie były widoczne (badani poddali refleksji doświadczenia rodzinne i nabrały „nowego” znaczenia?). Opisany układ korelacji wydaje się atrakcyjny do interpretacji, ale ostrożność sugeruje fakt, że w Próbie 2 żadne istotne związki nie wystąpiły. Problem jest skomplikowany, bo w grę mogą wchodzić efekty kohorty, socjologiczne efekty próby, a także efekty związane z retrospektywnym charakterem kwestionariuszowego badania relacji z rodzicami. W przypadku młodzieży ta retrospekcja jest niewielka, w przypadku dorosłych większa i zróżnicowana (dla badanych sześćdziesięcioletnich bardzo duża). Zarazem trzeba pamiętać, że w dorosłości większość ludzi nie zrywa kontaktu z rodzicami, co sprzyja przepracowaniu doświadczeń z dzieciństwa i dorastania (tzw. rekodowanie), zwłaszcza jeśli mają własne dzieci.

Niestety, Próby 1, 2 i 3 są zbyt mało liczebne, żeby prócz podziału ze względu na płeć rozróżnić jeszcze młodszych i starszych badanych (korelacje obliczone na podpróbach 35–40 badanych nie dostarczyłyby solidnej wiedzy, nawet gdyby niektóre były statystycznie istotne). Poruszony problem wymaga dużo większego i bardziej wszechstronnego badania

(np. kontrolowania socjologicznego składu próby), pożądana byłaby również procedura longitudinalna.

Wspomniana wyżej praca Gosztyły (2010) zawiera wyniki badania nad religijnością młodzieży 17–19 letniej i uwzględnia m.in. postawy rodzicielskie. Do pomiaru Gosztyła użył kwestionariusza PCR Roe i Siegelmana, który klasyfikuje postawy rodzicielskie na wymiarach miłość–odrzuć i kontrola–liberalność, więc jego wyniki dają się nieźle porównać z wynikami otrzymywanymi przy pomocy kwestionariusza PDwR. Pomiar religijności wykonany był skróconą wersją Skali Religijności Personalnej autorstwa Jaworskiego, w której wyodrębniono cztery podskale składające się na wynik ogólny Religijności Personalnej (wiara, moralność, praktyki religijne, self religijny). Gosztyła zamieszcza macierze korelacji między pięcioma zmiennymi religijności a pięcioma postawami rodzicielskimi (plus dwa nadrzędne wymiary miłość–odrzuć i wymagania–liberalizm, zatem są to tabele zawierające po 35 współczynników korelacji), z rozróżnieniem postaw ojców i matek, dla ogółu badanych oraz z rozróżnieniem ich płci (razem sześć tabel; Gosztyła, 2010, s. 134–139). Wśród ponad dwustu współczynników korelacji Pearsona obliczonych na próbie 404 osób albo 211 kobiet lub 193 mężczyzn żaden nie jest wyższy niż 0,37, co oznacza najwyżej kilkunastoprocentowe statystyczne współczynniki determinacji. Zatem prezentowane wcześniej w tabelach 1.4 i 1.5 związki nie są jakoś nienaturalnie niskie, raczej przybliżają stan faktyczny. Słabość związków doświadczeń rodzinnych z religijnością będzie jeszcze rozważana w Dyskusji generalnej (z uwzględnieniem, że pomiar doświadczeń rodzinnych kwestionariuszem PDwR jest wybiórczy, a w dorosłości to religijność może mieć wpływ na to, jak opisane zostaną dawne relacje z rodzicami).

Doświadczenia z rówieśnikami w okresie dorastania a postawa wobec religii (Problem 2)

Osoby badane

Do tego problemu przytoczone będą wyniki z jednego dużego badania (Próba 4, $N = 344$, wiek 19–65 lat, kobiety $N = 171$, mężczyźni $N = 173$). Ze względu na anonimowość nie były zbierane inne charakterystyki demograficzne osób badanych. Uczestnicy byli badani pojedynczo.

Metody

Do pomiaru postawy wobec religii zastosowany był kwestionariusz Opi-47 omówiony powyżej, który prócz skali postawy wobec religii zawiera cztery inne skale światopoglądu (w poniższej analizie ich wyniki są pominięte).

Kwestionariusz „Ankieta Biograficzna” (AB). Nazwa umyślnie nie eksponuje życia grupowego jako przedmiotu badania, ponieważ chodzi o pomiar konkretnych zachowań, a nie o refleksje oceniające. AB składa się z 48 stwierdzeń sformułowanych w pierwszej osobie czasu przeszłego, a instrukcja dla badanych wskazuje, by przypomnieli sobie „czasy, kiedy byli nastolatkami” (fragment kwestionariusza wraz z instrukcją jest pokazany w: Łoś, 2010b). Są dwie wersje tekstu AB, dla kobiet i mężczyzn, co widać w poniższych przykładach itemów. Format odpowiedzi – oceny stwierdzeń Ankiety jest czteropunktowy („całkowicie prawdziwe”, „raczej prawdziwe”, „raczej nieprawdziwe”, „całkowicie nieprawdziwe”). Kwestionariusz ten powstał w 2006 roku. Obecnie AB składa się z pięciu skorelowanych skal ról grupowych obejmujących łącznie 37 itemów, 11 itemów aktualnie nie wchodzi do klucza. Skład poszczególnych skal ustalony jest na podstawie analizy czynnikowej wyników 1209 osób.

Skala Agresor składa się z ośmiu itemów pod względem treściowym odpowiadających rolom opisywanym wcześniej jako Brutal i Świr (Łoś, 2010b).

Chodzi o zachowania niekonstruktywne, stosowanie przemocy fizycznej lub słownej, mściwość, umyślne wywoływanie zamieszania, prowokowanie.

Przykładowe itemy tej skali:

2. Byłam znana z tego, że potrafię obrzydzić życie niedorajdom i frajerom.

19. Niektóre moje pomysły wyprowadzały wszystkich z równowagi.

29. Starcia słowne lub fizyczne nie były dla mnie czymś nadzwyczajnym.

Skala Komik (d. Wesolek) składa się z sześciu itemów opisujących zachowania żartobliwe, satyryczne, rozweselające innych członków grupy (por. Łoś, 2010b). Przykładowe itemy tej skali:

24. Zawsze lubiłem się wygłupiać i robić różne psikusy.

34. W każdej sytuacji potrafiłam dostrzec coś śmiesznego i rozbawić innych.

Skala Amant-Modny składa się z siedmiu itemów pod względem treściowym odpowiadających rolom opisywanym wcześniej jako Modniś oraz Amant (Łoś, 2010b). Chodzi o zachowania podkreślające nadążanie za najnowszymi trendami i własną atrakcyjność dla innych, również erotyczną. Przykładowe itemy tej skali:

25. Poświęcałem wiele uwagi swojemu wyglądowi, nawet jeśli wiele to kosztowało.

33. W czasach szkolnych chodziłam z wieloma chłopakami.

42. Wszyscy wiedzieli, że dobrze orientuję się w bieżących sprawach gwiazd muzyki, filmu lub mody.

Skala Przywódca składa się z ośmiu itemów pod względem treściowym odpowiadających rolom opisywanym wcześniej jako Lider i Pomocny (Łoś, 2010b). Chodzi o konstruktywne zachowania nadające kierunek aktywności innych lub wspierające potrzebujących pomocy członków grupy. Przykładowe itemy tej skali:

11. Koleżanki liczyły się z moim zdaniem.

26. Koledzy wiedzieli, że nie opuszczę ich w potrzebie.

35. Jak trzeba było coś zorganizować, wszyscy przychodzili z tym do mnie.

Skala Ofiara-Samotny składa się z ośmiu itemów pod względem treściowym odpowiadających rolom opisywanym wcześniej jako Ofiara i Osamotniony (Łoś, 2010b). Chodzi o pasywne doświadczanie przemocy fizycznej lub słownej ze strony innych, odczuwanie braku wsparcia, bycie pomijanym. Przykładowe itemy tej skali:

7. Kiedy koleżanki i koledzy zwoływali się, czasem o mnie zapominano.

23. Kilka razy znalazłem się w naprawdę trudnej sytuacji, kiedy całą grupę miałem przeciwko sobie.

40. Okres dorastania był dla mnie koszmarem, bo zawsze znalazł się ktoś, kto mi systematycznie dokuczał.

Skale Ankiety Biograficznej są z założenia skorelowane, ponieważ osadzenie podmiotu w roli grupowej nie jest całkowicie sztywne, należy raczej mówić o przewadze jednej czy dwóch ról w aktywności podmiotu. Korelacje skal obliczone na dużej próbie ($N = 1209$) mieszczą się w przedziale $-0,38-0,57$, a współczynniki rzetelności alfa Cronbacha w przedziale $0,79-0,81$. Planowana jest osobna publikacja poświęcona problematyce ról grupowych i kwestionariuszowi AB.

Wyniki i dyskusja

Charakterystykę zmiennych uwzględnionych w tym badaniu w zawiera tabela 2.1. Rozkłady wyników czterech z pięciu skal Ankiety Biograficznej odbiegają istotnie od normalności (test K-S). Istotne są również w większości skal różnice wyników surowych między kobietami i mężczyznami. Kobiety uzyskały wyższe od mężczyzn wyniki w skali postawy wobec religii, co jest efektem jednorazowym (w pozostałych próbach analizowanych w tym tekście takiej różnicy nie było, również w podobnie dużej Próbie 7). Być może jest to trend, którego pojawienie się zależy od socjologicznej charakterystyki

próby. Kobiety miały również wyższy poziom doświadczeń z roli przywódczej (na którą składa się nie tylko przewodzenie, ale również pomaganie innym), w pozostałych rolach przeważali mężczyźni. Do dalszych analiz dane poddane zostały standaryzacji osobno dla obu płci.

Tabela 2.1. Charakterystyki opisowe surowych zmiennych w Próbie 4 ($N = 344$, porównanie płci testem U)

Zmienna	M	SD	min	max	As	K	K-S, $p <$	płeć, $p <$
Wiek o.b.	35,64	12,57	18	65	0,32	-1,07	0,01	n.i.
Agresor	8,54	5,21	0	24	0,68	0,19	0,01	0,001
Komik	9,16	4,10	0	18	-0,06	-0,44	n.i.	0,001
Amant/ Modny	9,18	4,53	0	21	0,43	0,07	0,01	0,01
Przywódca	16,08	3,99	0	24	-0,36	0,82	0,05	0,03
Samotny/ Ofiara	7,80	4,84	0	24	0,82	0,41	0,01	n.i.
Scep-Relig	17,38	7,36	0	30	-0,34	-0,49	n.i.	0,005

Związki między doświadczeniami z ról grupowych okresu dorastania a postawą wobec religii i wiekiem osób badanych podaje tabela 2.2. Jak widać, dla całej próby istotne okazują się dwa negatywne związki między rolami Agresora i Komika a religijnością. Wprowadzenie rozróżnienia płci wykazuje, że istotne związki są tylko w podpróbie kobiet, gdzie religijność ma negatywne korelacje aż z czterema rolami: nie tylko Agresorki i Komiczki, ale również Modnej-Amantki i Przywódczyni.

Tabela 2.2. Związki między doświadczeniami grupowymi a postawą wobec religii i wiekiem

	Ogółem, <i>N</i> = 344		Kobiety, <i>N</i> = 171		Mężczyźni, <i>N</i> = 173	
	Scep-Relig	Wiek	Scep-Relig	Wiek	Scep-Relig	Wiek
Agresor	-0,17	-0,10	-0,22	-0,12	-0,11	-0,08
Komik	-0,17	-0,16	-0,29	-0,14	-0,06	-0,16
Amant/ Modny	-0,07	0,13	-0,24	0,05	0,10	0,20
Przywódca	-0,05	0,07	-0,17	0,01	0,06	0,13
Samotny/ Ofiara	0,05	-0,01	0,10	0,01	0,02	-0,02
Scep-Relig	–	0,20	–	0,09	–	0,31

Wygląda tak, jakby funkcjonowanie dorastających dziewcząt w każdej aktywnej roli grupowej nie sprzyjało pozytywnej postawie wobec religii i efekt ten utrzymywał się w dorosłości (rola Samotnej/Ofiary jest pasywna). Pojawiły się również istotne związki doświadczeń grupowych z wiekiem badanych. Tym razem wielkość analizowanej próby pozwala na wyodrębnienie podgrup wiekowych. Zostało dokonane rozróżnienie między osobami w okresie młodej dorosłości (tylko do 26 r.ż., aby uzyskać podobną wielkość trzech grup wiekowych; *N* = 106), osobami we wczesnej dorosłości (od 27 do 40 r.ż., *N* = 110) oraz osobami w średniej dorosłości (po 40 r.ż., *N* = 128). Po uwzględnieniu płci żadna z sześciu wyodrębnionych grup nie jest mniejsza niż 50 osób. Związki między doświadczeniami grupowymi a religijnością w tych podgrupach podaje tabela 2.3. Dodatkowo w tabeli są dwie kolumny odnoszące się do połączonych grup wiekowych młodej i wczesnej dorosłości (kolumny oznaczone 1+2 oraz 4+5), ponieważ analiza wykryła walor ilustracyjny takiego zgrupowania.

Tabela 2.3. Związki między doświadczeniami grupowymi a postawą wobec religii w podgrupach płci i wieku

Nr kolumny:	1+2	1	2	3	4+5	4	5	6
Zakres wieku:	18-40	18-26	27-40	41-65	18-40	18-26	27-40	41-65
Liczebność:	N = 101	N = 50	N = 51	N = 70	N = 115	N = 56	N = 59	N = 58
Zmienne/ Płeć:	Kobiety				Mężczyźni			
Agresor	-0,29	-0,32	-0,26	-0,04	-0,10	-0,02	-0,10	-0,10
Wesołek	-0,36	-0,30	-0,47	-0,17	-0,05	-0,01	0,00	-0,04
Amant/ Modny	-0,35	-0,37	-0,32	-0,05	0,12	0,08	0,05	-0,02
Przy- wódca	-0,20	-0,17	-0,26	-0,10	0,00	0,06	-0,16	0,12
Samotny/ Ofiara	-0,01	0,03	0,00	0,24	0,19	0,19	0,21	-0,31

Jak widać w tabeli 2.3., spodziewane negatywne związki między religijnością a doświadczeniami grupowymi kobiet dotyczą przede wszystkim kobiet w wieku młodej i wczesnej dorosłości (gdzie są dość silne), gdyż w okresie średniej dorosłości zanikają prawie wszystkie (pojawia się za to dodatnia korelacja roli Samotny-Ofiara z religijnością). U mężczyzn w żadnej podgrupie wiekowej nie ma analogicznych związków jak u kobiet, a jedyna istotna korelacja roli Samotnego-Ofiary z religijnością jest ujemna, a nie dodatnia jak u kobiet. Wygląda to, jakby kobiety odrzucane przez grupę w okresie dorastania wzmacniały swoją religijność, a mężczyźni funkcjonujący w takiej niekorzystnej roli swoją religijność osłabiali. Odwrotna możliwość, że dziewczęta z powodu religijności były izolowane w grupach, a chłopcy

religijność „zabezpieczała” przed popadnięciem w rolę Samotnego/Ofiary wydaje się mniej prawdopodobna, choć nie wykluczona. Omawiane zjawisko dotyczy tylko osób po 40 roku życia, których dzieciństwo i dorastanie przypadło w okresie PRL (badanie było wykonane w 2012 roku). Ogólna prawidłowość tego badania, że u kobiet jest więcej poszukiwanych związków niż u mężczyzn (odwrotnie niż w przypadku doświadczeń rodzinnych, gdzie dorośli mężczyźni w jednej z prób uzyskali więcej istotnych związków), sugeruje, że dla postawy kobiet wobec religii doświadczenia grupowe mają większe znaczenie niż dla mężczyzn.

Czynniki osobowości a postawa wobec religii (Problem 3)

Osoby badane

W 2015 roku wykonane zostało badanie zestawem kwestionariuszy obejmującym m.in. EPQ-Rs i Opi-47 (Próba 5, $N = 250$; wiek 18–26 lat; kobiety $N = 132$, mężczyźni $N = 118$). Ponieważ wyniki w części dotyczącej związków postawy wobec religii z osobowością okazały się niekonkluzywne, w następnym roku wykonane zostało badanie sprawdzające kwestionariuszami NEO-FFI oraz Opi-20 (Próba 6, $N = 149$; wiek 18–26 lat; kobiety $N = 88$, mężczyźni $N = 61$). W latach 2018–2019 w ramach szerszego badania zbadana została m.in. kwestionariuszami HEXACO-60 oraz Opi-60 szczególnie duża grupa osób (Próba 7, $N = 390$, wiek 18–65 lat; kobiety $N = 202$, mężczyźni $N = 188$). Ze względu na anonimowość nie były zbierane dokładniejsze dane demograficzne osób badanych. Wszyscy uczestnicy byli badani pojedynczo.

Metody

Kwestionariusz EPQ-R s. Jest to skrócony i uproszczony pod względem formatu odpowiedzi wariant dobrze znanego kwestionariusza EPQ-R Eysencka. Konstrukcja oparta jest na trójczynnиковym modelu osobowości Eysencka (1990), zatem zawiera trzy skale: Psychotyzmu, Ekstrawersji i Neurotyzmu oraz dodatkowo charakterystyczną dla kwestionariuszy Eysencka tzw. skalę Kłamstwa. Łącznie skale zawierają 48 itemów. Format odpowiedzi jest tylko dwustopniowy, co sugeruje przeznaczenie do badań przesiewowych, a nie diagnostycznych. Właściwości psychometryczne polskiej adaptacji omawia Jaworowska (2011), a dystrybutorem jest Pracownia Testów Psychologicznych PTP w Warszawie.

Kwestionariusz NEO-FFI. To relatywnie niewielki (60 itemów) kwestionariusz zbudowany na podstawie Pięciozynnиковego Modelu Osobowości, umożliwiający pomiar: Neurotyczności, Ekstrawertyczności, Otwartości na doświadczenia, Ugodowości i Sumienności. Właściwości psychometryczne polskiej adaptacji omawiają Zawadzki i in. (1998). Wbrew pięciozynnиковemu modelowi osobowości skale NEO-FFI w polskich próbach są na ogół skorelowane, a w konsekwencji różnorodności treściowej współczynniki rzetelności nie są bardzo wysokie. Ponieważ kwestionariusz ten jest w Polsce znany i stosowany, nie ma potrzeby szerzej omawiać jego właściwości.

Kwestionariusz HEXACO-60. Kanadyjscy badacze Ashton i Lee na podstawie własnych badań doszli do wniosku, że czynnikową strukturę osobowości lepiej opisuje sześć czynników. Pięć z nich jest podobnych (choć nie identycznych) do czynników Wielkiej Piątki, zaś szósty wykryty w badaniach nad „mroczną triadą osobowości” został nazwany *Honesty-Humility* (to podwójna nazwa, a nie nazwy dwóch biegunów jednego czynnika; zob. np. Ashton, Lee, 2010). W przekładzie tej nazwy na polski są rozbieżności. Strus i Ciecuch (2014) podają Uczciwość-Pokora, a Strelau (2015, s. 405) proponuje Szczerłość-Pokora. Analiza treści itemów

z podskal składających się na ten czynnik pokazuje, że bardziej trafne jest tłumaczenie Uczciwość-Pokora i dalej ten czynnik będzie nazywany krótko Uczciwość. Pozostałe czynniki nazywają się Emocjonalność, Ekstrawersja, Ugodowość, Sumienność oraz Otwartość na doświadczenie. HEXACO-60 to najkrótsza wersja kwestionariuszy HEXACO składająca się z 60 itemów, po 10 na czynnik. Itemy są sformułowane w pierwszej osobie, a format odpowiedzi jest pięciopunktowy. Właściwości psychometryczne kwestionariuszy HEXACO omówione są na stronie hexaco.org, skąd można też pobierać odpowiednie wersje językowe dla celów niekomercyjnych (polską adaptację opracował Piotr Szarota). Czynnikowe skale HEXACO-60, które z założenia powinny być ortogonalne, są w Polsce skorelowane (od -0,22 do 0,33; $N = 390$; Uczciwość ma dodatnie korelacje z Ugodowością i Sumiennością).

Wyniki i dyskusja

Charakterystyki opisowe zmiennych ujętych w Próbach 5 i 6 zawiera tabela 3.1. Rozkłady zmiennych z kwestionariusza EPQ-Rs istotnie odbiegają od normalnych, zaś rozkłady zmiennych NEO-FFI są zbliżone do normalnych. Pojawiły się różnice między kobietami i mężczyznami w neurotyczności i ekstrawersji (oba kwestionariusze), a także w ugodowości NEO-FFI (wyższe były średnie kobiet). Jak we wcześniej prezentowanych analizach te różnice zostały usunięte przez standaryzację zmiennych.

Tabela 3.1. Charakterystyki opisowe surowych zmiennych w Próbach 5 i 6 osób w wieku młodej dorosłości (18–26 lat, N1 = 250, N2 = 149, porównanie płci testem *U*)

Zmienna EPQ-Rs	<i>M</i>	<i>SD</i>	K-S, <i>p</i> <	Płeć, <i>p</i> <	Zmienna NEO-FFI	<i>M</i>	<i>SD</i>	K-S, <i>p</i> <	Płeć, <i>p</i> <
Neurotyczność	6,23	3,32	0,01	0,005	Neurotyczność	27,76	8,11	n.i.	0,001
Ekstrawersja	7,29	2,33	0,01	0,01	Ekstrawersyjność	39,17	7,31	n.i.	0,005
Psychotyczność	6,82	1,39	0,01	n.i.	Otwartość n.d.	33,32	6,26	n.i.	n.i.
Kłamstwo	7,28	1,88	0,01	n.i.	Ugodowość	32,12	6,34	n.i.	0,05
					Sumienność	37,96	6,68	n.i.	n.i.
Scep–Relig	13,93	7,90	n.i.	n.i.	Scep–Relig	14,40	8,10	n.i.	n.i.
Wiek o.b.	22,64	2,16	0,05	n.i.	Wiek o.b.	22,03	1,68	0,01	n.i.

Związki między czynnikami osobowości a religijnością przedstawia tabela 3.2. Uderzające jest, że postawa wobec religii nie ma żadnych istotnych związków z czynnikami zaproponowanymi przez Eysencka (nawet z Psychotycznością, która w pewnym stopniu wyraża tendencję do przekraczania norm społecznych i mogłaby z tego powodu taki związek wykazywać). W brytyjskich badaniach negatywny związek między religijnością (kwestionariusz FSAC Francisa) a Psychotycznością (EPQ Eysencka) był wyraźny zarówno u młodzieży (Francis, 1992), jak i dorosłych (White, Joseph, Neil, 1995). W Polsce Chlewiński (1987), stosując wcześniejszą wersję kwestionariusza Eysencka (bez skali Psychotyczności), stwierdził, że ateści mieli istotnie wyższe wyniki w Ekstrawersji niż religijni, zaś w Neurotyczności nie było istotnej różnicy. Wobec takich rozbieżności zostało wykonane następne badanie włączające czynniki Wielkiej Piątki.

Tabela 3.2. Związki między czynnikami osobowości wg modelu Eysencka oraz Modelu Pięcioczynnikowego a Religijnością

Sceptycyzm–Religijność				Sceptycyzm–Religijność			
Zmienne EPQ-Rs	Ogółem N = 250	Kobiety N = 132	Mężczyźni N = 118	Zmienne NEO-FFI	Ogółem N = 149	Kobiety N = 88	Mężczyźni N = 61
Neurotyczność	0,09	0,09	0,09	Neurotyczność	0,02	0,11	-0,13
Ekstrawersja	-0,04	-0,04	-0,06	Ekstrawertyczność	0,11	0,00	0,28
Psychotyczność	0,07	0,11	0,01	Otwartość n.d.	-0,27	-0,18	-0,41
Kłamanstwo	-0,11	-0,07	-0,17	Ugodowość	0,27	0,25	0,33
				Sumienność	0,20	0,24	0,13

Jak widać w tabeli 3.2, przyniosło ono rezultat odmienny: są istotne związki religijności z czynnikami osobowości, w dodatku różne dla kobiet i mężczyzn. Układ tych związków wskazuje, że religijność jest pozytywnie powiązana z przestrzeganiem norm społecznych (u kobiet) i unikaniem konfliktów interpersonalnych (obie płcie), a negatywnie z Otwartością na doświadczenia (mężczyźni). Ten ostatni związek (-0,41) jest silny na tle innych prezentowanych wcześniej. Być może jego wyjątkowość wynika z zawartości skali Otwartości na doświadczenia. Zawiera ona item 38 mówiący o odwoływaniu się do autorytetów religijnych przy decyzjach moralnych. Wyrażenie zgody z jego treścią punktowane jest jako mała otwartość na doświadczenia.

Warto przypomnieć, że MacDonald (2000, s. 186) uzyskał pozytywne korelacje religijności z trzema czynnikami Wielkiej Piątki: Ekstrawertycznością (0,15), Ugodowością (0,25) oraz Sumiennością (0,21) u kanadyjskich studentów, stosując skalę religijności z własnego kwestionariusza ESI oraz

inwentarz NEO-PI-R. Z kolei Saroglou i Munoz-Garcia (2008) uzyskali u hiszpańskich studentów pozytywne korelacje trzech podskal własnego krótkiego kwestionariusza religijności z czynnikami Ugodowości (do 0,30), Sumienności (do 0,21) i Neurotyczności (do 0,15). W ich danych widać ponadto, że żadna z 30 podskal inwentarza NEO-PI-R nie uzyskała z którymkolwiek z trzech aspektów religijności korelacji wyższej niż 0,29 (Saroglou, Munoz-Garcia, 2008, s. 92). Saroglou wykonał ponadto metaanalizę kilkunastu badań (głównie USA, ale także Kanada, Belgia, Tajwan i Polska), która pokazała m.in. znaczną zmienność korelacji religijności (*Religiosity*) z czynnikami Wielkiej Piątki, zwłaszcza dla Ugodowości (zakres 0,06–0,41, lecz ważone r jedynie 0,20; Saroglou, 2002, s. 21; zob. także Saroglou, 2012, tab. 17.1, s. 396). Gebauer i współpracownicy (2014) analizowali dane zebrane metodą badania internetowego, biorąc pod uwagę indywidualny poziom religijności, ale także przeciętny poziom religijności w danym kraju. Jako ciekawostkę warto przytoczyć, że wśród krajów o wysokim współczynniku (> 3) znalazły się takie kraje jak Pakistan, Filipiny, Indie, czy Dominikana, a listę zamykają kraje skandynawskie ($< 1,8$). Polska ze współczynnikiem 2,17 znalazła się na 49 miejscu z 66 krajów (tamże, Tab. 1, s. 1069). Badacze znaleźli prawidłowość, że nieco silniejsze związki religijności z Ugodowością, Sumiennością i Otwartością na doświadczenia można uzyskać w krajach o wyższym poziomie religijności (Gebauer i in., 2014, rys. 2, s. 1078). Warto jednak zastrzec, że sposób zbierania danych (przez Internet) stanowił ograniczenie losowości prób prawdopodobnie niejednakowo silne w różnych krajach.

Zawarte w tabeli 3.2 wyniki można porównać z wynikami ostatnio wykonanego dużego badania 390 osób (Próba 7) w wieku 18–65 lat zestawem kwestionariuszy, w tym HEXACO-60 oraz Opi-60. Tutaj użyty jest odpowiedni do tematu fragment tych danych. Charakterystykę opisową zmiennych zawiera tabela 3.3. Ze względu na to, że model osobowości i kwestionariusze HEXACO są w Polsce mało stosowane, charakterystyka jest rozszerzona

o współczynniki skośności i kurtozy. Dwie ostatnie kolumny tej tabeli podają również współczynniki korelacji zmiennych osobowościowych z postawą wobec religii i wiekiem badanych.

Tabela 3.3. Charakterystyki opisowe zmiennych surowych z Próby 7 ($N = 390$, porównanie płci testem U) oraz współczynniki korelacji zmiennych osobowościowych z religijnością i wiekiem

Zmienna	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>As</i>	<i>K</i>	K-S, <i>p</i> <	płeć, <i>p</i> <	Wiek o.b	Scep- Relig
Uczciwość	34,05	6,42	-0,42	0,05	0,01	0,001	0,32	0,24
Emocjonalność	30,83	6,12	-0,21	-0,18	n.i.	0,001	0,01	0,06
Ekstrawersja	32,72	5,23	-0,31	0,33	0,05	0,001	0,11	0,09
Ugodowość	31,79	6,01	-0,30	-0,01	0,01	n.i.	0,17	0,11
Sumienność	35,28	5,17	-0,58	0,95	0,05	n.i.	0,09	0,12
Otwartość	33,07	5,99	-0,16	0,12	n.i.	n.i.	-0,16	-0,11
Scep-Relig	13,99	7,49	0,08	-0,80	n.i.	n.i.	0,15	–
Wiek o.b	39,97	11,21	-0,07	-1,03	0,01	n.i.	–	0,15

Rozkłady większości zmiennych osobowościowych odbiegają od normalnych. Są także istotne różnice ze względu na płeć. Kobiety mają wyższą od mężczyzn Uczciwość i Emocjonalność, a niższą Ekstrawersję. Ta sprawa sama w sobie interesująca nie będzie tu dyskutowana, różnice zostały usunięte przez standaryzację danych osobno dla każdej płci. Część zmiennych osobowościowych ma dodatnie korelacje z wiekiem, a jedna negatywną (Otwartość). Zmienianie się poziomu czynników osobowości z wiekiem jest zjawiskiem znanym z badań nad Wielką Piątką (McCrae, Costa i in. 2000; Siuta, 2006). Mniej znane i udokumentowane jest zmienianie się poziomu religijności z wiekiem – dodatnia korelacja 0,15 wskazuje, że u starszych

badanych wyniki w skali Sceptycyzm-Religijność są wyższe niż u badanych młodszych. Sprawa ta jest krótko poruszona poniżej.

Wracając do głównego zagadnienia, czyli związków religijności z czynnikami osobowości (ostatnia kolumna tabeli 3.3), można stwierdzić, że są związki istotne statystycznie, ale słabe. Związki pozytywne są z Ugodowością, Sumiennością i Uczciwością, z Otwartością zachodzi związek negatywny. Są to związki analogiczne jak z czynnikami Wielkiej Piątki, zakładając, że Emocjonalność HEXACO jest odpowiednikiem Neurotyczności, a charakterystyczny dla HEXACO szósty czynnik Uczciwość jest wyodrębniony kosztem ugodowości i sumienności modelu pięcioczynnikowego. Oczywiście między modelami pięcio- i sześcioczynnikowym jest trochę różnic w definicji i strukturze poszczególnych czynników, widocznych w NEO-PI-R (sześć podskal na czynnik) i HEXACO (cztery podskale na czynnik), lecz tutaj analizowane są rezultaty użycia wersji skróconych (w NEO-FFI podskale nie są wyodrębnione, w HEXACO-60 składają się zaledwie z dwóch lub trzech itemów).

Tabela 3.4 zawiera korelacje postawy wobec religii z czynnikami HEXACO w podgrupach płci (kolumny 1 i 2), wieku (kolumny 3 i 4), oraz wieku i płci łącznie (kolumny 5–8). Okazuje się, że bez względu na płeć jest pozytywny związek religijności z Uczciwością, ale tylko u młodszych badanych (do 41 roku życia, kol. 3). U starszych istotnego związku nie ma (kol. 4). Istotny związek religijności z Sumiennością jest tylko u młodszych badanych, u starszych nie ma po nim śladu. W kolumnach 5 i 6 widać, że pozytywny związek religijności z Uczciwością występuje zarówno u młodszych kobiet, jak i mężczyzn, zaś pozytywny związek religijności z Sumiennością jest istotny tylko u młodszych mężczyzn (u młodszych kobiet korelacja ma analogiczny kierunek, ale nie przekroczyła progu istotności).

Tabela 3.4. Związki między sześcioma czynnikami osobowości a postawą wobec religii w podgrupach wieku i płci ($N = 390$)

Nr kolumny:	1	2	3	4	5	6	7	8
Zakres wieku:	18–65	18–65	18–41	42–65	18–41	18–41	42–65	42–65
Liczebność:	N = 202	N = 188	N = 198	N = 192	N = 93	N = 109	N = 105	83
Zmienne/Płeć	kk	mm	k+mm	k+mm	kk	mm	kk	mm
Uczciwość	0,22	0,26	0,30	0,13	0,33	0,26	0,09	0,16
Emocjonalność	0,12	0,01	0,11	-0,00	0,20	0,03	0,04	-0,04
Ekstrawersja	0,07	0,09	0,10	0,04	0,13	0,07	-0,01	0,10
Ugodowość	0,18	0,02	0,12	0,04	0,16	0,08	0,17	-0,12
Sumienność	0,05	0,20	0,21	0,02	0,18	0,25	-0,06	0,11
Otwartość	-0,11	-0,11	-0,11	-0,06	-0,16	-0,06	-0,03	-0,08

Skrót „kk” oznacza kobiety, skrót „mm” mężczyzn.

U starszych kobiet i mężczyzn analizowanym związkom daleko do statystycznej istotności. Widoczna wcześniej w tabeli 3.3. istotna, acz słabiutka ujemna korelacja religijności z Otwartością na doświadczenia w żadnej z podgrup płci i wieku (tabela 3.4.) nie uzyskała istotnego znaczenia.

Podsumowując, można zatem stwierdzić, że związki postawy wobec religii z sześcioma czynnikami osobowości są słabe (o marginalnej mocy predykcyjnej) i ograniczone do wczesnej dorosłości. Z trzema czynnikami Eysencka odpowiednich związków nie widać, zaś z pięcioma czynnikami Costy i McCrae związki są, przy czym Próby 5 i 6 były umiarkowanie liczne i ograniczone wiekowo do wczesnej dorosłości (a właściwie jej wstępnego etapu, młodej dorosłości). Niewykluczone zatem, że zastosowanie NEO-FFI do pomiaru czynników osobowości w okresie średniej dorosłości

wykazałoby analogiczny brak związków z religijnością, jak to jest w Próbie 7. Poza tym wydaje się, że im więcej czynników w modelu osobowości, tym łatwiej o związki z religijnością. Francis i Bourke (2003) zbadali ponad tysiąc uczniów w wieku 7–12 lat, a do pomiaru czynników osobowości użyli kwestionariusza HSPQ Cattella. Uzyskali pozytywne związki religijności z czynnikami G (0,19), Q₃ (0,10) oraz I (0,15), zaś negatywne z czynnikami E (-0,11) i F (-0,16), jednak obiektywnie słabe (Francis i Bourke, 2003). Interesujące, że dość podobne rezultaty uzyskał Chlewiński (1987), porównując polskich dorosłych ateistów i wierzących. Religijni mieli istotnie wyższe G (Superego), Q₃ (Samooceńca) oraz I (Wrażliwość), a niższe F (Surgencja) i H (Odporność) niż ateści (ówczesne polskie nazwy czynników podaje za Chlewińskim, 1987). Poza tym wierzący mieli niższe N (Racjonalizm) i Q₁ (Radykalizm) niż ateści (te czynniki nie występują w HSPQ, jedynie w wersji dla dorosłych). Mówiąc terminologią współczesną, osoby religijne okazały się być bardziej sumienne i wrażliwe, a mniej ekstrawertywne, impulsywne i radykalne niż niewierzący. Rezultaty obu powyższych badań nie są zaskakujące (są zgodne z tym, czego można oczekiwać po osobach religijnych), prowadzą jednak do ważnego wniosku. Przyjęcie modelu osobowości zawierającego większą ilość czynników nie gwarantuje znalezienia wśród nich silnego korelatu dla religijności (wyjąwszy czynnik Q₁, Radykalizm, który treściowo w pewnym stopniu odnosił się do religii). Generalne konsekwencje skromnych rezultatów poszukiwania związków postawy wobec religii z czynnikami osobowości będą rozważone w Dyskusji generalnej.

Wiek a postawa wobec religii (problem towarzyszący powyższym)

W tabelach 1.4, 2.2 oraz 3.3, gdzie występują badani znacznie zróżnicowani wiekowo, widoczne są dodatnie korelacje religijności z wiekiem.

W największej Próbie 7 badani byli podzieleni na będących w wieku wczesnej dorosłości (do 41 lat) i średniej dorosłości (powyżej 41 lat), a dwie kategorie wiekowe i płeć potraktowane jako zmienne klasyfikacyjne tworzą cztery grupy. ANOVA zmiennej Sceptycyzm–Religijność wykazuje istotne zróżnicowanie. Efekt wieku jest istotny: $F(1, 386) = 11,83$ a $p < 0,001$ (testy jednorodności wariancji Levene’a i Browna-Forsythe’a nieistotne, efekty płci oraz interakcji wieku i płci są nieistotne). Porównania post-hoc średnich grupowych testem Tukeya dla nierównych N dają rezultat istotny dla mężczyzn (różnica 0,44 odchylenia standardowego między młodszymi i starszymi, $p < 0,05$), a tendencję bliską istotności dla kobiet (0,25 odchylenia standardowego między młodszymi i starszymi, $p < 0,07$). Opisany efekt polega na różnicy nasilenia religijności u osób w różnym wieku, niemniej prowadzi do empirycznie wspartej sugestii, że postawa wobec religii faktycznie lekko rośnie z wiekiem, przynajmniej mierzona skalą Sceptycyzm–Religijność kwestionariuszy Opi lub podobną (w przypadku pomiaru wieloczynnikowego mogłoby być inaczej). Badacze religijności zauważają jej pomiarowy wzrost z wiekiem i sądzą, że w grę wchodzi trzy rodzaje wyjaśnień omawianego zjawiska: (1) rozwój religijny w ciągu życia, (2) efekty kohorty, (3) historyczne zmiany religijności (zob. Argue, Johnson, White, 1999; Bengtson, Silverstein, Putney, Harris, 2015). Argue i współpracownicy podają, że przyrost religijności z wiekiem jest większy dla katolików niż protestantów (ale z niższego punktu startowego w wieku 18 lat – Argue i in. 1999, s. 431). Sam efekt kohorty wydaje się tu mało prawdopodobny. Raczej w grę wchodzi rozwój religijny, ewentualnie w połączeniu ze zmianami historycznymi niejednakowymi dla różnych wyznań (badanie było czterokrotnie powtarzane między latami 1980–1992; efekt Jana Pawła II?). Bengtson i współpracownicy (2015) zauważyli dwa trendy: w młodszych grupach wiekowych duchowość staje się coraz bardziej oddzielona od religii, a koncepty boskości przechodzą od Boga transcendentnego do bardziej bliskiego i osobistego (*imminent and personal*). To zresztą widać w budowie

wielu kwestionariuszy do badania religijności (rozdzielenie duchowości i religijności, treść itemów odnosząca się do ja). W przypadku Polski tego rodzaju trendy również są prawdopodobne, lecz większe znaczenie niż w krajach zachodnich może mieć efekt kohorty związany z transformacją ustrojową PRL w III RP oraz zmiana społecznego znaczenia religii.

Podsumowując, w próbach o dużym zróżnicowaniu wieku osób badanych pojawia się związek postawy wobec religii z wiekiem, a jego geneza może być jeszcze bardziej skomplikowana, niż to przedstawiają badacze. Równolegle z wiekiem zmienia się nasilenie czynników osobowości, przechowywanie niektórych doświadczeń, a nawet wykształcenie. Wyższe wykształcenie jest częstsze wśród młodszych badanych niż starszych, a jego odsetki w młodszych pokoleniach poszczególnych krajów mocno się różnią (np. odsetek młodych studiujących w Polsce jest obecnie co najmniej dwukrotnie wyższy niż w USA).

Dyskusja generalna

Wyniki zaprezentowane w powyższym przeglądzie badań własnych dają względnie całościowy obraz związków postawy wobec religii z ważnymi doświadczeniami nabywanymi w dzieciństwie i okresie dorastania, a także z czynnikami osobowości traktowanymi w psychologii jako kluczowe i podstawowe cechy organizacji psychicznej. Ujmując w punktach:

- 1) Związki postawy wobec religii z doświadczeniami rodzinnymi są słabe i podlegają fluktuacjom zależnym od płci i wieku osób badanych. Jeśli takie związki ujawniają się w konkretnym badaniu, są to związki pozytywne między poziomem wzajemnych uczuć dziecka i rodziców a poziomem religijności dorastających i dorosłych. Więcej takich związków pojawiło się w u dorastających kobiet (17–18 lat) i dorosłych mężczyzn, a prawie ich nie było u dorastających mężczyzn i dorosłych kobiet.

2) Związki postawy wobec religii z doświadczeniami grupowymi pojawiają się głównie u kobiet do 40 roku życia, zaś u mężczyzn prawie ich nie ma. Są to związki negatywne między religijnością a doświadczeniami z funkcjonowania w aktywnych rolach grupowych, niekonstruktywnych (jak Agresorka), konstruktywnych (jak Przywódczyni) oraz ekspresyjnych (jak Komiczka i Amantka). Religijność młodzieży raczej nie sprzyja wchodzeniu w aktywne role grupowe, choć może być powiązana z popadaniem w rolę pasywną (taki efekt jest u badanych kobiet po 40 r.ż. i mężczyzn do 40 r.ż). Sensowna jest także interpretacja odwrotna, że doświadczenia z wyrazistej aktywności grupowej w okresie dorastania sprzyjają laicyzacji w dorosłości w sposób wymagający zbadania.

3) Związki postawy wobec religii z czynnikami osobowości są słabe i zależne od płci badanych, a prawdopodobnie także wieku. Istotne związki pojawiły się w jednej z dwóch prób złożonych z młodych dorosłych oraz u osób do 41 r.ż. w próbie, która zawierała również starszych badanych (po 41 r.ż., u których istotnych związków nie było). Wybór teorii i metody pomiaru czynników osobowości może mieć w tej sprawie niebagatelne znaczenie. Istotne związki religijności, które pojawiły się w analizowanych próbach to pozytywne związki z ugodowością, sumiennością lub uczciwością, a negatywny związek z otwartością na doświadczenia. Rezultaty te są podobne do uzyskiwanych przez innych badaczy (por. Saroglou, 2012, tab. 17.1, s. 396).

Powyższe charakterystyki uzyskanych wyników należy uzupełnić dwoma zastrzeżeniami. Wpierw trzeba podkreślić, że sposób pomiaru postawy wobec religii ma oczywiste ograniczenia. Krótka samoopisowa skala kwestionariuszowa zbiera deklarowane opinie osób badanych, nie rejestruje rzeczywistych zachowań, takich jak uczęszczanie do świątyni (przejaw religijności) czy lektura krytycznych wobec religii felietonów w mediach (przejaw sceptycyzmu). W niektórych narzędziach kwestionariuszowych jest osobna część do zbierania informacji o częstotliwości takich zachowań, jak

uczęszczanie na zgromadzenia religijne, lecz nadal jest to zbieranie deklaracji (np. Duke Religion Index, Springfield Religiosity Scale, Muslim Religiosity Scale, za: Koenig, Al Zaben i in., 2015). Uczęszczanie nie musi wynikać z motywacji religijnej, lecz np. społecznej. Zaś akceptacja wierzeń religijnych może nie przekładać się na większość zachowań uznawanych za przejawy religijności. Deklaracje osób badanych, w tym dotyczące stosunku do religii, są rzecz jasna podatne także na motywy autoprezentacyjne, choć w przypadku badań anonimowych to ograniczenie powinno być względnie niewielkie. Zapewne użycie wieloskalowego kwestionariusza religijności, zawierającego konkretne i precyzyjne itemy (jak np. Test Struktury i Poziomu Religijności; zob. Rydz, Walesa, Tatala, 2017) umożliwia bardziej trafny pomiar.

Może być jeszcze podniesiony argument, że względna słabość wszelkich związków postawy wobec religii wynika ze specyfiki treściowej skali Sceptycyzm–Religijność (z bezosobowego sformułowania itemów), podczas gdy większość wspomnianych w tej pracy kwestionariuszy innych autorów ma przynajmniej część itemów sformułowanych w pierwszej osobie (odnoszących się do ja). Niemniej ci badacze z reguły nie znajdują wyraźnie silniejszych związków religijności z czynnikami osobowości czy doświadczeniami socjalizacyjnymi, a jedynie z postawami społeczno-politycznymi (czyli podobnie jak skala postawy wobec religii z Kwestionariusza Opinii).

Postawa wobec religii a doświadczenia rodzinne. Oceniając rezultaty badań nad związkami postawy wobec religii z doświadczeniami rodzinnymi z użyciem kwestionariusza PDwR, należy po pierwsze uwzględnić ograniczenia tego kwestionariusza jak każdego innego, a także ograniczenia specyficzne, wynikające z jego treści. Chodzi o to, że kwestionariusz dotyczy bardzo ważnej sfery codziennych interakcji dziecka z rodzicami, takich jak wyrażanie uczuć, kontrolowanie zachowań, reagowanie na zachowania drugiej strony itp. Nie ma np. itemów dotyczących stosunku rodziców do religii czy przejawów religijności w formie wspólnej modlitwy, sprawdzania zgodności zachowań dziecka ze wskazaniami religii,

a wynikające z tego doświadczenia dziecka również należałoby kwalifikować jako doświadczenia rodzinne. Uwzględnienie tego aspektu w treści kwestionariusza doświadczeń rodzinnych prawdopodobnie pozwoliłoby wykazać silniejsze związki religijności z tak ujętymi doświadczeniami (por. Bao, Whitbeck, Hoyt, Conger, 1999; King, Furrow, Roth, 2002). Istnieje również nadzieja, że godne uwagi predykcje religijności dorosłych da się uzyskać, ujmując doświadczenia rodzinne z perspektywy teorii przywiązania (zob. Granqvist, Mikulincer, Shaver, 2010; Granqvist, 2002). Bez względu jednak na stosowany model teoretyczny doświadczeń rodzinnych retrospektywne odtwarzanie przez badanych tego, co działo się między nimi a rodzicami w dzieciństwie i okresie dorastania, prócz naturalnych efektów pracy pamięci może podlegać reinterpretacji w kontekście dzisiejszej religijności osób badanych (religia nakazuje szacunek dla rodziców). Może występować też efekt oceny doświadczeń z rodzicami z perspektywy aktualnej sytuacji życiowej badanych: jeśli osoba odnosi sukcesy, to znaczy że rodzice „zrobili co trzeba” i jakieś żale do nich byłyby „dziecinadą”; jeśli osobie badanej nie wiedzie się dobrze, może poszukiwać przyczyn w domu rodzinnym i wyolbrzymiać „to, co mi zrobili rodzice”. O ile wiadomo, nie ma solidnych badań na ten temat, musimy więc ufać, że różne zakłócające czynniki niejako znoszą swoje sprzeczne wpływy i retrospektywny obraz relacji z rodzicami jest zbliżony do tego, co działo się rzeczywiście. Treść itemów PDwR została tak zaprojektowana, aby nie zawierać naładowanych emocjonalnie słów/ocen zachowań („źle traktowali”, „byli cudowni”), lecz beznamietne opisy: „matka przeglądała moje rzeczy”, „ojciec dotrzymywał obietnicy” itp.). Interesującym komentarzem do powyższej problematyki są wyniki uzyskane przez Bornsteina i współpracowników (Bornstein, Putnick i in., 2017) w badaniu 8–10 letnich dzieci i rodziców z dziewięciu krajów reprezentujących chrześcijan, buddystów, muzułmanów i bezwyznaniowych (łącznie 1198 rodzin). Uzyskali oni pozytywne związki religijności z rodzicielską kontrolą zarówno w danych pochodzących od dzieci, jak

i rodziców, ale już pozytywne związki religijności rodziców z uczuciami wobec dziecka (*parental warmth*) pojawiły się tylko w danych od rodziców. W danych od dzieci religijność rodziców była pozytywnie związana z odrzuceniem przez rodziców (*parental rejection*), czyli odwrotnie niż w polskich danych od dorosłych już „dzieci” (tabela 1.5. w tym artykule; również badania Gosztyły, 2010). Odpowiednie współczynniki ścieżek w modelach strukturalnych prezentowanych przez Bornsteina i in. (2017) są niskie, choć istotne, niemniej ich badanie sugeruje, że problem ujęty z perspektywy międzykulturowej może być bardziej zagmatwany, niż ktokolwiek się spodziewa.

Postawa wobec religii a doświadczenia grupowe. Rezultat badania nad związkami postawy wobec religii z doświadczeniami grupowymi również należy oceniać z uwzględnieniem zastrzeżeń analogicznych jak wyżej, czyli wobec pomiaru postawy wobec religii oraz pomiaru doświadczeń grupowych. Na właściwości kwestionariusza „Ankieta Biograficzna” miał wpływ skład pierwotnej puli itemów oraz rezultaty analiz psychometrycznych, które nie pozwoliły utworzyć 12 planowanych skal (zob. Łoś, 2010b), a jedynie 8 podskal grupujących się w 5 czynników (skal). To ograniczenie różnorodności uwzględnianych w pomiarze ról może być krytykowane (że nie dają pełnego przeglądu), ale są to role wyraziste, częste i mające potencjalnie poważne konsekwencje rozwojowe dla interpersonalnego funkcjonowania w dorosłości. Jeśli grupowe role lub identyfikacje różnicują nasilenie potencjalnie niekorzystnych zachowań dla perspektyw życiowych młodzieży (por. np. Jordan, Stalgaitis, Charles i in., 2019; Doornwaard, Branje, Meeus, ter Bogt, 2012; Monahan, Steinberg, Cauffman, 2009; Clasen, Brown, 1987), zasadne jest oczekiwanie, że będzie to miało faktyczne konsekwencje w dorosłości, być może także dla rozwoju religijności. Pięć wyodrębnionych w kwestionariuszu AB kategorii ról wydaje się uniwersalnych historycznie, tj. mogły być podobnie pełnione w czasach PRL przez badanych mających więcej niż 40–45 lat, a także w czasach III RP, kiedy przypadało dorastanie młodszych badanych. Stosowania kwestionariusza

AB dotyczą również komplikacje wynikające z retrospektywnego charakteru badania. Rzeczowe opisy zachowań w treści itemów kwestionariusza powinny wprowadzić sprzyjać możliwie wiernemu sprawozdawaniu tego, co się działo, ale nieuchronne są efekty rekodowania (bagatelizowania lub wyolbrzymiania) tych doświadczeń z perspektywy obecnej sytuacji życiowej („przez nich nie wiedzie mi się”), w tym stanu religijności osób badanych (np. „wybaczenie winowajcom”). Konkretnie otrzymane empiryczne związki są słabe i ograniczone głównie do wczesnej dorosłości, zwłaszcza u kobiet. Widoczna w układzie tych związków prawidłowość, że doświadczenia z aktywnych ról grupowych negatywnie korelują z religijnością, może wskazywać, iż tak było w okresie dorastania badanych (religijna młodzież unikała eksponowania się grupie) i znalazło to odzwierciedlenie w aktualnie wypełnianych kwestionariuszach samoopisowych. Równie możliwe jest, że aktualna podwyższona religijność sprzyja wspomnianiu własnych zachowań grupowych jako mniej agresywnych, „wesołkowatych” czy eksponujących atrakcyjność fizyczną. Jednak dlaczego miałyby być podobnie ze wspomnianiem zachowań przywódczo-pomocowych przez kobiety (korelacja -0,20 dla grupy w wieku 18–40 lat), które nie są religijnie naganne? Być może to jakaś specyfika polskich wiernych, oczekujących na kierowanie przez kapłanów wskutek doświadczeń historycznych.

Postawa wobec religii a czynniki osobowości. Związki postawy wobec religii z czynnikami osobowości są niewątpliwe i godne uwagi, choć fluktuują zależnie od płci i wieku badanych oraz zastosowanego narzędzia pomiaru. Wpierw należy zaznaczyć, że pomiary czynników osobowości dostarczały danych o aktualnym funkcjonowaniu badanych i nie odwoływały się wprost do zdarzeń dawno minionych. Choć osoba badana, udzielając odpowiedzi na pytanie, czy jest towarzyska, również odwołuje się do przechowywanych doświadczeń, mamy prawo sądzić, że nie tak dawnych jak te z dzieciństwa czy okresu dorastania. Tym samym samoopisowy pomiar czynników osobowości może być mniej przefiltrowany/

przekształcony przez rekodujące procesy pamięciowe, więc bliższy stanowi faktycznego. Po drugie kwestionariusze osobowości – w tym EPQ-Rs, NEO-FFI i HEXACO-60 – z reguły nie indagują o sprawy bardzo prywatne, które mogłyby wywoływać reakcje samoobronne badanych. Zarazem ich zawartość jest wysoce zróżnicowana, gdyż każdy z modeli osobowości, na których są oparte, aspiruje do uwzględnienia większości ważnych cech, bez względu na to, czy próbuje je upakować w trzy czynniki (27 cech; Eysenck, 1990), w pięć (30 cech; McCrae, Costa, 1997) czy aż w sześć (24 cechy; Ashton, Lee, 2010). Zważywszy, że mimo tych zalet znalezione związki czynników osobowości z postawą wobec religii nie są mocne, nasuwa się wniosek, że te czynniki nie stanowią zasadniczego uwarunkowania religijności.

Słabe pozytywne związki religijności ze stosunkiem do ludzi i norm społeczno-moralnych (ugodowość, sumienność, uczciwość) wynikają prawdopodobnie ze wzajemnego oddziaływania: osobom o podwyższonym poziomie wymienionych czynników łatwiej akceptować religijne nakazy dotyczące stosunku do ludzi i norm społeczno-moralnych, z drugiej zaś strony osoby religijne są niejako zobowiązane do przestrzegania norm społeczno-moralnych i życzliwości wobec ludzi. Odpowiednio osobom o obniżonym poziomie tego, co w czynnikowych modelach osobowości zostało nazwane ugodowością, sumiennością czy uczciwością, może być łatwiej przekraczać normy, zwyczaje i tradycje, w tym religijne, np. z zamiarem dokonywania zmian społecznych, a z drugiej strony osoby o sceptycznej postawie wobec religii mogą być bardziej elastyczne w zachowaniach kwalifikowanych jako przejawy wymienionych czynników. Również (słaby) negatywny związek religijności z otwartością na doświadczenia jest psychologicznie zrozumiały. Religia dostarcza idei wyjaśniających świat i życie, więc osoby religijne mają mniej powodów do ich poszukiwania w innych kulturach, zaś osoby otwarte na doświadczenia (w tym różnorodne idee) łatwiej mogą uważać nauczanie religijne za niewystarczające. Tym, co w całej sprawie związków między wymienionymi wyżej czynnikami osobowości a postawą wobec

religii wymaga wyjaśnienia, nie jest to, że związki istnieją (nie tylko dla chrześcijan, dla muzułmanów również – zob. Aghababaei, Błachnio i in., 2015), lecz dlaczego nie są dużo silniejsze i systematyczne bez względu na próbę i narzędzia pomiarowe (!).

Przyczyna tego stanu rzeczy leży – jak się wydaje – w niepisanej regule cechowego paradygmatu psychologii osobowości, aby do katalogu cech/czynników nie włączać wprost postaw społecznych i światopoglądowych. Co prawda prekursorzy czynnikowych teorii osobowości tego pomijania postaw społeczno-swiatopoglądowych nie dokonywali. W koncepcji Cattella (1957) uwzględniony był czynnik Radykalizm (Q_4) i odpowiednia skala kwestionariusza 16-PF zawierała kilka itemów dotyczących religii. Eysenck (1953) prowadził badania nad postawami społecznymi (*Radicalism–Conservatism* oraz *Tough-mindedness–Tender-mindedness*), w których mieścił się stosunek do religii, niestety później do czynnika Psychotyzmu włączony został tylko wymiar twarda–miękka umysłowość, a radykalizm–konserwatyzm został pominięty w całościowym modelu (Eysenck, 1990). Współczesne modele cechowe osobowości, tj. Wielkiej Piątki i HEXACO, nie zawierają takich składników jak religijność czy radykalizm. Radykalizm pojawia się tu nieprzypadkowo, ponieważ w Próbie 7 wykazuje on silną negatywną korelację z religijnością ($-0,70$) i tworzy z nią jeden z trzech ogólniejszych czynników światopoglądu (na ten temat planowana jest odrębna publikacja). Gdyby w całościowe badania nad postawami społeczno-swiatopoglądowymi włożono tyle wysiłku, co w badania nad temperamentem i podstawowymi cechami osobowości (zwłaszcza Wielką Piątką i jej składnikami), rozumielibyśmy zachowania człowieka zdecydowanie lepiej (w tym te ekstremalne).

Nie można użyć argumentu, że „klasyczne” cechy osobowości wykazują znaczącą odziedziczalność, zaś światopoglądowe są od takiego uwarunkowania wolne, gdyż dane empiryczne świadczą o czymś przeciwnym. Waller, Kojetin i in. (1990) podają oszacowania przekraczające 40 proc. udziału czynników genetycznych w wariancji religijności. Wg Boucharda

i współpracowników u dzieci oszacowania udziału czynników genetycznych w religijności mogą być niskie, lecz u dorosłych zbliżają się do takiego poziomu, jak cechy osobowości (Koenig, McGue, Krueger, Bouchard, 2005). Tymczasem z danych obejmujących większą ilość różnych postaw/zainteresowań wynika, że tylko niektóre wykazują znaczącą odziedziczalność – wcale nie jest to regułą (zob. Olson, Vernon, Harris, Jang, 2001). Wobec tego należy przyjąć, że skłonność do religijności albo sceptycyzmu jest w pewien sposób ułatwiana/utrudniana przez jakieś właściwości mózgu (zob. Heilman, Donda, 2019; O’Leary, Beauregard, 2011).

Według autora wykonany przegląd badań pokazuje, że dla rozwoju postawy wobec religii mają znaczenie nie tylko uwarunkowania ze strony rodziców, ale także ze strony rówieśników i czynników osobowości. Wszystkie one jednakże nie są rozstrzygające. Problem ze znalezieniem dla religijności solidnych predyktorów/korelatów psychologicznych może powstawać ze względu na nadmiernie ograniczony zakres zjawisk uważanych za doświadczenia rozwojowe i charakterystyki osobowości. Prezentowane przez autora tego tekstu badania również mogłyby być tego przykładem, ale chodzi o podkreślenie potrzeby rozszerzenia poszukiwań o niedoceniane obszary.

Pewne nadzieje można by wiązać z kształtowaniem się indywidualnych tożsamości. Problematyka tożsamości społeczno-kulturowych jest obecnie energicznie badana ze względu na wyzwania globalizacyjne (zob. np. Rosenmann, Reese, Cameron, 2016; Chen, Lam i in., 2016), ale w badaniach nad kształtowaniem się tożsamości indywidualnej (personalnej) przeważa poszukiwanie formalnych charakterystyk tożsamościowych, takich jak statusy i style tożsamości (Berzonsky, Luyckx, 2008; Luyckx, Schwartz i in., 2008). Nie dowiadujemy się, kim chce się stać młody człowiek, z jaką osobą/postacią identyfikuje się, by stać się podobnym, a to może być istotne w procesie wybierania stylu życia czy głównych postaw światopoglądowych (w tym wobec religii).

Drugi potencjalny obszar obejmuje zjawiska z pogranicza osobowości i inteligencji, jak typy umysłowe. Carl Gustav Jung zaproponował klasyfikowanie różnic indywidualnych na podstawie przewagi głównych funkcji psychicznych, czyli percepcji, intuicji, odczuwania i myślenia. Rozwinięcia tego podejścia mogą okazać się użyteczne w badaniach nad postawami światopoglądowymi, w tym wobec religii (Ross, Weiss, Jackson, 1996; Chaim, 2017). Skromne podstawy teoretyczne dla typów umysłowych zyskują bowiem wsparcie ze strony badań nad mózgiem. Kosslyn i współpracownicy zaproponowali klasyfikację trybów przetwarzania (*theory of cognitive modes*) opartą na rozróżnieniu „dolnej” części mózgu która zajmuje się poznaniem i „górną”, która zajmuje się kierowaniem aktywnością podmiotu (Kosslyn, Miller, 2019; w istocie wygląda to raczej na rozróżnienie funkcji tylnych i przednich części mózgu). Obie części mogą być angażowane mniej lub bardziej intensywnie, co pozwala rozróżnić cztery tryby poznawcze: działaniowy, obserwacyjny, adaptacyjny oraz stymulacyjny (wywierający stymulujący wpływ na otoczenie). Typy jungowskie nie dają się łatwo przemianować na tryby Kosslyna, ale podobne pomysły teoretyczne mogą prowadzić do istotnego przyrostu wiedzy o uwarunkowaniach różnic ludzkiej aktywności, w tym religijności.

Miejsce postawy wobec religii w organizacji psychicznej. Choć dotychczasowe poszukiwania znaczących psychologicznych uwarunkowań religijności przyniosły raczej skromne i rozczarowujące rezultaty, to paradoksalnie może to być powód do optymizmu. Łoś zaproponował czterowarstwowy model organizacji psychicznej (Łoś, 2010a). Są w nim dwie warstwy niższe, obsługujące procesy istnienia (warstwy vitalności i przystosowania), oraz dwie warstwy wyższe, wyrażające dokonywane wybory, styl życia i tożsamość człowieka (warstwa upodmiotowienia), a także zaangażowanie światopoglądowe (warstwa uduchowienia). Jak wiadomo, w popularnych koncepcjach struktury osobowości zakłada się trzy warstwy (cech, przystosowań, reprezentacji ja; zob. McAdams, 1995; McCrae, Costa

i in., 1997), bez warstwy uduchowienia (światopoglądowej). Autor modelu argumentuje, że warstwy wyższe, czyli upodmiotowienia i uduchowienia, są funkcjonalnie i rozwojowo stosunkowo niezależne od niższych, a mają znaczący wpływ na aktywność człowieka. Idee światopoglądowe, w tym religijne i naukowe, hierarchia wartości, powołanie życiowe, mądrość i twórczość są zatem mało związane z właściwościami warstw niższych, takich jak cechy osobowości, zdolności, wzorce adaptacji, mechanizmy obronne, zainteresowania, itp. Silnych korelatów postawy wobec religii należy zatem poszukiwać w innych wymiarach światopoglądu (takich jak Radykalizm–Konserwatyzm, Naturalizm–Intencjonalizm), czy takich charakterystykach tożsamościowych jak styl życia i zadania długoterminowe. Doświadczenia z relacji z rodzicami oraz grupami rówieśniczymi mają prawdopodobnie znaczenie przede wszystkim dla rozwoju warstw witalności i przystosowania. Dla rozwoju warstw upodmiotowienia i uduchowienia istotne mogą być doświadczenia socjalizacyjne odnoszące się do wzorów osobowych, stylów życia, wierzeń i wartości, ale przede wszystkim przeżycia wewnętrzne trudne do uchwycenia przez schematyczne (z założenia) ilościowe metody pomiarowe psychologii. Sprawdzenie tego wymaga szeroko zakrojonych badań empirycznych (również ilościowych).

Literatura cytowana

- Aghababaei N., Błachnio A., Arji M., Chiniforoushan M., Mohammadtabar S. (2015). *The relations among well-being outcomes, religiosity, and personality*. „Polish Psychological Bulletin” 46 (3), s. 460–468.
- Allport G. W. (1988/1950). *Jednostka i religia. Interpretacja psychologiczna*. W: G. W. Allport, *Osobowość i religia*, s. 83–223. Warszawa.
- Allport G. W., Ross J. M. (1967). *Personal religious orientation and prejudice*. „Journal of Personality and Social Psychology” 5, s. 432–443.

- Argue A., Johnson D. R., White L. K. (1999). *Age and religiosity: Evidence from a Three-Wave Panel analysis*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 38 (3), s. 423–435. DOI: 10.2307/1387762.
- Arnett J. J. (2001). *Conceptions of the transition to adulthood: Perspectives from adolescence through midlife*. „Journal of Adult Development” 8 (2), s. 133–143.
- Ashton M. C., Lee K. (2010). *Trait and source factors in HEXACO-PI-R self- and observer reports*. „European Journal of Personality” 24, s. 278–289. DOI: 10.1002/per.759.
- Ashton M. C., Lee K. (2019). *Religiousness and the HEXACO personality factors and facets in a large online sample*. „Journal of Personality” 87 (6), s. 1103–1118. <https://doi.org/10.1111/jopy.12459>.
- Bao W. N., Whitbeck L. B., Hoyt D. R., Conger R. D. (1999). *Perceived parental acceptance as a moderator of religious transmission among adolescent boys and girls*. „Journal of Marriage and Family” 61 (2), s. 362–374. <https://doi.org/10.2307/353754>.
- Bengtson V. L., Silverstein M., Putney N. M., Harris S. C. (2015). *Does religiousness increase with age? Age changes and generational differences over 35 years*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 54 (2), s. 363–379. DOI: 10.1111/jssr.12183.
- Benson J. E., Johnson M. K. (2009). *Adolescent Family Context and Adult Identity Formation*. „Journal of Family Issues” 30 (9), s. 1265–1286. DOI: 10.1177/0192513X09332967.
- Berger J. (2017). *Nieświadome wybory. Ukryte czynniki wpływające na nasze zachowanie*. Warszawa.
- Berzonsky M. D., Luyckx K. (2008). *Identity styles, self-reflective cognition, and identity processes: A study of adaptive and maladaptive dimensions of self-analysis*. „Identity: An International Journal of Theory and Research” 8, s. 205–219. doi: 10.1080/15283480802181818
- Bornstein M. H., Putnick D. L., Lansford J. E., Al-Hassan S. M., Bacchini D., Bombi A. S., Chang L., Deater-Deckard K., Di Giunta L., Dodge K. A.,

- Malone P. S., Oburu P., Pastorelli C., Skinner A. T., Sorbring E., Steinberg L., Tapanya S., Tirado L. M. U., Zelli A., Alampay L. P. (2017). 'Mixed blessings' parental religiousness, parenting, and child adjustment in global perspective. „Journal of Child Psychology and Psychiatry” 58 (8), s. 880–892. DOI: 10.1111/jcpp.12705.
- Cattell R. B. (1957). *Personality and motivation. Structure and measurement*. Yonkers on Hudson–New York.
- Chen S. X., Lam B. C. P., Hui B. P. H., Ng J. C. K., Mak W. W. S., Guan Y., Buchtel E. E., Tang W. C. S., Lau V. C. Y. (2016). *Conceptualizing psychological processes in response to globalization: Components, antecedents, and consequences of Global Orientations*. „Journal of Personality and Social Psychology” 110 (2), s. 302–331. <http://dx.doi.org/10.1037/a0039647>.
- Chlewiński Z. (1987). *Postawy a cechy osobowości*. Lublin.
- Cholewa M., Gilski M. (2012). *Magical thinking and religious thinking*. „E-Theologos. Theological Revue of Greek Catholic Theological Faculty” 3 (2), s. 190–199.
- Clasen D. R., Brown B. B. (1987). *Understanding peer pressure in middle school*. „Middle School Research Selected Studies” 12 (1), s. 65–75. DOI: 10.1080/08851700.1987.11670280.
- Darvyri P., Galanakis M., Avgoustidis A. G., Pateraki N., Vasdekis S., Darviri Ch. (2014). *The revised Intrinsic/Extrinsic Religious Orientation Scale in a sample of Attica's inhabitants*. „Psychology” 5, s. 1557–1567. <http://dx.doi.org/10.4236/psych.2014.513166>.
- Doornwaard S. M., Branje S., Meeus W. H. J., ter Bogt T. F. M. (2012). *Development of adolescents' peer crowd identification in relation to changes in problem behaviors*. „Developmental Psychology” 48 (5), s. 1366–1380. DOI: 10.1037/a0026994.
- Emmons R. A. (1999). *Religion in the psychology of personality: An introduction*. „Journal of Personality” 67 (6), s. 873–888.
- Eysenck H. J. (1953). *Primary social attitudes: A comparison of attitude patterns in England, Germany, and Sweden*. „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 48 (4), s. 563–568.

- Francis L. J. (1992). *Is Psychoticism really a dimension of personality fundamental to religiosity?* „Personality and Individual Differences” 13 (6), s. 645–652.
- Francis L. J., Bourke R. (2003). *Personality and religion: Applying Cattell's Model among secondary school pupils*. „Current Psychology: Developmental, Learning, Personality, Social” 22 (2), s. 125–137.
- Gebauer J. E., Bleidorn W., Gosling S. D., Rentfrow P. J., Lamb M. E., Potter J. (2014). *Cross-Cultural variations in Big Five relationships with religiosity: A sociocultural motives perspective*. „Journal of Personality and Social Psychology” 107 (6), s. 1064–1091. <http://dx.doi.org/10.1037/a0037683>.
- Genia V. (1993). *A Psychometric evaluation of the Allport-Ross I/E Scales in a religiously heterogeneous sample*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 32, s. 284–290. DOI: 10.2307/1386667.
- Gilovich T., Ross L. (2017). *Najmądrzejszy w pokoju*. Sopot.
- Gorsuch R. L., McPherson S. E. (1989). *Intrinsic/Extrinsic measurement: I/E Revised and single-item scales*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 28 (3), s. 348–354.
- Gosztyła T. (2010). *Rodzinne uwarunkowania dojrzałej religijności młodzieży*. Lublin.
- Granqvist P. (2002). *Attachment and religiosity in adolescence: Cross-sectional and longitudinal evaluations*. „Personality and Social Psychology Bulletin” 28 (2), s. 260–270. DOI: 10.1177/0146167202282011.
- Granqvist P., Mikulincer M., Shaver P. (2009). *Religion as attachment: Normative processes and individual differences*. „Personality and Social Psychology Review” 14 (1), s. 49–59. DOI: 10.1177/1088868309348618.
- Haidt J. (2014). *Prawy umysł*. Sopot.
- Harris J. R. (1995). *Where is the child environment? A group socialization theory of development*. „Psychological Review” 102 (3), s. 458–489.
- Heilman K. M., Donda R. S. (2019). *Duchowe życie mózgu. Siedlisko religijnego i duchowego umysłu*. Warszawa.
- Ironson G., Solomon G. F., Balbin E. G., O'Cleirigh C., George A., Kumar M., Larson D., Woods T. E. (2002). *The Ironson–Woods Spirituality/Religiousness*

- Index is associated with long survival, health behaviors, less distress, and low cortisol in people with HIV/AIDS.* „Annals of Behavioral Medicine” 24 (1), s. 34–48.
https://doi.org/10.1207/S15324796ABM2401_05.
- Jaworowska A. (2011). *Kwestionariusze osobowości Eysencka: EpQ-R, EPQ-R w wersji skróconej. Polskie normalizacje*. Warszawa.
- Jaworski R. (1989). *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin.
- Jaworski R. (1998). *Psychologiczne badania religijności personalnej*. „Zeszyty Naukowe KUL” 41 (3–4), s. 163–188.
- King P. E., Furrow J. L., Roth N. (2002). *The influence of families and peers on adolescent religiousness*. „Journal of Psychology and Christianity” 21 (2), s. 109–120.
- Koenig H. G., Al Zaben F., Khalifa D. A., Al Shoabib S. (2015). *Measures of religiosity*. W: *Measures of personality and social psychological constructs*, eds. G. Boyle, D. Saklofske i G. Matthews, s. 530–561. Amsterdam. DOI: 10.1016/B978-0-12-386915-9.00019-X.
- Koenig L. B., McGue M., Krueger R. F., Bouchard T. J. (2005). *Genetic and environmental influences on religiousness: Findings for retrospective and current religiousness ratings*. „Journal of Personality” 73 (2), s. 471–488. DOI: 10.1111/j.1467-6494.2005.00316.x.
- Kosslyn S. M., Miller G. W. (2019). *Górny mózg, dolny mózg. Sprawdź, w jaki sposób myślisz i naucz się robić to lepiej*. Kraków.
- Luyckx K., Schwartz S. J., Berzonsky M. D., Soenens B., Vansteenkiste M., Smits I., Goossens L. (2008). *Capturing ruminative exploration: Extending the four-dimensional model of identity formation in late adolescence*. „Journal of Research in Personality” 42, s. 58–82. DOI: 10.1016/j.jrp.2007.04.004.
- Łoś Z. (2010a). *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu całego życia*. Wrocław.
- Łoś Z. (2010b). *Co się działo w naszej klasie? Relacje dorastających z rówieśnikami a ich podmiotowe preferencje wartości*. W: *Z zagadnień psychologii rozwoju człowieka*, t. 3, red. E. Rydz, D. Musiał, s. 59–86. Lublin.
- MacDonald D. A. (2000). *Spirituality: Description, measurement, and relation to the Five Factor Model of personality*. „Journal of Personality” 68 (1), s. 153–197.

- Maltby J. (1999). *The internal structure of a derived, revised, and amended measure of the Religious Orientation Scale: The 'age-universal' I-E Scale-12*. „Social Behavior and Personality. An International Journal” 27 (4), s. 407–412. DOI: 10.2224/sbp.1999.27.4.407.
- McAdams D. P. (1995). *What do we know, when we know a person?*. „Journal of Personality” 63 (3), s. 365–396.
- McCrae R. R., Costa P. T. (1997). *Personality trait structure as a Human Universal*. „American Psychologist” 52 (5), s. 509–516.
- McCrae R. R., Costa P. T., Ostendorf F., Angleitner A., Hrebickova M., Avia M. D., Sanz J., Sanchez-Bernardos M. L., Kusdil M. E., Woodfield R., Saunders P. R., Smith P. B. (2000). *Nature over nurture: Temperament, personality, and life span development*. „Journal of Personality and Social Psychology” 78(1), s. 173–186. DOI: 10.1037//0022-3514.78.1.173.
- Monahan K. C., Steinberg L., Cauffman E. (2009). *Affiliation with antisocial peers, susceptibility to peer influence, and antisocial behavior during the transition to adulthood*. „Developmental Psychology” 45 (6), s. 1520–1530. DOI: 10.1037/a0017417.
- Nelson J. M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*. Valparaíso.
- O’Leary D., Beauregard M. (2011). *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*. Kraków.
- Olson J. M., Vernon P. A., Harris J. A., Jang K. L. (2001). *The heritability of attitudes: A study of twins*. „Journal of Personality and Social Psychology” 80 (6), s. 845–860. DOI: 10.1037//0022-3514.80.6.845.
- Rosenmann A., Reese G., Cameron J. E. (2016). *Social identities in a globalized world: Challenges and opportunities for collective action*. „Perspectives on Psychological Science” 11 (2), s. 202–221. DOI: 10.1177/1745691615621272.
- Ross C. F. J., Weiss D., Jackson L. (1996). *The relation of Jungian Psychological Type to religious attitudes and practices*. „International Journal for the Psychology of Religion” 6 (4), s. 263–279. DOI: 10.1207/s15327582ijpr0604_3.
- Rydz E. (2012). *Tendencje rozwojowe religijności młodych dorosłych*. Lublin.

- Rydz E., Walesa C., Tatała M. (2017). *Structure and Level of Religiosity Test*. „Polish Psychological Bulletin” 48 (1), s. 20–27. DOI: 10.1515/ppb-2017-0003.
- Saroglou V. (2002). *Religion and the five factors of personality: a meta-analytic review*. „Personality and Individual Differences” 32, s. 15–25.
- Saroglou V. (2011). *Believing, Bonding, Behaving, and Belonging: The Big Four religious dimensions and cultural variation*. „Journal of Cross-Cultural Psychology” 42 (8), s. 1320–1340. DOI: 10.1177/0022022111412267.
- Saroglou V. (2012). *Adolescents’ social development and the role of religion*. W: *Values, religion, and culture in adolescent development*, eds. G. Trommsdorff, X. Chen, s. 391–423. Cambridge–New York.
- Saroglou V., Munoz-Garcia A. (2008). *Individual differences in religion and spirituality: An issue of personality traits and/or values*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 47 (1), s. 83–101.
- Schnabel U. (2015). *Zmierzyć wiarę*. Warszawa.
- Siuta J. (2006). *Inwentarz osobowości NEO-PI-R Paula T. Costy Jr i Roberta R. McCrae. Adaptacja polska. Podręcznik*. Warszawa.
- Skrzypińska K. (2012). *Granice duchowości – perspektywa pierwsza*. „Roczniki Psychologiczne/Annals of Psychology” 15 (1), s. 75–96.
- Strelau J. (2015). *Różnice indywidualne: historia – determinanty – zastosowania*. Warszawa.
- Strus W., Ciecuch J. (2014). *Poza Wielką Piątkę – przegląd nowych modeli struktury osobowości*. „Polskie Forum Psychologiczne” 19 (1), s. 17–49.
- Szymoń J. (2006). *Przedmiot psychologii religii*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, s. 42–49. Kraków.
- Trempała J. (red.) (2011). *Psychologia rozwoju człowieka. Podręcznik akademicki*. Warszawa.
- Turner J. S., Helms D. B. (1999). *Rozwój człowieka*. Warszawa.
- Walesa C. (1982). *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*. W: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, s. 143–180. Lublin.

- Walesa C. (1996). *Czynniki rozwoju religijności (analiza psychologiczna)*. W: *Studia z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, t. 8, red. A. Januszewski, P. Oleś, W. Otrębski, s. 41–58. Lublin.
- Walesa C. (2005). *Rozwój religijności człowieka*, t. 1: *Dziecko*. Lublin.
- Waller H. G., Kojetin B. A., Bouchard Jr. T. J., Lykken D. T., Tellegen A. (1990). *Genetic and environmental influences on religious interests, attitudes, and values: a Study of Twins Reared Apart and Together*. „Psychological Science” 1 (2), s. 138–142.
- White J., Joseph S., Neil A. (1995). *Religiosity, psychoticism, and schizotypal traits*. „Personality and Individual Differences” 19 (6), s. 847–851.
- Wojciechowska L. (red.) (2003). *Spostrzeganie zjawisk świata społecznego przez dzieci, młodzież i młodych dorosłych*. Warszawa.
- Wulff D. M. (1999). *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*. Warszawa.
- Zagórska W., Jelińska M., Surma M., Lipska A. (2012). *Wydłużająca się droga do dorosłości*. Warszawa.
- Zawadzki B., Strelau J., Szczepaniak P., Śliwińska M. (1998). *Inwentarz Osobowości NEO-FFI Costy i McCrae. Adaptacja polska, podręcznik*. Warszawa.

Małgorzata Tatala

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.06](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.06)

Więź ze wspólnotą osób wierzących w okresie średniej i późnej dorosłości

**Bond with the fellowship of believers
in middle and late adulthood**

STRESZCZENIE

Celem podjętych badań było określenie różnic między okresem średniej i późnej dorosłości w zakresie więzi ze wspólnotą osób wierzących. Badaniami objęto 80 osób, po 40 we wczesnej i średniej dorosłości. Zastosowano wywiad eksploracyjno-krytyczny odnoszący się do więzi ze wspólnotą osób wierzących. Badania zostały oparte na koncepcji integralnego rozwoju religijności człowieka zaproponowanej przez Waleś. Zaobserwowano różnice między średnią a późną dorosłością w zakresie dwóch z czterech wyróżnionych kategorii: recepcji oraz realizacji ideałów we wspólnocie osób wierzących.

Słowa kluczowe: więź ze wspólnotą osób wierzących, średnia dorosłość, późna dorosłość.

ABSTRACT

The aim of the study was to examine differences between the periods of middle and late adulthood in terms of people's bonds with the community of believers. The research was based on the concept of integral development of religiosity proposed by Walesa. The study which was conducted with the use of exploratory interviews involved 80 people, 40 in early and 40 in middle adulthood. It was found that there are differences between middle and late adulthood in two out of the four distinguished categories: reception and realization of ideals in the fellowship of believers.

Keywords: bond with the fellowship of believers, middle adulthood, late adulthood.

Wprowadzenie

Religijność jako zjawisko wielowymiarowe dokonuje się w obrębie pozytywnej relacji człowieka z Bogiem. Wyraża się, uwzględniając poznawczo-rozwojową koncepcję integralnego rozwoju religijności według Walesy (2005), za pomocą świadomości religijnej, uczuć religijnych, decyzji religijnych, więzi ze wspólnotą osób wierzących, praktyk religijnych, moralności religijnej, doświadczenia religijnego i form wyznania wiary¹. Autor koncepcji przestrzega przed izolatywnym i pozakontekstowym traktowaniem wyodrębnionych kategorii. Poszczególne dziedziny religijności mają charakter jednostek holistycznych. Odnoszą się one do siebie zarówno pośrednio (poprzez kontekst całej, ogólnie rozumianej religijności, którą współtworzą), jak i bezpośrednio.

1 Według Walesy (2005) przedstawione parametry nie ujmują wszystkiego w religijności, ale całość tego, co chciał przekazać badacz. W miarę rozszerzania się badań nad religijnością należałoby uwzględnić również takie parametry, jak: język religijny, religijne przeżycie piękna i inne.

Celem podjęcia niniejszej problematyki była próba odpowiedzi na pytanie: czy osoby w okresie średniej i późnej dorosłości różnią się w zakresie więzi ze wspólnotą osób wierzących? Aby ten cel zrealizować, przedstawiono: psychologiczną problematykę człowieka w okresie średniej i późnej dorosłości, psychologiczną problematykę więzi ze wspólnotą osób wierzących, metodę, wyniki oraz dyskusję.

Psychologiczna problematyka człowieka w okresie średniej i późnej dorosłości

Przedstawiona w dalszej części tekstu psychologiczna charakterystyka człowieka dorosłego uwzględnia te cechy, procesy i dynamizmy, które mają związek z religijnością. Okres dorosłości definiowany jest za pomocą następujących wskaźników: (1) wzięcie odpowiedzialności za siebie i innych (zwłaszcza za dzieci i wychowanków), (2) umiejętność planowania własnej aktywności i życia, (3) posiadanie stabilnych planów na przyszłość (por. Tatała, Walesa, 2016).

Okres średniej dorosłości

Najważniejszymi procesami rozwojowymi osób, które osiągnęły średnią dorosłość, są: (1) generatywność, (2) twórczość i (3) produktywność (wydajność umysłową). Wykazują one ponadto swoiste cechy wyspecjalizowania się. Są to: (1) automatyzacja, (2) jakościowo specyficzny sposób myślenia (np. rozpatrywanie problemu w szerszym kontekście, z wielu perspektyw), (3) uwarunkowanie własnych działań osobistym doświadczeniem, (4) specjalizacja (np. osoba kształtuje określoną kompetencję, zostaje ekspertem w danej dziedzinie) (por. Appelt, 2005). U większości osób występuje faza szczytowych osiągnięć. Generatywność tego okresu przejawia się głównie

podtrzymywaniem życia w strukturach społecznych. Średnia dorosłość to z jednej strony najszcześniejsze i najlepsze lata życia, z drugiej zaś największe nasilenie sytuacji stresowych, przeciążenie rolą, wypalenie zawodowe, starzenie się i problemy z tym związane, kryzys przełomu połowy życia. Osoby osiągają wysoki poziom realizmu i zdolność do adekwatnego ujmowania różnych form rzeczywistości (np. rzeczywistości fizycznej, psychicznej, duchowej, religijnej, a także rzeczywistości wykreowanej kulturowo, np. media, inscenizacje historyczne). Człowiek w okresie średniej dorosłości – jak w każdym innym – żyje w labilnej fazie społecznej i w krótkiej perspektywie temporalnej, w kontekście transformacyjnym, doświadczając zmian znaczenia poszczególnych zasobów i reguł społecznych, zmiany różnic między pokoleniami (często starsi uczą się od dzieci, np. w dziedzinie technologii informatycznych) (por. Tatala, Walesa, 2016).

W okresie średniej dorosłości wiele osób zostaje ekspertami, wykorzystując swoje wieloletnie doświadczenie, zwłaszcza w zakresie wspomagania innych (w szczególności osób młodszych) w rozwiązywaniu ich problemów życiowych. Osoby w tym okresie potrafią zachować dystans wobec różnych wydarzeń i koncentrować się na sprawach najważniejszych. To ułatwia im kształtowanie autonomii wspomaganej rozwojem myślenia kontekstualnego, dialektycznego, dialogowego i relatywistycznego, a także zdolnością przyjmowania jakościowo nowej perspektywy społeczno-moralnej warunkującej podjęcie pełniejszej odpowiedzialności (Olejnik, 2011).

Osoby w okresie średniej dorosłości przekraczają centralny punkt życiowy i stopniowo zaczynają przesuwac się do punktu końcowego. Charakteryzuje się to świadomością własnej śmierci i jej zaakceptowaniem jako spełnionym zakończeniem życia. Wiedza ta pobudza do refleksji nad własnym życiem i bilansowania dotychczasowych strat i zysków. Skłania to do modyfikowania własnej koncepcji życia. Wiele osób osiąga w tym czasie wysoki poziom dobrostanu psychicznego, który charakteryzuje się pozytywną, poznawczą i emocjonalną oceną własnego życia. Towarzyszy temu

poczucie zadowolenia i spełnienia, a także częstsze doświadczanie emocji przyjemnych i niski poziom emocji negatywnych. U tych osób częściej występują stany niskiego napięcia i wysokiej energii, co zapewnia stan optymalnego funkcjonowania (Krok, 2013). Jakość życia osób osiągających średnią dorosłość, mierzona poczuciem satysfakcji, zadowoleniem z różnych sfer życia i z życia jako całości, oceniana jest jako będąca na wysokim poziomie. Zdarza się, że przy obiektywnie korzystnych warunkach życia subiektywna ocena jakości życia jest negatywna, co bywa określane jako dylemat niezadowolenia. Z drugiej strony bywa, że przy niekorzystnych warunkach życia ma miejsce pozytywna subiektywna ocena jakości życia (por. Tatała, 2009).

Osoby w okresie średniej dorosłości często przeżywają kryzys rozwojowy określany jako kryzys środka życia. Doświadczają wtedy przykrej konfrontacji z problemem starzenia się. Są świadome własnego przemijania. Staje przed nimi konieczność radzenia sobie z fizjologicznymi i psychologicznymi konsekwencjami upływu lat. Niekiedy trudne jest także radzenie sobie z bilansem życiowym i z tym, że aspiracje z poprzednich okresów rozwojowych nie zostały zaspokojone, a sformułowane cele nie zostały osiągnięte. Wspomniane czynniki oraz inne uwarunkowania mogą ukształtować mniej lub bardziej głęboki kryzys (por. Byczewska, Kielar-Turska, 2011). W okresie średniej dorosłości człowiek zmienia sposób widzenia siebie i innych, a dotychczas pełnione role społeczne nabierają innego wymiaru. Następuje przebudowa istniejącej struktury życiowej i wypracowanie nowej. Wiele osób osiąga wtedy równowagę w następujących zakresach: (1) młodość-starość, (2) męskość-kobiecość, (3) twórczość-destrukcja i (4) przywiązanie-separacja. Następuje zaakceptowanie własnego przemijania oraz umiejętność godzenia okresów samotności z okresami bliskich kontaktów z innymi osobami. Tym wszystkim czynnikom i procesom towarzyszy chęć przekazania młodszemu pokoleniu czegoś ważnego dla życia (por. Olejnik, 2011). Istotną rolę w okresie średniej dorosłości spełniają osoby określane terminem mistrz. Pomagają on zazwyczaj młodszym osobom w rozumieniu ich własnego życia, a także

w realizacji planów życiowych. Na ogół mistrz jako osoba dojrzała stosuje pomoc wycofującą się, a także wycofujący się autorytet czy wycofującą się władzę, aby zapewnić innej osobie autonomię i pełny rozwój aktywności własnej. Może jednak w tym tkwić pułapka. Jeśli bowiem pomoc (kompetencja, autorytet, władza) wycofująca się (mistrza, wychowawcy, rodzica) jest spowodowana egoizmem lub innymi ograniczeniami (wygodą, bezwładem, niechęcią, obojętnością), wówczas cały proces nabiera charakteru negatywnego (por. Tatała, Walesa, 2016). Przy procesie pozytywnym mistrz wykazuje czujność i wie, kiedy powinien się wycofać dla dobra osoby wspomaganej (por. Appelt, 2005). Przeciwnieństwem stagnacji życiowej w tym okresie bywa generatywność, która w sensie metaforycznym oznacza produktywność i działalność twórczą. Obejmuje troskę o wychowanie młodego pokolenia, zakłada wyjście poza własne ja, co dotyczy nie tylko aspektu biologicznego, ale także duchowego przewodzenia młodemu pokoleniu. Polega na dzieleniu się własnymi kompetencjami, dorobkiem życiowym i miłością, które zostały ukształtowane w fazach wcześniejszych. Celem tej swoistej auto-transcendencji jest przekaz wartości, udoskonalenie społecznego funkcjonowania i w efekcie wzbogacenie własnej osobowości (por. Steuden, 2011). Człowiek w okresie średniej dorosłości posiada wielki potencjał rozwojowy, ale często jest on tracony. Może być natomiast wykorzystywany poprzez dobre radzenie sobie z wyzwaniami oraz umiejętne antycypowanie wyłaniających się i realizowanych nowych potencjalności w osiągnięciu celu życiowego oraz w aktywizowaniu behawioralnych i motywacyjnych strategii skierowanych na różne cele. W tym okresie wiele osób osiąga równowagę w procesach zaangażowania i kontroli. Gdy bowiem przeważają u kogoś strategie zaangażowania (bez kontroli), to wiele działań bywa błędnych i mało wartościowych (por. Tatała, 2009). Gdy zaś przeważają strategie kontroli, to działania są nacechowane strategiami hamującymi twórczość jednostki. Ta równowaga jest szczególnie ważna dla osiągnięcia wyższej jakości życia, w tym także dla różnych dziedzin twórczości (por. Świdrak, 2012).

Okres późnej dorosłości

Osoby w okresie późnej dorosłości wykazują zróżnicowane funkcjonowanie w wielu obszarach własnej aktywności. Wśród najważniejszych zagadnień wymagających akceptacji i adaptacji są: (1) zmniejszająca się sprawność organizmu, (2) obniżenie kompetencji poznawczych, (3) przejście na emeryturę i pogorszenie się sytuacji materialnej, (4) zmniejszenie się liczby i jakości relacji społecznych, w tym także pogodzenie się z utratą współmałżonka. Oprócz tego osoby wykazują swoiste cechy, jak: (1) wzrost interioryzacji i refleksyjności nad własnym życiem, (2) reorganizacja systemu wartości, (3) dzielenie się życiową mądrością, (4) przeżywanie kryzysu rozwojowego: integracja ego czy rozpacz (Erikson, 2002).

Znaczącym wydarzeniem w omawianym okresie jest przejście na emeryturę. Najbardziej narażone na kryzys w związku z tym zdarzeniem są osoby silnie identyfikujące się z rolą zawodową. Jedni w tym czasie wycofują się z życia społecznego, przez co narażają się na przeżywanie pustki, straty, a niekiedy i rozpacz (dezaktywacja). Inni natomiast adaptują się do nowej sytuacji i wciąż podtrzymują własną aktywność (aktywacja). Dzięki temu etap emerytury traktują jako czas dla rozwoju pasji, zainteresowań, stawiania sobie celów, zabezpieczając się w ten sposób przed degradacją psychiczną i stwarzając pole do rozwoju integracji psychicznej (por. Straś-Romanowska, 2011).

Okres późnej dorosłości charakteryzuje się wyraźnym obniżeniem zdolności poznawczych. Myślenie czysto logiczne ustępuje miejsca pragmatycznemu, co jest ważne podczas rozwiązywania problemów codzienności (Appelt, 2005). Pogorszeniu ulega pamięć, zarówno zapisywanie, jak i wydobywanie informacji; częściej pojawiają się problemy z koncentracją uwagi oraz samodzielnym podejmowaniem decyzji (Tatala, Walesa, 2016). Osłabieniu ulega inteligencja płynna, natomiast inteligencja skryształizowana pozostaje na względnie stałym poziomie (Stuart-Hamilton, 2006).

Osoby w okresie późnej dorosłości osiągają stan integralności, ładu, harmonii i sensu w odniesieniu do całej otaczającej je wewnętrznej

rzeczywistości, a więc w odniesieniu do świata rzeczy, ludzi i własnego życia – tak przeszłego, jak i teraźniejszego oraz antycypowanego (por. Tatala, 2009). Skutkiem zintegrowanej osobowości jest nabycie mądrości, zarówno pragmatycznej, jak i duchowej. Mądrość pragmatyczna odnosi się do umiejętności tworzenia trafnych sądów wobec pojawiających się problemów życiowych i procedur ich rozwiązywania. Mądrość duchowa określana jako gerotranscendencja wiąże się przekierowaniem perspektywy oglądu rzeczywistości i zmianą optyki: z materialistycznej i pragmatycznej na holistyczną i transcendentną (por. Straś-Romanowska, 2011). Mądrość pozwala człowiekowi na osiągnięcie dogłębnego wglądu w sprawy ostateczne, powiązane ze śmiercią, wyznawanymi w życiu wartościami oraz ostateczną oceną własnego życia (por. Byczewska, Kielar-Turska, 2011). Osiągnięta mądrość posiada przełożenie także na sferę religijności, która charakteryzuje się tolerancją, wyrozumiałością i głęboką życzliwością. Przejawy takiej religijności pojawiają się u osób, które potrafią wejść w tak głęboką formę religijności, że pozwala im „unieść się” nad doświadczany ból czy przeżywane poniżenie i odczuwać szczęście oraz spełnienie (Walesa, 2011).

Specyfika więzi ze wspólnotą osób wierzących

W poznawczo-rozwojowej koncepcji religijności Walesy (2005) więź ze wspólnotą osób wierzących stanowi psychiczno-społeczny aspekt religijności człowieka. Wspólnota religijna charakteryzuje się dawaniem wsparcia swoim członkom poprzez budowanie poczucia bezpieczeństwa i przynależności. Relacje łączące osoby wierzące opierają się na specyficznych wartościach, takich jak miłość chrześcijańska oraz miłość wobec Boga.

Grupa religijna może kontrolować, korygować, inspirować, podtrzymywać czy nawet inicjować indywidualną aktywność religijną jednostki.

Każdy z członków wspólnoty uczestniczy w rozwoju religijności innych osób i może mieć na nią znaczący bezpośredni lub pośredni wpływ poprzez zawierane relacje i tworzenie wspólnego pola doświadczeń (Walesa, 2011).

Więź z osobami wierzącymi może być obiektywna (realna więź z osobami znanymi) lub subiektywna (poczucie więzi z szerszą kategorią społeczną), może być przejawiana wobec osób duchownych, a także świeckich (por. Tokarski, 2006).

Jak każda inna grupa wspólnota posiada zarówno normy formalne (spisane, często narzucone z góry, określone zasady postępowania), jak i nieformalne (wynikające z interakcji członków wspólnoty, często niedookreślone jednoznacznie) (por. Soenens, 2012). Zasady wyznawane we wspólnocie mają pomóc w osiągnięciu określonego celu grupowego oraz utrzymaniu ciągłości funkcjonowania grupy. Szttywne przywiązanie do reguł może jednak prowadzić do konformizmu wśród członków, a całą grupę do skostnienia, zamknięcia na innych czy oporu przed zmianą (Walesa, 2005).

Wspólnoty religijne wzywają do realizowania w swoim życiu zasady posłuszeństwa, szeroko rozumianego nawracania (siebie i innych), przekazywania oraz przyjmowania znaczeń religijnych od mistrzów życia wewnętrznego, ciągłego rozwijania siebie i doskonalenia swojej relacji z Bogiem. Osobiste przeżycia religijne rodzą w osobie potrzebę dzielenia się nimi z innymi osobami wierzącymi (por. Ryan, Junker, 2019). Często jednak stanowi to najtrudniejszy do pokonania problem: wyrażenie słowami tego, co wewnętrzne i zazwyczaj niewypowiadalne. Pomimo tego dylematu i swoistego dramatu osób wierzących, doświadczenia te są ważnym elementem budowania „pola wspólnoty osób wierzących”. Charakteryzuje się ono swoistymi znakami i symbolami, niedostępnymi lub niezrozumiałymi dla osób spoza wspólnoty. Członkowie grupy znają też specyficzne sposoby i metody reprezentacji oraz nadawania znaczenia faktom religijnym (por. Makselon, 2008).

Partycypacja osoby we wspólnocie może mieć różne źródła. Zdarza się, że osoby koncentrują się wokół wąskich idei, często mniej wartościowych i niepowiązanych bezpośrednio z religijnością. Takie wycinkowe ujmowanie religijności może sprzyjać powstawaniu nowych ruchów religijnych i w konsekwencji odchodzeniu od właściwego centrum religijności, jakim jest Bóg. Ważnym elementem uczestniczenia w życiu wspólnoty jest gotowość do otwarcia się przed ludźmi, dzięki której jednostka umacnia swoją relację z Bogiem, ale też z innymi osobami wierzącymi. Warto zaznaczyć, że każda wspólnota zawiera zarówno elementy stałe, skryształizowane, jak i te ulotne, płynne, które ewoluują wraz z indywidualnymi przemianami poszczególnych osób będących częścią danej wspólnoty. Tożsamość wspólnoty, budowana poprzez wspólne wzorce, ideały i doświadczenia, ulega ciągłej reinterpretacji, dzięki czemu może zdobywać kolejne szczeble ku coraz bardziej dojrzałej wierze (Walesa, 2016).

Metoda

W ramach badań nad religijnością człowieka dorosłego z perspektywy psychologicznej podejmuje się różne zagadnienia. Największym zainteresowaniem cieszy się problematyka postaw, orientacji religijnych oraz doświadczeń religijnych (Tatala, Walesa, 2020), a także znaczenia religii w sytuacji trudnej, np. choroby (por. Grzymała-Moszczyńska, 2004; Zarzycka, 2017). Wiele badań w nurcie rozwojowym dotyczących samej religijności, jak i jej poszczególnych aspektów prowadzi Walesa (2005) oraz jego współpracownicy (Niemirowski, 2012; Rydz, 2012; Kostrubiec, Tatala, 2014; Tatala, 2014; Tatala, Walesa, Nosek, Wałachowska, 2015; Tatala, Walesa, 2016; Rydz, Walesa, Tatala, 2017; Tatala, Walesa, 2017; Tatala, Walesa, 2020). Problem wydaje się ważny i wart poruszenia zwłaszcza w obecnych czasach, gdy obserwuje się powstawanie licznych

grup, wspólnot, stowarzyszeń, ruchów oraz sekt o różnym charakterze, nie tylko religijnym, próbujących zaspokoić podstawowe potrzeby człowieka – poszukiwania kontaktu z innymi, poczucia przynależności i akceptacji (por. Grzymała-Moszczyńska, 2004).

Celem pracy było zbadanie różnic w zakresie więzi ze wspólnotą osób wierzących w okresie średniej i późnej dorosłości. W związku z tym postawiono następujące pytanie badawcze:

P1: Czy występują różnice między osobami w okresie średniej i późnej dorosłości ze względu na poczucie więzi z osobami wierzącymi? Odpowiedzią na postawione pytanie jest hipoteza ogólna:

H1: Występują różnice między osobami w okresie średniej i późnej dorosłości ze względu na poczucie więzi ze wspólnotą osób wierzących.

Analiza powyższej hipotezy prowadzi do sformułowania hipotez szczegółowych, które stanowią podstawę przeprowadzonych badań:

H1.1: Występują różnice między osobami w okresie średniej i późnej dorosłości ze względu na recepcję ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących.

H1.2: Występują różnice między osobami w okresie średniej i późnej dorosłości w zakresie odpowiedzialności za Kościół.

H1.3: Więź z osobami wierzącymi ma większe znaczenie dla osób w okresie późnej dorosłości niż w średniej dorosłości.

H1.4: Występują różnice między osobami w okresie średniej i późnej dorosłości ze względu na realizację ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących.

Osoby badane

Uczestnicy badań zostali wskazani przez sędziów kompetentnych (osoba duchowna, lider danej wspólnoty religijnej, katecheta). Zbadano 80 osób,

po 40 w okresie średniej i późnej dorosłości (po 20 mężczyzn i po 20 kobiet w każdym okresie rozwojowym). Dane demograficzne zostały przedstawione w tabeli 1 i na rysunku 1.

Tabela 1. Zestawienie danych demograficznych osób badanych ze względu na okres rozwojowy

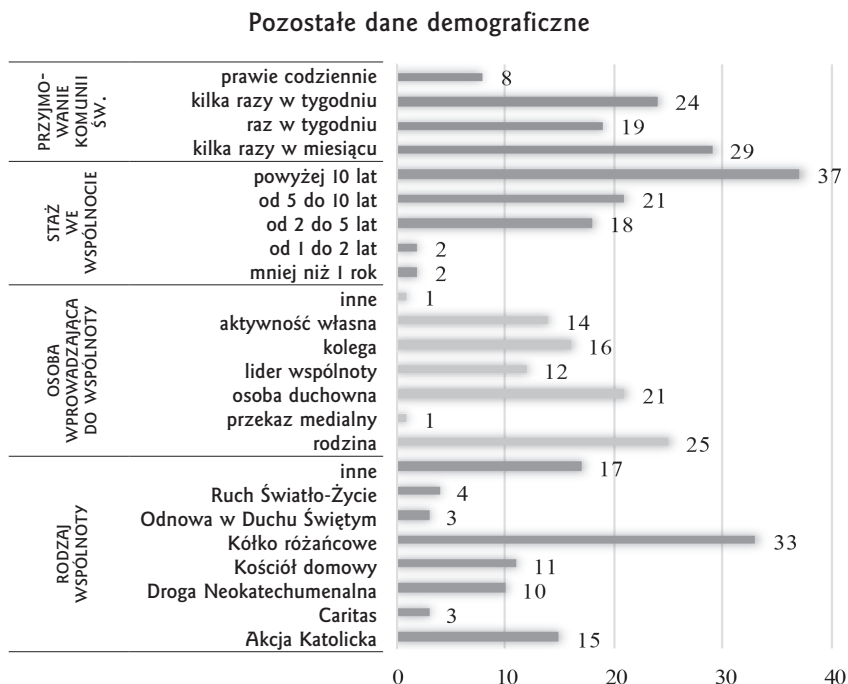
		Średnia dorosłość	Późna dorosłość	Razem
Stan cywilny	Mężatka/żonaty	36	31	67
	Wdowa/wdowiec	0	9	9
	Osoba stanu wolnego	4	0	4
	Razem	40	40	80
Wykształcenie	Średnie	14	22	36
	Wyższe	26	18	44
	Razem	40	40	80
Aktywność zawodowa	Osoba pracująca	38	12	50
	Osoba bezrobotna	1	0	1
	Renta	1	0	1
	Emerytura	0	28	28
	Razem	40	40	80
Miejsce zamieszkania	Wieś	15	11	26
	Miasto do 5 tys.	4	2	6
	Miasto do 20 tys.	6	7	13
	Miasto do 50 tys.	3	2	5
	Miasto do 100 tys.	1	1	2
	Miasto pow. 100 tys.	11	17	28
	Razem	40	40	80

Znaczna część badanych pozostawała w związku małżeńskim (67 osób). Pozostałe osoby to wdowcy (9 osób) oraz osoby stanu wolnego (4 osoby). W przebadanej grupie przeważało wykształcenie średnie (44 osoby). Pozostałe osoby posiadały wykształcenie wyższe (36 osób). Ponad połowa badanych pozostawała aktywna zawodowo (50 osób), pozostała część korzystała ze świadczeń emerytalnych (28 osób), rentowych (1 osoba) lub aktualnie nie pracowała (1 osoba).

Respondenci pochodzili zarówno ze wsi (26 osób), jak i małych (do 5 tys. mieszkańców: 6 osób, do 20 tys. mieszkańców: 13 osób), średnich (do 50 tys. mieszkańców: 5 osób, do 100 tys. mieszkańców: 2 osoby) oraz dużych miast (pow. 100 tys. mieszkańców: 28 osób).

Dodatkowym kryterium doboru grupy była przynależność do wspólnot o charakterze religijnym (por. rysunek 1). Najwięcej osób deklaroowało przynależność do Kółka różańcowego (33 osoby), Akcji Katolickiej (15 osób), Domowego Kościoła i innych formacji Ruchu Światło-Życie (15 osób), Drogi Neokatechumenalnej (10 osób) oraz innych mniejszych wspólnot, takich jak Caritas, Odnowa w Duchu Świętym, Legion Maryi, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich czy chór parafialny (23 osoby). Osobą wprowadzającą do wspólnoty najczęściej był członek rodziny (25 osób) lub osoba duchowna (21 osób). Znaczący udział w podjęciu decyzji o wstąpieniu do wspólnoty miał także lider wspólnoty (12 osób) lub znajomy (16 osób), a także sama osoba zainteresowana poprzez aktywność własną (14 osób). Badani byli związani ze swoją wspólnotą przez okres do 2 lat (4 osoby), od 2 do 5 lat (18 osób), od 5 do 10 lat (21 osób) lub powyżej 10 lat (37 osób).

W ramach sprawdzania poziomu religijności osób badanych, zastosowano także kryterium częstości przyjmowania Komunii Świętej. Osoby badane deklarowały przyjmowanie Komunii Świętej kilka razy w miesiącu (29 osób), kilka razy w tygodniu (43 osoby) lub prawie codziennie (8 osób). Powyższe informacje zostały zobrazowane na rysunku 1.



Rysunek 1. Zestawienie pozostałych danych demograficznych

Przebieg badań

Badanie rozpoczynało się od przedstawienia się przez osobę badającą. Po nawiązaniu przyjaznego kontaktu osoba badana została poinformowana o celu, przebiegu oraz naukowym i anonimowym charakterze badania. Wywiady były prowadzone indywidualnie, zazwyczaj w miejscu zamieszkania respondenta bądź pomieszczeniach użytkowanych przez daną wspólnotę, której badany był członkiem.

W celu zebrania danych empirycznych wykorzystano standaryzowany wywiad eksploracyjno-krytyczny typu piagetowskiego. Polegał on na rozmowie o charakterze indagacji na temat przeżywanej więzi ze wspólnotą

osób wierzących. W zależności od otrzymywanych od osób badanych stwierdzeń oraz ich interpretacji przebiegał sposób zadawania przez badacza pytań dodatkowych, eksploracyjnych.

Wywiad poprzedzony był udzieleniem odpowiedzi przez respondentów na kilka pytań o charakterze demograficznym. Następnie badani odpowiadali na cztery podstawowe pytania. Ich treść przebiegała według niżej zaprezentowanej kolejności:

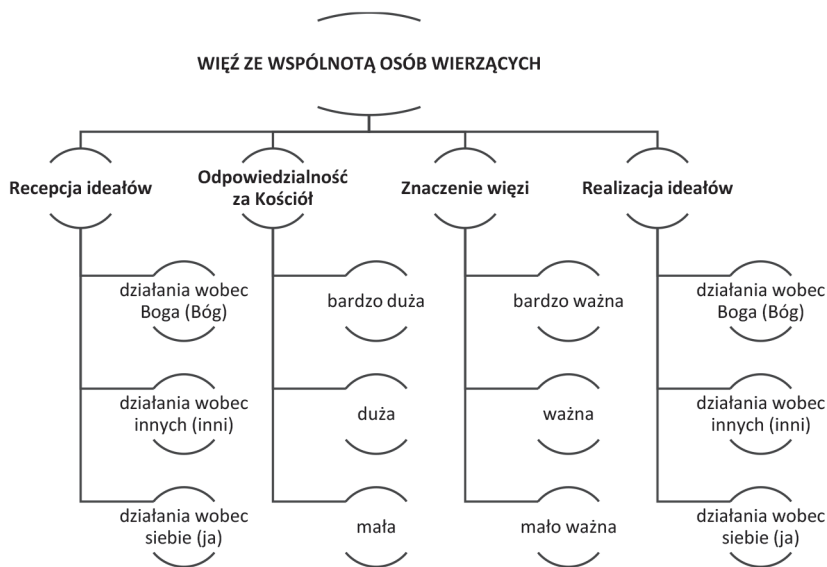
1. Do czego pociąga, wzywa czy apeluje Pani/Pana wspólnota religijna?
2. Jak realizuje Pani/Pan swoją odpowiedzialność za Kościół?
3. Jak więź ze wspólnotą osób wierzących wpływa na Pani/Pana życie?
4. Jakimi wzorcami oraz ideałami wspólnoty osób wierzących kieruje się Pani/Pan w swoim życiu?

Sposób opracowania wyników badań

Uzyskane dane empiryczne pozwoliły na wyodrębnienie czterech głównych i 12 szczegółowych kategorii wypowiedzi (por. rysunek 2). Starano się, by liczebność poszczególnych kategorii osiągnęła minimum przekraczające 10 proc. wszystkich odpowiedzi.

W odniesieniu do wypowiedzi odnoszących się do *receptji ideałów i realizacji ideałów* wyróżniono trzy takie same kategorie szczegółowe:

- działania wobec Boga (Bóg) – obejmuje recepcję ideałów oraz realizację ideałów skierowanych do Boga;
- działania wobec innych (inni) – obejmuje recepcję ideałów oraz realizację ideałów skierowanych do innych osób wierzących;
- działania wobec siebie (ja) – obejmuje recepcję ideałów oraz realizację ideałów skierowanych do siebie.



Rysunek 2. Zestawienie wyodrębnionych kategorii wypowiedzi w zakresie więzi ze wspólnotą osób wierzących

Zakres znaczeniowy kategorii „Bóg” odnosi się do działań skierowanych bezpośrednio do Boga, wyrażających się poprzez modlitwę, zaufanie Bogu, umacnianie więzi i bliskości z Nim. Kategoria „inni” obejmuje wypowiedzi wskazujące na akceptację innych osób, udzielanie innym duchowego i materialnego wsparcia, uczestnictwo we wspólnej liturgii. Kategoria „ja” zawiera wypowiedzi, których treść dotyczy doskonalenia siebie, własnych umiejętności, troski o rozwój własnego życia duchowego.

Wypowiedzi osób badanych zawierały różne elementy, w związku z tym do każdej odpowiedzi, w zależności od treści, przypisywano jedną, dwie lub trzy kategorie. Odpowiedź na pytanie: „Do czego pociąga, wzywa czy apeluje Pani/Pana wspólnota religijna?” brzmiąca: „Do tego, by pomagać sobie wzajemnie, troszczyć się o innych ludzi, brać odpowiedzialność za drugiego człowieka i też aby dawać swoją postawą przykład życia z Bogiem

młodszych pokoleniom, ale do tego trzeba się samemu rozwijać. (...) trzeba trwać w jedności z Bogiem, dbać o swoją wiarę i swoją relację z Bogiem” [54 K 50]² – została zakwalifikowana do trzech kategorii („Bóg” – trwać w jedności z Bogiem; „inni” – pomagać, troszczyć się, brać odpowiedzialność; „ja” – rozwijać siebie). W przypadku kolejnego wskazania: „Wspólnota apeluje, by zmieniać swoje życie i uczestniczyć w nim w pełni jako osoba wierząca; (...) żeby żyć swoją wiarą, aby żyć zgodnie z wolą Pana Boga i realizować ją. Poza tym doświadczenie modlitwy wzajemnej za siebie bardzo umacnia” [66 M 42] odpowiedź została zaliczona do kategorii „inni” (wzajemna modlitwa) oraz „ja” (zmieniać siebie, żyć swoją wiarą). Z kolei wypowiedź, mówiąca o tym, że: „Wspólnota wzywa do bliższego poznania Pana Boga”, została przyporządkowana do kategorii „Bóg”, a ta, że „(...) człowiek potrzebny jest drugiemu człowiekowi” [51 K 49], do kategorii „inni”.

W odniesieniu do wypowiedzi obejmujących o d p w i e d z i a l n o ś ć z a K o ś c i ó ł wyodrębniono trzy kategorie:

- bardzo duża – zawiera wypowiedzi wskazujące na podejmowanie inicjatyw na rzecz osób wierzących, organizowanie spotkań, wyjazdów, rekolekcji, dawanie świadectwa, podejmowanie prób zmiany otaczającej rzeczywistości;
- duża – dotyczy wypowiedzi na temat włączania się i wspierania organizowanych przez wspólnotę inicjatyw; pełnienie podczas sprawowanych liturgii różnych funkcji, świadczenie pomocy innym;
- mała – obejmuje wypowiedzi, które odnoszą się do uczestnictwa badanych w wydarzeniach wspólnoty bez wskazania na pełnienie w niej określonej funkcji.

2 Skróć ten jest odniesieniem do arkusza zawierającego cały wywiad z osobą badaną. Początkowy numer oznacza liczbę porządkową wywiadu, następnie występuje określenie płci oraz wieku osoby badanej.

Do pierwszej kategorii „bardzo duża” przypisano wypowiedzi: „Włączam się w liturgię, należę do rady parafialnej, organizuję pielgrzymki, staram się angażować w życie Kościoła, być aktywną. Nie tylko modlić się, ale otwierać się także na drugiego człowieka” [46 K 43]; „Staram się być świadkiem wiary i dzieci wychowywać w wierze, rozmawiać, dzielić się świadectwem. Piszę świadectwa, mówię je w kościele, mówię, co Pan Bóg zrobił w moim życiu” [43 K 42]. Wypowiedzi zaliczone do kategorii „duża” zawierały średni poziom odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła: „Staram się żyć zgodnie z przykazaniami, świadczę o swojej wierze, realizuję Ewangelię, świadczę pomoc, nie oceniam innych (...), uczestniczę w świętach kościelnych, pielgrzymkach, rekolekcjach” [50 K 49]. Nieco niższym poziomem odpowiedzialności za Kościół charakteryzowały się wypowiedzi, które zaliczono do kategorii „mała”: „Nie ukrywam tego, że jestem członkiem Kościoła, ale też jakoś specjalnie czy przesadnie tego nie afiszuję” [42 K 41]; „Wspomagam utrzymanie Kościoła i daję ofiary na tacę, przyjmuję wizyty księży; wypełniam to, co każe Kościół, okazuję posłuszeństwo Kościołowi” [117 M 77].

W odniesieniu do znaczenia więzi z osobami wierzącymi wyodrębniono także trzy kategorie:

- bardzo ważna – zawiera wypowiedzi, w których badani wskazują na ofiarowanie wspólnocie swojego czasu, energii i zaangażowania;
- ważna – odnosi się do wypowiedzi, w których więź stanowi dodatkowe wsparcie dla badanych, jest pomocna w rozwoju duchowym;
- mało ważna – dotyczy wypowiedzi, w których badani przypisują więzi z osobami wierzącymi znikomą rolę w kształtowaniu własnej religijności.

Kategorię „bardzo ważna” odnoszono do następujących wypowiedzi: „Nawet w rodzinie tak dobrze nie rozmawiamy, jak we wspólnocie. Są to szczerze rozmowy” [73 M 50]; „Lżej mi jest w trudach, mogę porozmawiać. Więź z mężem, który razem ze mną należy do wspólnoty, sprawia, że jest

nam łatwiej w sytuacji problemów, nie kłócimy się, ale wspieramy, trwamy przy sobie w trudach. (...) napędzamy się nawzajem, mobilizujemy, dzielimy się znakami, doświadczeniem, wiedzą. Chcemy żyć i czynić dobrze” [55 K 52]. W wypowiedziach tych akcentowany jest wpływ wspólnoty osób wierzących na inne aspekty życia, rodzinę, przyjaciół, życie zawodowe. Wypowiedzi zaliczone do kategorii „ważna” wyrażają udział więzi w kształtowaniu sfery duchowej: „Wspólnota pomaga nawiązać dużo bliższe relacje, potrafi zbudować wspólnotę parafialną, wierni czują się jej częścią” [45 K 43]; „Nie jesteśmy sami, mamy z kim porozmawiać, pomodlić się, wspólnie chodzimy do Kościoła” [116 M 75]. Wypowiedzi dotyczące kategorii „mało ważna” były mniej liczne i wskazywały na nieco odmienny od poprzednich stosunek do wspólnoty: „Jak się mieszka z takimi osobami, to robi się to, co inni. Trzeba iść do kościoła, to idę” [44 K 42]; „Kontakty z osobami wierzącymi są jakby dodatkiem do rozmów, wymiany myśli” [108 M 66].

Wyniki

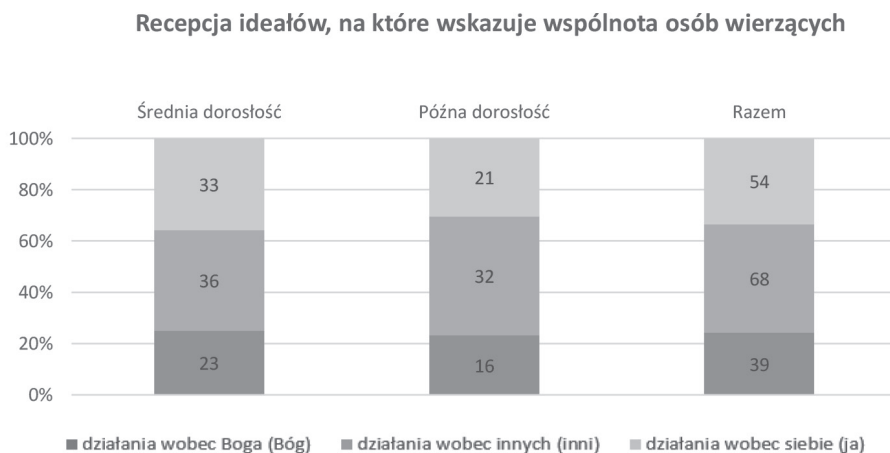
Więź ze wspólnotą osób wierzących została wyrażona za pomocą czterech głównych kategorii: (1) recepcja ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących; (2) odpowiedzialność za Kościół; (3) znaczenie więzi z osobami wierzącymi oraz (4) realizacja ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących. Poniższa tabela zawiera częstości wyodrębnionych kategorii ogólnych i szczegółowych.

Tabela 2. Częstość wyodrębnionych kategorii ze względu na okres rozwojowy

Kategorie ogólne	Kategorie szczegółowe	Średnia dorosłość		Późna dorosłość		Razem	
		Razem		Razem			
		<i>n</i>	%	<i>n</i>	%	<i>n</i>	%
Recepcja ideałów	Bóg	23	14	16	10	39	24
	inni	36	22	32	20	68	42
	ja	33	21	21	13	54	34
	Razem	92	57	69	43	161	100
Odpowiedzialność za Kościół	bardzo duża	14	18	7	8	21	26
	duża	13	16	17	22	30	38
	mała	13	16	16	20	29	36
	Razem	40	50	40	50	80	100
Znaczenie więzi	bardzo ważna	20	25	11	14	31	39
	ważna	15	19	23	28	38	47
	mało ważna	5	6	6	8	11	14
	Razem	40	50	40	50	80	100
Realizacja ideałów	Bóg	22	15	11	8	33	23
	inni	30	20	31	22	61	42
	ja	29	19	23	16	52	35
	Razem	81	55	65	45	146	100

Ad 1. Recepcja ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących

Analiza uzyskanych wyników wykazała (por. rysunek 3), że w całej grupie respondentów najliczniej reprezentowaną kategorią wypowiedzi była inni (68 osób; 42 proc.). Badani pytani o to, do czego wzywa wspólnota osób wierzących, wskazywali na dzielenie się doświadczeniem wiary, chęć niesienia wsparcia materialnego, potrzebę wspólnej modlitwy, akceptację własnych słabości. Wypowiedzi odnoszące się do kategorii ja dotyczyły doskonalenia siebie, poszerzania horyzontów oraz życia zgodnego z własnymi przekonaniem (54 osoby; 34 proc.). W odniesieniu do kategorii Bóg: 39 osób (24 proc.) podkreślało znaczenie modlitwy i pogłębionych relacji z Bogiem.

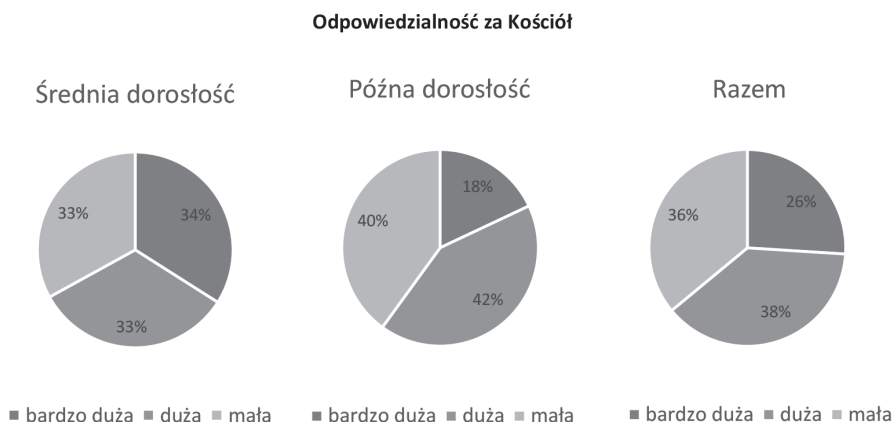


Rysunek 3. Recepcja ideałów w okresie średniej i późnej dorosłości oraz u wszystkich osób badanych

Adnotacja: Słupki przedstawiają procent skumulowany otrzymanych wyników; wszystkie kategorie wypowiedzi w danym okresie rozwojowym tworzą całość, tj. 100 proc. Liczby w słupkach prezentują wyniki surowe.

Ad 2. Odpowiedzialność za Kościół

W odniesieniu do kategorii „odpowiedzialność za Kościół” (por. rysunek 4) badani najczęściej deklarowali dużą odpowiedzialność za Kościół (38 proc. osób). Odsetek osób, który deklarował małą odpowiedzialność wynosił 36 proc. osób. Osoby wykazujące bardzo dużą odpowiedzialność stanowiły 26 proc. wszystkich badanych. W średniej dorosłości 34 proc. osób deklarowało bardzo dużą odpowiedzialność; po 33 proc. osób wskazywało na dużą i małą odpowiedzialność. W późnej dorosłości 18 proc. osób wykazało bardzo dużą odpowiedzialność, zaś 42 proc. osób dużą, a 40 proc. osób małą.



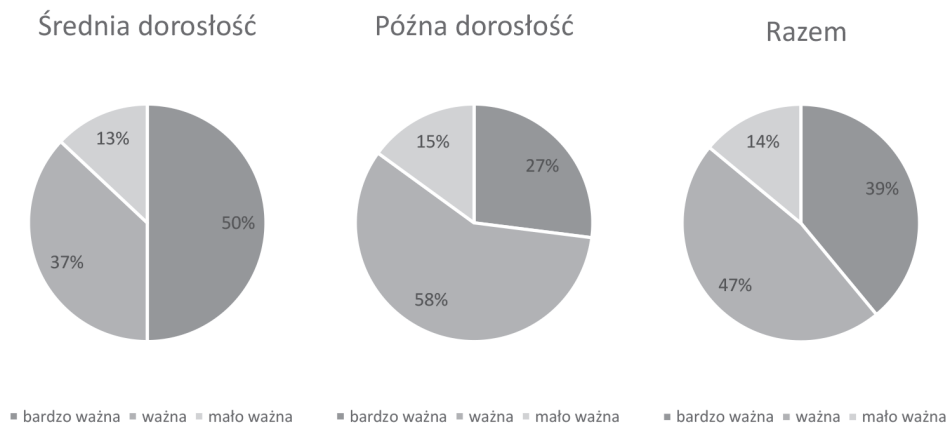
Rysunek 4. Odpowiedzialność za Kościół w średniej i późnej dorosłości oraz u wszystkich osób badanych

Ad 3. Znaczenie więzi ze wspólnotą osób wierzących

W odniesieniu do „znaczenia więzi ze wspólnotą osób wierzących” (por. rysunek 5) dla 39 proc. wszystkich badanych była ona bardzo ważna; dla blisko połowy ważna (48 proc. osób) i mało ważna dla 14 proc. respondentów. W średniej dorosłości dla połowy osób więź ze wspólnotą była określana jako bardzo ważna (50 proc.), dla 37 proc. ważna i dla 13 proc. mało ważna.

W późnej dorosłości więź ta była traktowana jako bardzo ważna dla 27 proc. osób, ważna dla 58 proc. osób i mało ważna dla 15 proc. osób.

Znaczenie więzi ze wspólnotą osób wierzących



Rysunek 5. Znaczenie więzi ze wspólnotą osób wierzących w średniej i późnej dorosłości oraz u wszystkich osób badanych

Ad 4. Realizacja ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących

Ostatni analizowany aspekt wypowiedzi osób badanych dotyczył „realizowanych ideałów” (por. rysunek 6). Wszyscy badani najczęściej wskazywali na działania podejmowane wobec innych osób (42 proc.), następnie na działania podejmowane wobec siebie (35 proc.), najrzadziej na działania odnoszące się do Boga (23 proc.). W okresie średniej dorosłości realizacja ideałów najczęściej odnosiła się do kategorii: inni: 30 osób, ja: 29, Bóg: 22 osoby, analogicznie w późnej dorosłości: inni: 31 osób, ja: 23 osoby, Bóg: 11 osób.



Rysunek 6. Realizacja ideałów w okresie średniej i późnej dorosłości oraz u wszystkich osób badanych

Adnotacja: Słupki przedstawiają procent skumulowany otrzymanych wyników; wszystkie kategorie wypowiedzi w danym okresie rozwojowym tworzą całość, tj. 100 proc. Liczby w słupkach prezentują wyniki surowe

W kolejnych analizach skupiono się na weryfikacji postawionych hipotez badawczych.

W pierwszym kroku opisano weryfikację hipotezy H1.1, w świetle której: występują różnice między osobami w okresie średniej i późnej dorosłości ze względu na poczucie więzi ze wspólnotą osób wierzących.

Na początku sprawdzono, czy istnieją różnice między trzema kategoriami w całej grupie osób badanych. W tym celu zastosowano test Q Cochran dla trzech pomiarów zależnych. Wyniki testu wskazują na istnienie istotnych różnic w zakresie recepcji ideałów przez osoby badane ($Q = 21,39$; $df = 2$; $p < 0,01$). W swoich wypowiedziach badani istotnie częściej wskazywali na kategorię inni (42 proc.), niż na kategorię ja (34 proc.) czy Bóg (24 proc.) (por. tabela 3).

Tabela 3. Recepja ideałów odnoszących się do Boga, innych oraz siebie w całej grupie osób badanych

	Częstości		Statystyki	
	tak	nie		
Bóg	39 24%	41 52%	Q Cochрана	21,39
inni	68 42%	12 15%	df	2
ja	54 34%	26 33%	$p <$	0,01

W kolejnym kroku uwzględniono podział osób badanych ze względu na okres rozwojowy: średnia i późna dorosłość. Zastosowano analizę z wykorzystaniem tabel krzyżowych oraz współczynnika chi-kwadrat (por. tabela 4). Otrzymane wyniki pozwalają stwierdzić, że w okresie średniej i późnej dorosłości istnieją istotne różnice w recepcji ideałów odnoszących się do kategorii ja ($\chi^2 = 6,89$; $df = 1$; $p < 0,01$). Wspomniane ideały częściej wybierały osoby ze średniej (33 osoby; 61 proc.) niż późnej dorosłości (21 osób; 39 proc.).

W zakresie ideałów odnoszących się do kategorii inni nie zaobserwowano istotnych różnic między średnią a późną dorosłością ($\chi^2 = 0,88$; $df = 1$; $p > 0,05$). Zarówno w średniej (36 osób; 53 proc.), jak i późnej dorosłości (32 osoby; 47 proc.) ideały te były wybierane z podobną częstością.

Różnica w częstości wybierania ideałów odnoszących się do kategorii Bóg również okazała się nieistotna statystycznie ($\chi^2 = 1,80$; $df = 1$; $p > 0,05$). Poziom istotności ($p = 0,09$) przekraczający założony próg $p < 0,05$ pozwala przypuszczać, że istnieją pewne tendencje. W okresie średniej dorosłości kategoria Bóg była wybierana przez 23 osoby, a w późnej dorosłości przez 16 osób.

Tabela 4. Recepcja ideałów odnoszących się do Boga, innych oraz siebie ze względu na okres rozwojowy

		Okres rozwojowy			Statystyki
		Średnia dorosłość	Późna dorosłość	Razem	
Bóg	tak	23	16	39	Dokładny test Fishera (2x2)
	%	59%	41%	100%	$\chi^2 = 1,80$
	nie	17	24	41	df = 1
	%	41%	59%	100%	$p > 0,05$
	<i>n</i>	40	40	80	
inni	tak	36	32	68	Dokładny test Fishera (2x2)
	%	53%	47%	100%	$\chi^2 = 0,88$
	nie	4	8	12	df = 1
	%	33%	67%	100%	$p > 0,05$
	<i>n</i>	40	40	80	
ja	tak	33	21	54	Dokładny test Fishera (2x2)
	%	61%	39%	100%	$\chi^2 = 6,89$
	nie	7	19	26	df = 1
	%	27%	73%	100%	$p < 0,01$
	<i>n</i>	40	40	80	

Hipoteza H1.2 zakładająca, że: występują różnice między osobami w okresie średniej i późnej dorosłości w zakresie odpowiedzialności za Kościół, nie została potwierdzona. Analizie poddano dwie grupy niezależne, średnią i późną dorosłość, ze względu zmienną wyrażoną w trzech kategoriach: bardzo duża, duża, mała, mierzoną na skali porządkowej. W celu sprawdzenia istotności różnic zastosowano test *U* Manna-Whitneya.

Otrzymane wyniki pozwalają stwierdzić, że nie ma istotnych różnic w zakresie odpowiedzialności za Kościół ze względu na przynależność do okresu rozwojowego ($Z = -1,37$; $df = 1$; $p > 0,05$). Wyniki uzyskiwane przez osoby w okresie średniej dorosłości wynosiły $M = 2,03$; $SD = 0,83$, zaś w późnej $M = 1,78$; $SD = 0,73$.

W przypadku hipotezy H1.3 postulującej, że: więź z osobami wierzącymi ma większe znaczenie dla osób w okresie późnej dorosłości niż w średniej dorosłości, również nie została potwierdzona. Po zastosowaniu testu *U* Manna-Whitneya, sprawdzane różnice okazały się być nieistotne ($Z = -1,77$; $df = 1$; $p > 0,05$). Wyniki uzyskiwane przez osoby w okresie średniej dorosłości wynosiły $M = 2,38$; $SD = 0,71$, zaś w późnej $M = 2,13$; $SD = 0,65$.

Hipoteza H1.4 zakładająca, że: występują różnice między osobami w okresie średniej i późnej dorosłości ze względu na realizację ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących, została potwierdzona.

Na początku przeprowadzono analizę dla całej grupy osób badanych (por. tabela 5). Analogicznie jak w przypadku weryfikacji hipotezy H1.1 zastosowano test *Q* Cochrańa dla trzech zmiennych nominalnych (Bóg, inni, ja) o dwóch wartościach każda (tak/nie). Wynik testu ($Q = 21,51$; $df = 2$; $p < 0,01$) pozwala stwierdzić, że osoby w okresie średniej i późnej dorosłości różnią się w zakresie realizacji ideałów. W całej grupie osób badanych najczęściej wybierano realizację ideałów odnoszących się do kategorii inni (61 osób, 42 proc.). Rzadziej wskazywano na kategorię ja (52 osoby, 35 proc.) i Bóg (33 osoby, 23 proc.).

Tabela 5. Realizacja ideałów odnoszących się do Boga, innych oraz siebie w całej grupie osób badanych

	Częstości				Statystyki	
	tak		nie			
Bóg	33	23%	47	50%	Q Cochрана	21,51
inni	61	42%	19	20%	df	2
ja	52	35%	28	30%	$p <$	0,01

Następnym krokiem było sprawdzenie istotności różnic w odniesieniu do kategorii realizacja ideałów, uwzględniając podział na okres średniej i późnej dorosłości. W tym celu posłużono się tabelami krzyżowymi oraz dokładnym testem Fishera, opierającym się na statystyce chi-kwadrat (por. tabela 6). Okazało się, że osoby w okresie średniej i późnej dorosłości różnią się w zakresie realizacji ideałów, odnoszących się do Boga ($\chi^2 = 5,16$; $df = 1$; $p < 0,05$). W okresie średniej dorosłości zaobserwowano tę kategorię w wypowiedziach 22 osób (67 proc.), w późnej dorosłości u 11 osób (33 proc.).

W przypadku ideałów realizowanych w życiu wobec innych osób różnica okazała się nieistotna ($\chi^2 = 0,01$; $df = 1$; $p > 0,05$). Osoby w średniej dorosłości wymieniały te ideały z podobną częstością (30 osób, 49 proc.) jak osoby w późnej dorosłości (31 osób, 51 proc.).

W odniesieniu do realizacji ideałów wobec siebie różnica również okazała się nieistotna statystycznie ($\chi^2 = 1,37$; $df = 1$; $p > 0,05$), kategoria ja pojawiała się w wypowiedziach osób w średniej dorosłości 29 razy (56 proc.), a w wypowiedziach osób w późnej dorosłości 23 razy (44 proc.).

Tabela 6. Realizacja ideałów odnoszących się do Boga, innych oraz siebie ze względu na okres rozwojowy

		Okres rozwojowy			Statystyki
		Średnia dorosłość	Późna dorosłość	Razem	
Bóg	tak	22	11	33	Dokładny test Fishera (2×2)
	%	67%	33%	100%	$\chi^2 = 5,16$
	nie	18	29	47	df = 1
	%	38%	62%	100%	$p < 0,05$
	<i>n</i>	40	40	80	
inni	tak	30	31	61	Dokładny test Fishera (2×2)
	%	49%	51%	100%	$\chi^2 = 0,01$
	nie	10	9	19	df = 1
	%	53%	47%	100%	$p > 0,05$
	<i>n</i>	40	40	80	
ja	tak	29	23	29	Dokładny test Fishera (2×2)
	%	56%	44%	100%	$\chi^2 = 1,37$
	nie	11	17	11	df = 1
	%	39%	61%	100%	$p > 0,05$
	<i>n</i>	40	40	80	

Dyskusja

Celem prezentowanych badań było uzyskanie wiedzy opisowej i wyjaśniającej na temat więzi ze wspólnotą osób wierzących w okresie średniej i późnej dorosłości. Na podstawie przeprowadzonych badań wyodrębniono cztery główne kategorie wypowiedzi: (1) recepcja ideałów, na które wskazuje

wspólnota osób wierzących; (2) odpowiedzialność za Kościół; (3) znaczenie więzi z osobami wierzącymi oraz (4) realizacja ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących.

Spośród czterech postawionych hipotez, będących uszczegółowieniem hipotezy ogólnej, dwie zostały zweryfikowane: H1.1, postulująca występowanie różnic między średnią i późną dorosłością w zakresie recepcji ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących, oraz H1.4, zakładająca występowanie różnic między średnią i późną dorosłością pod względem realizacji ideałów, na które wskazuje wspólnota osób wierzących.

Średnia dorosłość, jak zostało podkreślone, to okres religijności spełnionej (do ok. 60 roku życia). Relacja z rzeczywistością nadprzyrodzoną zostaje poddana weryfikacji. Niektóre osoby podejmują więcej działań w kierunku osiągnięcia pełni lub dojrzałości religijnej, inne ulegają przeciętności i rutynie, nie zagłębiając się w sens relacji z Bogiem (por. Walesa, 2006). Aktywni dorośli często angażują się w działalność wspólnot religijnych oraz uczestniczą w życiu Kościoła, chcąc być wzorem i przykładem dla młodszych pokoleń. Potwierdzają swoją wiarę poprzez wierność odkrytemu powołaniu, a także wspieranie Kościoła w problemach egzystencjalnych (por. Tatala, Walesa, 2017).

Religijność osób w okresie późnej dorosłości często ukierunkowana jest na wartości ostateczne. Osoby te odznaczają się swoistą mądrością, która obejmuje ocenę całości życia oraz problemy żegnania się z różnymi jego dziedzinami, a nawet z całym życiem – ze świadomością przejścia do innej rzeczywistości. Relacja z Bogiem może przynieść ukojenie i szczęście, nadać sens temu, co zwyczajne i po ludzku nieprzyjemne. W tym okresie również mogą się zdarzyć niecodzienne, znaczące zmiany w religijności, zarówno w rozumieniu prawd wiary, jak i angażowaniu się w działalność wspólnot religijnych (np. wejście do wspólnoty religijnej, przyjęcie absorbującej funkcji w strukturach parafialnych, przekazanie dorobku swego życia na cele religijne) (por. Tatala, Walesa, Nosek, Wałachowska, 2015).

Należy podkreślić, iż niektóre osoby w okresie późnej dorosłości przeżywają najszcześniejszy i najpiękniejszy okres swojego życia. Znajdują się poza okresem niepotrzebnych stresów, rywalizacji i zmagania o awanse, są także zwolnione z różnych form odpowiedzialności. Mogą skoncentrować uwagę na tym, co stanowi pasję ich życia i realizację ideałów (Tatała, Walesa, 2016).

Badania podjęte w niniejszej pracy inspirują do kontynuacji, zarówno w aspekcie ilościowym, jak i jakościowym. Czymś interesującym byłoby przygotowanie narzędzia, które by ukazywało wielowymiarową specyfikę więzi ze wspólnotą osób wierzących. Dokonując dalszej eksploracji podjętej problematyki, należałoby uwzględnić młodsze grupy wiekowe oraz porównać więź ze wspólnotą w ramach innych niż katolickie wyznań religijnych.

Można żywić nadzieję, że prezentowane wyniki badań przedstawiają wielką wartość i egzystencjalne piękno życia religijnego, które jest dostępne nie tylko dla osób dorosłych.

Bibliografia

- Appelt K. (2005). *Środkowy okres dorosłości. Jak rozpoznać potencjał dojrzałych dorosłych?* W: *Psychologiczne portrety człowieka*, red. A. Brzezińska, s. 503–552. Gdańsk.
- Byczewska K., Kielar-Turska M. (2011). *Funkcje zarządzające u osób w wieku senioralnym o różnym poziomie potrzeb edukacyjnych*. „Psychologia Rozwojowa” 16 (1), s. 85–96.
- Erikson E. H. (2002). *Dopełniony cykl życia*. Poznań.
- Grzymała-Moszczyńska H. (2004). *Religia a kultura: wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*. Kraków.
- Kostrubiec-Wojtachnio B., Tatała M. (2014). *Obraz Boga u młodzieży wyznania katolickiego*. „Psychologia Rozwojowa” 19 (1), s. 85–102.

- Krok D. (2013). *Nadzieja jako predyktor wymiarów dobrostanu psychicznego*. „Polskie Forum Psychologiczne” 18 (2), s. 157–172.
- Makselon J. (2008). *Psychologiczne aspekty nadziei w encyklice „Spe Salvi”*. „Analecta Cracoviensia” 40, s. 51–59.
- Niemirowski T. (2012). *Rozwój świadomości religijnej u młodzieży. Badania empiryczne osób w wieku od 12 do 24 lat*. Kraków.
- Olejniki M. (2011). *Średnia dorosłość*. W: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. J. Trempała, s. 312–325. Warszawa.
- Ryan S., Junker B. W. (2019). *The development and testing of an instrument to measure youth social capital in the domain of postsecondary transitions*. „Youth & Society” 51 (2), s. 170–192.
- Rydz E. (2012). *Tendencje rozwojowe religijności młodych dorosłych*. Lublin.
- Rydz E., Walesa C., Tatala M. (2017). *Structure and level of religiosity test*. „Polish Psychological Bulletin” 48 (1), s. 20–27.
- Soenens B. (2012). *How do perceptions of God as autonomy supportive or controlling relate to individuals’ social-cognitive processing of religious contents? The role of motives for religious behavior*. „The International Journal for the Psychology of Religion” 22, s. 10–30.
- Steuden S. (2011). *Psychologia starzenia się i starości*. Warszawa.
- Straś-Romanowska M. (2011). *Późna dorosłość*. W: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. J. Trempała, s. 326–347. Warszawa.
- Stuart-Hamilton I. (2006). *Psychologia starzenia się*. Poznań.
- Świdrak E. (2012). *Opieka nad wnukami szansą rozwoju dziadków*. W: *Rodzina przestrzenną rozwoju osoby*, red. M. Jeziorański, D. Opozda, A. Rynio, s. 107–115. Lublin.
- Tatala M. (2008). *Odbiór symboli religijnych przez młodzież*. Lublin.
- Tatala M. (2009). *The role of personal adjustment to developmental crises in improving quality of life*. „International Journal of Psychology and Counseling” 10 (1), s. 187–193.
- Tatala M. (2014). *Przestrzeń psychologiczna symbolu religijnego u młodzieży*. „Czasopismo Psychologiczne” 20 (2), s. 191–197.

- Tatała M., Walesa C. (2016). *Religijne decyzje życiowo doniosłe w okresie wczesnej, średniej i późnej dorosłości*. „Horyzonty Psychologii” 6, s. 15–29.
- Tatała M., Walesa C. (2017). *Przestrzeń semantyczna symbolu krzyża i Biblii u młodości*. „Horyzonty Psychologii” 7, s. 109–122.
- Tatała M., Walesa C. (2020). *Confirmatory factor analysis of the Style of Religious Experience Scale*. „Mental Health, Religion & Culture” 23 (6), s. 507–516.
- Tatała M., Walesa C., Nosek A., Wałachowska K. (2015). *Doświadczenie religijne osób we wczesnej i średniej dorosłości*. „Horyzonty Psychologii” 5, s. 45–62.
- Tokarski S. (2006). *Psychologiczne źródła religijności*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, s. 92–110. Kraków.
- Walesa C. (2005). *Rozwój religijności człowieka. Tom I: Dziecko*. Lublin.
- Walesa C. (2006). *Rozwój religijności człowieka*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, s. 111–146. Kraków.
- Walesa C. (2011). *Szanse i zagrożenia człowieka XXI wieku (zarys problematyki psychologicznej)*. „Horyzonty Psychologii” 1, s. 23–36.
- Walesa C. (2016). *Żarliwość religijności*. „Horyzonty Psychologii” 6, s. 153–156.
- Zarzycka B. (2017). *Zmagania religijne: uwarunkowania i funkcje*. Lublin.

Beata Kostrubiec-Wojtachnio

TOWARZYSTWO NAUKOWE KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.07](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.07)

Koncepcja zadań w rozwoju religijnym małżonków w biegu ich życia. Próba określenia stadiów rozwojowych i osiągnięć rozwojowych

**Tasks in religious development of spouses in the course
of their lives. Developmental stages and developmental
achievements**

STRESZCZENIE

Podstawowym celem opracowania jest przedstawienie zadań rozwojowych w aspekcie rozwoju religijnego na poszczególnych etapach życia małżeńskiego i wskazanie na możliwość zaistnienia nowych jakości rozwojowych w biegu życia małżonków charakterystycznych dla danych etapów ich życia rodzinnego. Poniższe

opracowanie opiera się na kilku założeniach bazowych. Rozwój religijny rozumiany jest jako rozwój pozytywnej więzi z Bogiem (Walesa 2005), sama zaś religijność rozumiana jest personalistycznie (Zdybicka 1993). Idea zadań rozwojowych została zaczerpnięta z teorii Roberta Havighursta (1981) i opracowana na jednym z wymiarów czasu społecznego, tj. czasu wyznaczanego przez główne wydarzenia życiowe takie jak małżeństwo, ojcostwo, ale także przez główne wydarzenia życia religijnego takie jak sakrament małżeństwa, ojcostwo i wychowanie religijne swoich dzieci. Na danym etapie rozwoju religijnego pary małżeńskiej ważne będą do opisanie: (1) czynniki wyzwalające rozwój, (2) osiągnięcia rozwojowe oraz (3) możliwe do zaistnienia zagrożenia w rozwoju religijnym, (4) możliwe do zaistnienia kryzysy ponadnormatywne, bezpośrednio niezwiązane z danym stadium, ale często występujące i mogące mobilizować jednego lub obojga małżonków do rozwoju religijnego.

Słowa kluczowe: zadania w rozwoju religijnym małżonków; stadia rozwoju religijnego małżonków; osiągnięcia rozwojowe w rozwoju religijnym.

ABSTRACT

The main goal of the presented paper is to analyze developmental tasks in the aspect of religious development of married life as well as to indicate possible new developmental qualities occurring in the course of life of spouses, characteristic for particular stages of their family life. The following analysis is based on several basic assumptions. Religious development is understood as development of positive relationship with God (Walesa, 2005), while religiousness itself is understood personalistically (Zdybicka, 1993). The idea of developmental tasks was taken from the theory of Robert Havighurst (1981) and developed on one of the dimensions of social time, i.e. time determined by major life events such as marriage, parenthood, but also by major events of religious life, like religious education of children. At a given stage of religious development of a married couple, it is important to describe: (1) factors triggering development, (2) developmental achievements, (3) possible threats to religious development, (4) possible non-normative crises, not

directly related to a particular stage, but often occurring and capable of mobilizing one or both spouses to religious development.

Keywords: tasks in religious development of spouses; stages of religious development of spouses; developmental achievements in religious development.

Wstęp

Koncepcja zadań w rozwoju religijnym małżonków w biegu ich życia jest ważna z punktu widzenia zarówno rozwoju małżonków jako najmniejszego podsystemu rodzinnego, jak i rozwoju religijności człowieka jako osoby/jednostki. Próba określenia stadiów rozwojowych i osiągnięć rozwojowych wydaje się dodatkowo istotna z uwagi na określenie indywidualnych predyspozycji pojedynczej osoby dorosłej żyjącej w małżeństwie, jak i możliwości jej rozwoju w ramach diady małżeńskiej. Zadanie nie należy do prostych, ponieważ dotychczas nie było to przedmiotem rozważań zarówno teoretycznych, jak i badawczych. Wiele uznanych opracowań nie bierze pod uwagę zadań rozwoju religijnego człowieka jako jednostki, a także zadań rozwoju religijnego męża i żony (Pietrasiński, 1990; Przetacznik-Gierowska, 1996; Brzezińska, 2000; Trempała 2000), a jedynie szeroko rozumiany rozwój duchowy lub rozwój wartościowania. Dodatkową trudnością rozważań nad podjętym tematem jest nakładanie się dynamiki rozwoju religijnego pojedynczego człowieka na dynamikę rozwoju rodziny. Rozwój rodziny ma bowiem swoją specyfikę i układ czasowy, związany z realizacją poszczególnych etapów rozwojowych, jakie przechodzi rodzina jako system. Z drugiej strony, rodziny niezwykle różnią się między sobą, zarówno składem osobowym (rodziny z jednym dzieckiem, rodziny wielodzietne), układem ról rodzinnych, jak i sposobem oraz czasem realizacji zadań w rozwoju rodziny. W ramach określonej rodziny swoistą dynamikę rozwoju przeżywa także diada małżeńska, tj. najważniejszy podsystem. Relacja, jaką

tworzy dana para, czyli mąż i żona, przez swoje cechy, interakcje i wspólny rozwój stanowią o niepowtarzalności rodziny i jej indywidualnym rozwoju. Rozwój religijny małżonków odbywa się zawsze w diadzie, ale zawsze jest podmiotowo przypisany do męża lub żony. Zatem na dynamikę diady nakłada się dynamika rozwoju osobowego.

Cel niniejszego opracowania polega na zebraniu informacji, dotychczasowej literatury, istniejących (parcjalnych) wyników badań i obserwacji klinicznych. Istotne jest to, że badania nad osobami młodymi często dotyczą osób niezamężnych lub nieżonatych, ale już badania nad religijnością osób dorosłych, świeckich muszą w dużej mierze dotyczyć osób żyjących na co dzień w małżeństwach. Dane te mogą także dotyczyć osób zaangażowanych religijnie i mogących żyć w życiu konsekrowanym. Opracowanie ma charakter eksploracyjny i czerpie swoje inspiracje z następujących danych: systemowa teoria rodziny, teoria stadiów rozwojowych rodziny wg różnych autorów (opis zadań i zagrożeń rozwojowych), teoria kryzysów normatywnych w życiu rodziny, badania nad rodziną, koncepcja rozwoju religijnego człowieka Czesława Walesy (2005, 2009, 2012). Inspiracją była także teoria zadań rozwojowych Roberta Havighursta (1981), wskazująca na wartość wypełniania określonych zadań rozwojowych na poszczególnych etapach zmian jednostki w biegu życia. Opracowanie stara się brać pod uwagę także indywidualne cechy małżonków oraz ponadnormatywne wydarzenia w rozwoju religijnym męża lub żony, a także przeprowadzone badania na ten temat. Koncepcja wymaga weryfikacji empirycznej, która już jest rozpoczęta, ale z uwagi na jej wielowątkowy i złożony charakter nie została jeszcze ukończona.

Podstawowe założenia koncepcji zadań rozwojowych religijności małżonków

Podstawowym celem niniejszego opracowania jest przedstawienie zadań rozwojowych w aspekcie rozwoju religijnego na poszczególnych etapach życia małżeńskiego i wskazanie na możliwość powstania osiągnięć rozwojowych, rozumianych jako swoiste wartości lub nowe jakości rozwojowe w biegu życia małżonków, charakterystycznych dla danych etapów ich życia rodzinnego. Poniższe opracowanie opiera się na kilku założeniach bazowych. Idea zadań rozwojowych w rozwoju religijności czerpie swoją inspirację z koncepcji zadań rozwojowych Roberta Havighursta (1981) i podobnie jak ona zakłada, że zadania wynikają ze społecznych oczekiwań, określonych dla danego wieku małżonków. Kolejność występowania zadań jest określona chronologią zdarzeń w życiu małżeńskim i rodzinnym, charakterystycznych na danym etapie życia. Dlatego najpierw występuje zrodzenie dzieci, a potem ich religijne wychowanie. Fakt występowania określonych zadań wiąże się z pojęciem okresu sensytywnego. Oznacza on wystąpienie swoistej wrażliwości na specyficzne formy doświadczenia religijnego i możliwość wystąpienia dynamicznego rozwoju bez dodatkowego zaangażowania z zewnątrz. Podobnie jak Havighurst przyjmuje się, że każdy człowiek sam, indywidualnie musi zmierzyć się z zadaniem, a w przypadku obecnego rozważania – z zadaniem religijnym. Z kolei odrzucenie zadania wiąże się z odrzuceniem i określoną formą nieakceptacji społecznej oraz poczuciem osobistej przegranej. Niewykonanie zadania może antycypować następowanie trudności w rozwoju religijnym. Do pewnego stopnia pokonywanie zadań rozwojowych jest indywidualne. Dotyczy to z pewnością wielu cech, ale zwłaszcza tempa i jakości wykonywania zadań. W stosunku do zadań ogólnorozwojowych sam Havighurst uważa, że oprócz zadań związanych z wymaganiami biologii czy też społeczeństwa i kultury, zadania rozwojowe mogą dotyczyć preferowanych wartości i aspiracji

także w wymiarze duchowym. Stanowi to wyraźny czynnik indywiduacji rozwoju człowieka i w niniejszym opracowaniu podjęto próbę uszczegółowienia tego rozwoju.

Rozwój religijny rozumiany jest jako rozwój pozytywnej więzi z Bogiem (Walesa, 2005), sama zaś religijność rozumiana jest personalistycznie (Zdybicka, 1993). Możliwe jest inne podejście do zjawiska religijności (Król, 1999; Grom, 2009; Pergament, Exline, Jones 2013) zwracające uwagę na funkcjonalny aspekt religijności. W obecnym opracowaniu uwzględniono religijność rozumianą jako więź osoby wierzącej z osobą transcendentną. Psychologicznie przedmiotem poznania jest to, co od strony osoby ludzkiej można określić jako więź religijna, czyli uczucia, wiedza (rozumiana także jako myśli, ustosunkowania poznawcze) oraz zachowania i tendencje do zachowań, jakie osoba ludzka przejawia w związku z więzią z osobą transcendentną. Religijność opisywana w niniejszym tekście jest religijnością określonej konfesji. W obecnym opracowaniu przedstawiona jest próba określenia zadań w rozwoju religijnym małżonków wyznania rzymskokatolickiego, którzy rozwijają się przez pryzmat sakramentu małżeństwa.

Psychologowi jako badaczowi dostępna jest subiektywna relacja osoby o więzi między badanym a Bogiem, oparta na autorefleksji i introspekcji. Opisywanie doświadczania tej więzi jest zatem swoistą funkcją wglądu, samoświadomości i samoopisu (Król, 1999; 2004; Walesa, 2003; 2005; 2012; Kostrubiec-Wojtachnio, 2012). Rozwój religijny małżonków można rozpatrywać, biorąc pod uwagę zarówno indywidualny bieg życia religijnego każdego z małżonków oraz to, co jest dla nich wspólne. Ważne dla rozważań o rozwoju religijnym jest także wsparcie i modelowanie rodzin pochodzenia. Rodzice młodych dorosłych małżonków modyfikują zachowania, wybory i emocje rozwijających się osób przez osobisty przykład, werbalne świadectwo, uczestniczenie w ich wyborze religijnym, przez obecność

na ślubie kościelnym, podczas chrzcin dzieci lub na uroczystościach pierwszej komunii św. wnuków.

Ważnym elementem opracowania zadań rozwojowych rozwoju religijnego małżonków jest teoria rozwoju religijnego Czesława Waleśy (2005) określana przez Elżbietę Rydz (2014) jako teoria poznawczo-rozwojowa integralnego rozwoju religijności. Zakłada ona, że człowiek rozwija się stopniowo, zgodnie z dynamiką rozwoju poznawczego. Teoria zakłada istnienie następujących po sobie stadiów rozwoju religijności: religijność dzieci, dzielona na (1) okres zachowań quasi-religijnych oraz pierwszych przejawów religijności, (2) okres religijności magicznej, (3) okres religijności autorytarno-moralnej, oraz religijność osób dorosłych, rozumiana jako (4) okres religijności autonomicznej, (5) religijności autentycznej, (6) religijność człowieka w wieku średnim, (7) okres religijności człowieka starzejącego się. W strukturze dynamizmu rodziny małżonkowie to osoby od okresu (4) do (7). Sami zaś małżonkowie jako rodzice towarzyszą swoim dzieciom, które są na etapach rozwoju religijności od (1) do ostatnich etapów rozwoju religijności. W sposób najbardziej widoczny rodzice towarzyszą dzieciom do okresu dorosłości, czyli na etapach od (1) do (3).

W rozważaniach nad rozwojem religijnym małżonków nie da się nie zauważyć potrzeby bieżącej modyfikacji postaw religijnych, jakiej dokonują małżonkowie odpowiednio do zadań życia rodzinnego. Poglądy, praktyki religijne i inne aspekty życia religijnego każdego z małżonków na bieżąco są modyfikowane w strukturze życia codziennego. Codzienne zadania, stan zdrowia i opieka nad dziećmi – weryfikują możliwości zaspokajania potrzeb religijnych w biegu życia. Potrzeba np. pielgrzymowania może zostać zmodyfikowana przez bieżący stan finansowy lub zdrowotny rodziny. Pragnienie zaś długich medytacyjnych czuwań – przez potrzebę sprawowania opieki nad dziećmi, zmęczenie codziennymi obowiązkami domowymi lub wymaganiami w pracy zawodowej. Ostatecznie rzeczywiste zaangażowanie religijne i wynikający z niego rozwój religijny

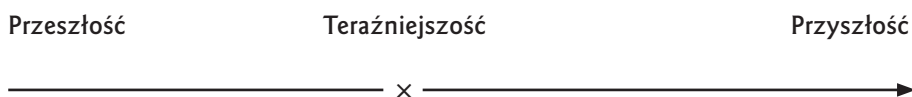
jest modyfikowany wieloma czynnikami rodzinnymi, zawodowymi i społecznymi. Sama religijność może być także w funkcji więzi osobowych (Ryś, 1993; Tryjarska, 2010; Uchnast, 2002; Rydz 2012). Osoby przywiązujące większą wagę do relacji interpersonalnych będą także bardziej uwrażliwione na relacje religijne.

Niniejszemu opracowaniu towarzyszy jeszcze kilka innych podstawowych założeń. Po pierwsze rodzina zawsze żyje w obrębie czasu. Czas jest swoistym regulatorem przemian w rodzinie i w małżeństwie. Daną osobę w jej rozwoju religijnym oraz jej rodzinę spotykamy zawsze w czasie. Ma on charakter dynamizujący lub spowalniający zmiany w rodzinie. Rodzina tworzy się w czasie. Tworzy się przez pokolenia, które przychodzą na świat i odchodzą. Te zmiany, jak: rodzenie się nowych członków oraz odchodzenie starszych pokoleń – zawsze są udziałem życia rodzinnego. Rodzina towarzyszy narodzinom nowych członków oraz odchodzeniu, umieraniu najstarszych członków rodziny. Bezpośrednio jest to udziałem małżonków – to oni dają życie nowemu pokoleniu i towarzyszą w chorobach, w starzeniu się i przygotowaniu do śmierci swoich rodziców. Wymiar temporalny rodziny przejawia się w tym, że rodzina daje życie pokoleniom, ale przeżywa, organizuje się wokół własnego czasu wyznaczanego przez dany etap rozwojowy. Bernice Neugarten (1986, 1996) uważa, że cykl życia rodziny można opisać na trzech wymiarach:

- wymiar czasu historycznego – obejmuje epokę, w której żyje dana rodzina; ważny jest rys historyczny i religijność epoki; obejmuje epokę, w której żyjemy; obecnie można określić to jako czas po SW II lub jako czasy papieża Franciszka (były epoki, kiedy w kulturze religijnej dominowały pietyzm lub jansenizm, lub franciszkańska radość itp.);
- wymiar czasu chronologicznego – jest to upływ życia danego członka tej rodziny – jest to upływ życia małżonków (zarówno subiektywny, jak i obiektywny, np. etap wieku, jaki w danym czasie życia rodziny ma mąż, żona);

- wymiar czasu społecznego – czas wyznaczony przez główne wydarzenia życiowe takie jak małżeństwo, ojcostwo, ale także przez główne wydarzenia życia religijnego, takie jak sakrament małżeństwa, ojcostwo i wychowanie religijne swoich dzieci.

Wymiar temporalny rodziny to historia jej życia usytuowana w pokoleniowym, ale i historycznym wymiarze jej wydarzeń. Rodzina zawsze jest zakorzeniona jednocześnie w trzech wymiarach. Ilustruje to rycina 1.



Ryc. 1. Rodzina zakorzeniona jest zawsze w trzech wymiarach czasowych (opracowanie własne)

Niepowtarzalność rozwoju religijnego małżonków i unikatowość rozwoju rodziny pozwala jej kształtować wyjątkową i indywidualną historię wspólnego rozwoju religijnego pary. Chronologia wydarzeń w rodzinie pozwala jej zachować własną tożsamość, a przekaz pamięci o tylko im znanej wewnętrznej historii, czasem pełnej czułości, czasem tajemnic – stanowi o indywidualnym rysie tej konkretnej rodziny. Każdy z tych trzech wymiarów można uważać za ważny z punktu widzenia koncepcji zadań rozwojowych małżonków. Na religijność małżonków w sposób oczywisty ma wpływ to, jaki wymiar czasu historycznego przeżywa dana osoba, ale także wiek tej osoby oraz rola i etap życiowy, jaki pełni w rodzinie – młoda mama lub wdowa z konieczności faktów życiowych oraz przypisanych jej funkcji rodzinnych mają odmienne możliwości rozwoju religijnego w swoim życiu.

Ważne jest to, aby brać pod uwagę także inne rodzaje czasu w rozwoju życia religijnego małżonków towarzyszące rozwojowi życia rodzinnego – jak

kairos i *fulguratio*. Czas *kairos* (gr. Καῖρός – moment) jest w rozumieniu życia religijnego czasem szczególnym, w którym coś się może wydarzyć w naturze życia religijnego. Dla jednych może być to czas rekolekcji, pielgrzymki, jakiegoś szczególnego kazania lub czuwania, rozmyślenia, kiedy w indywidualnym odczuciu osoby dochodzi do jakby zagęszczenia przeżyć, zdarzeń, przemyśleń religijnych, efektem czego są nowe osiągnięcia rozwojowe, nowy sposób przeżywania świata w podejściu religijnym. Dana osiągnięta w rozwoju wartość nie miałaby szansy na zaistnienie, gdyby nie uczestnictwo w danym przełomowym zdarzeniu religijnym.

Czas *fulguratio* (łac. błyskanie) należy rozumieć jako „nagle widzenie” lub „ośnienie”. W rozwoju religijnym małżonków może się okazać, że coś, nad czym pracowali, dokonywali wysiłku w osobistym rozwoju religijnym przez wiele miesięcy czy lat – osiągają w sposób nagły, w bardzo krótkim czasie. Wiedza czy świadomość stanowi odtąd, po tej krótkiej chwili religijnego poznania, stałe wyposażenie rozwojowe danej osoby. Może to dotyczyć jakiegoś przymiotu Boga (np. miłości czy miłosierdzia), jakiegoś etapu w życiu religijnym (etap winy i pojednania) lub rozumienia jakiegoś zdarzenia w nowym aspekcie religijnym. Np. znana jest mi relacja rodziny, kiedy to matka, która do tej pory nie mogła się pogodzić ze zbyt nagłą śmiercią dziecka (zaraz po jego urodzeniu), uspokojona modlitwą na jego grobie może nagle doznać religijnego poznania, że dziecko jest w niebie i jest tam szczęśliwe, co pomaga jej przeżyć odpowiednio i zakończyć żałobę po stracie dziecka. Małżonkowie nigdy dotychczas nie oczekiwali i nie przypuszczali, że może się tak zdarzyć, cieszyć się ze swojego nowego rozumienia zdarzenia, a jednocześnie cieszyć się z „osobistego” świętego dla tej rodziny w niebie. Zdarzenia w rozwoju religijnym przebiegające w czasie rozumianym jako *fulguratio* mogą nadawać indywidualnemu rozwojowi cechy dynamiczne. Mogą przyczyniać się do przyspieszenia tegoż rozwoju przez nagle osiągnięcie tego rozumienia albo przyspieszać osiągnięcie kolejnej jakości w rozwoju religijnym.

Małżonkowie pełnią różne role w życiu swojej rodziny. Doświadczają motywującej roli kryzysów normatywnych, to jest takich, które spotykają większość par na danym etapie rozwoju. Te kryzysy są powszechnym zjawiskiem, ale także pełnią rolę motywatora rozwoju tak dla samych małżonków, jak i rodziny jako całości. Warto jednak zauważyć, że rodzinę spotykają także inne wydarzenia, bardzo indywidualne, jak i nieoczekiwane. Rodzina doświadcza wówczas kryzysów pozanormatywnych (np. migracji, utraty pracy, kryzysów interpersonalnych). One także mogą mieć silny wpływ na życie rodziny i przebieg jej indywidualnej trajektorii życia religijnego.

Typologia chronologicznych etapów rozwoju rodziny

Dla stworzenia typologii etapów rozwoju rodziny posłużono się inspiracją zaczerpniętą z różnych typologii (de Barbaro, 1999). Cykl życia rodzinnego według Evelyn M. Duvall przedstawia siedem faz życia rodzinnego:

I faza: para małżeńska (bez dzieci) – ok. dwa lata;

II faza: para z małym dzieckiem (od urodzenia do 30 miesiąca życia pierwszego dziecka);

III faza: rodziny z dzieckiem (dziećmi) w okresie przedszkolnym (między 30 miesiącem życia a 6 rokiem życia pierwszego dziecka);

IV faza: rodziny z dzieckiem (dziećmi) w okresie szkolnym (najstarsze dziecko między 6 a 13 rokiem życia);

V faza: rodziny z nastolatkami (między 13 a 21 rokiem życia pierwszego dziecka);

VI faza: rodziny z dziećmi opuszczającymi dom (od pierwszego do ostatniego dziecka opuszczającego dom);

VII faza: rodzice w wieku średnim („puste gniazdo”, wycofanie się z aktywności, przejście na emeryturę);

VIII faza: starzenie się członków rodziny (odejście, śmierć obydwu małżonków).

Nieco inną typologię przyjmuje Jay Haley (1973):

I faza: narzeczeństwo (randkowanie),

II faza: wczesne małżeństwo (partnerstwo prawnie usankcjonowane)

III faza: narodziny dziecka,

IV faza: średnia faza małżeńska (rodzina z dziećmi w wieku szkolnym),

V faza: rodzice oddzieleni od dzieci („puste gniazdo”),

VI faza: emerytura i starość.

Przyjęte w niniejszej pracy nad rozważaniem zadań w rozwoju religijnym małżonków etapy życia rodzinnego to:

0. narzeczeństwo

I. małżeństwo bez dzieci,

II. małżeństwo z małymi dziećmi,

III. średnia faza małżeństwa,

IV. rodzice oddzieleni od dzieci (tzw. faza pustego gniazda),

V. emerytura i starość małżonków.

Koncepcja zadań w rozwoju religijnym małżonków w biegu życia

Ostatecznie dla zobrazowania pełni rozważań nad zadaniami rozwojowymi w życiu religijnym małżonków ważnym i przydatnym kontekstem okazał się opis rozwoju religijnego małżonków w czterech aspektach. Na danym etapie rozwoju religijnego pary małżeńskiej ważne będą do opisanie: (1) czynniki wyzwalające rozwój, (2) osiągnięcia rozwojowe oraz (3) możliwe do zaistnienia zagrożenia w rozwoju religijnym, (4) możliwe do zaistnienia

kryzysy ponadnormatywne, bezpośrednio niezwiązane z danym stadium, ale często występujące i mogące mobilizować jednego lub obojga małżonków do rozwoju religijnego. Dla całości rozważań możliwe są jeszcze inne analizy jak: różnice międzypłciowe (por. Piątek, 2008) w realizacji zadań, jednak tematyka tego zagadnienia jest tak obszerna, że powinna stanowić osobne opracowania, zaś próba określenia zadań w rozwoju religijnym małżonków koncentruje się na zadaniach pary (diady) małżeńskiej. Zostaną one poruszone, o ile staną się ważne dla danego etapu.

I. Zadania rozwoju religijnego w stadium „narzeczeństwo” – etap przygotowań do małżeństwa

Narzeczeństwo jest jakby fazą zerową, ponieważ stanowi prehistorię małżeństwa (Kostrubiec, 2008), stanowi niezwykle ważny psychoprofilaktyczny aspekt rozwoju w życiu małżonków. Poszczególne małżeństwa różnią się długością trwania tej fazy (od kilku tygodni do kilku lat), jakością więzi, poziomem komunikacji i zadowolenia i sposobem przygotowania do sakramentu małżeństwa (Braun-Gałkowska, 1985; 2009).

(1) Czynniki wyzwalające rozwój religijny na tym etapie to przede wszystkim:

religijność indywidualna narzeczonego i narzeczonej,
religijność rodzin i otoczenia społecznego,
uczestnictwo w ruchach i wspólnotach religijnych.

(2) Z a d a n i a, jakie stoją przed narzeczonymi, to modlitwa o dobry wybór współmałżonka, modlitwa o dobre narzeczeństwo; przed małżeństwem – o wybór współmałżonka w kluczu religijnym (przeznaczenie, wola Boża...). Etap narzeczeństwa ma na celu naukę komunikacji interpersonalnej w diadzie narzeczeńskiej, ale także naukę komunikacji na tematy

religijne w tym naukę wspólnej modlitwy, nawiązanie więzi religijnej (ze wspólnotą wyznawców, czyli z narzeczonym/narzeczoną). Zadaniem jest także szeroko rozumiany rozwój ku wartościom i ich realizacja w życiu codziennym (Czerwińska-Jasiewicz, 2005).

(3) *Zagrożenie*, jakie mogą napotkać narzeczeni, to brak odpowiedniego poznania się w sferze rozwoju religijnego (wg badań tylko 5 proc. narzeczonych rozmawia o swojej religijności, por. Braun-Gałkowska, 1985), ustalenie nieefektywnej komunikacji i relacji modlitewnych, a także wejście w zadania fazy II (np. rozpoczęcie współżycia seksualnego zarezerwowanego tylko dla małżonków). Możliwym do powstania zagrożeniem jest nieharmonijny rozwój narzeczonych w dziedzinie religijności, pojawianie się dużych różnic międzyplciowych w sposobach przeżywania i wyrażania religijności, a także możliwe do zaistnienia kryzysy ponadnormatywne, takie jak utrata zdrowia czy pracy jednego z narzeczonych.

(4) *Możliwe do zaistnienia kryzysy ponadnormatywne* wynikają ze zdarzeń losowych, jak choroba czy wypadek, a nawet nieoczekiwana śmierć narzeczonej czy narzeczonego. Każde z tych wydarzeń jest źródłem treści psychicznych (emocji, myśli, wniosków, tendencji do zachowań) do zaistnienia silnych przeżyć, przemyśleń i inspiracji do rozwoju – także religijnego. Pytania skierowane do Boga o sens trudnych wydarzeń są intensywną inspiracją rozwoju religijnego. Znana jest mi historia, kiedy to młody mężczyzna zakochał się w poważnie chorej dziewczynie, która miała duże utrudnienia w funkcjonowaniu (poruszaniu się); groziło jej, że nigdy nie zostanie mamą. Mimo to zaręczyli się. Jeszcze na etapie narzeczeństwa mężczyzna miał bardzo poważny wypadek komunikacyjny. Jego efektem była długa hospitalizacja i utrata możliwości samodzielnego chodzenia, z perspektywą poruszania się na wózku. Narzeczeni pobrali się mimo to, a narzeczona już jako żona podjęła się ryzykownej i kosztownej operacji, tak aby jako osoba samodzielnie, chociaż z trudem poruszająca się, mogła uzyskać lepszą sprawność i opiekować się swoim młodym, ale

niepełnosprawnym mężem. Tego typu zdarzenia zalicza się do kryzysów ponadnormatywnych.

Różnice międzypłciowe narzeczonej i narzeczonego wynikają ze sposobu ujawniania się religijności młodych dorosłych mężczyzn i kobiet. Narzeczone kładą większy nacisk na przeżywanie relacji społecznych w aspekcie religijnym, stąd w samym ślubie ważna jest dla nich obecność osób (kapłan, bliscy, goście, przyjaciele), oprawa sakramentu małżeństwa (np. piękno ubrań, wystrój kościoła, kwiaty itp.). Panowie jako narzeczeni bardziej koncentrują się na sakramencie jako zadaniu. Podchodzą do sakramentu jako daru, ale też swoistego zadania.

2. Zadania rozwoju religijnego małżonków w fazie „małżeństwo bez dzieci”

Jako czynniki wyzwalające rozwój religijny małżonków (1) należy uznać owocne przeżycie ślubu jako sakramentu, jasne widzenie zadań rozwoju religijnego dla poszczególnych osób (wspólnych i indywidualnych) oraz realizację radości z osiągniętego etapu w kluczu realizacji Bożego planu na ich życie.

(2) Zadaniami tego etapu są: budowanie więzi małżeńskiej jako więzi religijnej, tworzenie istoty małżeństwa – relacji małżeńskiej, fundamentu rodziny. Istotna jest także nauka porozumienia seksualnego, także rozumianego jako wyróżnik tej relacji od wszystkich innych relacji – właśnie w aspekcie religijnym. Wielu małżonków mówi o rozpoczęciu współżycia religijnego jako daru od Boga i w tym aspekcie pojawiają się uczucia radości i wdzięczności kierowane do Boga. Ma ono szczególne znaczenie dla poczucia spełnienia i subiektywnej realizacji zadowolenia ze związku (Muchelli, 1980). Niezwykle ważne jest także ustalenie granic z rodzinami pochodzenia w kluczu sakramentu małżeństwa. Z uwagi na zawarte małżeństwo młodzi

małżonkowie starają się ustalić dobre i właściwe granice z rodzinami pochodzenia. Najczęściej wiąże się to z wyprowadzeniem się od rodziców, z zamieszkaniem we własnym domu (czasami tylko wynajętym), ale mającym na celu zaznaczenie granic w nowej dwuosobowej rodzinie. Kolejnym zadaniem jest dokonanie nowego podziału obowiązków uwzględniających wymiar religijny. Podejmowanie zadań w nowym systemie rodzinnym może mieć ważne podłoże religijne. W końcu – na tym etapie małżeństwa zadaniem rozwoju religijnego jest przygotowanie do rodzicielstwa i modlitwa o potomstwo.

(3) Zagrożeniem życia religijnego małżonków może być brak więzi religijnej małżonków, objawiającej się takimi zachowaniami, jak: wspólna modlitwa, wspólne świętowanie, rozmowy na tematy religijne. Trudnością rozwoju religijnego mogą być także niewłaściwe granice (wewnętrzne, zewnętrzne) zagrażające istocie relacji małżeńskiej. Może być to spowodowane brakiem zakończenia procesu separacji od rodziny pochodzenia jednego z małżonków (lub obojga). Odejście od rodziców (fizyczne i psychiczne) jest jednym z warunków udanego życia osobistego oraz religijnego małżonków. Wreszcie dużą trudnością i zagrożeniem rozwoju religijnego jest brak rozwoju religijnego jednego lub obojga małżonków. Może się to objawiać zaprzestaniem wysiłków religijnych i praktyk religijnych jednego lub obojga małżonków i swoistym procesem dekonwersji (Nowosielski, Bartczak, 2015).

(4) Możliwe do zaistnienia kryzysy ponadnormatywne może wyzwolić zbyt szybka separacja małżonków, np. z powodu pracy zarobkowej, konieczności własnego szkolenia czy opieki nad starzejącymi się rodzicami. Religijna więź z Bogiem może utrzymywać samo małżeństwo (stwierdzenie małżonków „przysięgaliśmy przed Bogiem, że się nie rozstanimy”), ale sama relacja między małżonkami może doznać uszczerbku z uwagi na brak bliskości małżonków. W efekcie gubi się też wspólny wymiar rozwoju religijnego, a każdy z małżonków rozwija się indywidualnie, bez

udziału drugiego lub przy minimalnym wkładzie. Może skutkować to nawet zaprzestaniem rozwoju jednego z małżonków, jeśli jego więź religijna była osłabiona.

3. Zadania rozwoju religijnego małżonków w fazie „małżeństwo z małymi dziećmi”

Etap ten trwa w zróżnicowanym odcinku czasu od przyjścia na świat pierwszego dziecka do przyjścia na świat ostatniego dziecka. Czynnikiem wyzwającym rozwój religijny (1) jest przeżycie narodzin dziecka jako daru Boga. Z relacji mężatek wynika, że sam moment porodu jest często momentem wielkiej aktywności modlitewnej i źródłem przeżycia religijnego. Narodziny dziecka są jednym z przeżyć granicznych, dlatego stanowią motywację do modlitwy i powierzenia życia swojego i dziecka, a także życia całej rodziny Bogu. Rozwój religijny wyzwala także jasne widzenie zadań rozwoju religijnego osób wspólnych i indywidualnych w rodzicielstwie, realizowanym jako macierzyństwo i ojcostwo.

(2) Zadaniami rozwoju religijnego małżonków są zrodzenie dzieci, opieka nad nimi i ich wychowanie. Rodzice odczytują swoje zadania jako współpracownicy Boga w kreowaniu nowego pokolenia. Religijnie odkrywają wzajemną troskę i rozwój swojej rodziny jako służbę drugiemu. Pojawia się nowy podział obowiązków, rozumiany jako nauka miłości. Jednym z ważnych wyzwań jest przygotowanie się i przeżycie sakramentu chrztu św. swojego dziecka. Jest to także moment zainicjowania narodzin nowych ról społecznych, jak matka chrzestna, ojciec chrzestny. Małżonkowie dokonują wyboru tych osób, oczekują na dzień świętowania i przygotowują ten dzień jako ważne wydarzenie religijne. Uczestniczą w katechezie dla rodziców i rodziców chrzestnych, ale także przygotowują mszę św. Samo uczestnictwo we mszy św. związanej z chrztem św. własnego

dziecka jest wzmocnieniem więzi religijnej z Bogiem. Małżonkowie często rozróżniają etap życia rodziny „przed chrztem” – „po chrzcie”. Przez uczestnictwo małżonków w nowym etapie życia ich dzieci doświadczają także wielu impulsów do rozwoju religijnego, jak: modlitwa o dobre przygotowanie do chrztu, o dobre przeżycie chrztu, o dobre spotkanie rodzinne (w miłości i w zgodzie), o dobre wychowanie religijne dziecka, wreszcie modlitwa za dziecko, o dobry rozwój religijny nowego członka rodziny. W życiu religijnym nowej rodziny pojawia się wątek rozwoju religijnego ich dzieci jako nowego, autonomicznego zadania, ale też zadania zależnego od rozwoju religijnego rodziców.

(3) Zagrożeniem, jakie niesie dla rozwoju religijnego małżonków ten etap, jest brak rozwoju rodziny (m.in. bezdzietność), doprowadzający niekiedy do kryzysu wiary. To samo zagrożenie jest lub może być przyczyną rozwoju religijnego przez odkrycie bezdzietności jako zadania. Istnieje religijne Stowarzyszenie Wspierania dla Małżeństw Bezpłodnych „Abraham i Sara”, które gromadzi młode pary małżonków niemających potomstwa właśnie w kluczu religijnym, dając im nadzieję na wsparcie w rozwoju religijnym i religijne wyjaśnienie trudnej sytuacji w oczekiwaniu na upragnione potomstwo.

Zagrożeniem rodziny jest pierwszy kryzys rodziny spowodowany nową dynamiką systemu rodzinnego. Kiedy pojawia się nowy członek rodziny, pojawia się także kryzys wiary jako trudność w podziale obowiązków małżeńskich, rodzicielskich oraz konieczność pogodzenia nowych zadań z rozwojem zawodowym. Na tym etapie pojawia się pierwszy wyż rozwojowy. Oczywiście statystyki są liczbą rozpadu ślubów cywilnych, ale w jakiś sposób przedstawiają one także wątpliwości religijne i rzeczywiste zwątpienie w religijny sens małżeństwa. Zagrożeniem religijnego rozwoju małżonków jest także trudność w zmianie roli – nieprzystosowanie do nowej roli, brak religijnych motywacji. Może objawiać się to trudnością w ofiarowaniu siebie jako osoby pochłoniętej misją... Mogą się pojawić utrudnienia

w pełnieniu roli ojca. Niewłaściwe rozumienie odpowiedzialności za rodzinę może objawiać się np. brakiem czasu na osobisty rozwój religijny lub rozwój religijny wraz ze współmałżonkiem, współmałżonką. Inną trudnością jest nieprzystosowanie się do nowej do rodziny, zapomnienie, że jest to droga Boża, droga przewidziana od Boga. Może pojawić się ucieczka do rodziny pochodzenia, powrót do poprzedniej roli, rezygnacja z rozwoju religijnego lub poszukiwanie rozumienia swoich trudności w kluczu rozumienia religijnego. Kolejną trudnością jest także przeciążenie rolą rodzicielską w nowej rodzinie z powodu braku wsparcia w pokoleniu dziadków, a to z kolei przynosi trudności społeczne i religijne.

(4) Możliwe do zaistnienia kryzysy ponadnormatywne to przede wszystkim wczesna utrata dziecka (wady urodzeniowe, śmierć łóżeczkowa, nieszczęśliwy wypadek). Zranione rodzicielstwo, niespełnione w najwcześniejszej fazie daje mnóstwo pytań egzystencjalnych i religijnych. Jeszcze większą trudnością bywają niepowodzenia prokreacyjne (Kornas-Biela, 1991; 2002), które nasuwają małżonkom różne koncepcje związane z religijnym sensem zdarzenia. Brak dziecka, pusta kołyska są źródłem wielu cierpień, a wiele z tych dylematów daje się ukoić tylko w świetle intensywnego rozwoju religijnego małżonków. Przyczyną trudności może być także urodzenie chorego dziecka, reakcja personelu medycznego, a także reakcja otoczenia. Niepełnosprawność dziecka i trudności wychowawcze często są przyczyną kryzysów osobistych (interpersonalnych, w tym religijnych), a także małżeńskich (Braun-Gałkowska, 1992).

Różnice międzypłciowe wynikają po raz kolejny z różnic indywidualnych męża/żony i odmiennego realizowania zadań małżeńskich na tym etapie. Młode żony bardzo biologicznie, cieleśnie zaangażowane w rodzenie dzieci i samą ciążę – uważają je za rodzaj błogosławieństwa Boga, a zwłaszcza wtedy, gdy odczytują reakcje otoczenia męża, bliskich, osób z rodziny, przyjaciół jako pozytywne i życzeniwe. Mężowie często jako wyraz zaangażowania religijnego i odpowiedzialności za nowe dane od Boga życie

odczytują zewnętrzne przygotowanie do narodzin dziecka, remont pokoju dla dziecka, chodzenie z żoną na szkołę rodzenia czy czytanie literatury o przygotowaniach do porodu oraz o wychowaniu i pielęgnacji małych dzieci. Same narodziny dziecka, bez względu na fakt, czy są porodem rodzinnym czy też nie – są odczytywane jako przeżycie religijne (dziecko, dar od Boga, nowe stworzenie, przy którym Bóg dał im zaproszenie do współtworzenia). Znane są relacje młodych mam, które widzą, że sama ciąża jest powodem do modlitwy. Często także przebieg porodu, skojarzony z przeżyciami szczytowymi, egzystencjalnymi (czas *fulguratio*) jest przyczyną bardzo wyjątkowej i intensywnej modlitwy. Jedna z badanych powiedziała, że jej zdaniem nie jest możliwy udany poród bez modlitwy. Także dla mężczyzn – mężów poród ich dziecka jest intensyfikacją rozwoju religijnego. Skłania ich do zwiększonych wysiłków na rzecz religijnego rozwoju i wdzięczności Bogu za ofiarowane nowe życie w rodzinie.

4. Zadania rozwoju religijnego małżonków w fazie „średnia faza małżeństwa”

Faza ta trwa przez okres wychowania i nauczania dzieci aż do chwili ich odejścia z domu. Czynniki wyzwalające rozwój religijny małżonków (1) to stabilizacja rozwoju osobistego i religijnego. Oznacza ona codzienne podejmowanie zadań życia rodzinnego w kluczu powołania małżeńskiego, takich jak modlitwa ze współmałżonkiem, modlitwa codzienna oraz niedzielna, wspólne uczestnictwo we mszy św. Rozwój ten opiera się także na codziennej trosce, opiece nad dziećmi, wychowaniu religijnym i własnym rozwoju religijnym. Na tym etapie rodziny małżonkowie często angażują się w życie grup, wspólnot i ruchów religijnych. Dzięki takiemu uczestnictwu angażują się także w życie religijne swoich dzieci, przygotowując ich do sakramentów (sakrament pokuty i pojednania,

sakrament pierwszej komunii św., sakrament bierzmowania). Czynnikiem wyzwającym rozwój religijny jest zadowolenie z całości życia, z pełnienia swojej roli i pełnienia woli Boga.

(2) Zadaniami rozwoju religijnego małżonków w fazie III jest wysiłek wkładany we własny rozwój religijny i akceptacja rozwoju współmałżonka. Jest to także trud wychowawczy, wkładany w rozwój religijny własnych dzieci. Małżonkowie widzą jako wyzwanie tego etapu dokonanie rozwoju religijnego i towarzyszenie swoim dzieciom w tych zdarzeniach religijnych. Jest to całokształt wysiłku małżonków oddawany na rzecz własnego rozwoju i wkomponowania weń rozwoju religijnego własnych dzieci (wspomniane już przygotowanie dzieci do sakramentu pojednania i pokuty, komunii św., sakramentu bierzmowania). W sensie socjologicznym jest to faza produkcyjna życia człowieka. W rozwoju religijnym ujawnia się ona przez swoistą „produktywność” zawodową, rodzinną, wychowawczą, ale też zaangażowanie społeczne, widziane jako produktywność w życiu parafii i rodziny. Często wysiłki polegające na próbach łączenia różnych elementów uczestnictwa w życiu rodzinnym, parafialnym i zawodowym mają swoje źródło w motywacji religijnej. Mąż lub żona widzą podejmowane przez siebie zadania (role zawodowe i społeczne) jako podejmowanie odpowiedzialności w różnych obszarach zadań, rozpoznawanych w duchu religijności jako nadane im przez Boga. Pomaga w tym małżonkom przeżywanie rytmu roku liturgicznego wraz z rodziną, przygotowania do różnych świąt religijnych, uczestniczenie w spotkaniach religijnych w innych rodzinach, a także religijne rozumienie świeckich wydarzeń, takich jak urodziny dziecka (okazja do okazania Bogu wdzięczności), imieniny (dziękowanie za swojego świętego patrona i przyjaciół, którzy pomagają świętować). Taką sposobnością może być zakup samochodu czy przeprowadzenie się do nowego domu, które także bywają okazją do zaproszenia kapłana do domu i poświęcenia obiektu, ale także do wspólnej modlitwy i poczęstunku.

(3) **Z a g r o ż e n i e** mogące towarzyszyć rozwojowi religijnemu na tym etapie to rutyna. Przyczyną może stać się powtarzalność zdarzeń religijnych, ich powierzchowne przeżywanie, spłycone przez zmęczenie, przyzwyczajenie. Spłylenie znaczenia może zachwiać dynamizmem rozwoju religijnego. Mogą się pojawić zmiany z wiekiem – usztywnienie swoich reakcji na religijność własną lub religijność współmałżonka lub druga skrajność – zbyt uelastycznienie. W tym drugim przypadku mogą się pojawiać zagrożenia rozwoju religijnego polegające na włączaniu zjawisk niebędących w nurcie ortodoksji, jak ezoteryka, zainteresowania innymi religiami i obrzędami, niebędącymi w ścisłym nurcie ortodoksji. Może się także zdarzyć nieutrzymanie właściwych granic w relacjach z rodzinami pochodzenia, polegające na zniweczeniu porządku sakramentalnego (oznaczającego, że mąż i żona są ważniejsi niż rodzice). W zdarzeniach życia rodziny mogą się pojawić problemy wychowawcze, osłabiające rozwój religijny. Charakterystycznym pytaniem jest pytanie skierowane do Boga „dlaczego ja?”. Ujawnia ono niepewność własnej motywacji życia religijnego w aspekcie trudnych zdarzeń (choroba dziecka, wypadek, trudności finansowe). Mogą się pojawić problemy komunikacyjne w diadzie małżeńskiej w postaci wątpliwości, „czy Bóg mnie naprawdę kocha, skoro dał mi takiego małżonka?”. Trudne mogą być także problemy wynikające z osłabienia komunikacji, nieznanie samego siebie, swoich potrzeb religijnych, sposobów przeżywania religijnego. Największą jednak trudnością może być przebiegający osobno rozwój religijny małżonków. Każde z nich może się np. angażować i rozwijać religijnie, ale bez poczucia jedności i swoistej wymiany dóbr rozwojowych w ramach diady. Każdy staje się wówczas swoistym „singlem religijnym”, podczas gdy małżeństwo zakłada życie w relacji do siebie nawzajem i w relacji do Boga. Zagrożeniem tego etapu jest przerzucanie zadań w religijnym wychowaniu potomstwa na wcześniejszą generację, czyli na dziadków.

(4) **M o ż l i w e d o z a i s t n i e n i a k r y z y s y p o n a d n o r m a t y w - n e** to utrudnienia w wypełnianiu wychowawczej roli rodziców. Na tym

etapie wychowanie religijne wymaga obecności i zaangażowania obydwójga rodziców. Wychowanie religijne dzieci może nie być pełne, gdy jedno z małżonków nie może być aktywne z uwagi na chorobę, trwałą nieobecność (migracje zarobkowe, separacja czy rozwód), ale także z uwagi na osobiste trudności w osobistym przeżywaniu relacji z Bogiem.

5. Zadania rozwoju religijnego małżonków w fazie „rodzice oddzieleni od dzieci”

Faza ta może być także nazwana fazą „pustego gniazda”. Oznacza ona ten etap w życiu rodziny, który trwa od momentu, gdy ostatnie dziecko wyprowadza się z domu, aby żyć swoim dorosłym życiem. Zapoczątkowuje ją etap wyprowadzenia się pierwszego dziecka (jeśli małżonkowie mają kilkoro dzieci). Czynnikiem wyzwalającym rozwój religijny (1) to zakończenie roli generatywnej małżonków. Na tym etapie małżonkowie stawiają pytania o nowe zadania na dalszy etap życia. Zadają te pytania w kluczu religijnym i starają się uzyskać odpowiedzi także w kluczu religijnym. Ważnym czynnikiem wyzwalającym jest przygotowanie do roli rodziców w czasie celebracji uroczystości sakramentu małżeństwa ich dzieci. W czasie katechez dla narzeczonych w Archidiecezji Lubelskiej jedenasta katecheza przeznaczona jest dla rodziców narzeczonych (Braun-Gałkowska, 2009). Rodzice przychodzący na tę katechezę są właśnie w tej fazie życia rodzinnego i rozwoju religijnego. Relacjonują, że taka katecheza przygotowana przez Kościół pomaga im odpowiednio przygotować się na nowy etap życia. Przychodzą z własnymi dylematami i utwierdzają się w religijnym rozumieniu sakramentu małżeństwa, który za chwilę przyjmą ich dzieci. Właśnie takie przygotowanie jest dla nich źródłem rozwoju religijnego.

(2) Zadania rozwoju religijnego małżonków na tym etapie to zadania dla małżonków związane z procesem separacji, czyli oddzieleniem

się dzieci od pokolenia rodziców. Z zasady powinien to być proces wywołany przez obie strony. Religijne rozumienie tego zadania rozwojowego polega na pragnieniu, aby dorosłe dzieci mogły bez poczucia winy i zagrożenia założyć własną rodzinę, zaś dzieci dla założenia rodziny i związania się sakramentem małżeństwa powinny chcieć odejść z rodziny pochodzenia. Cały ten proces jest dla obu stron łatwiejszy, gdy wspomagany jest przez motywację religijną (Pan Bóg tak to przewidział i zapowiada już na pierwszych kartach Starego Testamentu: „Opuści człowiek ojca swego i matkę...”). Małżonkowie mogą sobie przypomnieć, że kiedyś także tego doświadczyli i nie żałują podjętej decyzji, ponieważ przyniosła ona im rozwój ich własnej rodziny. Taka religijna motywacja ułatwia małżonkom rozwój i pobudza dzieci do ich własnych zadań. Zadaniem jest zrozumienie powołania swoich własnych dzieci, które nie zawsze wybierają drogę, jaką rodzice sobie dla nich wymarzyli. Dzieci i ich wybory bywają dla rodziców wyraźnym punktem do zaangażowania w rozwój religijny. Zadaniem jest także stworzenie nowego systemu rodzinnego przez dzieci i ich współmałżonków i rozwijanie się w nowej roli jako teściowie, babcie, dziadkowie. W pewnym sensie można nazwać zadania rozwoju religijnego jako rozpoczęcie „nowego cyklu” życia kolejnej rodziny zgodnie z wolą Bożą. Przeprowadzenie na sobie samym procesu separacji często wspomagane jest motywami religijnymi. Zdanie z Księgi Rodzaju „opuści człowiek ojca swego i matkę” odczytywane jest nie jako wyzwanie dla samego siebie, ale już na nowym etapie, jako Boże wezwanie do udzielenia pomocy dla własnych dzieci, aby umiały tę czynność wykonać godnie i dla ich własnego dobra. Znam relację matki, która ucieszyła się, że po ślubie jej syna synowa zostawiła jedno spodnie syna w szafie, a zabrała resztę ubrań (po ślubie małżonkowie wyprowadzili się do nowego wynajętego mieszkania). Był to dla niej gest miłosierdzia, taki symbol, może nawet mały żart, pokazujący, że synowa rozumie ból matki, od której wyprowadza się jedyny syn. Mama, kiedy psychicznie była gotowa, sama tę część garderoby oddała młodej parze. Zachowała jednak w pamięci

ten gest jako zrozumienie dla jej osobistej trudności i była Bogu wdzięczna za jej dobrą synową.

Zadaniem tego etapu jest także wspieranie młodego małżeństwa w rozwoju religijnym i objęcie modlitwą rodzin pochodzenia współmałżonków swoich dorosłych dzieci. Religijność małżonków nie wygasa, nie zawęża się, ale poszerza się na tym etapie o nowych członków rodziny. Małżonkowie, rozwijając swoją religijność, angażują się nie tylko na rzecz własnych dzieci, ale przyjmują do kręgu swoich zainteresowań także nowe osoby, jak: rodzice synowej, zięcia, ich babcie, dziadków, rodzeństwo i inne spokrewnione osoby. Nie chodzi o proste zainteresowanie ich losami czy zdarzeniami, ale o rzeczywiste wzięcie pod religijną uwagę ich rozwoju religijnego, życia sakramentalnego czy obecności w modlitwach. Z relacji religijnych małżonków wynika, że jako szczególną swoją misję widzą siebie i swoje zaangażowanie w modlitwę i świadectwo wobec osób będących w kryzysie religijnym oraz osób w trudnościach życiowych. Ważne jest, że zaangażowanie (modlitwa czy realna pomoc) jest powodowane motywami religijnymi.

Zadaniem rozwoju religijnego małżonków jest pomoc swoim dorosłym dzieciom w wychowaniu religijnym ich własnych dzieci, czyli pomoc w wychowaniu religijnym wnuków. O ile najlepszy i najbardziej wiarygodny autentyczny przekaz jest to przekaz więzi religijnej między pokoleniem rodziców i ich dzieci, o tyle jest wiele świadectw, że przekaz religijności autentycznie może biec od pokolenia dziadków do wnuków. Chodzi czasami o rzeczywiste świadectwo życia małżonków, którzy mogą dialogować z wnukami, pokazywać im swoje własne sposoby dochodzenia do wiary w Boga oraz inspirować modlitwę. Dziadkowie, z uwagi na czas i pewną swobodę jego dysponowania oraz brak pośpiechu i swoiste „fizjologiczne spowolnienie” – często są lepszymi rozmówcami od zapracowanych i spieszących się rodziców, w atmosferze zaufania i refleksji padają ważne pytania ze strony młodego pokolenia i powstają ważne odpowiedzi ze strony

dziadków. Jest to istotny transgeneracyjny przekaz więzi i tradycji ważny dla trwałości religii i kultury.

(3) Trudności etapu pustego gniazda polegają na niedokonaniu procesu separacji zgodnie z wolą Boga. Czasami małżonkowie nie chcą podejmować się zadania oddzielenia się od swoich dzieci (ani zbyt łagodnie, ani zbyt drastycznie). Czasem dotyczy to tylko jednego z małżonków lub obojga małżonków. Mogą się pojawić konflikty wewnętrzne, dylematy związane z wyborem drogi życiowej dzieci, z wyborem współmałżonka przez dziecko. Małżonkom może towarzyszyć zwątpienie co do sensu własnej drogi życiowej, istnienia Bożej opieki nad rodziną, senesem sytuacji, kiedy nie są już dla swoich dzieci najważniejsi i zajęci rolami wychowawczymi. Etap ten sprzyja rozstaniom małżonków. Pojawia się statystycznie drugi wyż rozwodowy.

(4) Możliwe do zaistnienia kryzysy ponadnormatywne to podobnie jak wcześniej utrudnienia w dokonaniu procesu separacji i indywiduacji własnych dzieci, spowodowane chorobą czy śmiercią jednego z małżonków. Dzieci mogą wówczas zatrzymywać się w miejscu zamieszkania rodziców, kierując się potrzebą i chęcią opieki nad rodzicem osamotnionym czy rodzicem w potrzebie. Motywy rozwoju religijnego własnych dzieci napotykają w ten sposób przeszkody w rzeczywistej realizacji ich osobistego wyboru życia.

6. Zadania rozwoju religijnego małżonków w fazie „emerytura i starość małżonków”

(1) Czynniki wyzwalające rozwój religijny to czas zakończenia aktywności zawodowej, oznaczany przez początek nowego etapu. Czas emerytury jednego z małżonków, a z czasem obojga małżonków, powoduje, że kończą oni pewien etap swojego życia i żyją odmiennie. Małżonkowie

na tym etapie spędzają więcej czasu ze sobą, będąc już niezaangażowanymi w zadania wychowania swoich dzieci i wolnymi od zadań zawodowych. Ten etap nabiera przyspieszenia i wyrazistości w zakresie życia religijnego, także przez fakt starzenia się, chorób, a wreszcie zakończenia małżeństwa przez śmierć jednego z małżonków. Rozłączenia się, jakkolwiek w wymiarze emocjonalnego przeżywania są bolesne i niedające się przewidzieć w skutkach, to w wymiarze rozwoju religijnego dają wiele dynamizmu i powodują niezwykle wzrost. Choroby, starość i śmierć współmałżonka przez swoją nieuchronność i niezmienność stają się niejako wyzwaniem egzystencjalnymi w rozwoju religijnym własnym, a wcześniej współmałżonka.

(2) **Zadania rozwoju religijnego małżonków** na tym etapie to przede wszystkim nauka bycia „znów razem”, także w kluczu religijnym. Ważna jest akceptacja etapu starzenia się jako woli Boga, godzenie się z upływającym czasem, z zakończonymi zadaniami życiowymi, jakimi są fizyczna prokreacja, wychowanie dzieci, siła i tężyzna fizyczna, a także zbliżającą się nieuchronnością końca życia. Zadanie tego etapu to procesy adaptacyjne do bycia starszym, zależnym, często akceptacja trudności fizycznych i ograniczeń wynikających z chorób. Najbardziej wyraźne zadanie to religijne przygotowanie do śmierci, zrozumienie, czym jest kres życia i dzielenie się z innymi tą mądrością i posiadanym wglądem w nowe widzenie spraw. Małżonkowie osiągający pełnię rozwoju religijnego rozumieją zarówno siebie, jak i kres swojego życia jako spełnienie życia, podążanie z takim, jakie ono jest. Akceptują wszystko, co się wydarzyło w ich życiu indywidualnym i przez jakiś czas wspólnym, małżeńskim. Małżonkom spełnionym w życiu osobistym i religijnym podoba się wszystko – zakochanie, zamążpójście, ślub, oczekiwanie na dzieci, narodziny dzieci, ich wychowanie, a także dorastanie dzieci, założenie przez dzieci ich własnych rodzin (lub obranie innej samodzielnej, dorosłej drogi), a także odejście współmałżonka do Pana i wreszcie dojrzewanie w samotności. Małżonkowie dojrzały religijnie potrafią o tym ze sobą rozmawiać i utwierdzać się w akceptacji

także tych wydarzeń życiowych, które były trudne, jak choroby w rodzinie, niezwykajne, nagłe wydarzenia czy kryzysy. Religijność doprowadza ich do mądrości, że bez tych trudnych wydarzeń nie mieliby możliwości osiągnięcia dobrego rozumienia faktów w kluczu religijnym (Oleś, 1992; 2011; Steuden 2012).

Zadaniem rozwoju religijnego małżonków owdowiałych jest często pomoc swoim dorosłym dzieciom w pokonywaniu trudności w duchu religijnym. Pomoc może polegać na rozmowie, dawaniu świadectwa albo na modlitwie za swoje dorosłe dzieci o wzmocnienie wiary, odzyskanie wiary lub o nawrócenie.

Inne zadanie może polegać na udzielaniu wsparcia swoim dzieciom w wychowaniu religijnym wnuków. Dojrzałe wspomaganie rodziców ma na celu nie wyręczanie ich, ale uzupełnianie wychowania religijnego o ważny generacyjny wymiar rodziny.

(4) Trudność, jaką może przynieść ten etap, to poczucie samotności egzystencjalnej, rozumianej jako pozbawienie kogoś niezwykle bliskiego i istotnego dla rozwoju samego siebie. Samotność w rozwoju religijnym, poczucie osamotnienia w poszukiwaniu Boga i prawdy o Nim, zwłaszcza wtedy, kiedy przychodzi owdowienie. Niezwykle dużą trudnością jest doświadczanie i przeżywanie opuszczenia w diadzie małżeńskiej. Sytuacja może być tym trudniejsza, im silniejsza więź łączyła małżonków. Może pojawić się niekorzystna zmiana w religijności jednego z małżonków dotycząca obrazu Boga, zawierająca się w pytaniu: „dlaczego ja zostałem, a moja żona odeszła?” (lub odwrotnie, „dlaczego ja zostałam, a mój mąż odszedł?”). Zagrożeniem religijności małżonków jest także bezczynność, brak religijnego zaangażowania. Ograniczenia fizyczne osób starszych czasem pociągają ograniczenia kontaktów ze wspólnotą osób wierzących. Może się pojawić brak perspektywy, swego rodzaju mielizna duchowa. Jeszcze kolejnym zagrożeniem jest egocentryzm religijny związany z zatrzymaniem się na wcześniejszym etapie rozwoju, podzielenie tylko własnej perspektywy

spostrzegania przeżyć duchowych o emocjonalnie negatywnym nacechowaniu. W związku z tym mogą się pojawić rozgoryczenia odczuwane wobec Boga z powodu osamotnienia, uczucie zawodu jako podsumowanie własnego życia, brak wdzięczności wobec Boga, poczucie niespełnienia jako podsumowanie życia, a na koniec uczucie nieprzyjaźni lub wrogości wobec Boga, któremu jak mówią niektórzy, „starość się nie udała”.

(5) Możliwy do zaistnienia kryzys ponadnormatywny to długi okres choroby współmałzonka czy wdowieństwa, skłaniający do życia samotnego, bez dynamiki wspólnego rozwoju. Może się okazać, że cała dynamika rozwoju religijnego żyjącego małżonka opierała się wyłącznie na religijności zmarłego współmałżonka. Brak wsparcia, istniejące problemy okresu starzenia się, zwątpienie religijne mogą ponownie być przyczyną wielu utrudnień w rozwoju religijnym. Wielu starszych małżonków powtarza „Panu Bogu starość się nie udała”, wyrażając w ten pośredni sposób swój ból, żal do Boga.

Różnice międzypłciowe wynikają po raz kolejny z różnic indywidualnych męża/ żony jako mężczyzny i kobiety. Na tym etapie rozwoju „starzenie się i starość” demograficznie zaznacza się większa liczba kobiet niż mężczyzn. Rozwój religijny starszych kobiet w późnym wieku senioralnym zatem częściej odbywa się indywidualnie, bez kontekstu diady małżeńskiej.

Podsumowanie

Osiągnięcia w rozwoju religijnym małżonków na poszczególnych etapach rozwoju rodziny są różnorakie i wielowymiarowe. Zależą od indywidualnego rozwoju osobowościowego małżonków (Każmierczak, Plopa, Błazek, 2009) oraz od intensywności i jakości rozwoju religijnego każdego z nich, a także od wspólnej interakcji. O ile każda rodzina jest zawsze indywidualnym układem osób, ich relacji oraz interakcji osób i relacji, o tyle religijność

indywidualna i wspólna małżonków jeszcze bardziej wzmaga zróżnicowanie rodzin między sobą. Niniejsze opracowanie jest próbą odnalezienia tego, co wspólne dla wielu małżonków na różnych etapach ich życia. Tabela 1 przedstawia typologię osiągnięć rozwojowych otrzymywanych dzięki realizowaniu zadań rozwojowych na poszczególnych etapach rozwoju religijnego małżonków.

Tabela 1. Fazy rozwoju rodziny i odpowiadające im osiągnięcia w rozwoju religijnym małżonków (opracowanie własne)

Faza rozwoju rodziny	Osiągnięcia w rozwoju religijnym
Narzeczeństwo	Wzajemne poznanie religijności przez narzeczonego i narzeczoną.
Małżeństwo bez dzieci	Budowanie więzi małżeńskiej jako więzi religijnej.
Małżeństwo z małymi dziećmi	Jasne widzenie zadań rozwoju religijnego wspólnych i indywidualnych w rodzicielstwie realizowanym jako macierzyństwo, ojcostwo, role zawodowe.
Średnia faza małżeńska	Uczestnictwo w życiu rodzinnym, parafialnym i zawodowym jako wyraz zaangażowania religijnego.
Rodzice oddzieleni od dzieci	Religijność indywidualna, rozpoczęcie „nowego cyklu” życia kolejnej rodziny zgodnie z wolą Bożą i decyzją dorosłych dzieci, wspomaganie rozwoju religijnego swoich dorosłych dzieci (rozmowa, świadectwo, modlitwa).
Emerytura i starość małżonków	Nadanie sensu religijnego stanom egzystencjalnym, jak choroby, starość; generacyjny przekaz rozwoju religijnego w relacji z wnukami, przygotowanie religijne do śmierci współmałżonka, przygotowanie religijne do śmierci własnej.

Rozwój religijny małżonków odbywa się także przez zmiany dziejące się pod wpływem zdarzeń ponadnormatywnych. Do takich zdarzeń,

na każdym etapie, należą zdarzenia graniczne, jak przeżycia z pogranicza życia i śmierci. Mogą to być nagłe zachorowania, trudne diagnozy lekarskie, ale także wypadki komunikacyjne i zdarzenia pod wpływem kataklizmów. Trudności w przeżyciu tych zdarzeń mogą wywoływać przeżycia natury religijnej. Małżonkowie mogą doświadczać także przeżyć mistycznych, które otwierają nowe perspektywy w rozwoju religijnym osoby. Także nieoczekiwane wydarzenia życia codziennego, jak: wydarzenia w pracy, zdarzenia polityczne i społeczne, zdarzenia losowe, mogą stać się asumptem do rozwoju religijnego. Oczywiście może się przydarzyć, że te same wydarzenia religijne, które stały się przyczyną rozwoju religijnego w jednej diadzie, w innej staną się przyczyną kryzysu religijnego lub dekonwersji (procesu utraty wiary).

Zagrożenia życia religijnego mogą pojawiać się przez całą strukturę życia małżonków. Najtrudniejsze wydają się niewłaściwie rozwiązane kryzysy religijne; obniżenie jakości życia religijnego może pociągać za sobą brak rozwoju religijnego u drugiego z małżonków. W analizach jakościowych można ustalić zaistnienie takich wydarzeń, ich znaczenie dla rozwoju religijnego danego współmałżonka i małżeństwa, można zapytać, jaki i dlaczego rozwój religijny odbywał się w danym etapie w taki właśnie sposób.

Mogą pojawić się trudności w rozwoju religijnym małżonków dotyczące natury relacyjnej ich związku. Można wyróżnić co najmniej cztery typy relacji religijnych małżonków:

1. Typ I ma miejsce wówczas, gdy jeden z małżonków pragnie dynamicznego rozwoju, a drugi rozwija się wolniej lub wcale (opiera się, stoi w miejscu, nie rozwija się). Małżonkowie często skarżą się na taki nierównomierny co do tempa rozwój. Ten z małżonków, który jest bardziej religijny (zazwyczaj kobiety), często wysuwa żal (zarzut) dotyczący innego, mniejszego zaangażowania religijnego drugiego z małżonków. Pragnienie podobnego uczestniczenia w praktykach i przeżyciach religijnych towarzyszy zwłaszcza tym małżonkom, których współmałżonek nie skłania

do dużego zaangażowania w wierze. Przyspieszenie w tempie rozwoju może wynikać z procesu nawrócenia (Soiński, 2015). Oznacza, to, że czynniki poznawcze lub społeczne procesu religijnego olśnienia i zmiany życia oraz zachowania osoby pod wpływem tej rzeczywistości powodują zmianę i przyspieszenie rozwoju religijnego, a co za tym idzie także wypełniania zadań w rozwoju religijnym jej współpartnera.

2. Typ II. Kolejną trudnością w rozważaniach nad zadaniami rozwojowymi małżonków jest sytuacja, gdy jedno z małżonków traci wiarę. Literatura przedmiotu używa tu terminu nie utrata wiary, lecz *proces dekonwersji* (Nowosielski, Bartczuk, 2015; 2017). Utrata przez współmałżonka wiary jest bardzo dużym doświadczeniem dla drugiej osoby. Doświadcza ona także wielu trudności i jest to dla jej własnego rozwoju religijnego duży kłopot w rozwiązaniu kryzysu religijnego.

3. Kolejną trudnością jest wydarzenie, kiedy w rozwoju religijnym lub w samej religijności jednego z małżonków pojawia się duży obszar niespójności. Możemy mówić, że czyjaś religijność jest niespójna, kiedy wiele z aspektów religijnych nie współgra, nie jest zharmonizowane (Chaim, 1981). Gdy czyjaś religijność jest niespójna, emocjonalność może brać przewagę nad decyzjami lub religijność danej osoby jest nadmiernie zintelektualizowana.

4. Kolejnym aspektem jest brak harmonii między małżonkami w zakresie dojrzałości religijnej. Niedojrzałość religijna (infantylna, zatrzymana na wcześniejszym niżby wskazywał wiek osoby etapie) jest często źródłem cierpień i utrudnień w życiu małżeńskim.

Samo zagadnienie różnic płciowych między małżonkami w realizowaniu zadań rozwoju religijnego w biegu małżeństwa wymaga wielu nowych badań empirycznych. Uzupełni to proponowaną strukturę koncepcji zadań rozwojowych małżonków na różnym etapie życia.

Bibliografia

- Braun-Gałkowska M. (1985). *Miłość aktywna*. Warszawa.
- Braun-Gałkowska M. (1992). *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*. Lublin.
- Braun-Gałkowska M. (2009). *Zaprosili także Jezusa. Katechezy przedmałżeńskie*. Lublin.
- Brzezińska A. (2000). *Modele i strategie zmiany rozwojowej*. W: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, Gdańsk.
- Chaim W. (1991). *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*. Lublin.
- Czerwińska-Jasiewicz M. (2005). *Rozwój psychiczny młodzieży a jej koncepcje dotyczące własnego życia*. Warszawa.
- Grom B. (2009). *Psychologia religii*. Kraków.
- Haley J. (1973). *Uncommon Therapy*. New York.
- Havighurst R. J. (1981). *Developmental Tasks and Education*. New York.
- Neugarten B. L. (1996). *The Meanings of Age: selected papers of Bernice L. Neugarten*. Chicago.
- Neugarten B. L. (1986). *Our Aging Society: paradox and promise*. New York.
- Kaźmierczak M., Płopa M., Błazek M. (2009). *Rola więzi rodzinnych w rozwijaniu empatii*. W: *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, red. T. Rostowska, s. 216–235. Warszawa.
- Kostrubiec B. (2008). *Wartość psychoprofilaktyczna instytucji narzeczeństwa*. W: *(Roz)czarowanie? Miłość i związki uczuciowe we współczesnym społeczeństwie*, red. W. Muszyński, s. 132–143. Toruń.
- Kostrubiec-Wojtachnio B. (2012). *Problematyka badania fenomenu pojęć i relacji w religii za pomocą rysunku projekcyjnego*. W: *Rysunek projekcyjny w badaniach nad rodziną i wychowaniem*, red. B. Kostrubiec-Wojtachnio, E. Trubiłowicz, s. 161–177. Lublin.
- Kornas-Biela D. (2002). *Wokół początku życia ludzkiego*. Warszawa.
- Kornas-Biela D. (1991). *Z zagadnień psychologii prokreacyjnej*. W: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. W. Gałkowski, J. Gula, s. 25–51. Rzym–Lublin.

- Król J. (1999). *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*. Opole.
- Król J. (2004). *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Roczniki Psychologiczne” 7, s. 5–21.
- Muchelli R. (1980). *Z psychologii i psychopatologii miłości*, „Novum” 6, s. 1–60.
- Nowosielski M., Bartczuk R. (2015). *Religijność w procesie przemian – koncepcja dekonwersji H. Streiba*, „Studia Psychologica” 15 (2), s. 5–23.
- Nowosielski M., Bartczuk R. (2017). *Analiza strukturalna procesów dekonwersji w okresie dojrzewania – konstrukcja skali dekonwersji adolescentów*, „Roczniki Psychologiczne” 20, 1, s. 143–165.
- Oleś P. (1992). *Metoda konfrontacji ze sobą Huberta J. M. Hermansa*. Warszawa.
- Oleś P. (2011). *Psychologia człowieka dorosłego*. Warszawa.
- Ostoja-Zawadzka K. (1999). *Cykl życia rodzinnego*. W: *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*, red. B. de Barbaro, s. 18–30. Kraków.
- Pargament K. I., Exline J. J., Jones J. W. (eds.) (2013). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality*, vol. I: *Context, Theory, Research*. Washington.
- Piątek M. (2008). *Płeć a rozwój religijności*. Tarnobrzeg.
- Pietrasinski Z. (1990). *Rozwój człowieka dorosłego*. Warszawa.
- Przetacznik-Gierowska M., Tyszkowa M. (1996). *Psychologia rozwoju człowieka*. Warszawa.
- Rostowski J. (1987). *Zarys psychologii małżeństwa*. Warszawa.
- Rydz E. (2014). *Religijność/duchowość rodziny*. W: *Psychologia rodziny*, red. I. Janicka, H. Liberska, s. 203–219). Warszawa.
- Rydz E. (2012). *Tendencje rozwojowe młodych dorosłych*. Lublin.
- Ryś M. (1993). *Psychologia małżeństwa. Zarys problematyki*. Warszawa.
- Satir V. (1998). *Rodzina. Tu powstaje człowiek*. Gdańsk.
- Soiński J. B. (2015). *Funkcjonowanie psychospołeczne a nawrócenie religijne*, „Fides et Ratio” 2 (22), s. 54–79.
- Steuden S. (2011). *Psychologia starzenia się i starości*. Warszawa.
- Tatała M. (2008). *Odbiór symboli religijnych przez młodzież*. Lublin.
- Trempała J. (2000). *Modele rozwoju psychicznego. Czas i zmiana*. Bydgoszcz.

Tryjarska B. (red.) (2010). *Bliskość w rodzinie*. Warszawa.

Uchnast Z. (2002). *Doświadczenie osobowe: przedmiot jakościowej analizy personalistycznej*. „Roczniki Psychologiczne” 5, s. 5–25.

Walesa C. (2003). *Wyjaśnianie religijności człowieka (analiza psychologiczna)*. W: *Studia z psychologii w KUL*, t. 11, red. P. Francuz, P. Oleś, W. Otrębski, s. 21–38.

Walesa, C. (2005). *Rozwój religijności człowieka*, t. 1: *Dziecko*. Lublin.

Walesa C. (2008). *Rozwój religijności młodzieży*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, s. 1423–1429. Lublin.

Walesa C. (2012). *Antycypacja własnej religijności u młodzieży (rozwojowe badania osób w wieku od 12 do 24 lat)*. „Horyzonty Psychologii” 2, s. 25–55.

Zdybicka Z. J. (1993). *Człowiek i religia*. Lublin.

Monika Borowska

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.08](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.08)

Psychologiczne tendencje w religijności osób żyjących w związkach niesakramentalnych

**Psychological tendencies in the religiosity
of people living in non-sacramental relationships**

STRESZCZENIE

Studium stanowi analizę psychologicznych parametrów religijności osób wierzących i praktykujących, niemogących jednocześnie korzystać z pełni życia religijnego (uczestniczyć w życiu sakramentalnym) skutkiem dobrowolnej decyzji pozostawiania w kolejnym związku małżeńskim bez stwierdzenia nieważności pierwszego, zawartego w Kościele. Obserwowane w praktyce psychologicznej zderzenie potrzeby pełnego życia religijnego przy jednoczesnych przeszkodach w jego realizacji sugerują istnienie określonych tendencji w psychologicznej realizacji religijności, badanej tak z perspektywy praktyki psychologicznej, jak i duszpasterskiej. Zadaniem pracy jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: czy w religijności osób żyjących w związkach niesakramentalnych istnieją specyficzne tendencje? A jeżeli tak, to jaki jest ich obraz? Podstawą teoretyczną badań jest poznawczo-rozwojowa

koncepcja religijności Czesława Walesy. W badaniach zastosowano kwestionariuszową metodę diagnostyczną, ujmującą religijność wg ośmiu parametrów. Badaniami objęto 19 osób, członków Duszpasterstwa Niesakramentalnych Związków Mażeńskich. Uzyskane wyniki sugerują istnienie ambiwalentnych lub negatywnych tendencji w zakresie:

1. finalnej perspektywy życia,
2. subiektywnego stosunku do nakazów Kościoła,
3. wyborów zasadniczych priorytetów w relacji/odniesieniu do Boga.

Słowa kluczowe: religijność, parametry religijności, związek niesakramentalny, tendencje ambiwalentne, tendencje negatywne.

ABSTRACT

The study analyses psychological parameters of religiosity of believers and practitioners who do not fully participate in sacramental life as a result of a voluntary decision to be in an informal relationship, without having annulled the previous marriage ordained by the Church. The need for a full religious life with experiencing simultaneous obstacles in its implementation suggests specific tendencies in one's religiosity which is studied from psychological and pastoral perspective. The goal of this study is to seek the answer to questions: Are there specific tendencies in the religiosity of people living in non-sacramental relationships? And if so, what are they characterized by? The theoretical basis of the research is the cognitive and developmental concept of religiosity by Walesa. The study involved examining 19 members of the pastoral care of non-sacramental marriages association using a questionnaire which captures religiosity in eight parameters. The obtained results suggest the existence of ambivalent or negative trends in the following areas:

1. final perspective of life,
2. subjective attitude towards the Church's precepts,
3. basic priorities in relation to God.

Keywords: religiosity, religiosity parameters, non-sacramental relationship, ambivalent tendencies, negative tendencies.

Wstęp

Artykuł powstał na gruncie nauk o rodzinie w odniesieniu do szerokiej problematyki miejsca religijności w życiu rodzinnym i małżeńskim. Jednym z podjętych w jej ramach zagadnień szczegółowych jest religijność małżonków wierzących i praktykujących, trwających jednocześnie w związku niesakramentalnym. Z perspektywy nauczania Kościoła można by przyjąć, że jeżeli ktoś wierzący świadomie żyje w permanentnym stanie grzechu ciężkiego, to tym samym decyduje się na pozostawanie poza samym Kościołem, a może także poza religijnością. Coraz częściej jednak obserwujemy czynny i liczny udział wiernych będących w takiej sytuacji w organizowanych dla nich formach działań duszpasterskich. Sugeruje to potrzebę i jednocześnie gotowość do życia religijnego mimo istniejących przeszkód. W centrum dociekań stoi więc pytanie o ewentualną specyfikę tak przebiegającego życia religijnego, skoncentrowaną na aspektach treściowych ich religijności.

Za wyjściową koncepcją rozwoju religijności Czesława Walesy (Waleś, 2005) przyjęto, że religijność to forma świadomej aktywności ludzkiej o wieloczynnikowych uwarunkowaniach. Niekorzystny jednostkowy układ niektórych z nich może jednak powodować, iż nie osiąga ona pożądanego kształtu pomimo pozytywnego potencjału oraz świadomej gotowości do jej realizacji. Czy rozwój religijności zostaje wówczas zahamowany? A jeżeli nie, to jakie są cechy tak realizowanej religijności i jaka jest jej funkcja regulacyjna?

Zasadniczo studium ma charakter psychologicznej analizy empirycznej, jego przedmiot zmusza jednak do uwzględnienia perspektywy duszpasterskiej. Autorka traktuje ją jako konieczną i stanowiącą jednocześnie treściowe wysycenie poddanych badaniu zmiennych psychologicznych. Podejście takie uzasadnia również interdyscyplinarność wyjściowego kierunku – nauk o rodzinie.

W badaniach zestawieniu poddano wyniki pierwotnej wersji Kwestionariusza do Badania Religijności Czesława Walesy, zawierającej 176 itemów (Katedra Psychologii Rozwojowej KUL, 2014). Przebadano 19 osób – członków Duszpasterstwa Niesakramentalnych Związków Małżeńskich. Należy zaznaczyć, że badani bardzo chętnie wzięli udział w badaniu, doceniając zainteresowanie ich życiem religijnym. W ich opinii dodatkowym atutem badań była sama metoda, którą ocenili jako wymagającą sporego zaangażowania, zmuszającą do pogłębionej refleksji, a także pobudzającą do uczenia się.

Związki niesakramentalne z perspektywy nauczania Kościoła

Kościół Katolicki naucza, że twórcą małżeństwa jest sam Bóg, który powołanie do małżeństwa wpisał w naturę mężczyzny i kobiety. Wiele osób, które wchodzi w sakramentalny związek małżeński często nie uświadamia sobie, że jego istota to nie tylko usankcjonowanie związku w obliczu Kościoła, ale przede wszystkim uświęcenie sakramentalne życia małżeńskiego, rozumianego jako wspólne przechodzenie przez życie zgodnie z nauczaniem Ewangelii. Stąd potrzeba żywej wiary, aby możliwe było wytrwanie w małżeństwie sakramentalnym, nawet wtedy, kiedy napotyka się trudności (Wermter, 2009, s. 5).

Powszechnie uważa się, że ogromny wpływ na nietrwałość współczesnych małżeństw (w tym też sakramentalnych) mają przemiany i procesy społeczne, które niejednokrotnie źle oddziałują na współczesną rodzinę (Góralczyk, 1995, s. 37–39). Wydaje się jednak, że zasadnicze przyczyny tego zjawiska są szersze i o wiele bardziej złożone i nie można lokować ich wyłącznie w sytuacji i zmianach zewnętrznych, dokonujących się we współczesnym świecie.

Jednym z największych zagrożeń dla związków sakramentalnych wydaje się być kryzys wiary, owocujący osłabieniem lub wręcz brakiem trwałych religijnych wartości, w tym też powierzchownym podejściem do życia sakramentalnego. Jego konsekwencją jest najczęściej brak odpowiedzialności osób przyjmujących sakrament małżeństwa. Małżonkowie nierzadko nie zdają sobie sprawy, że sakramentalne małżeństwo oznacza uświęcenie wspólnego życia do jego końca. Niestety, często w chwili podejmowania decyzji o ślubie kościelnym, zwraca się uwagę przede wszystkim na to, co zewnętrzne (opinia najbliższej rodziny, status bycia „pełnym” małżonkiem, presja środowiska). Są to wyraźne braki w samym przygotowaniu do małżeństwa sakramentalnego, które w konsekwencji znacznie osłabiają odpowiedzialność za podjętą decyzję (Ostrowski, 2011, s. 251). Problem owej odpowiedzialności jest najczęściej łączny: dotyczy tak samego odniesienia do przyjmowanego sakramentu, jak i w ogóle decyzji o małżeństwie. W tej sytuacji (i w obliczu doświadczanych w małżeństwie trudności) małżonkowie nie podejmują walki o przetrwanie sakramentalnego związku. Powszechnie praktykowany rozwód widzą jako najprostsze i jedyne rozwiązanie. Konsekwencją tego jest przekonanie, że ślub kościelny zawarli lekkomyślnie i niepotrzebnie. I tu dochodzimy do najważniejszej przyczyny niepowodzeń sakramentalnych związków małżeńskich – braku rozumienia istoty małżeństwa sakramentalnego, czyli uświęconej wspólnoty osobowej mężczyzny i kobiety, której celem winna być wspólna troska o doskonałość wewnętrzne i o to, by stawać się codziennie dla siebie i dla potomstwa darem. To jednakże wymaga odpowiedniej formacji wewnętrznej w postaci świadomości i konsekwentnie kształtowanego stosunku do Boga, a skutkiem tego – do doniosłych spraw życia.

Analizy przeprowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej, ukazujące polską religijność w trzech głównych wymiarach: wyznania wiary, praktyk religijnych oraz moralności, rzucają większe światło na ten problem. Wynika z nich, że jedna trzecia populacji uważa, że należy mieć wyraźne

zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować. Natomiast 40 proc. społeczeństwa to ci, którzy twierdzą, że należy mieć takie zasady, ale można od nich odstąpić w wyjątkowych sytuacjach, 20 proc. uznaje zaś, że mimo posiadania zasad moralnych spokojnie można od nich odstąpić w zależności od sytuacji. Najbardziej skrajna, prawie dziesięcioprocentowa grupa badanych uważa, że nie należy wiązać swojego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania. Ponadto prawie 60 proc. badanych źródeł tych zasad poszukuje przede wszystkim u siebie, twierdząc, że to, czym jest dobro i zło, powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka.

Gdy zaproponowano już konkretne ustosunkowanie się respondentów do zasad moralnych katolicyzmu, za najlepsze i wystarczające uznała je prawie jedna czwarta badanych. Natomiast jedna trzecia stwierdziła, że są słuszne, ale życie jest tak skomplikowane, że trzeba je uzupełnić innymi zasadami. Największą, bo prawie czterdziestoprocentową grupę, stanowili ci, którzy stwierdzili, że większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzają, a ponadto te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi.

Z przeprowadzonych badań wynika, że zasady moralne katolicyzmu są trudne do zaakceptowania przede wszystkim w dziedzinie etyki, w tym szczególnie seksualnej. To tutaj widać rozbieżność codziennych wyborów Polaków z nauczaniem katolickim. Trzy czwarte respondentów uważa stosowanie środków antykoncepcyjnych za dopuszczalne. Tyle samo aprobuje współżycie seksualne przed ślubem, a ponad połowa badanych traktuje rozwód jako coś dopuszczalnego (Tutak, 2010, s. 108–112).

Moralność nie stanowi zatem bezpośredniego przejawu religijności, ale jest z nią w znacznym stopniu skorelowana. Aktualnie wśród Polaków określających się jako bardzo religijni 70 proc. przypisuje sobie jednocześnie najwyższą moralność, a wśród tych, którzy w swoim przekonaniu są głęboko

moralni, trzy czwarte uważa się za bardzo religijnych. Natomiast w zakresie związków między moralnością a religijnością prawie trzy czwarte Polaków uważa, że religia nie musi uzasadniać słusznych nakazów moralnych (Boguszewski, 2014).

Osoby, którym rozpadło się małżeństwo sakramentalne, znajdują się w nowej, niełatwej rzeczywistości. Jak rozpad każdego związku, jest to czas ogromnej samotności i cierpienia. Często towarzyszy temu poczucie krzywdy i porażki życiowej, gdyż zawiodła osoba, w której tak bardzo pokładało się nadzieje. Bezpośrednio po rozwodzie rozwiedzeni czują się bardzo samotni (Góralczyk, 1995, s. 49–54). Pojawia się potrzeba bliskości drugiej osoby i przynależności, bycia kochanym i kochania. Potrzeba ta staje się w tym momencie silniejsza niż chęć przestrzegania Przykazań Bożych. Chęć ułożenia sobie lepszego życia jest o wiele silniejsza niż potrzeba przestrzegania Dekalogu, który nie pozwala na powtórny ślub przy ołtarzu (Grzybowski, 2008, s. 35). Rozwiedzeni najczęściej próbują naprawić sytuację i uniknąć błędów z pierwszego małżeństwa. Zawierają wtedy nowe związki, z konieczności niesakramentalne, w których przeszkody kanoniczne wiążą przynajmniej jedną ze stron.

Obecnie Kościół potwierdza swoją praktykę niedopuszczania do Komunii Świętej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński. Nie mogą oni być dopuszczeni do Komunii św. od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzecza więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża Eucharystia. Innym motywem duszpasterskim jest fakt, że dopuszczenie tych osób mogłoby wprowadzić innych wiernych w błąd lub powodować zamęt odnośnie do nauki Kościoła (FC 84¹). Dlatego wierzący będący w takiej sytuacji świadomie ponoszą konsekwencje trwania w związku niesakramentalnym, pozostając jednak wiernymi Kościołowi. Jako ochrzczonych i wierzących trawi ich jednak

1 FC – *Familiaris Consortio*, adhortacja apostolska Jana Pawła II.

często tęsknota za Bogiem, w sumieniu mają poczucie grzechu, a często i poczucie odrzucenia przez Boga.

Synodalna refleksja Karola Wojtyły dotycząca problematyki związków niesakramentalnych zaowocowała wzywaniem pasterzy i całej wspólnoty wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła, skoro jako ochrzczeni powinni uczestniczyć w jego życiu. Papież apelował, by zachęcać te osoby do słuchania Słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę Świętą, do wytrwania w modlitwie, do wychowywania dzieci w wierze chrześcijańskiej, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wyprasali sobie u Boga łaskę. Nawoływał, by Kościół modlił się za nich, dodawał im odwagi i stawał się miłosierną matką, podtrzymując ich w wierze i nadziei (FC 84). Kościół nigdy o nich nie zapomni, tym bardziej nie odrzucił, ani nie uważa za niegodnych (Tettamanzi, 2006, s. 6).

W ten sposób Jan Paweł II jasno wyraził troskę Kościoła o rodzinę w trudnych sytuacjach życia, mówiąc o tym, że trzeba się takimi osobami zaopiekować, zwracając się szczególnie o pomoc do osób duchownych:

(...) niech wiedzą duszpasterze, że dla miłości prawdy mają obowiązek właściwego rozeznania sytuacji. Zachodzi bowiem różnica pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo. Są wreszcie tacy, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne (FC 84).

Dlatego dla duchownych, którzy prowadzą duszpasterstwo osób będących w związkach niesakramentalnych, niezwykle cenne są słowa Jana Pawła sugerujące, by osoby te zbliżały się do Miłosierdzia Bożego innymi drogami,

a nie przez sakramenty pokuty i Eucharystii, do czasu aż nie spełnią wymaganych warunków (RP 34²), bo fakt zawarcia nowego związku powiększa jeszcze bardziej ciężar rozbicia, stawiając współmałżonka, żyjącego w nowym związku, jako tego, który publicznie i trwale cudzołoży (KKK 2384³).

Kościółowi bardzo zależy na rodzinie i małżeństwie, a tych, którzy pobiłdzili, nie odręca, gdyż osoby, które żyją w związku cywilnym, posiadają te same zobowiązania, które wynikają ze złożonego przed Bogiem ślubowania. Powinni być i są odpowiedzialni za współmałżonka i dzieci, bardzo często jest tak, że małżonkowie po rozwodzie, a będący w nowym związku, starają się i pielęgnują np. wspólną modlitwę w rodzinie czy też przygotowanie dzieci do spowiedzi i Pierwszej Komunii Świętej. Kościół, jako Matka ludzi wierzących, próbuje przyjść z pomocą do tych wszystkich, „którzy źle się mają”. Mowa tutaj o wszystkich ochrzczonych, którzy najbardziej potrzebują troski i miłości, aby szukali Boga w modlitwie i aby wzrastali w wierze, czyniąc gesty miłosierdzia (Goszczyńska-Górska, 2004, s. 19–20).

Struktura i stadia rozwoju religijności w świetle poznawczo-rozwojowej koncepcji Czesława Walesy

Niewątpliwym walorem prac Czesława Walesy (jednego z najbardziej znaczących autorytetów polskich w tej dziedzinie) jest całościowe postrzeganie religijności, także jako zmiennej empirycznej (behawioralnej). Mamy więc psychologiczną teorię ją wyjaśniającą, opis stadialności oraz metodę służącą do pomiaru, a to umożliwia już stawianie pytań badawczych. Koncepcję Walesy potraktowano więc jako wyjściową, szukając

2 RP – *Reconciliatio et poenitentia*, adhortacja apostolska Jana Pawła II.

3 KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*.

odpowiedzi na pytanie: czy religijność osób wierzących i praktykujących, a niemogących jednocześnie korzystać z pełni życia religijnego (sakramentalnego) posiada jakieś specyficzne cechy? A jeżeli tak, to w czym się one zaznaczają? I dalej: jakie stąd wynikają wnioski dla praktyki psychologicznej i duszpasterskiej?

Według Walesy religijność stanowi jedną z potencjalnych form aktywności człowieka jako istoty wolnej, świadomej i rozumnej, a określają ją te stany i procesy psychiczne, które pozwalają na kształtowanie się świadomej, osobowej i pozytywnej relacji do Boga. W sensie psychologicznym odpowiadają za nią wzajemnie powiązane sfery funkcjonowania psychicznego: poznawcza (zawierająca komponenty poznawczo-informacyjno-orientujące), ustosunkowania (uczucia, motywy, wartości, czyli komponenty emocjonalno-motywacyjne) oraz działania (komponenty decyzyjno-ekspresyjno-wykonawcze). Komponenty te strukturalizują podstawowe elementy religijności. Walesa nadaje im rangi parametrów pierwszo-, drugo- i trzeciorzędowych i różnicuje tak w aspekcie formalnym, jak i treściowym. Zasadniczymi w rozwoju religijności są oczywiście parametry pierwszorzędowe. Autor wyróżnia ich osiem i porządkuje zgodnie z psychicznym, społeczno-kulturowym, osobniczym (przejawy ludzkiego ja) oraz treściowym aspektem religijności (Walesa, 2005, s. 19–20).

Kluczowe trzy pierwsze parametry mają charakter formalny i określają religijność jako zjawisko psychiczne. Powstały w oparciu o tradycyjny podział funkcjonowania człowieka na poznanie, ustosunkowanie i działanie. Są to:

- **ś w i a d o m o ś ć r e l i g i j n a**, czyli wiedza i przetwarzające ją myślenie. Jej moc regulacyjną możemy zaobserwować w każdej innej dziedzinie religijnej. Moc regulacyjna poszczególnych elementów świadomości jest tym większa, im bardziej pochodzi z wolnej woli, a nie z przymusu;
- **u c z u c i a r e l i g i j n e**, pozostające w związku tak ze świadomością religijną, jak i z pozostałymi parametrami;

- **decyzje religijne**, czyli preferencje i wybory odnoszące się do życia religijnego tak w teraźniejszości, jak i w przyszłości, także eschatologicznej (również metadecyzje, które obejmują ciągle powtarzające się i ponawiane decyzje wcześniejsze).

Kolejne parametry formalne ujmują religijność jako zjawisko społeczno-kulturowe. Są to:

- **więź z osobami wierzącymi** – psychiczno-społeczny aspekt religijności, wymagający uspołecznienia oraz wyrazu kulturowego, czyli znaków, symboli, przeżyć, a także form działań realizowanych w wymiarze intelektualnym, społecznym i obyczajowym;
- **praktyki religijne** – aspekt realizacyjny religijności, koordynujący udział wszystkich poprzednich parametrów;
- **moralność religijna**, czyli zgodność lub niezgodność czynów z zasadami wiary, religijne kryteria dobra, religijne motywy działania. Dobro ujmowane jest tu personalistycznie, a sama moralność opiera się na decyzjach czy wyborach zgodnych lub niezgodnych z rodzajem więzi człowieka z Bogiem.

Religijność jako przejaw ludzkiego ja realizuje się w **d o ś w i a d c z e n i u** **r e l i g i j n y m** (kolejnym parametrze formalnym), opisanym jako „całościowe przeżycie z komponentami poznawczo-orientująco-informacyjnymi, uczuciowo-motywacyjnymi i decyzyjno-działaniowo-ekspresyjnymi” (Walesa, 2005, s. 39), a dotyczącym osobistego, bezpośredniego i naocznego ujęcia rzeczywistości nadprzyrodzonej, w połączeniu z przeświadczeniem pewności, oczywistości i prawdziwości tego doznania w swej intencjonalnej i pozytywnej relacji do Boga.

Ostatni z pierwszorzędowych parametrów ma charakter formalno-psychologiczny i zarazem treściowy. To **f o r m y w y z n a n i a w i a r y**, a więc spontaniczne i pełne gotowości zachowania wynikające z żywej łączności z Bogiem. Mają one charakter osobowy, a przejawiają się m.in. w sposobie odbioru, selekcji i przyswajaniu treści i informacji, których wspólnym mianownikiem

są znaczenia religijne. Są to również sposoby manifestowania samej wiary. Formy wyznania wiary są szczególnie wyraźne w sytuacjach granicznych, a istotnym komponentem tego parametru jest gotowość do modlitwy i ofiary.

Jednostkowy poziom i układ zasadniczych ośmiu parametrów określa osobniczy styl religijności, który dodatkowo może być oceniany przez układ parametrów pochodnych (drugo- i trzeciorzędowych).

Religijność w koncepcji Walesy jest potencjalna w rozwoju już od wczesnych okresów życia, podlega ogólnorozwojowym prawom konstrukcji i rozumiana jest jako efekt procesualnego przechodzenia od form elementarnych do coraz wyższych. Dochodzenie do religijności człowieka dorosłego jest konstrukcją ciągłą i etapową, a każdy etap posiada właściwą sobie specyfikę rozwojową. Głównym regulatorem jest poznanie, czyli sposób postrzegania, rozumienia i uzasadniania doświadczanej przez siebie rzeczywistości, ale także i siebie. Prawa i zasady realizacji etapów w rozwoju religijności są uniwersalne i przebiegają w tej samej kolejności, a strukturalizuje je (podobnie jak np. rozwój moralności, języka, działania) proces rozwoju poznawczego (por. Piaget, Kohlberg).

Stadia w rozwoju religijności uporządkowane są więc zgodnie ze stadiami rozwoju ogólnego:

- 0–1 r.ż. – okres przedreligijny,
- 2–3 r.ż. – okres pierwszych przejawów religijności,
- 4–7 r.ż. – okres religijności magicznej,
- 7–11 r.ż. – okres religijności autorytarno-prawno-moralnej,
- 12–18 r.ż. – okres kształtowania się religijności autonomicznej,
- 18–24 r.ż. – okres autentyczności religijnej,
- 25–40 r.ż. – okres religijności realistyczno-stabilnej,
- 40–60 r.ż. – okres religijności spełnionej,
- powyżej 60 r.ż. – okres religijności człowieka starzejącego się (eschatologicznej).

W rozwoju religijności Walesa szczególnie mocno podkreśla znaczenie aktywności własnej człowieka, wyrażającej się w aktywnym stosunku do rzeczywistości. Brak owej aktywności w rzeczywistości materialnej, symbolicznej i pojęciowej (np. poprzez samodzielne działanie, wyobrażenie, wnioskowanie, przemyślenie) uniemożliwia postęp w ramach kolejnych konstrukcji. W konsekwencji szczególnego znaczenia nabiera otwarcie się na doświadczenie oraz gotowość do aktywnego ustosunkowania względem jego treści.

Religijność jest więc zjawiskiem jednolitym i zintegrowanym, choć jednocześnie wieloaspektowym i urzeczywistniającym się poprzez konkretne przejawy życia psychicznego i społeczno-kulturowego (Rydz, 2014, s. 21). Należy zaznaczyć, że nie pozostaje ona w izolacji, lecz im bardziej staje się autentyczną i naczelną zasadą życia, tym bardziej pełni istotne funkcje regulacyjne w sferze poznawczej, motywacyjno-dążeńiowej i decyzyjno-wykonawczej.

Tendencje w religijności osób żyjących w związkach niesakramentalnych w świetle badań własnych

Problem prezentowanego studium zawiera się w pytaniach: czy religijność osób wierzących i praktykujących, a niemogących jednocześnie korzystać z pełni życia religijnego (sakramentalnego) posiada jakieś specyficzne cechy? A jeżeli tak, to w czym się one zaznaczają? I dalej: jakie stąd wynikają wnioski dla praktyki psychologicznej i duszpasterskiej?

Metoda

W badaniach zastosowano narzędzie skonstruowane na gruncie wyjściowej teorii Czesława Walesy. Jest to pierwotna wersja Kwestionariusza do Badania

Religijności, zawierająca 176 itemów, skonstruowana w 2014 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (Katedra Psychologii Rozwojowej) przez Czesława Walesę i współpracowników. Kwestionariusz do badania religijności kontroluje badaną zmienną zgodnie z wyróżnionymi parametrami religijności (świadomość, uczucia, decyzje, więź ze wspólnotą osób wierzących, praktyki, moralność, doświadczenie, formy wyznania wiary). Metoda została uznana za przydatną do analizy jakościowej ze względu na większą liczbę ujmujących religijność itemów. Jest to metoda papierowa, składająca się ze 176 twierdzeń, gdzie na każdy parametr przypadają 22 twierdzenia. Zadaniem badanego jest ustosunkować się do nich w skali pięciopunktowej (odpowiedzi maksymalnej odpowiada zawsze pięć punktów). Metoda umożliwia obliczenie surowego wyniku globalnego i częściowych w poszczególnych parametrach religijności. Maksymalny wynik dla metody wynosi 880, a minimalny 176. Dla poszczególnych parametrów surowy wynik maksymalny wynosi 110, a minimalny 22. Do skali dołączony jest klucz przeliczeniowy. Metoda opracowana jest dla kobiet i dla mężczyzn. Uzupełnieniem metody jest metryczka zawierająca dane demograficzne badanych: wiek, płeć, aktywność zawodowa, potomstwo, uprawiany zawód, zainteresowania, trudne wydarzenia życiowe, życiowe plany na przyszłość.

Metoda funkcjonuje obecnie w wersji skróconej jako Test Struktury i Poziomu Religijności, zawierający 40 najbardziej trafnych dla każdego parametru twierdzeń (po pięć na każdy z ośmiu parametrów). Dane odnośnie do konstrukcji testu i jego wskaźników psychometrycznych zostały opublikowane w „Polish Psychological Bulletin” (Rydz, Walesa, Tatała, 2017, s. 20–27).

Sposób oceny i analizy wyników badania

Zgodnie z zamysłem autorów metody przyjęto, że wyniki metryczne wykazują trzy rodzaje potencjalnych tendencji:

- tendencje pozytywne (wynik 5, 4 pkt. – potwierdzenie pozytywnej tendencji w odniesieniu do tezy sugerowanej w itemie);
- tendencje ambiwalentne (wynik 3 pkt.);
- tendencje negatywne (wynik 2 i 1 pkt. – potwierdzenie negatywnej tendencji w odniesieniu do tezy sugerowanej w itemie).

Badana grupa

Grupę badanych stanowi 19 osób, które są uczestnikami duszpasterstwa osób żyjących w niesakramentalnych związkach małżeńskich (10 kobiet i 9 mężczyzn). Rozpiętość wieku wynosi od 39 do 71 lat – z czego wiek czterech osób można przyporządkować etapowi religijności spełnionej, a wiek pozostałych – etapowi religijności eschatologicznej. Osiem z badanych osób posiada wykształcenie średnie, a jedenaście wyższe. Wśród badanych pięć osób jest czynnych zawodowo, pozostali są na emeryturze. Badane osoby różnią się też stanem cywilnym, nie wszystkie prawnie zawarły ponowny związek cywilny. Trzy osoby są stanu wolnego (przebywają w związku, ale bez ślubu cywilnego). Zdecydowana większość ankietowanych posiada dzieci. Tylko trójka z nich jest bezdzietna. Dwanaście osób jako trudne wydarzenie życiowe podaje rozpad małżeństwa. Wszyscy badani deklarują się jako osoby wierzące. Dobrowolnie przynależą do grupy parafialnej. Dla dziesięciu osób życiowe plany i zainteresowania to turystyka i podróże. Często piszą o pielgrzymkach do miejsc świętych. Być może związane jest to z większą ilością czasu, przemyśleniami, dłuższym czasem modlitwy, a także analizą dotychczasowego życia. Wszyscy badani systematycznie uczęszczają na organizowane przez Duszpasterstwo Niesakramentalnych Związków Małżeńskich spotkania trzeciopiątkowe, a także biorą czynny udział w wydarzeniach Kościoła.

Wyniki

Uzyskane wyniki świadczą o wysokim zaangażowaniu religijnym badanych. Na 19 osób 8 uzyskało bardzo wysoki wynik globalny, 9 wysoki, a 2 osoby wynik średni. Sugeruje to, iż autentyczna potrzeba wiary domaga się realizacji nawet w sytuacji braku możliwości pełnego życia religijnego. Nie oznacza to jednak, że nie nadaje to religijności tych osób pewnych charakterystycznych cech.

Stwierdzone u badanych ambiwalentne lub negatywne tendencje zaznaczyły się szczególnie wyraźnie w parametrach *Uczuć religijnych* (20 itemów), w *Formach wyznania wiary* (20 itemów), w *Moralności religijnej* (18 itemów) oraz w parametrze *Decyzji religijnych* (16 itemów). Można więc przyjąć, że układ tych czterech parametrów jest charakterystyczny dla badanej grupy, a swoisty stan uczuć i moralności religijnej decyduje o podejmowanych decyzjach i formach odniesienia do Boga, a tym samym do własnego życia i siebie.

Globalny poziom religijności zdecydowanie różnicuje uzyskane wyniki. Najmniej niekorzystnych tendencji stwierdzono u osób o bardzo wysokim poziomie religijności. Co więcej, wyniki dwóch osób z tego poziomu nie zawierały ich nawet w tych itemach, w których stwierdzono je u wszystkich badanych (parametr *Praktyki religijne*, item (100): „Zasadniczo nie przystępuję do Komunii Świętej” i item (91): „Unikam przystępowania do sakramentu pokuty” – stwierdzono tu zaprzeczenie). Nasuwa to pytanie, czy aby ze względów religijnych osoby te nie zdecydowały się na formę „białego małżeństwa”. Jeżeli tak, to dowodziłoby to zdecydowanie prymarnej roli religijności w ich życiu.

Okazuje się również, że najwięcej niepożądanych wyników stwierdzono u osób nie, jak można by przypuszczać, z wynikiem najniższym z uzyskanych, a więc średnim, ale z wysokim. Sugeruje to istnienie dylematu pomiędzy wysokim jednak zaangażowaniem religijnym a sytuacją życia. Natomiast niższy poziom religijności prawdopodobnie pozwala łagodzić istniejące konflikty po prostu brakami w jej zakresie.

Punktem wyjścia dla dalszej analizy będzie więc grupa z wysokim wynikiem globalnym, czyli 9 z 19 badanych (2 mężczyźni i 7 kobiet). Itemy, w których tendencje ambiwalentne lub negatywne pojawiły się więcej niż u jednej osoby, zaznaczono wykrzyknikiem (!).

W tej grupie najwięcej ambiwalencji i tendencji negatywnych stwierdzono w parametrze *M o r a l n o ś ć r e l i g i j n a*, w itemach:

(111) (!). Osobiste dylematy moralne rozwiązuję bez odwoływania się do nauczania Kościoła.

(115) (!). Żyję zgodnie z Dekalogiem.

(116) (!). Moją wiedzę na temat moralności czerpię z nauczania Kościoła.

(117) (!). Nie akceptuję stanowiska Kościoła odnośnie do niektórych problemów moralnych.

(118) (!). Nie czuję się winny przed Bogiem, gdy przekraczam zasady moralne.

(126) (!). Nie odczuwam wstydu przed Bogiem, gdy naruszam zasady moralne.

(130) (!). Społeczne dylematy moralne rozpatrzuję bez uwzględniania nauczania Kościoła.

(131) (!). Gdy przeżywam dylematy moralne nie odwołuję się do Boga.

(119). W moim życiu nie kieruję się Dekalogiem.

(121). Nie proszę o wybaczenie kogoś, do kogo mam żal.

(122). Bóg daje mi odwagę do przepraszania za wyrządzone krzywdy.

(128). Modlę się za tych, którzy mnie skrzywdzili.

(132). Gdy występują wątpliwości moralne, przystępuję do sakramentu pokuty.

Wskazuje to na istnienie rozdźwięku pomiędzy własną moralnością a nauczaniem Kościoła i Dekalogiem. Stwierdzone osłabienie poczucia winy i wstydu względem Boga może sugerować, że sytuacja życia badanych nie zawsze wynikała z ich niemoralnych intencji, a była w ich perspektywie z różnych względów życiową koniecznością. Stąd najpewniej tendencje

do kształtowania „własnej moralności” pomimo bycia osobą wierzącą i praktykującą.

W parametrze *Formy wyznania wiary* niepożądane tendencje stwierdzono w itemach:

(160) (!). Nie utożsamiam się z Jezusem Chrystusem.

(168) (!). Moje zachowanie wypływa z żywej wiary.

(173) (!). Moja wiara nie przenika mojego codziennego życia.

(174) (!). W wydarzeniach mojego życia za mało współpracuję z Bogiem.

(175) (!). W sytuacjach trudnych nie dostrzegam obecności Boga.

(161). Uważam, że jakość życia zależy od wiary w Boga.

(162). Nie dążę do świętości.

(164). Moja wiara nakłania mnie do wykonania dla Boga czegoś trudnego.

(165). Moja wiara nie przejawia się w gotowości do ofiary z mojego życia.

(166). Moja wiara wyznacza kierunek podejmowanych przeze mnie działań religijnych.

Przy istniejącej potrzebie życia religijnego widzimy jednak, że osoby z wysokim wynikiem globalnym nie mają pełnego poczucia przenikania życia przez wiarę, poczucia bliskości z Bogiem „na co dzień”. Jest to szczególnie widoczne w sytuacjach trudnych. Życie z wiarą staje się więc jakby idealną, ale nieosiągalną formą egzystencji, którą dodatkowo utrudniają problemy życia.

Parametr *Uczucia religijne*:

(25) (!). Gdy Bóg nie wysłuchuje moich modlitw, odczuwam bunt przeciw Niemu.

(26) (!). Przeżywam rozpacz na myśl o Sądzie Ostatecznym.

(34) (!). Bóg wywołuje we mnie niepokój.

(37) (!). Osobista więź z Bogiem wpływa na moją miłość do nieprzyjaciół.

(39) (!). Więź z Bogiem wzbudza we mnie trwogę.

(40) (!). Przeżywam ufność na myśl o Sądzie Ostatecznym.

(43) (!). Moje życie religijne napęłnia mnie lękiem.

(44). Pismo Święte uczy mnie, jak być szczęśliwym.

(30). Nie jestem wdzięczny Bogu za wydarzenia mojego życia.

(36). Śmierć dziecka wywołuje we mnie bunt wobec Boga.

W uczuciach religijnych zaznacza się lęk (w tym także eschatologiczny), niepokój, niepewność, a nawet bunt, świadczący o trudnościach w zaufaniu przy jednoczesnej potrzebie doświadczenia bliskości i wsparcia.

Parametr *Decyzje religijne*:

(53) (!). Przy ważnych wyborach zadaję sobie pytanie o ostateczny cel mojego życia.

(55) (!). Podjąłem ważną decyzję, że będę naśladować Jezusa Chrystusa.

(56) (!). Nie odczytuję swojego życia w perspektywie planów Bożych.

(59) (!). W ważnych wyborach nie odwołuję się do zasad religijnych.

(60) (!). Gdy życie niweczy moje plany, stawiam sobie pytanie o ostateczny cel mojego życia.

(45). Nie jestem zadowolony z wypełniania się planów Bożych w moim życiu.

(65). W moich wyborach politycznych nie uwzględniam nauczania Kościoła.

W sytuacji, gdy religijność jest autentyczną treścią ludzkiej egzystencji, decyzje religijne zrównują się z decyzjami życiowymi. Układ wyników wskazuje na niepewność co do trafności życiowego wyboru, jak i na niepewność co do ostatecznego jego sensu.

W pozostałych parametrach również odnajdujemy pewne specyficzne tendencje.

W parametrze *Doświadczenie religijne*:

(133) (!). Nie doświadczam więzi z Jezusem Chrystusem.

(140). W najtrudniejszym momencie życia nie doświadczam interwencji Boga.

(142). W beznadziejnej sytuacji nie doświadczam pomocy Boga.

(149). Doświadczam głębokiej realności Boga.

Doświadczenie obecności Boga w życiu jest niejednoznaczne. Zostaje pytanie, czy to przez sposób percepcji własnej sytuacji, czy też może przez za małe otwarcie się i wiążące się z tym problemy w pełnym zaufaniu, zwłaszcza w sytuacji trudnej.

W parametrze Świadomość religijna tendencji ambiwalentnych i negatywnych stwierdzono najmniej i tylko w poniższych itemach (były to wyłącznie odpowiedzi jednostkowe) i zdają się potwierdzać stwierdzone wcześniej trudności w ufnym otwarciu się tak na Boga, jak i na wymagania wiary.

(6). Chciałbym mieć więcej pewności w wierze.

(14). Nie akceptuję nauczania Kościoła.

(17). Bóg wie, co jest dla mnie pożyteczne.

(22). Wymagania stawiane przez Kościół utrudniają mi funkcjonowanie we współczesnym świecie.

Kilka niekorzystnych i jednostkowych odpowiedzi stwierdzono również w parametrze Więź ze wspólnotą osób wierzących, gdzie powiela się kwestia zaufania i pewności w odniesieniu do nauczania Kościoła:

(68). Kościół wprowadza mnie w życie wiary głównie poprzez sakramenty.

(72). Uważam, że wspólnotą Kościoła kieruje Duch Święty.

(83). Nie mam zaufania do wspólnoty osób wierzących.

W parametrze Praktyki religijne mamy już wyłącznie odbicie sytuacji życia badanych:

(100) (!). Zasadniczo nie przystępuję do Komunii Świętej.

(91). Unikam przystępowania do sakramentu pokuty.

Wśród pozostałych badanych tylko dwaj mężczyźni uzyskali średni globalny poziom religijności. Ich odpowiedzi rzadko były zdecydowane (punktacja 5), najczęściej pojawiały się tendencje ambiwalentne (punktacja 3) lub tendencje negatywne wiążące się z niepewnością (punktacja 2).

W parametrze *Uczucia religijne* tendencje te zaznaczyły się szczególnie w itemach:

(24). Nadzieja pokładana w Jezusie Chrystusie daje mi pełne szczęście.

(25). Gdy Bóg nie wysłuchuje moich modlitw, odczuwam bunt przeciw Niemu.

(26). Przeżywam rozpacz na myśl o Sądzie Ostatecznym.

(27). Bycie chrześcijaninem wzbudza we mnie poczucie godności.

(28). Uważam, że Bóg mnie nie kocha.

(30). Nie jestem wdzięczny Bogu za wydarzenia mojego życia.

(33). Nadzieja religijna podtrzymuje moje życie.

(34). Bóg wywołuje we mnie niepokój.

(43). Moje życie religijne napędza mnie lękiem.

(44). Pismo Święte uczy mnie, jak być szczęśliwym.

W parametrze *Świadomość religijna*:

(14) (!). Nie akceptuję nauczania Kościoła.

(4). Wiedza religijna nie pomaga mi w rozumieniu świata.

(5). Cierpienie ma sens dla mnie wtedy, gdy odnoszę je do Boga.

(7). Moje życie ma sens także bez Boga.

(10). Moja wiara w Boga opiera się na czymś mało pewnym.

(12). Uważam, że Bóg nie interesuje się człowiekiem.

(22). Wymagania stawiane przez Kościół utrudniają mi funkcjonowanie we współczesnym świecie.

W parametrze *Formy wyznania wiary*:

(169). Uważam, że jakość życia nie zależy od wiary w Boga.

(170). W sytuacjach życiowo trudnych nie uzewnętrzniam swojej wiary.

(173). Moja wiara nie przenika mojego codziennego życia.

(174). W wydarzeniach mojego życia za mało współpracuję z Bogiem.

(175). W sytuacjach trudnych nie dostrzegam obecności Boga.

W parametrze *Doświadczenie religijne*:

(133). Nie doświadczam więzi z Jezusem Chrystusem.

(135). Nie doświadczam więzi ze wspólnotą Kościoła.

(136). Nie zawierzam Bogu swojego życia.

(147). Nawet w Kościele nie doświadczam więzi z Jezusem Chrystusem.

W parametrze *Moralność religijna*:

(116). Moją wiedzę na temat moralności czerpię z nauczania Kościoła.

(118). Nie czuję się winny przed Bogiem, gdy przekraczam zasady moralne.

(119). W moim życiu nie kieruję się Dekalogiem.

W parametrze *Decyzje religijne*:

(45). Nie jestem zadowolony z wypełniania się planów Bożych w moim życiu.

(50). W dokonywanych wyborach nie uwzględniam stanowiska Kościoła katolickiego.

W parametrze *Praktyki religijne*:

(91). Unikam przystępowania do sakramentu pokuty.

(100). Zasadniczo nie przystępuję do Komunii Świętej.

Zauważamy tu tendencje, które zaznaczyły się już u osób z wynikiem wysokim, z jednoczesnym wzmocnieniem braku zaufania i oparcia. Dodatkowo stwierdzamy osłabienie poczucia winy i wstydu względem Boga, przy jednoczesnej niezgodzie na wymogi nauczania Kościoła, co może wynikać z mniejszego znaczenia religijności w życiu tej grupy badanych albo po prostu z istniejących w niej braków. Należy dodać, że osoby ze średnim wynikiem globalnym uzyskały jednocześnie najwięcej negatywnych i ambiwalentnych tendencji w parametrze *Świadomość religijna*, przy czym stwierdzono, że im wyższy był tu poziom świadomości religijnej, tym więcej pojawiało się dylematów moralnych i niepewności eschatologicznej, a także niepewności wobec nauczania Kościoła.

Natomiast osoby z wynikiem bardzo wysokim (5 mężczyzn i 3 kobiety) przeważnie nie wykazywały niepewności lub niezdecydowania, a do

większości itemów odnosiły się jednoznacznie (zakreślając na skali 1 lub 5). Tym bardziej interesują więc itemy, w których pojawiły się tendencje ambiwalentne lub negatywne. Stwierdzono je w *Decyzjach religijnych* i *Formach wyznania wiary*.

W zakresie *decyzji religijnych* odnosi się to do jednostkowych stwierdzeń w itemach:

(45). Nie jestem zadowolony z wypełniania się planów Bożych w moim życiu.

(50). W dokonywanych wyborach nie uwzględniam stanowiska Kościoła katolickiego.

(51). Moje decyzje w sytuacjach trudnych potwierdzają wierność Bogu.

(53). Przy ważnych wyborach zadaję sobie pytanie o ostateczny cel mojego życia.

(57). Przy wyborach życiowo doniosłych zasięgam rady osób głęboko wierzących.

W parametrze *Formy wyznania wiary* zauważamy w tej grupie niekorzystne tendencje w itemach:

(161). Uważam, że jakość życia zależy od wiary w Boga.

(164). Moja wiara nakłania mnie do wykonania dla Boga czegoś trudnego.

(173). Moja wiara nie przenika mojego codziennego życia.

(174). W wydarzeniach mojego życia za mało współpracuję z Bogiem.

(175). W sytuacjach trudnych nie dostrzegam obecności Boga.

W parametrze *Praktyki religijne*:

(100) (!). Zasadniczo nie przystępuję do Komunii Świętej.

(91). (!). Unikam przystępowania do sakramentu pokuty.

(86). Nie mam pragnienia głoszenia Ewangelii.

W parametrze *Moralność religijna*:

(115). Żyję zgodnie z Dekalogiem.

(132). Gdy występują wątpliwości moralne, przystępuję do sakramentu pokuty.

W parametrze *Doświadczenie religijne*:

(151). W momencie cierpienia nie przeżywam więzi z Jezusem Chrystusem.

W parametrze *Uczucia religijne*:

(43). Moje życie religijne napędza mnie lękiem.

Wyniki wydają się oddawać pełne zrozumienie własnej sytuacji moralnej. Badani odczuwają wstyd, winę a nawet lęk i raczej jednoznacznie traktują swe życie małżeńskie jako niezgodne z nauczaniem Kościoła, które respektują. Należy zwrócić jednak uwagę na fakt, że zgoda na życie bez sakramentów wiąże się tu z bardzo wysokim poziomem religijności testowej, która najpewniej jest tak istotnym aspektem życia, że nawet trwanie w stanie grzechu ciężkiego nie osłabia potrzeby relacji do Boga. Potwierdzają to wyniki w parametrze *Świadomość religijnej*, gdzie w tej grupie nie stwierdzono ani jednej niepożądanego tendencji. Można więc przyjąć, że im wyższy poziom religijności, tym większa trafność w ocenie własnego życia, a co za tym idzie, mniej dylematów względem przyjętego systemu moralnego.

I jeszcze zestawienie itemów, w których tendencje ambiwalentne lub negatywne pojawiły się we wszystkich trzech grupach badanych (z globalnym wynikiem: bardzo wysokim, wysokim i średnim):

W zakresie *uczuć religijnych*:

(43) (!). Moje życie religijne napędza mnie lękiem.

W zakresie *moralności religijnej*:

(115) (!). Żyję zgodnie z Dekalogiem.

W formach *wyznania wiary*:

F (173) (!). Moja wiara nie przenika mojego codziennego życia.

F (174) (!). W wydarzeniach mojego życia za mało współpracuję z Bogiem.

F (175) (!). W sytuacjach trudnych nie dostrzegam obecności Boga.

W *decyzjach religijnych*:

(45) (!). Nie jestem zadowolony z wypełniania się planów Bożych w moim życiu.

W odpowiedziach zauważalny jest nie tyle respekt, co niepokój i niepewność. Osłabione poczucie bliskości Boga tłumaczone jest własnymi brakami w otwarciu się na tę relację, zwłaszcza w sytuacjach trudnych.

Układ tendencji ambiwalentnych lub negatywnych świadczy także o wyraźnych wątpliwościach mimo zaangażowania religijnego (najczęściej wysokiego). Można więc przypuszczać, że istnieje tu rozdźwięk pomiędzy bardzo znaczącą rolą wyznawanej wiary a praktyką życiową. Pogodzenie tego w życiu staje się dla niektórych badanych trudnym zadaniem. W sensie psychologicznym mamy tu konflikt pomiędzy tendencją życiowo doniosłą (wiarą) a praktyką życiową. Powoduje to powstanie konfliktu, w którym badani zmuszeni są trwać pomimo rozbudowanych potrzeb życia religijnego. Pozyskane dodatkowe informacje o ścieżce ich życia sugerują, że zaistniała negatywna sytuacja (w ich ocenie) nie wynikała ze złej woli, a tylko z niemożności poradzenia sobie z nieudanym pierwszym związkiem sakramentalnym. To jednakże dla osoby wierzącej ma swe konsekwencje w postaci odstąpienia od reguł wiary katolickiej oraz wątpliwości w odniesieniu do sensu tego, co je spotkało. Przejawia się tu niepewność co do słuszności własnego postępowania, zwłaszcza w perspektywie eschatologicznej, choć z powodów czysto życiowych wydaje się ono zasadne.

Dobra relacja do Boga jest jednak dla badanych tak ważna, że pomimo wszystko starają się ją realizować. Można więc chyba mówić tu o autentycznym, choć swoistym zaangażowaniu religijnym, którego wartością jest trwanie mimo przeciwności i osłabionego zaufania. Rodzi się pytanie o regulacyjną funkcję tak realizowanej wiary. Patrząc na uzyskane wyniki, wydaje się, że w kontekście nasilania się konfliktów maleje jej rola porządkująca i uzasadniająca, skutkiem czego kształtuje się własna moralność przy jednocześnie wyraźnej potrzebie odczuwania obecności Boga w życiu i otwarciu się na tę relację. Być może więc kwestia ufności/zawierzenia w relacji człowiek–Bóg (wyniki w parametrze *F o r m y w y z n a n i a w i a r y*) jest tym czymś, co w sytuacji badanych najbardziej warte jest wsparcia.

Podsumowanie i wnioski

W badanej grupie stwierdzono wysoką potrzebę życia religijnego przy jednoczesnej niemożności pełnej jej realizacji zgodnie z zasadami wiary katolickiej. I choć badani najczęściej interpretują tę sytuację jako niejako „wymuszoną” przez okoliczności, to w ostatecznym rozrachunku i tak pozostaje ona efektem ich dobrowolnego wyboru. W ich religijności wyraźnie zaznaczają się więc konsekwencje dylematu: uznane zasady religijności – realizowana praktyka religijna i manifestują się głównie:

- w niepewności co do trafności życiowego wyboru, jak i w niepewności co do ostatecznego jego sensu;
- w rozdzwieńku pomiędzy własną moralnością a Dekalogiem przy jednoczesnym osłabieniu poczucia winy i wstydu względem Boga;
- w wątpliwościach względem nauczania Kościoła;
- w lęku (w tym także eschatologicznym), niepokoju, niepewności, a nawet w buncie świadczącym o trudnościach w zaufaniu;
- w trudnościach w otwarciu się na Boga przy jednoczesnej potrzebie doświadczenia Jego bliskości i wsparcia;
- w braku poczucia przenikania całego życia przez wiarę;
- w niejednoznacznym doświadczaniu Boga i Jego obecności w życiu, szczególnie w sytuacjach trudnych.

Należy zaznaczyć, że bardzo wysoki ogólny poziom religijności (w tym szczególnie bardzo wysoki poziom *świadości religijnej*) wyraźnie osłabia nasilenie tych tendencji, co świadczy o wysokiej regulacyjnej funkcji testowo dojrzałej religijności, która pozwala na osłabianie lub niwelowanie nawet tak trudnych dylematów.

Przeprowadzone badania sugerują również, że istniejący rozdzwieńek pomiędzy uznanymi zasadami religijności a swoiście realizowaną praktyką religijną staje się szczególnie znaczący w późniejszych okresach życia. W badanej grupie decyzje o przystąpieniu do Duszpasterstwa Niesakramentalnych

Związków Małżeńskich zapadły na przełomie potencjalnych okresów religijności spełnionej i religijności eschatologicznej. Jak podaje Czesław Walesa (Walesa, 2005, s. 80–81), najważniejszą możliwością tych etapów jest osiągnięcie religijności dojrzałej. Odbywa się to poprzez pogłębiające się uwrażliwienie religijne, chęć intymnej i autentycznej (a nie tylko instrumentalnej) relacji z Bogiem, przenikającą życie potrzebą modlitwy. W okresie religijności eschatologicznej (od ok. 60 r.ż.) łączy się to ponadto z potrzebą osiągnięcia stanu scalenia, harmonii i sensu w odniesieniu do całego życia, w tym także antycypowanego. Potrzeba osiągnięcia integralności egzystencjalnej uaktywnia mechanikę kontroli wtórnej, polegającą na weryfikacji zdarzeń życia, co może doprowadzić do rewizji ich sensu, np. w odniesieniu do doświadczanego cierpienia lub niezrozumienia. Może dojść wtedy do znaczących decyzji zmieniających dotychczasowy kierunek życia (np. do nawrócenia) (Tatala, Walesa, 2016, s. 26–27).

Konkludując, można by przyjąć, że mocna potrzeba życia religijnego, nawet w połączeniu z sytuacją uniemożliwiającą jego pełnię, nie blokuje rozwoju religijności. Sytuacja taka stanowi raczej rodzaj nienormatywnego czynnika rozwoju, przy działaniu którego religijność nie zanika, a trwa i podlega dalszej zmienności, co uwidacznia się choćby w efektach udziału w odpowiednich formach duszpasterskich. Stałe pozostaje otwarcie się na doświadczenie religijne i poszukiwanie go wraz ze zdecydowaną do tego gotowością. Być może dodatkowo wzmacnia to sytuacja deprywacji, kryzysu, dojmującego od lat braku w połączeniu ze specyfiką finalnych okresów w rozwoju religijności.

Jak czytamy w tekstach duszpasterskich, proces nawracania wymaga tak czasu, jak i doświadczania własnej słabości i niewystarczalności. Stąd w stanowisku Jana Pawła II mowa o Łasce, która stopniowo przenika. Papież zaznacza przy tym, że by tak mogło się stać, konieczne jest odpowiednie środowisko (FC 84). Przeprowadzone badania potwierdzają, że otwarcie się Kościoła na osoby niemogące w pełni realizować swej religijności (przy

oczywistym zachowaniu prawd religijnych) jest jak najbardziej zasadne. Cytując: „niektórzy wraz z upływem czasu odkrywają ze zdumieniem, że z pomocą Łaski Bożej możliwe staje się to, co wydawało się kiedyś niemożliwe”⁴.

Bibliografia

- Boguszewski R. (2014). *Komunikat Centrum Badania Opinii Społecznej*. Warszawa.
- Goszczyńska-Górska A. (2004). *Miej miłosierdzie dla nas. O związkach niesakramentalnych*. Kraków.
- Góralczyk P. (1995). *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*. Ząbki.
- Grzybowski J. (2008). *Niesakramentalna miłość, wierność i uczciwość*. Częstochowa.
- Ostrowski M. (2011). *Wy jesteście w Kościele. Duszpasterstwo Małżeństw Niesakramentalnych*. Poznań.
- Rydz E. (2014). *Tendencje rozwojowe religijności młodych dorosłych*. Lublin.
- Rydz E., Walesa C., Tatala M. (2017). *Structure and level of religiosity test*. „Polish Psychological Bulletin” 48, s. 20–27.
- Tatala M., Walesa C. (2016). *Religijne decyzje życiowo doniosłe w okresie wczesnej, średniej i późnej dorosłości*. W: *Horyzonty psychologii*, t. VI: *Artykuły naukowe*. Lublin.
- Tettamanzi D. (2006). *Nikt was nie odrzuca*. Pelplin.
- Tutak J. M. (2010). *Religijność polska: próba syntezy*. „Warszawskie Studia Pastoralne” 12, s. 108–112.
- Walesa C. (2005). *Rozwój religijności człowieka*, t. I: *Dziecko*. Lublin.
- Wermter W. (2009). *Związek niesakramentalny – jak w nim wytrzymać*. Częstochowa.

4 <https://www.deon.pl/slub/duchowosc/art,67,katolik-w-zwiazku-niesakramentalnym.html>.

Źródła

- (FC) Jan Paweł II. (1981). *Adhortacja apostolska „Familiaris Consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. Watykan.
- (RP) Jan Paweł II. (1984). *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia” o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*. Watykan.
- (KKK) *Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań.

Literatura uzupełniająca

<https://www.deon.pl/slub/duchowosc/art,67,katolik-w-zwiazku-niesakramentalnym.html>.

Część II

Człowiek jako uczestnik życia religijnego i rodzinnego

o. Aleksander Posacki

WYŻSZE MIĘDZYDIECEZJALNE SEMINARIUM DUCHOWNE W KARAGANDZIE
(KAZACHSTAN)

Jolanta Kraśniewska

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG/10.15633/9788374389327.09](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.09)

Pomiędzy duchem, duszą a ciałem. Wokół antropologii integralnej Edyty Stein

Spirit, soul and body. Edith Stein's integral anthropology

STRESZCZENIE

Artykuł ma na celu ukazać w zarysie charakter i sens antropologii integralnej (nieredukcyjnej) w ujęciu filozofa i teologa, Edyty Stein, znanej także jako święta kanonizowana Kościoła katolickiego: św. Teresa Benedykta od Krzyża, ogłoszona także współpatronką Europy.

W centrum antropologii Edyty Stein jest osoba ludzka, refleksja, która przejawia się u niej przez wszystkie etapy twórczości. Na początku rozwija oryginalną formę antropologii filozoficznej, na bazie fenomenologii (szczególnie pod wpływem Maxa Schelera). Uwzględnia w niej poziomy ducha, duszy i ciała w strukturze

człowieka. Próbuje również określić miejsce psychologii i nauk humanistycznych wobec antropologii filozoficznej, aby uniknąć redukcjonizmu (psychologizmu). Następnie próbuje zintegrować tomistyczną wizję człowieka, oryginalnie przetworzoną, z wizją fenomenologiczną, także we własnym ujęciu „fenomenologii realistycznej”. W tym okresie wprowadza także do swej refleksji antropologię teologiczną, opartą na chrześcijańskim Objawieniu, co sprzyja rozwijaniu przez nią tzw. filozofii chrześcijańskiej. W ostatnim okresie życia zajmuje się antropologią mistyczną św. Jana od Krzyża, którą nazywa Wiedzą Krzyża, traktując ją jako swoiste ukoronowanie jej poznawczych i duchowych poszukiwań.

Słowa kluczowe: antropologia integralna (nieredukcyjna), personalizizm integralny, humanizm integralny, antropologia filozoficzna, antropologia teologiczna, antropologia mistyczna, duch, dusza, ciało, psychologia, psychologizm, redukcjonizm, nauki humanistyczne, fenomenologia, filozofia chrześcijańska, Wiedza Krzyża.

ABSTRACT

The aim of the article to outline integral (non-reductive) anthropology by the philosopher and theologian Edith Stein, also known as the canonized saint of the Catholic Church St. Teresa Benedicta of the Cross, proclaimed one of six co-patron saints of Europe. The center of Edith Stein's anthropology is the person, whom she analysed through all of her work. She developed an original form of philosophical anthropology based on phenomenology (especially under the influence of Max Scheler) which includes three levels of spirit, soul and body in the human structure. She tried to establish the place of psychology and the humanities in relation to philosophical anthropology in order to avoid reductionism (psychologism). Furthermore, she strived to integrate the Thomistic view of the person with the phenomenological vision, also in her own view of „realistic phenomenology”. Stein studied theological anthropology based on Christian Revelation, which helped with the development of Christian philosophy. In the last period of her life, she dealt with mystical anthropology of Saint John of the Cross, which she called the Science of the Cross, treating it as crowning of her cognitive and spiritual studies.

Key words: integral (non-reductive) anthropology, integral personalism, integral humanism, philosophical anthropology, theological anthropology, mystical anthropology, spirit, soul, body, psychology, psychologism, reductionism, the humanities, phenomenology, Christian philosophy, Science of the Cross.

Antropologia integralna i personalizm integralny Edyty Stein

Antropologia integralna jest szerszym pojęciem niż personalizm integralny, bo uwzględnia kategorię osoby na bazie określonej struktury antropologiczno-ontologicznej. Na tej bazie antropologii integralnej rodzi się także personalizm integralny.

Personalizm Edyty Stein należy uznać za filozofię *par excellence*, za filozofię źródłową zarówno w Husserlowskim, jak i teologicznym oraz mistycznym znaczeniu. Stein szuka źródeł w Trójcy Świętej, dlatego jej koncepcję personalistyczną należy uznać za „prawdziwy humanizm”, aby użyć określenia Jana Pawła II. Jest to również „humanizm integralny” w znaczeniu podobnym, jakie ukuł Jacques Maritain – humanizm teocentryczny, który również może być formą personalizmu integralnego (Ghabach, 2004).

Jest to sposób uprawiania refleksji nad ludzką osobą z założeniem jedności wszystkich sfer człowieka (biologicznej, psychicznej i duchowej), z uwzględnieniem również perspektywy metafizycznej, epistemologicznej, etycznej, hermeneutycznej, teologicznej, w tym szczególnie chrystologicznej. Dlatego personalizm integralny jest określany również jako personalizm chrześcijański (Grzegorz Barth, Andrzej Półtawski) (Gacka, 2019).

W koncepcji personalizmu integralnego Edyty Stein widzimy взгляд na osobę ludzką zarówno w „królestwie natury” jak i „królestwie łaski”, jako *communio personarum*. W koncepcji Stein jest to możliwe dzięki antropologii

integralnej, która stanowi jego podstawę. Edyta Stein używa różnych definicji na określenie osoby czy też duszy. Czyni to w kluczu fenomenologicznym, nie zawsze do końca wyjaśniając same pojęcia, lecz bardziej wskazując na opis osoby.

Personalizm stanowi „(...) system, czyli sposób odczytywania wszelkiej rzeczywistości z faktu osoby: rzeczywistości Stwórcy i rzeczywistości stworzenia. Osoba jest kluczem do rzeczywistości” (jak pisał Borden Parker Bowne, 1847–1910, ojciec personalizmu amerykańskiego). Jako kierunek naukowy, filozoficzny (społeczno-etyczny) i teologiczny personalizm widzi najwyższą rzeczywistość i wartość w osobach: Boskich lub ludzkich czy anielskich (osoba jest koroną rzeczywistości absolutnie w Bogu, zaś analogicznie w człowieku czy też osobowym stworzeniu) (Gacka, 2019, s. 158–159)¹.

Integralny charakter koncepcji osoby według Edyty Stein nie dotyczy tylko struktury osoby, którą cechuje warstwowość w przedziwnej misteryjnej jedności, ale też integralnego charakteru wiedzy (można by mówić o pewnego rodzaju „wiedzy integralnej”), która stała się podstawą i źródłem jej koncepcji osoby. Integralność podkreślą też różne metodologie poznania rzeczywistości (naukowa, filozoficzna, teologiczna, egzystencjalna i mistyczna) oraz różne autorytety, będące źródłem wiedzy dla Edyty Stein. Chodzi tu głównie o chrześcijańskie Objawienie, bez którego – zdaniem filozofki – rozum ludzki staje się zbyt jednostronny i ograniczony, nawet jeśli jego wysiłki są uczciwe i żarliwe.

1 Personalizm integralny oznacza także uznanie osobowej egzystencji aniołów, którą Stein uzna za ważny wymiar ontologiczny, w wymiarze filozofii i teologii, co rozwinie w głównych pracach.

Trzy okresy twórczości Edyty Stein

W tym kontekście znawcy tematu słusznie wymieniają trzy okresy twórczości Edyty Stein. W pierwszym okresie rozpoczyna od czystej filozofii, czyli fenomenologii Edmunda Husserla, którą potem swoiście modyfikuje, mając właśnie na uwadze swoją wizję osoby. Jest to jakby faza „filozofii rozumu naturalnego” czy faza „filozofii krytycznej” (Lembek, 1999, s. 128). W swojej koncepcji „wzucia” (praca doktorska pod kierownictwem Husserla), filozofka twierdzi, że przeżycie wzucia (tu nie chodzi o emocje) nie jest uwarunkowane wyłącznie na poziomie fizykalno-psychicznym, lecz „(...) polega na wolnym ujęciu, dlatego wzucie, jako rozumienie wskazuje na *duchowy* proces, w którym ujmowane są zwłaszcza *wartości*. (...) W dyskusji z hermeneutyką Diltheya Edyta Stein opisuje metodyczny sposób postępowania nauk humanistycznych, jako «wczuwające ujęcie», z którym łączy się postulat «ontologii ducha»” (Kühn, 1999, s. 101).

Druga faza twórczości to okres „filozofii chrześcijańskiej”, gdzie poszukuje się pewnej syntezy pomiędzy filozofią, jako poznaniem naturalnym a Objawieniem. W tym okresie „ontologię fenomenologiczną” – we własnej interpretacji – filozofka próbuje wzmocnić poprzez ontologię i metafizykę św. Tomasza i innych scholastyków, opracowując ich jednak wybiórczo, ale samodzielnie i krytycznie. Jest to próba „wielkiej ontologii” jako podstawy dla kategorii osoby. Dopełni tę refleksję autorytet Objawienia, właśnie na wzór św. Tomasza z Akwinu i jego filozoficznej metodologii. Wyeksponowany będzie fundament teologiczny i trynitarny, także w pewnej polemice ze św. Tomaszem z Akwinu czy nawet częściowo ze św. Augustynem (Machnacz, 1999, s. 11).

Metoda Edyty Stein bazuje na modelu intelektualnym Tomasza, lecz w toku pracy zbliża się jednak do Augustyna: jego myślenie egzystencjalne okazuje się dla niej bardziej przydatne, niż się na początku spodziewała. „Chociaż dzieło wychodzi od Tomasza, ma przecież

silne piętno augustiańskie” (list do P. Henri Boelaars z 21 V 1941; Gacka, 2019, s. 148). Celem Stein nie jest jedynie pojednanie Husserla z Tomaszem, lecz ukazanie tajemnicy osoby. Dlatego uprawia własną filozofię, wykraczając poza Husserla i Tomasza, i dlatego też odnosi się do Platona i Augustyna, Dionizego Areopagity i Dunska Szkota (Machnacz, 1999, s. 13).

Trzecia faza jej twórczości oparta jest już bardziej o kategorie indywidualnego, egzystencjalnego doświadczenia – to faza mistyczna. Punktem odniesienia będzie szczególnie mistyka karmelitańska św. Teresy i św. Jana od Krzyża, a także mistyka Pseudo-Dionizego Areopagity (Herbstrith, 1999, s. 30–31). Mamy tu elementy „teologii negatywnej” (apofatycznej), właściwej dla teologii chrześcijańskiego Wschodu. Znajduje ona swój opis (także w kluczu fenomenologii) głównie w pracy *Kreuzeswissenschaft (Wiedza Krzyża)*, w której Edyta Stein omawia i interpretuje mistykę Jana od Krzyża, nazywając ją *p r a w d z i w ą w i e d z ą*, czyli „wiedzą świętych”, gdzie celem jest naśladowanie Chrystusa, a właściwie upodobnienie się do Niego (Tatar, 2019, s. 116).

To przekonanie, oparte na jej własnym doświadczeniu egzystencjalnym i mistycznym, doprowadzi ją do gotowości świadomego złożenia ofiary w Auschwitz. A sam fakt, że dzieło to zostało nieukończone, ma też charakter symboliczny (Tatar, 2019, s. 111). Jego finałem była bowiem realna, męczeńska ofiara, przygotowana przez filozofię Krzyża, rozwijaną przez nią przez całe życie (nieprzypadkowe jest bowiem samo wybranie imienia zakonnego: Teresa Benedykta od Krzyża) (Müller, Neyer, 2019, s. 285).

To ostatnie swoje dzieło Edyta nazywa „wiedzą świętych”, gdyż posiada charakter egzystencjalny, obecny także u św. Augustyna. Jest to wiedza egzystencjalna, wiedza duchowa, której celem jest duchowa transformacja i podobieństwo do Chrystusa. W jednym z ostatnich listów pisze: „«Scientia crucis» można pozyskać tylko wtedy, kiedy krzyż da się gruntownie we znaki. Co do tego byłam przekonana od pierwszej chwili, dlatego powiedziałam

z całego serca: «Ave crux, spes unica»” [Bądź pochwalony Krzyżu, jedyna nadziejo] (Ave-Lallemant, 1999, s. 146).

Z filozoficznego pytania o „sens bytu” powstała „nauka krzyża” czy też „teoria praw duchowego bytu i życia” (Kühn, 1999, s. 94). W ten sposób jej życie i twórczość stały się integralną jednością, wymownym wyrazem antropologii integralnej (Ave-Lallemant, 1999, s. 146).

Znaczenie fenomenologii i jej poszerzenie

Już w kontekście powyższego widać, jak Edyta Stein przyczynia się do „(...) rozbudowy fenomenologii przez dopełnienie i zniwelowanie tendencji naszych czasów ku specjalizacji w nauce i życiu, kiedy pokazuje, jak można ująć całość, powiązanie ze sobą rozmaitych obszarów. Jest to istotne zadanie fenomenologii, umożliwiające nam całościowe, spójne wykształcenie” (Ave-Lallemant, 1999, s. 143). Jak pisze Stein, fenomenologia jest szerokim nurtem powrotu do źródeł sensu i istnienia. Subtelny myśliciel Peter Wust zaś pisze o obecnej w fenomenologii tęsknocie za czymś obiektywnym, świętością bytu, czystością i nienaruszalnością przedmiotu, za „samą rzeczą” (Herbstrith, 1999, s. 18).

Dlatego Edyta Stein była przekonana, że fenomenologia najbardziej odpowiada duchowości, i z tej racji stosowała tę metodę we wszystkich okresach twórczości, często w sposób subtelny, a nawet ukryty. W każdym okresie chodziło jej o opis i zrozumienie ludzkiej osoby. Dlatego jej fenomenologię można nazywać nie tylko ontologiczną czy realistyczną, ale także personalistyczną. Na fundamencie bowiem fenomenologicznej ontologii „próbuję odsłonić istotę osoby ludzkiej, oświecić tajemnicę bytu człowieka” (Machnacz, 1999, s. 68).

Wynikało to z faktu, że dla Stein (wybitnej uczennicy i asystentki Husserla) fenomenologia była przede wszystkim otwartą ontologicznie metodą

filozofowania, dającą jej dostęp do „samych rzeczy”. Była to „fenomenologia ontologiczna”, która umożliwiała *f i l o z o f i c z n y r e a l i z m*, rozwinięty potem poprzez koncepcje św. Tomasza z Akwinu i innych scholastyków, które próbowała zasymilować. Chodziło tu także o teorię jednostkowości Dunska Szkota, której Stein potrzebowała do swojej koncepcji osoby (Herbstrith, 1999, s. 29).

Metoda fenomenologiczna pozwalała Edycie Stein filozofować bez uprzedzeń i uprzednich założeń. Umożliwiała jej dotarcie do sfery przedmiotowej, dzięki czemu mogła odciąć się od niebezpieczeństwa subiektywizmu, relatywizmu czy naturalizmu. W tym także od niebezpieczeństwa „psychologizmu”, z którym skutecznie walczył Husserl, a szczególnie z jego relatywistycznym obliczem (Herbstrith, 1999, s. 17). Współcześnie z psychologizmem jako formą nieuprawnionego redukcjonizmu ontologicznego w psychologii walczył także Viktor E. Frankl (Frankl, 1976, s. 71).

Poszerzona psychiczność a duchowość

Budując antropologię integralną poprzez fenomenologię, Stein poszerza obszar psychiczności i granice naukowej psychologii. Zgodnie z metodologicznym punktem wyjścia: wyłącznym oparciem się na intuicji fenomenologicznej i doprowadzeniem do samoreprezentacji przedmiotów w świadomości, dochodzi do stwierdzenia: „psychiczność, o ile jest jednocześnie realizacją duchowego życia, pokazuje w sobie większą ilość prawidłowości: związki przyczynowe i motywacyjne lub sensu” (Herbstrith, 1999, s. 23). Tu przejawia się wolność osoby i jej tajemnica.

W pracy *Individuum und Gemeinschaft* Edyta Stein poszerza ramy psychologii. Jeśli w pracy *Psychische Kausalität* psyche traktowała jeszcze jako *m i k r o k o s m o s*, jako świat dla siebie, tak teraz poszerza *h o r y z o n t o n t o l o g i c z n y*. Chce ukazać, że mechanizm procesu psychicznego nie

jest zamknięty, lecz otrzymuje dopływy tajemnicze „z zewnątrz”. Co to znaczy? Stein pisze wyraźnie: „Te dopływy należy prześledzić aż do ich źródeł, jeśli pragnie się osiągnąć wszechstronne rozumienie indywidualnej psyche” (Herbstrith, 1999, s. 23). Będzie ona nieustannie poszukiwać owych źródeł w Objawieniu chrześcijańskim i własnym mistycznym doświadczeniu.

Niemiecka filozofka jednocześnie jakby apofatycznie i dyskretnie przestrzega przed redukcjonizmem ontologicznym każdego psychologizmu, który bezprawnie eliminuje bogactwo bytu osobowego, jakim jest człowiek. Frankl nazywał ten błąd nihilizmem (Frankl, 1976, s. 71–72).

Tak właśnie Stein tka nieustannie szatę swojego personalizmu integralnego na bazie antropologii integralnej. Rozszerzona psychiczna realność ujawnia się jedynie wtedy, kiedy proces psychiczny jest realizacją życia duchowego. Ducha zaś określa ona jako wychodzenie z siebie samego, jako otwartość ontologiczną w podwójnym sensie: otwartość „na świat przedmiotowy, który jest przeżywany, i na obcą podmiotowość, obcego ducha, z którym się wspólnie przeżywa i żyje” (Herbstrith, 1999, s. 23). W ten sposób nasza myślicielka sprzeciwia się redukcjonizmowi ontologicznemu, który znamionuje wiele koncepcji psychologicznych, a zwłaszcza pseudopsychologicznych.

Świadomość i wolność jako istota osoby

Przez osobę ludzką Stein rozumie ja świadome i wolne. Wolne, bo jest panem własnych czynów. Wolne akty są pierwszą dziedziną panowania osoby. Ponieważ jednak osoba poprzez swe działanie wywiera kształtujący wpływ na ciało i duszę, do zakresu jej władzy należy cała jej własna „natura ludzka”. Posiada ona także pewien zakres władzy w otaczającym ją świecie. Z tej racji ten zakres może uważać za „swoj”, gdyż może skutecznie wpływać

na otaczający świat swoim psychofizycznym (*seelisch-leibliches*) działaniem (Gacka, 2019, s. 136).

To, co osoba wykonuje w sposób wolny i świadomy jest życiem ja; do-
bywa je ona z głębi. Tą głębią jest głębia duszy, która w życiu ja ożywia się
i jaśnieje, gdy przedtem pozostawała zakryta. Jednak mimo tego rozjaśnienia
nie przestaje być pełna tajemnic (Gacka, 2019, s. 136). Także u Maxa Sche-
lera świadomość wolności jest świadomością niezależności wyższej sfery
(„centrum”) osoby od sfery niższej (ducha od psychiki, psychiki od sfery
witalnej, sfery witalnej od zmysłowej).

Napięcie między duchowością a naturą interesuje Schelera, ale też Stein,
a potem Frankla. Albowiem według Stein osoba nie mogłaby żyć jako czyste
ja. Píše ona, że osoba żyje w pełni istoty, która

(...) jaśnieje w życiu na jawie, lecz nie może być nigdy całkowicie prześwie-
tlona czy opanowana. Nosi też tę pełnię i równocześnie jest przez nią nie-
siona, jako przez swe ciemne podłoże. Objawia się tu właściwość ludzkiej
osoby, to mianowicie, co ma ona wspólnego z osobowym istnieniem Boga
oraz czystych duchów i to, co ją od nich dzieli. Natomiast, jako powstająca
z ciemnej głębi, przez nią noszona, niezdolna do przekształcenia w osobę,
rozświetlenia i opanowania całej siebie stoi poniżej nich; ma jednakże pewne
pierwszeństwo bytowe wobec czystych duchów dzięki swej własnej „głębi”
i co za tym idzie – inne od nich podobieństwo do Boga (Lembek, 1999, s. 137).

Tak rodzi się personalizm integralny.

Dusza jako centrum

Dla Edyty Stein dusza jest nie tylko formą ciała, ale stanowi swoiste cen-
trum bytu (*Seinsmitte*). Jest to byt ukierunkowany na wymiar wewnętrzny.

Charakter duszy pozostaje jednak jednostkowy, ale związany jest ściśle z cielesnością (Tatar, 2019, s. 122). O tę j e d n o s t k o w o ś ć walczy Stein, także w polemice ze św. Tomaszem.

Jak pisze Gacka na ten temat: „Zadanie duszy jest potrójne: samokształtowanie, jako rozwój własnej istoty, formowanie ciała i wznoszenie się ponad siebie do zjednoczenia z Bogiem” (Ave-Lallemant, 1999, s. 146). Można dodać: własnej, niepowtarzalnej istoty.

W swoich antropologicznych refleksjach Edyta Stein wyróżnia następnie „duszę zmysłową”, która jest związana z cielesnością, kształtując ją, oraz duszę duchową, posiadającą zdolność autotranscendencji, o której także pisał wiele Frankl. Zarówno jednak Stein, jak i Frankl byli pod wpływem personalizmu Schelera (koncepcja centrum osobowego), podobnie jak częściowo Wojtyła (pomimo jego krytycznego podejścia do niemieckiego filozofa) (Lembek, 1999, s. 130).

Stein, próbując dookreślić sposób rozumienia duszy ludzkiej, w odróżnieniu od natury zwierząt i roślin, pisze: „Dusza jest tu ośrodkiem w nowym znaczeniu: pośrednikiem między duchowością i cielesną zmysłowością i jednocześnie przestrzenią spotkania zmysłowości i duchowości” (Tatar, 2019, s. 122). To określenie wyjaśnia jej odmienność od „duszy zwierzęcej” i „czystego ducha” (Tatar, 2019, s. 122).

Taka wizja duszy przypomina a n t r o p o l o g i ę s e r c a, jaka występuje w tradycji duchowej Kościoła wschodniego (Kraśniewska, 2016, s. 219–220). Serce w tej koncepcji jest także jakby instancją pośrednią pomiędzy wymiarem duchowym i cielesnym, zarówno w wymiarze symbolicznym, jak i realistycznym (co zależy jednak od konkretnej teologicznej koncepcji)². Jest to także wyraz antropologii integralnej.

2 Interesujące jest, że Stein odnosi się też wprost do antropologii serca, choć nie rozwija tego tematu. Por. E. Stein (1995). *Byt Skończony a Byt Wieczny*, s. 439. Kraków.

Edyta Stein ostatecznie stwierdza, że „dusza w najwłaściwszym znaczeniu mieszka sama w sobie i w niej właśnie znajduje się osobowe Ja” (Tatar, 2019, s. 122). To określenie koresponduje z kolei z mistycznym obrazem „twierdzy wewnętrznej” Teresy z Avili, gdzie najbardziej wewnętrzne ja łączy się z Bogiem. Jak pisze syntetycznie Stein: „*Dusza ludzka* jest według swej natury duchem uformowanym osobowo, zdolnym przyjąć *życie Boże*” (Gacka, 2019, s. 145).

Trójca Święta jako źródło antropologii

Cały dorobek filozoficzny i teologiczny św. Edyty Stein, patronki Europy,

jest związany z rzeczywistością *osoby* (ontyczna struktura osoby) i dotyczy rozumienia osoby Boskiej, osoby anielskiej i osoby ludzkiej. Stanowi, zatem przejście od fenomenologii poprzez tomizm do personalizmu trynitarnego, podobnie jak u Karola Wojtyły istniało przejście od tomizmu poprzez fenomenologię do personalizmu chrześcijańskiego (Gacka, 2019, s. 159).

Trynitologia jako punkt wyjścia dla antropologii jest typowym i zasadniczym podejściem dla teologii Kościoła wschodniego (Łoski, 1989, s. 158–160). Niestety rzadko odnosi się ten fakt do twórczości Stein i nie szuka się dosyć oczywistych analogii, które sprzyjałyby dialogowi ekumenicznemu z prawosławiem. Tymczasem w swoim ujęciu trynitologii św. Edyta Stein zajęła się przede wszystkim odbiciem Trójcy Świętej w stworzeniu. Zauważa ona, że „(...) św. Tomasz *imago Dei* widział jedynie w duchu ludzkim i w aniołach. Nie zgadzamy się z nim, jakoby reszta stworzenia stanowiła tylko ślad (*vestigium*) Trójjedynego. Pewne odbicie – jakie widzieliśmy – da się wykazać w całym stworzeniu” (Gacka, 2019, s. 159).

W ten sposób wizja teologiczna Stein zbliża się do wschodniej teologii Przebóstwienia z łaski (*theosis*), która dotyczy – w przypadku człowieka – transformacji ontologicznej i mistycznej nie tylko ducha, ale i ciała (Łoski, 1989, s. 159). Nieprzypadkowo w tym kontekście cytuje św. Teresę, opisując jej mistyczne intuicje: „W *Twierdzy* mówi ona, że przez modlitwę zjednoczenia doszła do poznania tej prawdy wiary, iż Bóg jest w każdej rzeczy, poprzez swój byt, swoją obecność i swoją moc. Przedtem wiedziała tylko o Jego zamieszkaniu przez łaskę” (Stein, 1977, s. 166).

Obecność łaski dotyczy jednak tylko osób mających wolną wolę, otwartą na łaskę, tu zaś chodzi o inny rodzaj obecności. Jan od Krzyża i Teresa Wielka „są zgodni, co do tego, że zamieszkanie przez łaskę jest inne od obecności utrzymującej w bycie, wspólnej wszystkiemu, co stworzone” (Stein, 1977, s. 166). Tu jesteśmy blisko myśli wschodniej i rosyjskiej. Idea „bogomaterializmu”, o której pisał Włodzimierz Sołowjow, czołowy filozof rosyjski, oznacza nie tylko przewyżczenie greckiego dualizmu, ale jest prawdziwą chrześcijańską mądrością nieznaną wcześniej, którą umożliwiło dopiero Wcielenie (Krasicki, 2003, s. 139).

Dlatego Edyta Stein odnajduje kategorię „przebóstwienia” całego człowieka u Jana od Krzyża:

W nowym życiu zjednoczenia, wszystkie pożądania i władze, wszystkie jej skłonności i czynności zostają przebóstwione. Dusza żyje „życiem Boga. Śmierć zamieniła się jej w życie, życie zmysłowe – w duchowe”. Rozum przekształcił się w rozum boski, wola, pamięć i pożądania naturalne uległy przebóstwieniu. „Substancja (*sustancia*) duszy nie jest wprawdzie substancją Boga – dusza nie może się substancjalnie (*sustancialmente*) w Niego zamienić – jednak będzie z Nim ściśle zjednoczona i w Niego wchłonięta, staje się Bogiem przez uczestnictwo”. I może tu słusznie powiedzieć: „Teraz zaś to już nie ja żyję, to żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20) (Stein, 1987, s. 198–199).

Oto opis doświadczenia mistycznego Jana od Krzyża, który w wielu momentach i wyrażeniach odpowiada teologii chrześcijańskiego Wschodu (co zauważyło wielu badaczy), a Edyta Stein wyraźnie się z nim identyfikuje, także w okresach „filozoficznych” swej twórczości.

Takie myślenie posiada jednak swoją najgłębszą genezę. W Trójosobowym Bogu wszystko ma swój p r a w z ó r, odbicie jego zaś może być bliższe lub dalsze. Zatem – jak komentuje Bogusław Gacka –

według św. Edyty Stein, w przyrodzie materialnej odbija się potrójny rozwój istnienia w ciałach stałych, płynnych i lotnych. W przypadku istot żywych znajdujemy szczególny wyraz potrójnego rozwoju w świecie roślinnym, zwierzęcym i w ludziach. Wszystko to jest raz jeszcze objęte przez świat ludzki. Jednakże tylko *osoby duchowe* mają wspólne z Bóstwem to, że są osobami (*Personhaftigkeit*). Tylko one posiadają życie osobowo-duchowe, a przez to coś, co przypomina *duchową płodność pochodzenia Osób w Bóstwie*; gdy poznanie wypełnia się w słowie ze stwórczego ducha odrywa się równocześnie jakby dojrzały owoc. A gdy duch patrzy na ten swój wytwór, wynika z tego owa radosna afirmacja, będąca „czymś w rodzaju miłości” (Gacka, 2019, s. 160).

Antropologia integralna ma u naszej filozofki wiele wymiarów, gdyż wzoruje się na modelu Trójcy. Widzimy tu trzy triady. Triada antropologiczna, czyli sfera ciała, duszy i ducha, pozostaje według niej w jedności z potrójną triadą trzech funkcji władz człowieka. Jako pierwszą triadę Edyta Stein opisuje: ducha, miłość i poznanie na wzór Trójcy Świętej. Idąc za św. Augustynem, wskazuje na drugą triadę: pamięć, rozum i wolę (on też wzorował się na Trójcy). Następnie niemiecka filozofka, odnosząc się do psychologii, wylicza: myślenie, czucie i chcenie (Gacka, 2019, s. 123).

Wpatrując się w osobowy, naturalny obraz w człowieku, Stein stwierdza, że właściwe poznanie osób możliwe jest tylko w zjednoczeniu osobowym (*communio personarum*). Oto słowa Edyty Stein:

Pragnienie, chcenie i miłość mają to wspólne, że afirmują dobro. Pragnienie jest skierowane na otrzymanie pożądanego dobra, chcenie – na jego realizację z nakładem własnego działania, o ile jest potrzebne. Miłość natomiast jest oddaniem się dobru. Oddanie się – we właściwym znaczeniu jest możliwe tylko, jako oddanie się osobie (Gacka, 2019, s. 142).

Relacyjność osoby

Edyta Stein ukierunkuje od początku naukę św. Tomasza o bycie na naukę o osobie, „ukazując, że osoby nie da się wyprowadzić tylko z bytu ani jedynie z poznania, lecz głównie z *odniesienia*. Taki proces myślowy prowadzi do *fenomenologii osoby*, która prześciga ontologię i teorię poznania” (Gacka, 2019, s. 148).

Stopniowo w twórczości Stein, ponad myślą św. Tomasza o bycie, ponad nauczaniem Husserla o ja, otwiera się nauka Augustyna o relacji: w stosunku do oddania i przyjęcia. „Z pochwycenia wynika być pochwyconym, zmienić się, związać się. Sens bytu staje się bytem osoby” (Gacka, 2019, s. 148). W podobny sposób kard. Wojtyła zaszokował tomistów z KUL-u swoją nowatorską pracą *Osoba i czyn* (Mruszczyk, 2010, s. 11).

Jak zauważa precyzyjnie w tym temacie Gacka,

„kontemplując naturalny i nadnaturalny obraz Trójcy Świętej w człowieku, św. Edyta Stein dochodzi do *communio personarum*, która opiera się na *relacji osób*. W ten sposób personalizm trynitarny św. Edyty Stein zbliża się do personalizmu trynitarnego św. Jana Pawła II. Dla św. Jana Pawła II rodzina, a zwłaszcza św. Rodzina z Nazaretu stanowi obraz Trójcy Świętej. Ale co więcej, dla św. Jana Pawła II rodzina w misji stanowi obraz Trójcy Świętej w misji. Możemy zatem stwierdzić, że zgodnie z Soborem Watykańskim II i za św. Janem Pawłem II, tajemnica Trójcy Świętej objawia się w rodzinie jako

mysterium, communio i missio. Jest to misterium osób, komunia osób i misja osób. Stąd cały Kościół stanowi misterium komunii misyjnej” (Gacka, 2019, s. 160).

Edyta Stein zauważa, że usiłowania, aby trójosobowość – czyli trynitarny wymiar człowieka, podobieństwo do Trójcy Świętej – widzieć w wielości osób duchowych – jak np. mężczyzna, kobieta, dziecko – odrzucili zarówno Augustyn (*De Trinitate*, XI, 5, 6), jak Tomasz z Akwinu (S. Th. I, q. 94, a. 6, ad 2) (Gacka, 2019, s. 148).

Stein twierdzi natomiast, że jeśli miłość w swym najwyższym wypełnieniu jest wzajemnym oddaniem się i zjednoczeniem, wymaga wielości osób. Píše ona:

„Trzymanie się” własnej osoby, samoafirmacja właściwie źle pojętej miłości własnej, to krańcowe przeciwieństwo Boskiej istoty, będącej samooddaniem siebie. Jedynym doskonałym urzeczywistnieniem miłości jest samo życie Boże, wzajemne oddanie się sobie Osób Boskich. Tu każda osoba odnajduje siebie samą w drugiej, a ponieważ zarówno ich życie, jak ich istota są jednym, dlatego ich wzajemna miłość jest zarazem miłością siebie, afirmacją własnej istoty i własnej osoby (Gacka, 2019, s. 143).

Jak pisze Gacka,

(...) według Josepha Ratzingera osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. Skoro Absolut jest osobą, nie jest absolutną liczbą pojedynczą. Co nie żyje w relacji i nie może jej stworzyć, nie mogłoby być osobą. Tak więc przekroczenie liczby pojedynczej zawiera się z konieczności w pojęciu osoby. Bóg jest jeden, ale nie jest samotny (św. Hilary). Zatem ważna jest relacyjność osoby. Relacja stanowi strukturę konstytutywną osoby, jako substancji. Według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, stworzenie

człowieka na obraz i podobieństwo Boga oznacza, że osoba ludzka, jako substancja w relacji jest ukonstytuowana w relacji do Boga i bliźnich (Gacka, 2019, s. 158–159).

Personalizm płci i „My”

Obraz Boga wyraża – pisze Gacka –

(...) nie tylko rozumność i wolność, co dotychczas podkreślano, ale podobieństwo do Boga Osobowego oznacza to, że odniesienie do Boga i odniesienie do bliźniego konstytuują osobę ludzką, stanowią o jej strukturze konstytutywnej, jako istoty relacyjnej (*communio personarum*). To oznacza, że osoba ludzka bez relacji do Boga i bliźniego nie może żyć („To czyń, a będziesz żył” – Łk 10, 27–28) (Gacka, 2019, s. 159).

Dlatego Edyta Stein nie chce zgodzić się z Heideggerem, że Bycie przewyższa nawet Boga. Według niej czyste bycie może być tylko osobą. Jej metafizyka osiąga punkt kulminacyjny w filozofii osoby. „Osoba jest współ-byciem” (Nota, 1999, s. 78).

Potwierdza ona nie tylko substancjalny, ale i relacyjny charakter osoby, obecny już u św. Augustyna, „agapiczny” charakter osoby (Špidlík, 2000).

Nasza filozofka twierdzi, że Bóg, będąc miłością, nie może być samotną osobą. Ale miłość to więcej niż szacunek dla wartości. Miłość to oddanie siebie „Ty”, jest wyższego rodzaju jednością w obustronnym oddaniu. Jego imię „Ja jestem” musi być identyczne z oddaniem pewnemu Ty. Musi być: My jesteśmy. Przypomina to filozofię Ferdinanda Ebnera, katolickiego prekursora filozofii dialogu (Ebner, 2016, s. 164–165). Można to też odnieść do „filozofii My” wybitnego rosyjskiego filozofa Siemiona Franka (Frank, 2007, s. 175–181).

To „My” potem dojrzeje do ofiary za „My”, naród, za świat, za ludzkość, jak to wyrazi w homilii beatyfikacyjnej Jan Paweł II w czasie beatyfikacji Teresy Benedykty od Krzyża (Jan Paweł II, 2019, s. 20–22).

Wracając do tematu stosunku Boga do Swego Stworzenia, mówiliśmy, że Stein zauważa, iż całe stworzenie jest obrazem Boga, a ludzie w sposób szczególny. W tym kontekście rozwija ona filozofię człowieka, duszy, osoby. Na uwagę zasługuje *personalizm płciowości*, uprzedzający prace Wojtyły, ale rozwijający się w podobnym duchu hermeneutyki biblijnej. Autorka przeciwstawia się tu *samotności egzystencjalnej* nie tylko Boga, ale i ludzi, o której pisał negatywnie wspomniany Ebner, a którą w pewien sposób gloryfikował Kierkegaard (Jaspers, 2013, s. 153–157).

Edyta Stein twierdzi, że Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz, stworzył go jako mężczyznę i kobietę, podkreślając, że to zróżnicowanie jest bardzo ważne i wydobywając te specyficzne aspekty różnicy płciowej. Twierdzi ona, że

Bóg stworzył mężczyznę i kobietę na swój obraz, jako duchowe istoty: Czy dlatego nie było dobrze, że on był sam, ponieważ najwyższym sensem duchowo-osobowego bycia jest wzajemna miłość i bycie jednym większej liczny osób w miłości? Bóg dał Adamowi „pomoc podobną do niego”: towarzyszkę, odpowiadającą mu jak jedna ręka drugiej ręce, prawie taką samą jak on, a przecież odrobinę inną, zdolną do własnej i uzupełniającej mocy według jej cielesnego i dusznego życia. Czy nie powinniśmy „być w jednym ciele” ująć tylko, jako istotnej wspólnoty cielesnych natur, lecz równocześnie, jako zazębiania się procesów życia, pozwalających na powstanie z obu jedności bycia. Dla duszy jest możliwa jeszcze bardziej wewnętrzna jedność, ponieważ w duchowym życiu istnieje stawanie się jednym, niemające odpowiednika w obszarze fizycznego bycia: obraz miłości w stworzeniu między wiecznym Ojcem i bliskim Synem (Nota, s. 79).

Integralna struktura osoby i ontologia personalizmu

Dzięki fenomenologii, której naukę o istotach rozumiała jak ontologię, Edyta Stein mogła potem rozwijać ontologię personalizmu, najpierw na gruncie filozofii, potem na polu teologii. Uważała bowiem, że transcendentálny idealizm Husserla nie należy z istoty do fenomenologii i pozostaje niejako prywatnym wyborem niemieckiego filozofa, dla którego fenomenologia od początku pozostaje czymś więcej niż metodą (Machnacz, 1999, s. 61).

W *Potenz und Akt* [Potencja i akt] Edyta Stein idzie nieco dalej w przewyżnianiu stanowiska nie tylko Husserla, ale i Heideggera, ponieważ w przeciwieństwie do nich traktuje człowieka jako byt cielesno-duszno-duchowy oraz jako byt stworzony. Przewyciężenie stanowiska filozoficznego Husserla i Heideggera dokonuje się – w ujęciu Stein – w chwili, gdy „(...) podmiot filozofujący zwraca się ku sobie i dostrzega przygodność swego cielesno-duchowego bytu. Prawdziwe życie osoby ludzkiej jest życiem duchowym, nadbudowane jest na życiu cielesno-dusznym (Machnacz, 1999, s. 61).

Razem z Schelerem i Franklem Edyta Stein podąża w swojej antropologii za trychotomicznym podziałem przytoczonym przez św. Pawła (1 Tes 5, 23). Postrzega ona człowieka jako dynamiczną jedność złożoną z ducha, duszy i ciała. Nie przedstawiając zbyt precyzyjnych definicji, stara się opisowo ukazywać przebieg wzajemnych relacji tych trzech warstw struktury bytu ludzkiego. Ukazuje witalne wzajemne odniesienia, a także dynamikę przenikania się sfery duchowej, dusznej (psychicznej) oraz cielesnej (materialnej) (Stein, 2015, s. 86n).

Istnieje przedziwna jedność wszystkich tych wymiarów. W fenomenologicznym opisie tej jedności Stein stosuje metodę opisową, a nie spekulatywną. Na bazie chrześcijańskiego Objawienia sięga po biblijny model trójdzielny w antropologii, ale nadaje mu własne znaczenie, stosując metodę

fenomenologiczną, która ułatwia opis dynamicznej jedności różnych warstw: ducha, duszy i ciała.

W swoim głównym dziele *Byt skończony a byt wieczny* Edyta Stein podała fenomenologiczne określenie osoby ludzkiej: „Osoba nosi i obejmuje «swoje» ciało i «swoją» duszę, jednocześnie jest przez nie noszona i objęta” (Gacka, 2019, s. 135). Dopiero z tak określonego pojęcia osoby pada światło na specyficzny byt człowieka.

Przyznając częściowo rację Heideggerowi, ukazuje, że w czasowości *Da-sein* przebija się także wieczność, że w przygodności tegoż *Dasein* odsłania się Absolut. Chce ukazać dobitnie, że bez osoby Boga nie jest możliwe zrozumienie człowieka. I to właśnie było jej powołaniem (Machnacz, 1999, s. 69). Szczególnie tu chodzi o Tróję Świętą.

Wolność i znaczenie egzystencjalno-duchowego wyboru

Jak pisze trafnie Anna Grzegorczyk: „«Natura–człowiek–Transcendencja», «ciało–dusza–duch», dusza osadzana w ciele, ciało zapominające swe naturalne uwarunkowania – te ciągi kategorialne są wyraźnie odgradzane w refleksji Stein przez czynniki czysto ludzkie: wolę i świadomość” (Grzegorczyk, 2019, s. 165).

Czynnik świadomościowy i wolnościowy stanowią w koncepcji Edyty Stein „centrum personalne”, które zarządza charakterem i indywidualnością osoby (Grzegorczyk, 2019, s. 165).

Wybór egzystencjalno-duchowy czy decyzja, która zostaje podjęta przez człowieka, ma wpływ na proces personalizacji (ale także i depersonalizacji). Stein rozwija ten problem duchowego rozwoju czy duchowej transformacji w terminach filozoficznych, teologicznych i mistycznych (Grzegorczyk, 2019, s. 166). To jest także wyraz antropologii integralnej. Dlatego wyklada

te procesy duchowe „w języku fenomenologii konstytucji podmiotu, antropologii struktury osoby lub antropologii teologicznej, albo też w zmetaforyzowanym języku mistyki ‘twierdzy duchowej’” (Grzegorzcyk, 2019, s. 166).

Efekt poznawczy jest podobny, ale w kluczu Kierkegaardowskiego „albo, albo” lub ignacjańskiej kategorii duchowego wyboru, proponowanej w *Ćwiczeniach Duchownych*³.

Jak pisze dalej Grzegorzcyk: „Świadomy i wolny człowiek konstituuje się, jako osoba poprzez wybór, jakiego dokona, według jakiego wektora będzie podążał w swoim życiu. Przy czym – jak wskazują analizy Stein – wektor nastawiony na duchowość formuje osobę w kierunku Transcendentnego Zła lub Dobra, demoniczności lub przebóstwienia” (Grzegorzcyk, 2019, s. 166). Są to kategorie radykalnie duchowe, a nie tylko psychologiczne. Nie chodzi tylko o psychologiczny rozwój, ale kwestię Zbawienia Wiecznego.

Fiodor Dostojewski ująłby ten proces w perspektywie radykalnej alternatywy chrystocentrycznego „Bogoczłowieczeństwa” i upadłego, demonicznego w swej istocie „Człekobóstwa”, co odpowiada alternatywie obecnej u Stein: „osiągnięcia górnego pułapu człowieczeństwa” lub „pułapki diabelskiej”. Albowiem wektor skierowany na naturę ściąga ją w dół (Grzegorzcyk, 2019, s. 166). Ten upadek ma charakter infernalny.

A więc wektor duchowy decyduje o możliwości skoku w Transcendencję Zła lub Dobra. Wektor naturalistyczny – wciąga naturę lub animalność, która jednak nie może zatrzymać się – jak sądzę – na poziomie zwierzęcia i wpada w wymiar infernalny. Zacytujmy jednak w całości analizę Grzegorzcyk w tym celu, aby ją także uzupełnić. Pisze ona:

3 Søren Kierkegaard, którego czytała razem ze św. Teresą i *Ćwiczeniami Duchowymi* Ignacego Loyoli, mógł także mieć wpływ na jej nawrócenie na chrześcijaństwo. Por. A. MacIntyre (2019). *Edyta Stein. Prolog filozoficzny 1913–1922*, s. 281n. Kraków.

Widać wyraźnie, że w sytuacji podejmowania wyborów neutralne „centrum personalizacji” przekształca się w proces postępującej personalizacji bądź depersonalizacji, czyli „wzrastania” osoby w kierunku demoniczności (popadanie w relacje z Duchem Zła) lub w kierunku pogłębiania człowieczeństwa (człowieczeństwo to przekraczanie siebie w kierunku Transcendencji Dobra), albo też upadania poniżej osoby (przekraczanie człowieczeństwa w kierunku naturalizacji, animalizacji) (Grzegorzczuk, 2019, s. 166).

Problem jednak polega na tym, należy powtórzyć raz jeszcze, że człowiek nawet w tym drugim przypadku nie może się zatrzymać na poziomie zwierzęcia i popada także w tym przypadku w wymiar duchowy demoniczny czy infernalny.

Pomiędzy Inicjacją i Kontrinicjacją

Radykalizm możliwego „zdemonizowania” (o którym zresztą mówi Ewangelia) wynika z absolutnego charakteru wolności człowieka, który postuluje Stein, wnikliwie analizująca procesy duchowego wzrostu lub duchowego upadku człowieka. Człowiek może podążać w kierunku Inicjacji lub Kontrinicjacji, bo jest radykalnie wolny (Posacki, 2002, s. 10–14).

Kontrinicjacja to rozwój duchowy, ale w niewłaściwym kierunku, w kierunku „duchowego zła”, które według Stein posiada rodzaj egzystencji:

Zło, jako wypaczenie woli stworzenia, wstrzymuje dopływ łaski i tym samym spotęgowanie istnienia, jakiego dokonuje łaska. Jest to więc także istnienie, ale przeciw własnej pierwotnej naturze i kierunkowi istnienia, czyli w dosłownym znaczeniu „odwrócone”. Nie niweczy ono natury i istoty, ale je „przekręca”, zmieniając w negatywne przeciwieństwo. Tę przemianę nazywa teologia

„zatwardziałością w złu” lub „zapamiętałością”. Ludzie w swoim czasowym dojrzewaniu i rozwoju mogą stopniowo przyzwyczaić się do dobrego i do złego (Stein, 1995, s. 412).

Inicjacja i Kontrinicjacja to stopniowe wspinanie się po drabinie dobra lub zła, które trwale odkształca duszę.

W każdym przypadku mamy do czynienia z pewnego rodzaju ontologiczną transformacją. Píše o tym Stein dalej w kontekście tajemnicy i realnego istnienia zła: „Działanie woli stworzenia przeciwne woli Bożej nazywamy właśnie «złem». Jako twór woli jest czymś istniejącym, należy nawet do rzędu tego, co najwyższe w zakresie bytu stworzonego” (Stein, 1995, s. 412). Oznacza to, że nasza myślicielka dostrzega egzystencję i powagę zła, które jest w wolności wybierane i swoście utrwalane.

Wolny podmiot i konieczność radykalnego wyboru

Edyta Stein w tym kontekście wprowadza nie tylko pojęcie „wolnego podmiotu”, ale też koncepcję „pustego ja”, poprzez które określa stan egzystencjalno-duchowy podmiotu podejmującego decyzję wyboru drogi życiowej. Píše ona:

Wolny podmiot – osoba – znajduje się jako taki w zupełnej pustce. Posiada siebie i może poruszać się we wszystkich kierunkach, a jednak właśnie wskutek tej absolutnej wolności trwa wyłącznie w sobie samym i jest skazany na bezruch. Albowiem to Ja sam [*Selbst*], które posiada, jest zupełnie puste i całą pełnię otrzymuje od królestwa, któremu podda się mocą swojej wolności (Grzegorzczuk, 2019, s. 167).

Anna Grzegorzcyk słusznie wysoko ocenia tę koncepcję pustego, wolnego ja dla personalizmu, a także dla humanistyki, która banalizuje zwykle tak pojętą wolność lub nawet jej zaprzecza (Grzegorzcyk, 2019, s. 167).

W znakomitej interpretacji *Fausta* Goethego Edyta Stein ukazuje, jak „dusza przekraczająca próg świadomej wolności, wchodząc w sferę stricte duchową, dokonuje wyboru, poprzez który napęłnia się duchem Zła” (Grzegorzcyk, 2019, s. 167). Jest to prawdziwy p a k t z D i a b ł e m, który ma oparcie w głębokiej teologii św. Augustyna, którego wpływy są widoczne w koncepcjach Stein. To może polegać na tym, że na skutek możliwości radykalnej wolności wyboru, dusza, „(...) wkraczając w Księstwo Złego Ducha, wpada w demoniczną pułapkę; przekraczając siebie w intelektualnej pysze i kreacyjności, oddaje się w nadnaturalne zniewolenie. Dusza Fausta przemienia się w kierunku nadnaturalnego Zła, otrzymuje nową *demoniczną tożsamość*” (Grzegorzcyk, 2019, s. 167).

Jest to bardzo mocno powiedziane. Czy człowiek staje się wtedy Synem Diabła, przejmując jakby jego naturę, o czym pisał św. Jan Apostoł? Czy może należy do Potomstwa Szatana, jak to wyraził dosadnie mistyk Ludwik Maria Grignon de Monfort (de Monfort 2013, s. 45)? Zostawmy te ważne pytania z obszaru duchowości otwarte dla dalszych badań. Należy jednak się cieszyć, że Edyta Stein, podobnie jak Dostojewski i Kierkegaard, nie unika demonologii (w tym ciemnych i misteryjnych stron ludzkiej natury), co oznacza, że jej humanizm czy personalizm zachowuje głębię i integralność, której nie posiada zbyt często współczesny humanizm.

Jak pisze Grzegorzcyk, „przemiana nadnaturalna” człowieka interesowała Stein już od jej doktoratu *O zagadnieniu wczucia*, w którym już analizowała ten problem. Potem rozwijała go także w późniejszych pracach, ukazując proces przemiany we wspomnianych dwóch wektorach duchowości i anty-duchowości (pseudoduchowości). W kierunku demonicznego zniewolenia lub w kierunku przebóstwienia człowieka, na gruncie personalizmu trynitarnego (Grzegorzcyk, 2019, s. 169).

Paradygmat antropologii integralnej, personalizmu integralnego i humanizmu integralnego

Edyta Stein była dla Jana Pawła II „postacią paradygmatyczną”, jak się wyraził do George’a Weigla 12 grudnia 1997 roku. Ogłaszając ją „świętą wobec całego świata, jako wielką córkę Izraela i wierną córką Kościoła”, Jan Paweł II wynosił na ołtarze wzór kobiety, który opisał „syntezę” XX wieku i jego bolesnego poszukiwania prawdziwego humanizmu (Gacka, 2019, s. 157).

Zdaniem Jana Krokosa filozofia Stein jest na wskroś personalistyczna w swym podmiotowym źródle, jakim jest filozofujący podmiot. Posiada też charakter mądrościowy. Oznacza to, że dla Edyty Stein filozofia i teologia nie były czymś absolutnym, lecz „pozostawały w relacji służebnej najpierw względem jej osoby, a potem względem innych osób” (Gacka, 2019, s. 158).

Mówiliśmy wcześniej o *personalizmie* Edyty Stein. Co to znaczy? Philibert Secretan w swym wprowadzeniu do filozofii Stein pisze:

Personalizm oznacza spotkanie człowieka z jego godnością, której często sam nie szanuje; oznacza także wgląd człowieka w swą własną istotę, żywe zainteresowanie poznaniem siebie, które cechuje go, jako istotę duchową; oznacza zdolność odbierania wpływów naukowych i kulturalnych, która świadczy o jego duchowości; oznacza, w myśl jego przeznaczenia religijnego, *dążenie ponad siebie* (Gacka, 2019, s. 147).

Według prof. Półtawskiego personalizm Edyty Stein i Karola Wojtyły odpowiadają dokładnie temu określeniu i w swej istotnej treści są ze sobą całkowicie zgodne; różnią się jednak akcentami (Gacka, 2019, s. 147). Istnieje wiele analogii w twórczości Stein i Wojtyły. Podobnie jak wiele łączy Stein i Maksymiliana Kolbego jako proroków XXI wieku.

Dążenie ponad siebie, transcendowanie siebie, wewnętrzne życie duszy – czy też inaczej – „twierdza duchowa” to określenia charakteryzujące personalizm Edyty Stein, pisze Gregorczyk. Sfera natury i sfera ducha, jako środowiska kształtowania się osoby z wyraźnym ukierunkowaniem wznoszenia się do stanu duszy zjednoczonej z Bogiem, wyznaczają drogę przekraczania siebie u osoby zdeterminowanej przez naturę (Grzegorczyk, 2019, s. 165).

Edyta Stein pisze o „dziwnym pochodzie do wnętrza”, opisywanym przez świętych, „w którym dusza przemierza jednocześnie siebie samą od murów po najbardziej wewnętrzne wnętrze” (Stein, 1977, s. 333). W tym kontekście jasno konkluduje:

Jest to punkt pozwalający ustalić zgodność naszego przedstawienia z wypowiedziami świętych: ponieważ dusza jest tworem osobowo-duchowym, jej wnętrze, to, co jest najbardziej właściwe, jej istota, z której pochodzą jej władze i zmieniające się role życiowe, to nie jest jakieś nieznane X, które przyjmujemy dla objaśnienia doświadczalnego faktu duchowego, lecz jest to coś, co może się nam rozświecić i stać się dostrzegalne, choć pozostanie zawsze tajemnicze (Stein, 1977, s. 333).

W epoce antyhumanizmu, humanizmu satanicznego, człękobóstwa i transhumanizmu, i posthumanizmu, i samoubóstwienia człowieka, personalizm integralny Edyty Stein posiada wyjątkowe i ogromne znaczenie, podobnie jak antropologia integralna, na której jest oparty, która sama w sobie ma ogromne znaczenie (w dobie różnych „psychologizmów”, redukcji duchowości do psychologii, materialistycznej i hedonistycznej pseudopsychologii). Humanizm teocentryczny jest tu przypieczętowany egzystencjalno-duchową transformacją mistyczną, podobieństwem do Chrystusa, a następnie pieczęcią męczeństwa. Dlatego w pełni można go nazwać humanizmem czy personalizmem integralnym.

Bibliografia

- Ave-Lallemant E. (1999). *Aktualność Edyty Stein*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 141–146. Wrocław.
- Ebner F. (2016). *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*. Chojnice.
- Frank S. L. (2007). *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*. Tarnów.
- Frankl V. E. (1976). *Homo patiens*. Warszawa.
- Gacka B. (2019). *Personalizm trynitarny Edyty Stein*. W: *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*, red. B. Gołkowska, s. 129–160. Warszawa.
- Ghabach J. (2004). *La dimensione etica della persona umana in Jacques Maritain*. Roma.
- Gołkowska B. (red.) (2019). *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*. Warszawa.
- Grzegorzczak A. (2019). *Personalizm Edyty Stein wobec współczesnego posthumanizmu*. W: *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*, red. B. Gołkowska, s. 161–187. Warszawa.
- Herbstrith W. (1999). *Mysł filozoficzna Edyty Stein*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 17–32. Wrocław.
- Jan Paweł II (2019). *Homilia wygłoszona w czasie beatyfikacji Edyty Stein, Kolonia 1 maja 1987*. W: *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*, red. B. Gołkowska, s. 17–25. Warszawa.
- Jaspers K. (2013). *Kierkegaard*. Toruń.
- Krasicki J. (2003). *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław.
- Kraśniewska J. (2016). *Antropologiczno-duchowy wymiar serca w teologii duchowości kardynała Tomáša Špidlíka*. „Duchowość w Polsce” 18, s. 217–233.
- Kühn R. (1999). *Życie z bytu. O podstawowych intuicjach filozoficznych Edyty Stein*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 93–105. Wrocław.

- Lembek K.-H. (1999). *Wiara w wiedzy? O aporetycznej strukturze późnej filozofii Edyty Stein*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 125–140. Wrocław.
- Łoski W. (1989). *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Warszawa.
- Machnacz J. (red.) (1999). *Stanowisko Edyty Stein w „sporze wewnątrzfenomenologicznym”*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 53–71. Wrocław.
- MacIntyre A. (2019). *Edyta Stein. Prolog filozoficzny 1913–1922*. Kraków.
- de Monfort L. M., św. (2013). *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*. Częstochowa.
- Mruszczyk M. (2010). *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*. Katowice.
- Müller U., Neyer M. A. (2019). *Edyta Stein. Życie niezwykłej kobiety*. Kraków.
- Nota J. H. (1999). *Edyta Stein i Martin Heidegger*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 72–90. Wrocław.
- Posacki A. (2002). *Neospirytyzm i pseudopsychologie*. Kraków.
- Špidlík T. (2000). *Prowadzeni przez Ducha*. Kraków.
- Stein E. (2015). *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*. Kraków.
- Stein E. (1995). *Byt Skończony a Byt Wieczny*. Kraków.
- Stein E. (1977). *Światłość w ciemności*, t. 2. Kraków.
- Tatar M. (2019). *Europa bez krzyża – krzyż przyszłością*. W: *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*, red. B. Gołkowska, s. 103–128. Warszawa.

Henryk Jarosiewicz

UNIwersytet Wrocławski

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.10](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.10)

Uczestnictwo jako warunek rozwoju osobowego

Participation as a condition of personal development

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest przedstawienie psychologicznej koncepcji uczestnictwa. Uczestnictwo można ujmować jako czynność i jako wytwór. Jako czynność jest to akt woli, która spontanicznie wybiera to, co wybiera ktoś inny. Natomiast jako wytwór uczestnictwo jest nowym stanem osoby, jej cechą, dzięki której osoba dąży do szerszego dobra niż tylko dobro własne. Tak rozumiane uczestnictwo jest istotą socjalizacji.

Aby dookreślić zakres znaczeniowy pojęcia uczestnictwa autor zaproponował model podmiotu osobowego, w ramach którego wyróżnił cztery podstawowe aspekty aktywności człowieka w świecie: działanie, uczestnictwo, tworzenie i myślenie. Na bazie modelu omówione zostały geneza uczestnictwa, jego mechanizm oraz funkcje. Źródłem uczestnictwa jest przeżycie wartości relacji z osobą, na którą podmiot otwiera się właśnie w postaci uczestnictwa w jej życiu. Uczestnictwo nie jest kresem rozwoju; pełni ono funkcję dezintegracji struktur popędowych,

co pozwala na stworzenie własnego ja i wypełnienie go treścią, która składa się na tożsamość osoby.

Słowa kluczowe: podmiot osobowy, uczestnictwo, rozwój, wychowanie.

ABSTRACT

The aim of the article is to present the psychological concept of participation. Participation can be captured as an activity and as a product. As an act, it is an act of will that spontaneously chooses what someone else chooses. On the other hand, as a product, participation is a new state of a person, its characteristic by which a person strives for a greater good than only his own good. Participation understood in this way is the essence of socialization.

To clarify the scope of meaning of the concept of participation, the author proposed a model of a personal subject, within which he distinguished four basic aspects of human activity in the world: action, participation, creation and thinking. The genesis of participation, its mechanism and functions are discussed on the basis of the model. The source of participation is the survival of the value of the relationship with the person to whom the entity opens itself in the form of participation in its life. Participation is not the end of development; it acts as a disintegration of the impulse structures, which allows you to create your own „I” and fill it with content that makes up the identity of the person.

Keywords: personal entity, participation, development, upbringing.

Wstęp

Twórcy psychologii humanistycznej podkreślają, że między i s t o t ą człowieka a j e g o i s t n i e n i e m zachodzi skomplikowany proces s t a w a n i a się s o b ą, czyli osobą (Maslow, 1986; Rogers, 2014). Zatem człowiek w swoim życiu nie tylko ujawnia to, czym już jest (ludzka natura), ale staje się tym, czym jeszcze nie jest. Rozwój jest zmianą jakościową, a nie tylko

ilościową. A jeśli tak, to pojawia się pytanie, jak można rozumieć zmiany jakościowe? Tadeusz Tomaszewski zauważa, że w rozwoju jakościowym chodzi o zmianę całej organizacji psychiki, która staje się przez to systemem bardziej doskonałym (1984). Dzięki temu rozwój nie jest wszechstronny, lecz staje się ukierunkowany. Na to, że ukierunkowanie życiowe jest istotną cechą rozwoju indywidualnego zwracał uwagę już Alfred Adler (1948; 1986). W podobnym kierunku idzie myśl Kazimierza Dąbrowskiego, który podkreśla, że mechanizm rozwoju polega na procesie „dezintegracji pozytywnej”. Pozytywne znaczenie dezintegracji polega na tym, że umożliwia integrację psychiki na wyższym poziomie. W takim rozumieniu konieczna jest odpowiedź na kolejne pytanie, a mianowicie o genezę czy też czynniki, które są odpowiedzialne za proces dezintegracji, a zwłaszcza za reorganizację psychiki na wyższym poziomie. Dąbrowski opisał pięć poziomów rozwoju i wskazał trzy czynniki odpowiedzialne za rozwój (organizm, środowisko i tzw. „czynnik trzeci”), lecz niejasny jest mechanizm pojawiania się zmian jakościowych. Píše on: „Instynkt rozwojowy stwarza możliwości rekonstrukcji struktury pierwotnej, ale już na wyższym poziomie, po jej uprzednim rozbiciu” (1979, s. 4). Należałoby chyba rozumieć to w sensie metaforycznym, że jest coś tak mocnego i dogłębnego jak instynkt (popęd) lub też że rozwój osobowości jest również uwarunkowany biologicznie. Jest to jednak sprzeczne z tezą, że „rozwój osobowy” nie jest konieczny i dotyczy tylko niektórych ludzi. Jedno i drugie pytanie, czyli pytanie o genezę i mechanizm, wymaga rekonstrukcji (opisu) procesu rozwojowego.

Wydaje się oczywiste, że z rozwojem mamy do czynienia wtedy, kiedy „osoba nie tyle czy nie tylko zachowuje się inaczej, ale że jest, stała się inna” (Brzezińska i Trempała, 2000, s. 230). Jednak łatwiej to zjawisko rozwoju trafnie wskazać, a więc o z n a c z y ć odrębnym słowem, niż uchwycić z n a c z e n i e tego terminu (Tatarkiewicz, 1988). Co bowiem mamy na myśli, używając terminów „osoba” oraz „stawanie się” osoby? Czy jest to, mówiąc metaforycznie, dojrzewanie takie, jak wzrastanie drzewka w ogrodzie, czy

też wzrastanie połączone z zaszczepieniem dziczki czymś szlachetniejszym? Bardzo trudno uchwycić treść tego, co stanowi stawianie się osoby s o b ą. Ponadto takie postawienie kwestii pozwala przypuścić, że są takie stany, kiedy osoba nie jest jeszcze sobą lub nie jest w pełni sobą; kim więc wtedy jest? Odpowiedź, jaką proponuje autor artykułu jest następująca: wówczas osoba uczestniczy w życiu innej osoby, która jest od niej dojralsza.

Wyjaśnianie życia osobowego jest trudne, dlatego obserwujemy tendencję, aby mówić raczej o „człowieku” oraz o „przekształcaniu się” jego „systemu psychicznego” (Brzezińska, Appelt i Ziółkowska, 2011), niż o tym, co dla każdego jest faktem pierwotnym i oczywistym, tj. o osobie i jej różnych stanach. Stany te dane są w bezpośrednim kontakcie z drugą osobą; wyczuwamy, że ktoś, kto przeżył śmierć osoby bliskiej, stał się inny, choć wygląda tak samo i nawet zachowuje się tak samo. Dlatego też mówienie tylko o psychice – zamiast o osobie, która wyraża się w życiu psychicznym – jest ułatwieniem pozornym. Zmiana osoby dana jest e m p i r y c z n i e; zmienia się ca ły człowiek, to znaczy zmienia się jego postępowanie, zmieniają się jego cele życia, a w konsekwencji również zachowania. To właśnie mamy na myśli, mówiąc, że ktoś j e s t inny, że się zmienił¹. Tymczasem w kontakcie z drugą osobą same „procesy psychiczne” nie są bynajmniej oczywiste, one są zawsze „czyjeś” i kogoś wyrażają². Stwierdzenie „jestem smutny” wyraża stan osoby, która przeżywa siebie. A zatem konsekwentna, choć uprawniona metodologicznie, redukcja do procesów psychicznych wymagałaby

-
- 1 Czasami wskazywana tu „inność” staje się cechą choroby umysłowej. I znowu, nie chodzi tu chyba o samo funkcjonowanie psychiki, ale o pewien stan osoby, o specyfikę jej celów. Termin „wariat” pochodzi od łacińskiego *varius*, czyli „zmieniony”.
 - 2 Jak zauważa Władysław Witwicki, „Fakty psychiczne mają być zależne. A że ten ktoś doznający nazywa się podmiotem poznania, zatem i fakty psychiczne nazywamy inaczej faktami podmiotowymi, subiektywnymi. Równie dobrze, choć bardzo brzydko, można by mówić, że są to fakty «ktosiowe»” (1997, s. 220).

rezygnacji z zaimka osobowego „ktoś” i rezygnacji z poznawania rozwoju osobowego na rzecz samych zmian psychicznych lub psychofizycznych.

Psychologia humanistyczna, przeciwnie, redukuje aktywność do zjawisk osobowych, co wymaga swoistej metodologii. Jej źródła znajdują się w egzystencjalizmie. Egzystencjalizm podkreśla wolny wybór i odpowiedzialność za tworzenie własnego życia. Abraham Maslow w swej znanej pracy *W stronę psychologii istnienia* (1986) zadaje pytanie, „czego psychologia może nauczyć się od egzystencjalistów” (1986, s. 17). Zauważa, że w grę wchodzi dwie kwestie: egzystencjalizm kładzie „silny nacisk na p o j ę c i e t o ż s a m o ś c i”, ponadto „psychologia egzystencjalna opiera się na f e n o m e n o l o g i i, to znaczy stosuje osobiste, podmiotowe doświadczenie” (1986, s. 18; wyróżnienie HJ). Zagadnienie tożsamości, które dalej omawiamy, związane jest z faktem, że „osoba jest zarówno aktualizacją, j a k i potencjalnością” (1986, s. 19). Egzystencjalizm zakłada więc odróżnienie w rzeczywistości dwóch porządków: istoty rzeczy, a więc potencji (możności), oraz istnienia. Istota jest celem, do urzeczywistnienia którego każdy podmiot dąży, zaś porządek istnieniowy, czyli egzystencjalny, tworzy stan rzeczywistego istnienia, przez które podmiot żywy, w procesie rozwojowym, przechodzi aż do osiągnięcia pełni swej natury. Rzeczywistość nie jest czymś statycznym i gotowym, lecz jest d y n a m i c z n a w procesie stawania się, ponieważ każdy byt przechodzi od swej potencji, tj. czystej możliwości bycia, do aktu, czyli swej realizacji. Dlatego właśnie można być osobą ontologicznie, w możliwości, a zarazem stawać się sobą.

Rozwój, czyli aktualizacja potencjalności, wymaga odpowiednich warunków. Warunkiem zasadniczym dla osoby, o której mówimy, że jest istotą społeczną, jest uczestnictwo. W artykule pokazujemy, że podmiot aktualizuje się, to znaczy staje się osobą oraz istnieje jako osoba, p o n i e w a ż uczestniczy w relacjach społecznych. Warto zwrócić od razu uwagę, że psychologia społeczna zwykle inaczej kładzie akcenty: społeczność w p ł y w a na jednostkę, która broni się przed tym wpływem, aby nie stracić swego

ja. W opozycji do tego poglądu podkreślamy, że osoba, niejako ze swej społecznej natury, a k t y w n i e uczestniczy we wspólnocie i dzięki temu właśnie tworzy swoje ja. Trudno być ja poza my. W języku polskim termin „osoba” wskazuje na dystansowanie się wobec grupy, w której się wcześniej uczestniczyło³.

Pojęcie rozwoju oraz specyfika rozwoju osobowego

Rozwój jako czynność i wytwór

Aby w sposób jasny mówić o rozwoju rozumianym jako proces aktualizacji (stawania się), wygodnie jest skorzystać z aparatu pojęciowego koncepcji czynności i wytworów Kazimierza Twardowskiego (1965). Odróżniamy wówczas dwa aspekty tego zjawiska, mianowicie rozwój jako c z y n n o ś ć i rozwój jako w y t w ó r tej czynności. W pierwszym znaczeniu rozwój jest czynnością, która powstaje w wyniku aktualizacji dynamizmów podmiotu w jego relacjach ze światem lub w relacjach wewnętrznych. Czynność ta jest procesem przejścia od potencji do aktu (jest to aktualizacja genotypu). Proces ten jest dany empirycznie, zarówno w obserwacji, jak i w odczuciu wewnętrznym. W drugim znaczeniu rozwój jest względnie trwałym wytworem procesu aktualizacji; jest to względnie trwała z m i a n a stanu podmiotu, który staje się coraz bardziej zorganizowanym układem (systemem). Według Mieczysława Kreutza rozwój „jest ciągłym przekształcaniem się całego życia psychicznego, które staje się coraz bogatsze” (2005, s. 13). Pojawia się zatem pytanie o czynniki, które wpływają na kształt życia psychicznego.

3 Jak podaje Bruckner, „Słowianin urobił od zwrotu *o sobie* (samym) przysłówkę *osob*’, ‘osobnie’ (...) podczas spółnoty, a później każdy język z *osob*’ dalsze wywodził; podobnie łac. *persona* (z *per se*, t.j. ‘dla siebie’)” (1985, s. 384).

W literaturze wskazuje się na liczne uwarunkowania rozwoju. Widzi się je w genotypie, w czynnikach środowiskowych (potrzeby⁴) lub w relacjach ze światem. W ujęciu relacyjnym potrzebę rozumie się szerzej niż tylko jako „właściwość” samego podmiotu, wskazuje się na znaczenie określonych relacji ze światem. Jak pisze Joseph Nuttin,

Potrzeba jest dla nas w znacznie większej mierze koniecznością pewnych form kontaktu ze środowiskiem poprzez zachowanie niż stanem wewnątrzustrojowym. Przedmiotem potrzeby są s t o s u n k i między organizmem a środowiskiem: potrzeba stanowi siłę, która dąży do ustanowienia czy podtrzymania określonej struktury tego typu relacji. W punkcie wyjścia potrzeba nie ma zwykle konkretnego przedmiotu, a jest dążeniem do znalezienia typu włączenia się w świat, tj. kontaktu z przedmiotem przez zachowanie się – kontaktu, który ustanowi relację wymaganą dla należytego funkcjonowania psychiki (1968, s. 258; podkr. HJ).

W takim rozumieniu sam podmiot dąży do „włączenia się” w świat, lub – innymi słowy – do uczestnictwa w świecie. Z jednej strony mamy dane, w obserwacji, zachowanie się podmiotu, z drugiej zaś wyjaśniamy to zachowanie poprzez wskazanie na siłę, która dąży do nawiązania relacji ze światem. Aby takie wyjaśnienie było faktycznie zrozumiałe, niezbędne jest odwołanie się do modelu, w obrębie którego wskażemy desygnaty pojęć, za pomocą których opisujemy życie psychiczne.

4 Według Kazimierza Obuchowskiego potrzeba to „właściwość osobnika X, polegająca na tym, że osobnik X bez przedmiotu Y nie może normalnie funkcjonować, tj. uzyskać optymalnej sprawności w zachowaniu siebie i gatunku oraz w zapewnieniu własnego rozwoju” (1965, s. 95).

Rozwój osobowy

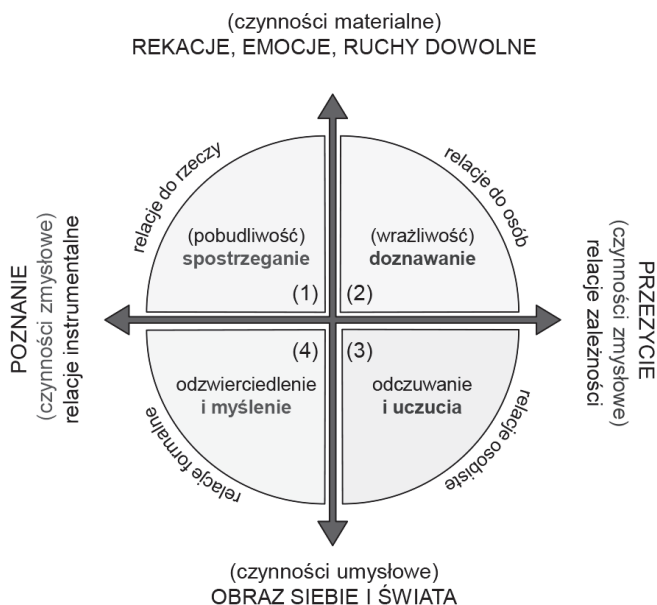
MODEL PODMIOTU OSOBOWEGO

Na rysunku 1 przedstawiamy model podmiotu osobowego, który pozwoli na wyjaśnienie mechanizmu aktywności. Ujmujemy ją jako czynność podmiotu, która jest uwarunkowana relacjami ze światem i której zewnętrznym wyrazem są różne wytwory. Pojęcie „czynności” oznacza aktualizację odnośnego dynamizmu, zaś „wytwór” to zmiana stanu podmiotu lub zmiana innego podmiotu, który staje się „materiałem” działania⁵. Czynności podmiotu określamy takimi terminami jak działanie, zachowanie lub postępowanie, zależnie od specyfiki dynamizmu, którego są wyrazem. Jest to zatem model podmiotu *d y n a m i c z n e g o*, czyli takiego, który charakteryzuje się określonymi *s i ł a m i*, które są źródłem jego aktywności. Zarówno te siły, jak i czynności, w których się one przejawiają, mogą być obiektywizowane, zarówno przez sam podmiot, który na bazie samowiedzy tworzy sobie jakieś przedstawienie poznawcze („ja przedmiotowe”), jak i w obrębie nauki, jaką jest psychologia. W psychologii próbę zarysowania modelu zjawisk psychicznych podjął Mieczysław Kreutz (1949); wskazał on na elementy spostrzeżeniowe, intelektualne, emocjonalne i wolicjonalne. Przedstawiony model jest kontynuacją tamtych poszukiwań (zob. Jarosiewicz, 2018).

Rysunek 1 ilustruje, że aktywność jest to aktualizacja dynamizmu podmiotu w relacjach ze światem. Termin „dynamizm” (siła, stan potencjalny) wskazuje na różne, dane empirycznie i odróżnialne umysłowo, możliwości podmiotu. W określonych warunkach (relacjach) mamy do czynienia z pojawianiem się różnych czynności: czynności fizycznych i psychicznych (zmysłowych oraz umysłowych) oraz ich wytworów (Twardowski, 1965). Dynamizm materialny ciała wyraża się w postaci czynności materialnych

5 Termin „stan” jest pojęciem bardzo szerokim, ogarnia każdy układ elementów, który można zobiektywizować, czyli ująć poznawczo jako „przedmiot”.

(fizycznych), zaś dynamizm zmysłowy i umysłowy dany jest w postaci czynności zmysłowych i umysłowych.



Rysunek 1. Relacje podmiotu ze światem i czynności psychiczne

RELACJE I CZYNNOŚCI

Podstawowe czynności (aktualizacje podmiotu) zobrazowane są na rysunku na dwóch osiach. Oś pionowa ilustruje dynamizm podmiotu na poziomie ciała i na poziomie umysłu. Natomiast oś pozioma to dynamizm zmysłowy, związany z relacjami ze światem, które warunkują aktualizację podmiotu. Poniżej omawiam cztery podstawowe rodzaje czynności.

Czynności materialne są aktualizacją reaktywności ciała, która jest przejawem dynamizmu materialnego. Dynamizm reaktywny ciała pozwala na doznawanie bodźców i na reakcje ciała. Dynamizmy wyższe: zmysłowy i rozumowy są to zjawiska pozacielesne, choć z ciałem nierozdzielnie

związane (uwarunkowane)⁶; czynności i wytwory tych dynamizmów określamy terminem „psychika”. W konsekwencji aktualizacji czynności psychicznych obok reakcji ciała można obserwować inne czynności materialne, określane jako psychofizyczne, takie jak emocje i ruchy dowolne.

Zjawiska emocjonalne pojawiają się dlatego, że obok reaktywności, czyli zdolności do reakcji, podmiot dysponuje inną zdolnością, określaną jako emotywność. Emotywność jest to swoista wrażliwość na wartości, a więc relacje, w jakich znajduje się człowiek. Wrażliwość na wartości ma u człowieka charakter spontaniczny, samorzutny. Wyrazem emotywności jest doznanie zmysłowe, to jest u c z y n n i e n i e układu nerwowego (zmysłu), rozumiane jako zmiana stanu zmysłu. Zmianę tą oznaczamy terminem „emocja”. Wyróżniamy emocje steniczne⁷ i asteniczne. Natomiast ruchy dowolne są wyrazem innej zdolności podmiotu, oznaczanej terminem „wola”. Wola jest to naturalna zdolność osoby do władania sobą. Jej przejawem są takie ruchy dowolne jak chodzenie, mówienie itd.

Zarówno reaktywność, jak i emotywność oraz wola są to zdolności wrodzone, które jednak są uwarunkowane dyspozycjami i zmieniają się wskutek doświadczenia. Podstawowe dyspozycje zmysłowe to wrażliwość i pobudliwość. „Wrażliwość” jest to dyspozycja do doznawania, to jest do ustosunkowania się do określonego działania pod kątem jego w a r t o ś c i; warunkuje ona doznawanie wartości stanu ciała i stanu środowiska, choć wartość ta nie od razu jest „odczytana”, to znaczy przeżyta uczuciowo i zreflektowana. Natomiast „pobudliwość” jest to dyspozycja do spostrzegania określonych podmiotów, które ukierunkowują działanie (ruchy dowolne).

6 Na użyteczność odróżniania relacji wzajemnego przyczynowania i relacji warunkowania wskazał Tadeusz Tomaszewski (1979).

7 Nazwa pochodzi od gr. słowa *sthenos*, tj. „siła”. Emocje steniczne wzmagają gotowość człowieka (lub zwierzęcia) do działania, tj. do walki, obrony, ucieczki. Emocje asteniczne powodują dezintegrację popędowej reaktywności i pozwalają na pasywną orientację w doznawanych relacjach.

Oś pozioma ilustruje czynności dynamizmu zmysłowego, które aktualizują się w dwóch rodzajach relacji: w relacjach instrumentalnych oraz w relacjach zależności. W związku z tym pojawiają się dwojakie czynności psychiczne. Mianowicie doznanie (zmiana zmysłu) jest „odczytane” przez psychikę na dwa sposoby, jako przeżycie i poznanie. Przeżycie i poznanie określają dwa dopełniające się (komplementarne) aspekty aktywności: relacje zależności warunkują określenie celu życia, zaś instrumentalne – określają dostępne środki (sposoby) realizacji celu. Gdy chodzi o przeżycie, to jego funkcją jest ocena wartości relacji, w jakiej znalazł się podmiot, czyli uznanie jej za odpowiednią (pożądaną, dobrą) lub nie; wytworem przeżycia jest uczucie (przyjemność lub przykrość)⁸. Natomiast poznanie jest to czynność obiektywizacji, czyli przejście treści tego, „co” było spostrzegane; wytworem poznania jest informacja (wiedza).

W potocznym rozumieniu podkreśla się różnicę między światem uczuć i wiedzą, inaczej mówiąc: między „sercem” a „umysłem”. Choć ich funkcje są zupełnie odmienne, to nie są one sprzeczne, lecz komplementarne, czyli dopełniające się. Serce to ten sektor naszego życia wewnętrznego, dzięki któremu orientujemy się, czy nasze położenie życiowe (jakość życia) jest dobre czy złe, oraz dążymy do zmiany tego położenia, do powrotu do tego, co było przeżyte jako przyjemne lub do unikania przykrości. Dążenia inicjują aktywność. Umysł to miejsce myślenia, to znaczy tworzenia przedstawień świata i siebie, wydawania sądów i podejmowania decyzji o sposobach poprawy położenia życiowego. Treści poznania pozwalają na realizację dążeń poprzez wzajemne oddziaływanie podmiotu i świata. Nie jest to już proste działanie, które jest reakcją na bodziec, ale zachowanie

8 Jest to zarówno relacja do własnego organizmu, jego stanu, jak i do doznawanych relacji ze światem. W pierwszym wypadku przeżycie przykrości chroni homeostazy, w drugim zaś osoba uczy się przeżyć związanych z uczestnictwem, czyli heterostacyjnych.

się, które wyraża złożone życie psychiczne, a zwłaszcza dążenie do zmiany położenia życiowego na bardziej korzystne.

Treści przeżycia (uczucia i dążenia) i poznania (wiedza) warunkują czynności dynamizmu *r o z u m u*, który, choć uwarunkowany wytworami czynności zmysłowych, wykracza poza te czynności. Dynamizm rozumu posiada dwa aspekty (funkcje): czynność woli (chcenie) i intelektu (pojmowanie). Wola jest to zdolność do kierowania sobą (władania sobą) w dążeniu do coraz to wyższej jakości życia; jest ona dana empirycznie w postaci przeżycia sprawczości („chcę”). Termin „intelekt” oznacza zdolność do myślenia, a więc pojmowania, wydawania sądów oraz rozumowania.

Jak z powyższego widać, czynności i wytwory poziomów niższych stają się *w a r u n k a m i* dla czynności poziomów wyższych lub też ich *m a t e r i a ł e m*. Na przykład czynności intelektu są uwarunkowane treściami poznania zmysłowego, ale poznanie zmysłowe nie jest przyczyną tworzenia pojęć. Z kolei zaś, idąc w kierunku działania, czynności dynamizmów wyższego poziomu *i n t e g r u j ą* w sobie poziomy niższe. Na przykład czynności woli integrują reaktywność ciała, czego wyrazem jest ruchliwość cielesna. W ten sposób powstają zjawiska psychosomatyczne, a więc zachowania sytuacyjne i postępowanie, którego cele są pozasytuacyjne.

WYTWORY I ICH ORGANIZACJA

W przedstawionym w tym tekście modelu obok czynności wyróżniamy również cztery rodzaje, różnych jakościowo, wytworów. Na osi pionowej (zob. rysunek 2) mamy ilustrowane wytwory materialne ciała i wytwory niematerialne, tj. umysłowe. Wytwory materialne oznaczamy jako „podmiotowe”, gdyż są to różne stany podmiotu, zarówno stany ciała, jak i jego emocje oraz wola⁹.

9 Termin „podmiot” oznacza każdy byt, który istnieje i działa. Podmiotem jest zarówno słońce, jak i byty ożywione, takie jak rośliny, zwierzęta i człowiek. Jeśli podmiot jest poznany, to istnieje w postaci „przedmiotowej”, to znaczy jako poznana treść. Stąd powstał rzeczownik odsłowny „przedmiot”. Ten sam podmiot: człowiek

Stany te wyrażają się w aktywnym działaniu oraz w pasywnej zmianie stanu podmiotu, związanej z działaniem (doznaniem) innych podmiotów.

Działanie jest to wytwór zdolności woli do władania sobą, w którym można wyróżnić składową temperamentalną (emocje wzruszenia i podniecenia) oraz cel i sposób zachowania się. „Cel jest projektowanym stanem rzeczy, który jednostka zamierza osiągnąć po podjęciu działania” (Kozielecki, 1987, s. 23). Na przykład: być dobrym lekarzem po ukończeniu studiów. Ów projekt jest stanem umysłu, który odzwierciedla przyszłe zdolności podmiotu po zrealizowaniu celu. Cele działania to treści, za pomocą których myślimy, są to wytwory niematerialne rozumu, znaczenia, które są – co do pochodzenia – przedmiotowe, gdyż związane są z poznaniem siebie i świata.

Funkcją wytworów niematerialnych jest orientacja w świecie i regulacja relacji ze światem. Wytwory umysłowe, czyli o b r a z rzeczywistości, są coraz lepsze z uwagi na zmieniającą się jakość orientacji. Początkowo jest to orientacja intuicyjno-wrażliwa, następnie zaś – w wyniku rozwoju dynamizmów zmysłowych – obrazowa, w końcu zaś – abstrakcyjna, czyli pojęciowa.

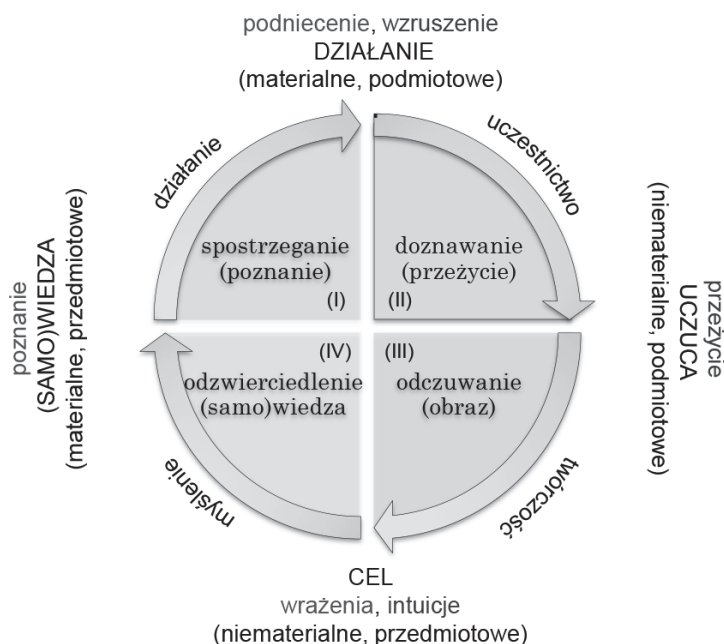
Wytwory podmiotowe materialne dane są w doświadczeniu zewnętrznym. Każdy podmiot, zarówno nieożywiony, jak i ożywiony, może być obserwowany. W obserwacji widzimy, że człowiek działa i podlega działaniu zgodnie z prawami fizyki oraz reaguje w odpowiedzi na materialne bodźce otoczenia. Na tym poziomie badania człowieka powstaje behawioryzm.

Ale obserwujemy też, że podmioty żywe nie tylko reagują, ale „odpowiadają” na sytuację w postaci działania. Aktywność psychiczną, która służy p r z y g o t o w a n i u takiej odpowiedzi określimy terminem „zachowanie”¹⁰.

może stać się przedmiotem wielu nauk, z których każda poznaje go – uprzedmiotawia – w innym aspekcie.

10 Jak podkreśla Joseph Nuttin, zachowanie „(...) określa odpowiedź znaczącą, jaką daje istota obdarzona psychiką (w tym wypadku człowiek) na sytuację, któ-

W przypadku człowieka dysponujemy materiałem empirycznym, który pozwala na zrekonstruowanie procesu przygotowania odpowiedzi na sytuację, która jest dana w postaci przeżycia i poznania. Na materiał ten składają się tzw. doświadczenia wewnętrzne: czucia, odczucia oraz wyobrażenia umysłowe, dane dzięki czynności refleksji.



Rysunek 2. Wytwory czynności psychicznych

ra również ma jakieś z n a c z e n i e. Tak więc zachowanie się w szerokim sensie tego słowa obejmuje całokształt życia psychicznego człowieka. Wszystkie funkcje naszego życia psychicznego uczestniczą w różnym stopniu w konstruowaniu pewnego świata, czy pewnej sytuacji. Postrzeganie, wyobrażenia, pamięć, inteligencja, uczuciowość i potrzeby – wszystkie te elementy składają się na to, że człowiek w danym momencie znajduje się w danej sytuacji i że na każdą sytuację reaguje tym czy innym sposobem działania: wahaniem, rozmyślaniem, oczekiwaniem, tym, że idzie w pewnym kierunku itp.” (1968, s. 27).

Czucie pozwala na zmysłowe poznanie własnego organizmu, które pozwala na władanie nim w postaci ruchów dowolnych. Jest to mechanizm samostanowienia, na który składa się posiadanie motywów, które oddziałują na wolę, oraz panowanie sobie, to jest zdolność woli do władania sobą. Mechanizm samostanowienia rozwija się wraz z dojrzewaniem woli, co dalej opisujemy.

Odczucie jest to czynność doświadczania własnych uczuć. Mogą to być uczucia podstawowe, związane ze stanem ciała (np. głód), jak i uczucia wyższe, dzięki którym człowiek orientuje się w swoim położeniu w „ciele” społecznym, a nawet w świecie wartości. Zarówno głód, jak i gniew związany z lekceważeniem są odczuwane jak przykrość. Trafne odczytanie znaczenia własnego położenia w świecie wymaga zatem pewnej dojrzałości. Odczuwamy też stany innych osób.

Należy wskazać na dwa ważne pośrednie skutki odczuć. Pierwszym jest orientacja introwertywna podmiotu, a więc zwrot uwagi na samego siebie, na stan własnych uczuć i dążeń. Z tego, że doświadczamy wytworów (uczuć), wnioskujemy o czynności przeżycia, uczucie jest bowiem wytworem przeżycia wartości relacji. Trwałym wytworem przeżyć jest gotowość do uczestnictwa w pewnych relacjach ze światem, co można określić jako „oswajanie się”. Brak pożądanых relacji powoduje pragnienie (jest to wytwór przeżycia braku) oraz dążenie do powrotu do optymalnego położenia życiowego. Drugim skutkiem odczuć jest samowiedza, czyli wiedza o własnym życiu wewnętrznym, która powstaje na bazie doświadczenia wewnętrznego. Jest to wiedza bezpośrednia, gdyż nie wymaga zmysłów, i pewna, choć nie od razu jasna. Nikt nie wątpi, że się źle czuje, ale często nie wiadomo, dlaczego.

Zakres i trafność samowiedzy są zależne od wielu czynników. Jak łatwo zauważyć, odczuwanie uczuć nie jest równoznaczne z ich poznaniem, a stwierdzenie, „że” coś istnieje i odpowiada (nie odpowiada) osobie, nie oznacza, że wie ona, „co” to jest. To wymaga nowej czynności, którą oznaczamy

mianem „refleksji”, której funkcją jest nadawanie własnych *znaczeń* temu, co jest poznawane i odczuwane. Refleksja pozwala na orientację we własnym położeniu i na jego zmianę, co określamy mianem regulacji. Dzięki temu osoba kieruje sobą i swoim życiem.

Dążenia są to zjawiska podmiotowe, a więc pewne stany podmiotu, ale niematerialne; są one wytworem przeżyć. Przeżycie jest czynnością osoby (nie zaś: jej organizmu), która polega na *uwewnętrznieniu*, czyli upersonalizowaniu stanu podmiotu oraz jego relacji. Człowiek żyje, zaś jako osoba jest zdolny do przeżywania *jakości* swego życia¹¹. Dążenie (uczucie) jest względnie trwałym stanem osoby. Stan ten nie jest jednak – od razu – ani poznany, ani reflektowany. Człowiek „odpowiada” uczuciowo na sytuację, dążąc do powrotu uczuć przyjemnych, a unikając przykrych. Funkcją przeżycia jest subiektywna ocena wartości relacji, w ślad za czym idzie *otwarcie się* na uczestnictwo w relacjach uznanych za wartościowe (odpowiednie).

W modelu przedstawionym na rysunku 2 mamy ilustrowane cztery przejawy ludzkiej aktywności: działanie, uczestnictwo, twórczość oraz myślenie. Możemy to zrekapitulować jak następuje:

Podmiot *działa* i poznaje motywy działania. Poznanie dostarcza różnych *sposobów* działania. Podmiot działa „przedmiotowo” (racjonalnie). Poznany przedmiot istnieje w podmiocie jako motyw (wrażenie, wyobrażenie), a z chwilą podjęcia działania podmiot istnieje – intencjonalnie – w przedmiocie („*chcę TEGO*”).

Ale podmiot również *doznaje* działania i przeżywa wartość tego, czego doznaje, a to modyfikuje nie tyle sposób działania, co jego cel. Na przykład

11 Termin „przeżycie” wskazuje na jedno z fundamentalnych zjawisk życia psychicznego, które jest bardzo trudne do zdefiniowania. Roman Ingarden pisze, że możliwe jest „(...) ujęcie *przeżycia świadomego* jako zjawiska symptomatycznego. Pojmuje się je wówczas jako przejaw istnienia i życia pewnego określonego realnego indywiduum cielesno-psychicznego” (1987, s. 21).

doznaje stanu swego ciała i przeżywa to jako zmęczenie, zatem kończy pracę. Albo też doznaje stanu grupy i wchodzi w relację uczestnictwa i angażuje się na rzecz wspólnoty. Przeżycie relacji społecznych *p o s z e r z a* egzystencjalnie podmiot, istnieje on w dobru, w którym uczestniczy jako część większego organizmu społecznego (rodzina, grupa klasowa itd.).

Trzecie słowo-klucz to *t w ó r c o ś ć*. Twórczość ta jest rozumiana dwójako. Jako rozwój życia uczuciowego, np. w postaci wyobraźni twórczej i jako tworzenie własnego „ja”.

Na poziomie orientacji wyobrażeniowej powstają nowe uczucia, czyli optymalne relacje ze światem. Ktoś, kto był kochany, może również kochać, a miłość ta może wykraczać poza same emocje, może być odpowiedzią na wartość drugiej osoby i jej potrzeby (miłość życzliwości). Następuje przejście od uczuć, które są zjawiskiem niematerialnym, do uprzedmiotowienia ich treści.

Ponieważ podmiot odczuwa nie tylko swoje uczucia, ale też siebie samego jako „centrum” różnych uczuć, zatem możliwe jest stworzenie odzwierciedlenia własnej osoby w postaci ja. Jest to twórczość we właściwym tego słowa znaczeniu, twórczość analogiczna do uchwycenia treści pojęcia. Można powiedzieć, przez analogię, że podmiot pojmuje sam siebie, swoje dążenia.

Własne ja wyłania się niejako z relacji z jakimś ty. Obok gotowości do uczestnictwa kształtuje się inna gotowość: gotowość do bycia sobą. Dzięki odczuciu ja pojawia się w obrazie świata i staje się celem aktywności. Geneza tego celu jest podmiotowa. Początkowo znaczenie ja jest niejasne, ale cel może być obiektywizowany przez myślenie, które dostarcza samowiedzy.

Przejście od ćwiartki III do IV wymaga przejścia z orientacji introwertywnej do orientacji ekstrawertywnej. Odczuwane treści mogą być tylko odzwierciedlone umysłowo, jako ja, ale mogą też być obiektywizowane przez poznanie. Nie jest to łatwe. Zadaniem myślenia jest przejście od celu autonomicznego, ale o genezie podmiotowej, do celu przedmiotowego. Na przykład od: chcę być sławny, do: chcę odkryć lekarstwo na raka.

Obiektywizacja własnego ja sięga do treści, z którymi osoba miała kontakt w uczestnictwie. Myśląc o sobie jako mężczyźnie, młody chłopak sięga do swoich doświadczeń w relacjach z ojcem. O ile w przeżyciu podmiot istnieje w dobru, to myślenie pozwala na rzeczową reprezentację tego dobra w podmiocie, na tworzenie celów i sposobów ich realizacji. Czym innym jest samemu być celem (skrajnie jest to egotyzm), a czym innym określić dobro/cel, w którym osoba się spełnia.

REFLEKSJA

Terminem „myślenie” oznacza się czynność refleksji (Twardowski, 2013, s. 141nn). Refleksja jest poznaniem tego, co odzwierciedlone (wrażeń, wyobrażeń i pojęć), jest to zatem „poznanie poznanego”. U człowieka poznanie rozumiane jako przejście treści dopełnia się myśleniem, w którym – obok pojęć – można wyróżnić sądy i rozumowania.

Powiedzieliśmy wcześniej, że uczucia dane są, co do swej treści, pośrednio, pod warunkiem ich odczucia wewnętrznego. Również poznanie i jego wytwory są dane nie bezpośrednio, lecz wtórnie, jako umysłowe odzwierciedlenie treści. Są to treści powstające spontanicznie, dane jako wrażenia, wyobrażenia i pojęcia oraz treści będące wytworem poznania refleksyjnego. Również podmiotowe cele aktywności, jak to wyżej podkreśliliśmy, wymagają refleksji nad dobrem, w jakim podmiot uczestniczy.

Treści, które są materiałem dla czynności refleksji, są dwojakie, gdy chodzi o genezę. Z jednej strony jest to odzwierciedlenie wiedzy, z drugiej zaś reprezentacje uczuć oraz dążeń osoby. Treści wiedzy odzwierciedlają się jako wrażenia, zaś uczucia – jako zjawiska niematerialne – wyrażają się pośrednio, korzystając z treści poznania, jako wyobrażenie twórcze bądź wręcz fantazje. Bezpośrednio stany uczuciowe są oznaczane za pomocą słów, np. „jestem smutny”. Odczuwane stany uczuciowe powodują, że człowiek „widzi” świat i siebie swoiście. Pewne rzeczy (relacje) są odzwierciedlone jako osobiście ważne, a powstające obrazy rzeczywistości nabierają kolorytu uczuciowego.

W związku z tym zawsze zwracano uwagę na fakt, że uczucia powodują bezwiedne wybory¹², czyli uleganie pewnym sytuacjom lub osobom.

Zarówno informacje, jak i uczucia powstają spontanicznie, to jest odzwierciedlają „się”. Funkcją jednych i drugich jest o z n a c z e n i e tego, co podmiot poznaje i przeżywa. Refleksja zaś ma odczytać z n a c z e n i e, a więc treść tego, co było poznane, i wartość przeżywanych relacji. Warto zwrócić uwagę na fakt, że obraz rzeczywistości nie jest lustrzanym odbiciem wiedzy zmysłowej i uczuć (dążeń), gdyż odzwierciedlone są n i e k t ó r e tylko stany uczuciowe i niektóre treści poznania, zwykle najmocniejsze, najczęściej się pojawiające, lub takie, na które ktoś inny zwrócił uwagę osoby („jak ty bardzo kochasz swoją mamę”). Jeśli powstający obraz zostanie zreflektowany, tak w aspekcie treści („co to jest?”), jak i wartości („jakie jest moje położenie życiowe?”), to kształtuje się zarówno wiedza ogólna, jak i samowiedza¹³. Sprawność samowiedzy jest istotnym warunkiem równowagi umysłowej między tym, co p e w n e, lecz dane intuicyjnie, a tym, co j a s n e, gdyż dane w postaci wrażeń i pojęć.

O ile w umysłowym odzwierciedleniu widzimy świat jakby w zwierciadle, w którym „odbija się” rzeczywistość, to w refleksji podmiot sam nadaje z n a c z e n i a uwewnętrznionym treściom¹⁴. Czym innym jest na przykład oznaczyć pewne odczuwane treści zdaniem „mam problem”, a czym innym jest zreflektować, na czym polega złe położenie życiowe i znaleźć sposób, aby je polepszyć.

12 Bernard Shaw: „Być zakochanym – nieprzyzwoicie przeceniać różnicę między jedną kobietą a drugą”.

13 Ma ona wszelkie cechy wiedzy ogólnej, choć powstaje na bazie treści osobistych (zob. Jarosiewicz, 2013).

14 Jak zauważa Marian Kulczycki: „Znaczenie określonych elementów i struktur pojawia się na tym poziomie jako rezultat: wyróżniania, odkrywania albo tworzenia i narzucania przez konkretną osobę pewnych związków między nimi a innymi elementami i strukturami” (1998, s. 50).

Powstające w wyniku refleksji „przedstawienie”, zarówno świata, jak i siebie, jest w zupełności wytworem autorskim, w znacznej mierze niezależnym od danych empirycznych, choć przez nie uwarunkowanym. To już nie jest wytwór tego, jak widzimy świat, ale jak myślimy o sobie i świecie, jak rozumiemy relację między tymi dwoma strukturami i jakie mamy oczekiwania.

Początkowo obraz samego siebie jest obrazem ciała. William James określa taki obraz jako „ja cielesne” (James, 2002). Następnie powstaje obraz relacji ze światem, które są dane zmysłowo, jako wartości i możliwości; jest to „ja społeczne”. Obraz ten dopełnia się obrazem tych relacji ze światem, w których osoba kieruje sobą (samostanowienie); jest to „ja duchowe”.

Typy aktywności

PRZEDSTAWIENIE A KIEROWANIE SOBĄ

Ponieważ tematem tego artykułu jest znaczenie uczestnictwa dla rozwoju osobowego, to zdolność do tworzenia umysłowych przedstawień rzeczywistości oraz myślenia refleksyjnego ważna jest z dwóch powodów. Po pierwsze – uczestnictwo w relacjach z innymi osobami pozwala na wyłonienie się ja w obrazie rzeczywistości. Jest to ja u w i k ł a n e w relacje ze światem, często niejasne, owszem – odczuwane, lecz mało rozumiane. Takie ujęcie ja widzimy w psychoanalizie. Po wtóre – refleksja pozwala na kierowanie sobą. Człowiek nie rozwija się tak jak roślina lub zwierzę, lecz sam kieruje swoim rozwojem. W przypadku osoby mówimy o samorozwoju. Interesuje nas zatem to, jaki jest wkład uczestnictwa w kierowanie sobą.

Stwierdziliśmy na wstępie, że człowiek jest podmiotem osobowym, a zarazem staje się sobą, co oznacza, że zmienia się nie tylko stan uczuć i wiedzy, ale – i może przede wszystkim – tworzy on siebie. Warunkiem koniecznym jest posiadanie obrazu siebie. Posiadanie siebie – w postaci treści zaimka osobowego „ja” – pozwala na panowanie sobie. Osoba staje się w ten

sposób autonomicznym podmiotem, to znaczy podmiotem zarządzanym przez samego siebie. Podejmuje decyzje o celach i sposobach działania.

Przez to zaś, że podmiot posiada sam siebie w refleksji, zaczyna wpływać na własną aktywność. Impulsem ku temu są uczucia i dążenie. Człowiek dąży do wysokiej jakości życia i tak organizuje własną aktywność, aby rozwiązywać problemy, które pojawiają się w jego relacjach ze światem¹⁵. W efekcie – staje się „jakiś”. Powstaje osobowość rozumiana jako wytwór kierowania sobą. Z uwagi na jakość orientacji we własnym położeniu życiowym osoba może ukształtować siebie (swoją osobowość) na różne sposoby. „Przy częstej przewadze znaczeń osobistych – pisze Kulczycki – mówi się zazwyczaj o egotyzmie danych osób. Przewaga znaczeń rzeczowych, powodując chłodne, uprzedmiotowione ujmowanie rzeczywistości, charakteryzuje natomiast ludzi określanych jako osoby oschłe” (1998, s. 51). Popularnie mówimy o osobach intro- lub ekstrawertywnych.

Kształtujący się typ aktywności jest zjawiskiem względnie trwałym. Wiedza i uczucia mają swoją genezę w relacjach ze światem i zmieniają się wraz z nim, mają zatem swoją historię. Przedstawienie siebie, a czasem i świata, jest ahistoryczne. Ponadto treści przedstawienia nie odzwierciedlają się umysłowo tak samo, jak wiedza i uczucia. To znaczy z jednych wrażeń i wyobrażeń nie powstają kolejne wyobrażenia, a na nich jeszcze dalsze, lecz tworzone znaczenia zapisują się w postaci modelu rzeczywistości. Własne przedstawienie (model) rzeczywistości staje się kontekstem dla oceny znaczenia nowych treści poznania i odczuwania. Zauważa to Saint-Exupéry, opisując sylwetkę Starszego Pana:

15 Marian Kulczycki ujmuje życie człowieka „jako zorganizowaną i rozwijającą się w zmieniającym się świecie aktywność, która jest ukierunkowana na radzenie sobie z codziennymi problemami żywymi w dążeniu do osiągnięcia wysokiej jakości życia” (1985, s. 142).

- Pańska planeta jest bardzo ładna. Czy są na niej oceany?
- Nie mogę tego wiedzieć – odpowiedział geograf.
- Ach... – Mały Książę był rozczarowany. – A góry?
- Nie mogę tego wiedzieć – powiedział geograf.
- A miasta, rzeki, pustynie?
- Tego też nie mogę wiedzieć – odparł geograf.
- Ależ pan jest geografem?!
- To prawda – rzekł geograf – lecz nie jestem badaczem (de Saint Exupéry, 1994, s. 47).

Czym innym są aktualne informacje, a czym innym wiedza, która podlega refleksji i układa się w określony model rzeczywistości. Jeśli w czyjejś aktywności dominuje model, to osoba taka wydaje się być formalistą oderwanym od aktualnej sytuacji.

Model siebie i świata wpływa s t a b i l i z u j ą c o na zachowanie, gdyż w obrębie tego modelu podmiot określa własne cele aktywności, które stopniowo odsuwają na bok cele sytuacyjne. Wraz z pojawieniem się w ł a s n y c h celów mówimy o postępowaniu i o swoistym dla danej osoby s t y l u; pojawia się względnie trwałe ukierunkowanie życiowe. Jego wpływ widoczny jest zwykle w momencie wyboru. Posiadanie własnego obrazu rzeczywistości umożliwia takie panowanie sobie (samostanowienie), które jest niezależne od aktualnej sytuacji. Specyfika ukierunkowania „przejawia się w w y b o r z e jednych stanów rzeczy a pomijaniu innych, w p o d k r e ś l a n i u p e w n y c h a s p e k t ó w s y t u a c j i i lekceważeniu pozostałych, w częstym posługiwaniu się pewnymi s p o s o b a m i i f o r m a m i p o s t ę p o w a n i a, chociaż inne też są dla niej dostępne” (Kulczycki, 1998, s. 34; podkr. HJ). Można powiedzieć, iż w postępowaniu osoba sama kieruje sobą, a nie kieruje nią – tylko – sytuacja.

Oczywiście ukierunkowanie życiowe dojrzewa, gdyż jakość i geneza orientacji dojrzewa. Początkowo są to niektóre wrażenia i intuicje, związane

ze spostrzeganiem i doznawaniem, a więc uwarunkowane pobudliwością i wrażliwością zmysłową¹⁶. Następnie – na poziomie przeżyć i poznania – są to pewne wyobrażenia wartości i możliwości działania. W końcu są to treści abstrakcyjne.

CELE AKTYWNOŚCI

Termin „cel” określa pewne treści umysłowe, które stają się przedmiotem wyboru i dążenia woli. Z uwagi na pochodzenie tych treści można wyróżnić dwa rodzaje celów i dwa rodzaje wyborów. Co do genezy cele mogą być przedmiotowe lub podmiotowe (zob. rysunek 2).

Cele przedmiotowe to spostrzegane obiekty lub wiedza o nich. Na poziomie *d z i a ł a n i a* wola ulega motywom, które są związane z pobudliwością zmysłową. Natomiast *m y ś l e n i e* dostarcza wielu potencjalnych motywów i dopiero decyzja powoduje, że jeden z nich staje się celem.

Cele podmiotowe nie są tak oczywiste, gdyż wyrażają uczucia i własne ja. Są to cele, które osoba tworzy, a nie odnajduje w sytuacji. Na poziomie *u c z e s t n i c t w a* podmiot jest gotów realizować cele, które są związane z grupą; ulega zatem woli innych lub uczuciom związanym z przeżyciem wartości społecznych. Dzięki *t w ó r c z o ś c i* pojawiają się cele własne, to znaczy samo ja staje się źródłem aktywności, a osoba zaczyna działać *per se*, to jest dla własnego pożytku. Są to cele pewne, ale niejasne, gdyż samo dążenie do tego, aby być szczęśliwym lub sławnym wymaga myślenia. Jak widzimy, wybór celu inaczej przebiega u osób introwertywnych i ekstrawertywnych. Ujmując to z punktu widzenia procesu rozwojowego, czynność wyboru dojrzewa. Początkowo wybory są spontaniczne, uwarunkowane uczuciami. Są to wybory niejasne co do treści, bo jeśli nawet występują w nich konflikty, to nie jest to walka motywów, ale gra uczuć, np. uleganie

16 Są to wrodzone dyspozycje, które zmieniają się wraz z uczeniem się działania i oswajaniem z nowymi warunkami.

przyjemnościom i unikanie przykrości. Również wybory różnych ideałów bycia nie przynoszą jasnych przedmiotów chcenia. Decyzja co do przedmiotu chcenia nazywa się dojrzałym wyborem, jeśli można w niej wyróżnić dwa etapy: proces intelektualnego rozstrzygania i sam wybór. Rozróżnienie takie, na decyzję i na wybór, jest tym bardziej zasadne, że nie zawsze wybiera się to, co się uznało za dobro. Jak zauważa Owidiusz: „Widzę, co jest lepsze, i przyjmuję to; idę za tym, co gorsze” (*Metamorfozy*, VII, 19).

Nasuwa się tu ważny wniosek: cele podmiotowe, czyli – w istocie – czynności woli, która dąży do tego, co dobre (potrzebne) dla podmiotu, mogą – a nawet muszą – zostać u p r z e d m i o t o w i o n e, zaś cele przedmiotowe bywają upodmiotowione. Nie wystarczy chcieć być kimś, konieczne jest przełożenie tego dążenia na jakieś cele przedmiotowe. Cele takie powinny być zgodne z ideałem ja, ale też adekwatne do sytuacji. Z drugiej strony same motywy, które – jak wspomnieliśmy – kierują działaniem, rzadko są u p o d m i o t o w i o n e, to znaczy stają się dążeniem osoby. Innymi słowy cel jest zawsze aktem woli, która dąży do jakiegoś dobra, choć dobro to musi być nazwane przez intelekt.

Inną kwestią są środki niezbędne do osiągnięcia celu, czyli motywy, które wolę ukierunkowują; określenie motywu, a więc sposobu działania, to zawsze czynność intelektualna. Dyskusja o tym, co jest ważniejsze, jest jałowa; wola nie działa bez motywów, gdyż zawsze chce się „czegoś”, ale też same motywy wpływają na podmiot o tyle, o ile trafiają na jego gotowość dążenia do jakiegoś dobra. Jeśli człowiek nie ma apetytu, to nic mu nie smakuje.

Choć czynności woli są „motorem” wszelkiej aktywności, a bez gotowości woli osoba popada w depresję, to potocznie terminem „cel” określa się treści poznania, zapominając o tym, że w istocie są to tylko sposoby osiągania celów podmiotowych. Łatwo to pokazać na przykładzie. Można przecież poznawać miasto, realizując różne cele: w dążeniu do zaspokojenia głodu (motywem będzie sklep z pokarmem), ochrony zdrowia

(poszukuje się ubioru, leków itd.) lub założenia rodziny i wtedy szuka się kandydata na męża/żonę. W naszym modelu treści poznania określamy mianem „sposobów”, gdyż celem jest zawsze stan podmiotowy: nie być głodnym, chorym lub samotnym. Innymi słowy podmiot najpierw chce być kimś i do czegoś dąży, a następnie musi mieć możliwości realizacji swoich dążeń.

W literaturze wskazuje się na pewną antynomię (tj. sprzeczność praw) między być a mieć (Fromm, 2008)¹⁷. Zauważa to również Saint-Exupéry, który zestawiał w *Małym Księciu* osobowość Króla i Bankiera. Jak się okazuje, intencje Bankiera są zupełnie inne niż Króla:

- I cóż ty robisz z tymi gwiazdami? (...)
- Nic. Posiadam je.
- Już widziałem Króla, który...
- Królowie nie posiadają. Oni panują. To zupełnie co innego (1994, s. 41).

Posiadanie siebie (ja) pozwala na panowanie sobie: ja może być wszystkim. Ale aby to panowanie nie było karykaturalne, niezbędne jest też posiadanie wiedzy o świecie, kreacja wizji siebie musi dopełnić się myśleniem. Z drugiej strony samo posiadanie wiedzy nie pozwala na panowanie sobie, pozwala tylko na panowanie nad rzeczami, jak to widzimy u Bankiera. Środki nie zastępują celów.

Dla naszego tematu odróżnienie celów podmiotowych od celów przedmiotowych oraz motywów działania jest o tyle istotne, że cele podmiotowe wymagają uczestnictwa.

17 Sprzeczność ta jest analogiczna jak sprzeczność między podnieceniem a wzruszeniem. Wzruszenie jest dezintegracją struktur popędowych, które wyrażają się w podnieceniu.

CELE A TYPY

Własne cele stają się wizytówką osoby. Nie oznacza to, że celem jest zawsze jakieś ja. Niektórzy chcą raczej mieć lub wiedzieć niż być. Niezależnie od tego, jaki cel realizuje osoba, jej aktywność staje się typowa, a to znaczy, że można wyróżnić różne typy osobowości. Istotą typu jest posiadanie własnego celu, a cele te są różne j a k o ś c i o w o. Stają przed nami dwa zagadnienia. Pierwszą kwestią jest pytanie, w jaki sposób cele wpływają na życie psychiczne. Drugą zaś refleksja nad specyfiką tych celów, która jest związana z różną ich genezą. Niektóre z celów wyrastają z uczestnictwa w życiu innych osób.

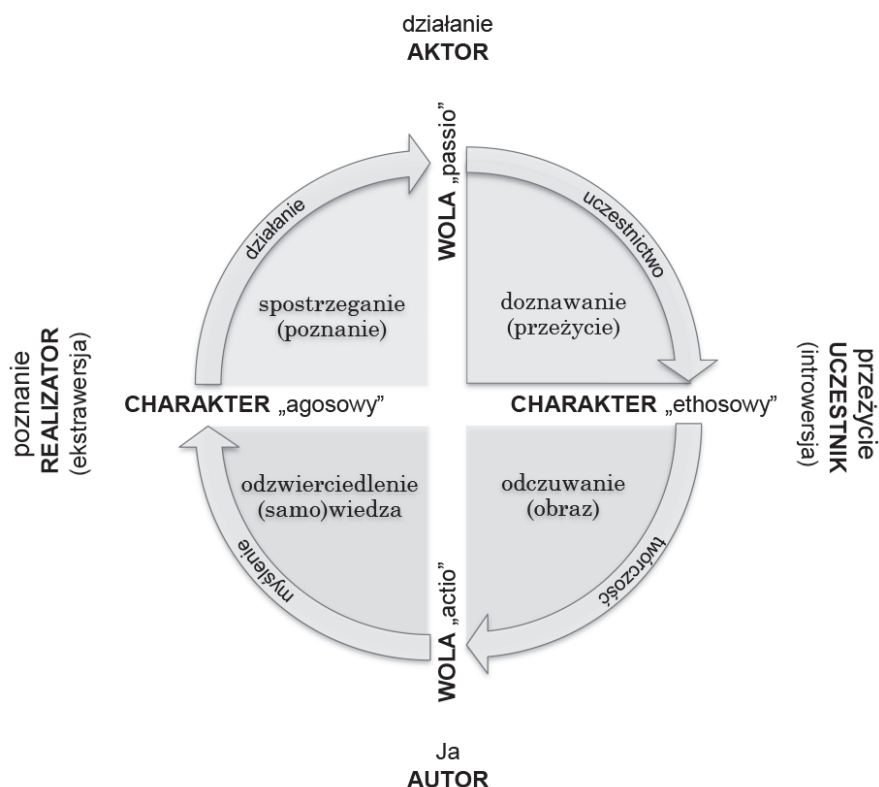
Mówiąc o rozwoju osobowym, mamy na myśli dwa aspekty aktywności. Z jednej strony mamy zjawiska, które „dzieją się” w psychice pod wpływem działania świata i dyspozycji podmiotu. Są to zmiany materialne, które są dopełnione przez przeżycie i poznanie. Z drugiej strony jest to „działanie” samej osoby, jej postępowanie. Osoba, na bazie odzwierciedlenia wiedzy i odczucia dążeń, kształtuje własne przedstawienie rzeczywistości i w obrębie tych znaczeń podejmuje własne wybory określające cele działania. Między „dzianiem się” oraz „działaniem” panuje nieustanne napięcie. Jest to napięcie między wolą *passio*, która ulega motywom cielesnym i zmysłowym, a wolą *actio*, która działa celowo, czyli dowolnie.

Wraz z pojawieniem się własnych celów życie psychiczne staje się upersonalizowane, a więc służy osobie, która działa dla własnego interesu, czyli *per se*. Ale – cele te mogą być różne, zarówno co do swej genezy, jak i jakości zapisu. W związku z genezą widzimy, że celem mogą stać się różne stany podmiotowe (zob. rysunek 2):

- działanie – będące ekspresją emocji, a nawet reakcji (zjawiska materialne, podmiotowe),
- pozytywne uczucia (stany niematerialne, podmiotowe), które są odpowiedzią na uczucia negatywne,

- własne ja – stany niematerialne, umysłowe, które dopiero nabierają przedmiotowej treści,
- wiedza, która jest wytworem poznania (stany materialne, przedmiotowe).

Jak pamiętamy, szukając istoty rozwoju, wyszliśmy od stwierdzenia, że jest to fakt osobowy, stwierdzamy mianowicie, że ktoś „stał się inny”. Aby oznaczyć tę jakościową odmiennność aktywności (celu), wprowadzam terminy Aktor, Uczestnik, Autor i Realizator.



Rysunek 3. Typy aktywności

W zdrowej aktywności widzimy różne jej aspekty: działanie, uczestnictwo w działaniu innych, tworzenie podmiotowych ideałów bycia i myślenie.

Zadaniem myślenia jest operacjonalizacja ja, czyli tworzenie przedmiotowych celów oraz sposobów ich realizacji.

Realizacja celów jest dojrzałą postacią działania. Początkowo działanie jest wyrazem woli rozumianej jako naturalna zdolność do władania sobą. Poznawane treści stają się motywami, które ukierunkowują tę zdolność. Intencją działania jest zaspokojenie pragnień i emocji, jest to zatem wola *passio*. Natomiast cel aktywności pozwala na kierowanie życiem; jest to wola *actio*, która dąży do pewnych stanów wybranych jako własne.

Nie oznacza to oczywiście, że dojrzała osoba nie działa. Również działanie może stać się osobistym celem, podobnie jak uczestnictwo i własne ja. W rozwoju wszechstronnym podmiot jest zdolny do e l a s t y c z n e - g o przechodzenia od działania, przez uczestnictwo w działaniu innych, do tworzenia własnych ideałów bycia, które następnie wprowadza w życie poprzez działanie, które go wyraża. Czasem jednak niektóre z elementów tego procesu są nieobecne, a inne stają się nawykowo p r e f e r o w a n e, co powoduje, że aktywność staje się typowa. Jak zauważył to Carl Jung, zwykle dwie z czterech faz procesu dominują, a dwie pozostałe są nieobecne (2009). Utrwalenie się pewnego celu powoduje, że aktywność staje się typowym wyrazem osobowości danej osoby.

Jeśli celem jest działanie, a więc z m i a n a sytuacji zewnętrznej, to mówimy o typie **Aktora**. Celem **Uczestnika** są uczucia i dążenie do wartościowych relacji ze światem; jest to charakter „etosowy”, związany z p r z y - z w y c z a j e n i e m się do pewnych relacji. Typ **Realizatora** to tzw. charakter „agosowy”, celem jest posiadanie wiedzy, która pozwala na nabywanie s p r a w n o ś c i działania. W końcu w typie **Autora** celem jest ekspresja własnego ja, a tworzone ideały bycia w ogóle nie muszą stawać się działaniem. Wyróżnione typy tworzą proces rozwojowy w tym sensie, iż w poszczególnych okresach rozwojowych dominuje złożenie dwóch typów.

Jak to zostało zilustrowane na rysunku 3, na osi pionowej dominuje intencja woli. Aktor chce działać, ulegając emocjom, co powoduje, że jest

to typ bardzo zmienny i ekspresyjny, zanurzony w sytuację „tu i teraz”. Natomiast Autor chce być. Działanie, o ile się pojawi, będzie wyrazem ideałów bycia, a nie emocji. Jeśli osoba, u której dominuje typ Aktora i Realizatora, może funkcjonować jako ekstrawertywny egoista („mieć”), to przy dominacji Uczestnika i Autora raczej staje się introwertywnym egotykiem („być”).

Uczestnik jest to charakter „etosowy”, ulegający woli innych osób, które reprezentują wartości kulturowe. Jest to człowiek etyki, romantyk i humanista. Jego swoistym celem jest zachowanie się w odpowiedni sposób; celów własnych nie posiada, można zatem powiedzieć, za Freudem, że dominuje u niego superego. Również Realizator nie posiada własnych intencji woli, jest to charakter „agosowy”, czyli sprawny, zadaniowy. Swoistym celem jest wiedza, jest to człowiek zewnątrzsterowny, człowiek techniki, pozytywista.

Kierunek strzałek wskazuje na to, że rozwój jest procesem, który przebiega od Aktora do Autora, jak to zakłada Mark Savickas w koncepcji projektowania kariery zawodowej (2011). Jednocześnie rozwój pozwala na osiągnięcie coraz to wyższego poziomu organizacji psychicznej, co jest związane z przejściem z poziomu działania (temperament), na poziom zachowania sytuacyjnego (charakter), a w końcu na poziom postępowania (osobowość). Odróżnienie faz (okresów rozwojowych) od poziomów organizacji psychiki jest zasługą Kazimierza Dąbrowskiego (1985).

Na uwagę zasługuje też ćwiartka IV: myślenie pozwala na obiektywizację ideałów bycia, a więc na przejście do konkretnych celów (zamiarów woli) i sposobów ich realizacji. W procesie tym można wyróżnić kolejne fazy, takie jak orientacja w sytuacji, podejmowanie decyzji i planowanie działania, a następnie działanie i kontrola realizacji. Czynności te można określić – za Kulczyckim (1985; 1990) – jako „rozwiązywanie problemów życiowych”, „radzenie sobie” w życiu lub – za Savickasem (2005) – jako „projektowanie życia i kariery”.

Uczestnictwo

Działanie i uczestnictwo w działaniu

Sądzę, że aby uchwycić sens pojęcia „uczestnictwo” trzeba zjawisko oznaczone tym terminem osadzić w jakimś modelu podmiotu i jego aktywności. Rysunki 1 oraz 2 ilustrują czynności podmiotu oraz ich wytwory. Jak widać, w procesie rozwoju aktywności uczestnictwo pojawia się jako faza pomiędzy działaniem a tworzeniem własnych celów, które mogą być celami działania, ale mogą też być celami zachowania się (być grzecznym) lub celami życia (być sławnym).

Jak to widać na rysunku 3, można mówić o dwojakich przejściach (przemianach, reorganizacjach) rozwojowych. Są to reorganizacje w obrębie danego typu, na przykład przejście od działania do uczestnictwa w działaniu w typie Aktora oraz przejście pomiędzy typami, a więc: od działania w typie Aktora do uczestnictwa w działaniu innych, jak to ma miejsce w typie Uczestnika. Każde z tych przejść związane jest z pewnym kryzysem.

Przyjrzyjmy się zmianie w obrębie mechanizmów działania Aktora. Jest to przejście z orientacji ekstrawertywnej, która dostarcza motywów, które podniecają do działania, do introwersji, co jest związane z doznawaniem relacji i wzruszeniem, które jest – w istocie – dezintegracją struktur popędowych. Nowe jakościowo zjawisko, a więc uczestnictwo w relacji, dane jest w obrazie siebie intuicyjnie i może się wyrazić na trzy sposoby. Pierwszym i stosunkowo najmniej dojrzałym sposobem uczestnictwa jest sytuacja, w której motywy działania dane są intuicyjnie, a więc w relacji do podmiotu, który ich doznaje. Według Junga jest to „intuicja w ekstrawersji”. Jest to typ temperamentu sprawnego choleryka, który podnieca się, wchodząc w relacje społeczne, i działa dla motywów relacyjnych. Jest to aktywne uczestnictwo, które nadaje podmiotowi cechy lidarskie. Drugim sposobem uczestnictwa jest komunikacja, zarówno niewerbalna, jak i werbalna. Jest to nowy jakościowo rodzaj aktywności. Jest to typ choleryka usługowego, który doznaje

relacji, ale przeżywa je jako wartości rzeczowe. Według Junga są to „wrażenia w introwersji”. Tak rozumiane uczestnictwo to wspólne biesiadowanie i opowiadanie sobie historii.

Jeśli podmiot dojrzewa do przeżycia relacji, to komunikacja służy nie tylko wspólnemu działaniu, ale może też być wyrazem komunii. Jest to „intuicja w introwersji” (Jung). Uwaga spoczywa na przeżywającym podmiocie, a nie na obiekcie; kształtuje się wyraźna orientacja introwertywna. Jest to typ temperamentu melancholika. Motywy działania ustępują wartości samego uczestnictwa, w którym podmiot staje się częścią większej organizacji.

Przejście od działania do komunikowania się jest zmianą w obrębie typu Aktora, natomiast przejście od działania do przeżycia, a więc często do „nie-działania”, jest zmianą typu aktywności na typ Uczestnika. Jest to przejście od dominacji woli, która ulega różnym motywom, zarówno spostrzeganym podmiotem, jak i doznawanym relacjom, w kierunku charakteru, który – w istocie – związany jest z przeżyciem wartości (etosu). Charakter jest wytworem uczestnictwa w woli innych osób, które kierują organizacjami, w których podmiot uczestniczy.

Uczestnictwo związane jest z wejściem w nowe cele aktywności, które pochodzą z zewnątrz. Natomiast sposoby ich realizacji związane są z poznaniem sytuacji, które dostarcza treści, które mogą stawać się motywami działania. Na poziomie zachowania aktywność jest układem wartości i możliwości ich realizacji: typ Uczestnika dopełnia się typem Realizatora. Stosunkowo często spotykamy się z połączeniem charakteru etosowego i agosowego, jest to – na przykład – zachowanie się dobrego ucznia, który ulega wymaganiom (II ćwiartka) i uczy się działać dla tych wartości (I ćwiartka) lub zdobywać wiedzę ogólną (IV ćwiartka).

Istota uczestnictwa

Pojęcie uczestnictwa pojawia się już w filozofii platońskiej i posiada następującą treść: uczestniczyć to znaczy nie tylko „brać udział” od zewnątrz, ale to znaczy mieć coś z istoty tej rzeczy, tej doskonałości, w której się uczestniczy, w znaczeniu: mieć to w sobie. Żołnierze biorą udział w walce, gdyż każdy wykonuje pewne działania, ale jednocześnie uczestniczą w woli swego dowódcy.

Uczestnictwo to czerpanie z pewnej władzy, rozumianej jako źródło siły. Ktoś, kto uczestniczy we władzy rządzącego, ma w sobie coś z samej istoty owej władzy – nie w takim stopniu oczywiście, jak ten, kto władzę tą rozporządza w całej pełni, ale w jakimś ograniczonym zakresie; niemniej – jest to w istocie ta sama władza, do tego samego gatunku spraw się odnosząca, chociaż nie w tym samym stopniu posiadana. Władzy takiej udziela się innym np. w obrzędach inicjacji, nie tylko religijnej, ale – zasadniczo – w każdej organizacji. Na przykład w harcerstwie (pasowanie na harcerza), w wojsku. Nas interesuje znaczenie psychologiczne tego zjawiska, które dotyczy relacji międzyosobowych. W jego jasnym ukazaniu pomoże odróżnienie uczestnictwa jako swoistej czynności psychicznej, a następnie jako wytworu.

Wspomnieliśmy wcześniej, że człowiek jako osoba przeżywa wartości. Może to być wartość relacji, których doznaje zmysłowo i przeżywa w postaci przyjemności (przykrości), bądź to sama czysta wartość, którą jest zdolny uchwycić¹⁸ z sytuacji danej zmysłowo. Chodzi tu o tzw. wartości wyższe, takie jak bohaterstwo, dobroć itp. W powyższych relacjach pośrednio dane są inne osoby. Przeżycie wartości otwiera na obecność samej osoby, która jest dobra, odważna itp. Osoba ta dana jest zarówno w tym, w jaki sposób działa, zachowuje się czy też postępuje w życiu, ale też dana jest jako czynność woli, której wyrazem jest wszelka ludzka aktywność. Na tym polega zjawisko, które określa się mianem „charyzmy”. Sięgnijmy po przykład:

18 Jest to czynność analogiczna do czynności abstrakcji, której wytworem są pojęcia.

Pierwszy rozdział *Wyboru pism* Janusza Korczaka nosi tytuł *Najbliżsi*. Pierwsze zdanie brzmi: „Pierwszy wyraz małego dziecka: «mama»”. Słowo „mama” wyprzedza słowo „ja”. Uczestnictwo w świecie matki wyprzedza realizację własnej wolności. Powiedzmy więcej: uczestnictwo takie jest samym „rodzeniem się” osoby do pełnej wolności. Dalej pisze Korczak:

„Raz chłopiec powiedział tak: Ja i dawniej myślałem, ale teraz mam trudniejsze myśli. Kiedy byłem mały miałem łatwe myśli. Jakie są łatwe myśli o matce? Że mama jest dobra, że jest wesoła albo się gniewa, albo smutna, zdrowa czy chora.

Że mama pozwala, daje albo zabrania, że chce albo nie chce” (2007, s. 11).

Jest to chyba trafne ujęcie tego, co ma miejsce w spotkaniu dwóch osób, z których jedna jest dojrzalsza od drugiej w tym znaczeniu, iż realizuje swoimi czynami dobro. Relacja ta również może być przeżyta jako wartościowa, a więc odpowiednia lub nie, dla podmiotu. Wytworem przeżycia wartości osoby nie jest ani pasywne uczucie przyjemności, ani „grzeczne” zachowanie się, lecz wybór. Potocznie zauważa się, że osoba obdarzona mocną wolą wzbudza posłuch, względnie posłuszeństwo.

Jako czynność uczestnictwo polega na tym, że osoba wybiera coś nie dlatego, że sama chce, ale dla tej racji, że wybiera to ktoś, kto reprezentuje wspólnotę (matka dla dziecka wręcz jest tą wspólnotą)¹⁹. Jednocześnie, dzięki temu właśnie, sama osoba staje się zdolna do funkcjonowania w obrębie większej całości. „Ja” ustępuje miejsca „my”. Jest to zatem wybór tego, czego chce ktoś, z kim podmiot się i d e n t y f i k u j e.

Natomiast jako wytwór – uczestnictwo jest to n o w y s t a n p o d m i o t u, który chce więcej niż to, czego mógłby chcieć tylko dla siebie; jest

19 W takim rozumieniu uczestnictwo jest czymś więcej niż posłuszeństwo, w którym osoba wybiera to, czego chce od niej inna osoba.

to gotowość do działania na rzecz całości. Przy czym jest to nie tyle wytwór „wywierania wpływu” przez grupę, ale wytwór wyboru; osoba nie zależy od grupy, ale do niej – na mocy własnego wyboru – należy.

W praktyce uczestnictwo prowadzi do zmiany zarówno intencji, jak i motywów działania. Istotne są oczywiście intencje, czyli cele działania, gdyż motywy określają tylko sposób realizacji celu. Zmiana intencji związana jest z reorganizacją całego podmiotu, który – przez to właśnie – zmienia się jakoś ciowo. Można powiedzieć, iż osoba staje się inna. W klasycznej pedagogice określano ten proces jako zmianę usposobienia. Zmianie usposobienia towarzyszyła zmiana sprawności działania. Sprawność jest to według Averroesa „coś, co mamy do naszej dyspozycji, czego używamy, gdy tylko zechcemy” (*quo quis agit, cum voluerit*). Kluczowe jest zatem to, czego chcemy.

Trzeba podkreślić, że gdy chodzi o wolę, to uczestnictwo nie prowadzi do zawieszenia jej czynności, lecz poszerza zakres dążeń. Rozwojowe przejście od sprawności Realizatora i Aktora do gotowości Uczestnika i Autora polega na tym, że w miejsce motywów, które „poruszają” wolę, pojawia się wymaganie, któremu podmiot ulega. Początkowo jest to wymaganie kogoś, kto kieruje organizacją, ale stopniowo podmiot sam staje się zdolny do odczytania wymagań wspólnoty, w której żyje i rozwija się.

Z sytuacją taką mamy do czynienia nie tylko we wczesnym dzieciństwie, ale też w okresie dojrzewania, kiedy przez uczestnictwo w życiu innych osób, z którymi podmiot się utożsamia, kształtuje się jego własna tożsamość osobowa. Przez uczestnictwo podmiot wewnętrznie upodabnia się do wzorca, staje się wręcz „drugim nim”. Proces ten opisuje wnikliwie Jung, wskazując zarazem na pewne jego zagrożenia. Chodzi o to, że utożsamienie i identyfikacja są tylko pierwszym krokiem budowania własnej osobowości. W zdrowym rozwoju uczestnictwo ustępuje miejsca indywidualizacji i indywidualuacji. Zatrzymanie się na samej identyfikacji, na samym utożsamieniu się z drugim grozi zahamowaniem rozwoju. W terminologii Dąbrowskiego

powiemy, że ma miejsce dezintegracja, ale nie jest ona „pozytywna”, gdyż nie dopełnia się integracją na wyższym poziomie organizacji psychiki. Dezintegracja jest natomiast „pozytywna”, o ile osobista gotowość do uczestnictwa (II ćwiartka) otwiera na twórczość wewnętrzną (III ćwiartka) i na samostanowienie (IV ćwiartka).

Funkcja uczestnictwa

Nie sposób przecenić znaczenia uczestnictwa dla rozwoju człowieka. Stanowi ono (1) istotę uspołecznienia, jest zasadniczym (2) elementem mechanizmu rozwojowego, a zwłaszcza warunkuje (3) upersonalizowanie życia psychicznego, czyli rozwój osobowości. Omówmy te funkcje kolejno. Oddzielnie omawiamy znaczenie uczestnictwa dla wychowania i dla rozwoju religijnego.

Ad. 1. Zasadniczą funkcją uczestnictwa jest **p o s z e r z e n i e** zakresu dóbr, do których podmiot dąży. W działaniu dobro dane jest z natury, jako dobro organizmu. Przedmiotem dążenia są potrzeby występujące raczej jako rzeczy niż relacje. Taką jest np. potrzeba pokarmowa. Jednak podmiot dojrzewa do potrzeb relacyjnych, a więc związanych z uczestnictwem w szerszych organizacjach niż tylko własne ciało. Są to takie „organizmy” jak ciało rodziny, ciało grupy społecznej itd. We wspólnotach tych podmiot pełni określone role społeczne. Dzięki uczestnictwu człowiek nie tylko usprawnia się do działania, ale dojrzewa poprzez uspołecznienie, to znaczy jest gotów uczestniczyć w relacjach społecznych.

Ad. 2. Uczestnictwo jest zasadniczym elementem mechanizmu rozwoju. Według Dąbrowskiego rozwój polega na występowaniu momentów dezintegracji i (wtórnej) częściowej integracji. Zadaniem dezintegracji jest „(...) rozluźnienie jedności psychofizycznej osoby. (...) poprzez dezintegrację pozytywną jednostka rozwija się, ale jednocześnie traci swoją spójność” (1985). W wyniku dezintegracji powstaje „środowisko wewnętrzne”, które – dla

integracji – wymaga pojawienia się określonych czynników. Jest to według Dąbrowskiego tzw. „czynnik trzeci”, czyli własne ja, które wpływa na rozwój obok wpływu genotypu (wrodzone dyspozycje, np. pobudliwość i/lub wrażliwość) oraz środowiska społeczno-przyrodniczego.

Ad. 3. Następnie, ponieważ uczestnictwo dojrzewa w odczuciu, wejście w relacje społeczne staje się kontekstem, który pozwala na wykształcenie się osoby, rozumianej jako struktura świadomościowa. Świadomość jest wytworem czynności własnej osoby, którą określa się jako „przeżycie”. Dzięki przeżyciu człowiek nie tylko posiada naturę osobową, ale staje się osobą. Stany świadomości są dane empirycznie, gdyż są tym sposobem istnienia podmiotu, który jest dany w bezpośrednim odczuciu. Od czasów Williama Jamesa, chcąc wskazać na specyfikę świadomości, sięga się do pięknej metafory „strumienia”. Jak opisuje Roman Ingarden,

Przeżycia same dopiero stają się w chwili ich pojawiania się w strumieniu *świadomości*, a w ich stawaniu się staje się zarazem coraz nowa faza strumienia. (...) „Przeżycia” więc same nie są przedmiotami trwającymi w czasie, lecz – jak się wydaje – same są procesami, *w których to, co się rozgrywa, nie jest już od początku, lecz dopiero samo staje się w tym rozgrywaniu*. (...) One nie tyle biorą udział w „strumieniu”, w upływie świadomości, ile jakby składają się na ów strumień (1987, s. 147).

Ingarden daje też inną metaforę – muzyczną:

Można by stające się przeżycie porównać pod tym względem z rozgrywającym się w czasie utworem muzycznym: dźwięki i zestroje dźwiękowe stają się wraz z nim, gdy go ktoś wykonuje. Gdy zaś przeżycie już raz dokonało się (spełniło się), zapada się wówczas w przeszłość jako to, co się stało, co się w rozwoju ukształtowało: jako pewna szczególnie uposażona jednostka (całość) przeżyciowa (1987, s. 147).

Przeżywając własne położenie życiowe jako wartościowe, odpowiednie dla siebie, osoba stopniowo wyłania się z tych przeżyć i jest refleksjonowana jako ja.

Koncepcja uczestnictwa pozwala na odpowiedź na ciągle powracające pytanie: kim jest człowiek? Specyfiką gatunkową człowieka jest rozumność (*homo sapiens*). Rozumność ta przejawia się nie tylko w myśleniu, ale też – jak to ilustruje nasz model – w działaniu, w tworzeniu oraz w uczestnictwie. Dzięki zdolności do uczestnictwa człowiek określany jest jako istota społeczna (Aronson, 1987). Eliot Aronson w *Przedmowie* do swej znanej pracy *Psychologia społeczna. Serce i umysł* cytuje Karola Dickensa, który pisze, że „Istnieje mądrość umysłu i... mądrość serca” (1997, s. XXI). Jeśli termin „umysł” ogarnia to wszystko, co związane jest z poznaniem rzeczy i analizą treści, poszukiwaniem prawdy o świecie, to „serce” oznacza to wszystko, co związane jest z uczestnictwem w życiu innych osób i dążeniem do dobra. Relacje z innymi nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, są dobre, tj. sprzyjające, lub złe.

W oparciu o model uczestnictwa należałoby powiedzieć, że człowiek nie jest ani sercem, ani umysłem. Jest natomiast osobą, która rodzi się dzięki uczestnictwu (dezintegracja), a dojrzewa poprzez realizację własnych celów (integracja wtórna), które określa dzięki refleksji umysłowej. Ale taka redukcja: do tworzenia własnego ja i do „działania”, które to ja wyraża, również nie ujmuje całości podmiotu. Jak wyżej zauważyliśmy, dla zdrowia psychicznego niezbędny jest każdy z czterech aspektów aktywności: działanie, uczestnictwo, tworzenie i myślenie.

Geneza uczestnictwa

Geneza zjawiska uczestnictwa wydaje się wiązać z dwoma grupami warunków: z warunkami zewnętrznymi oraz wewnętrznymi (podmiotowymi). Najpierw – gdy chodzi o sam podmiot – uczestnictwo wiąże się z wrodzoną wrażliwością na wartość doznawanych relacji. W praktyce czynnikiem

dezintegrującym strukturę popędową i otwierającym na uczestnictwo jest doznanie relacji, którego wytworem jest *z m i a n a*, którą określa się mianem „emocji”, czyli wzruszenia.

Pojawia się tu zarys typologii na poziomie emocji. Tam, gdzie dominuje wrodzona pobudliwość na motywy działania – uczestnictwo jest utrudnione. Osoby sangwiniczne są zorientowane ekstrawertywnie i interesuje je sprawne działanie. Są „z natury” indywidualistami. Tam zaś, gdzie dominuje wrażliwość na wartości, mówimy o osobach melancholicznych, które uczestniczą w życiu innych osób i nawiązują więź z innymi osobami. Są to dwa przypadki skrajne. Pomiędzy nimi mamy dwa typy choleryczne, o których już wcześniej wspomnieliśmy. Brak w nich spójności między klimatem (relacjami) a działaniem. Choleryk „inicjatywny” jest pobudliwy i podnieca się, ale nie rzeczami, lecz relacjami społecznymi. Działa, w myśl swojej podstawowej kultury, ale wchodzi w nowe relacje, w nowy klimat, tj. w relacje do osób. Chętnie wpływa na innych również werbalnie (jest bardzo wymowny). Zatem: jest sprawny w relacjach, choć nie dojrzały (mało wrażliwy). Natomiast choleryk „usłużny” jest wrażliwy i wzrusza się, ale nie przeżywa relacji, lecz rzeczowo działa, aby w ten sposób uczestniczyć w relacji. Jest dojrzały emocjonalnie, działa dla heterostazy, ale nie jest – jeszcze – sprawny w relacjach, tj. nie potrafi wyrażać swoich emocji (bo ich nie przeżywa, choć żyje nimi!). Jest zbliżony do typu flegmatycznego, który również wzrusza się, ale stanem swego organizmu (a następnie działa dla utrzymania homeostazy).

Z drugiej wszakże strony, ważne są warunki zewnętrzne, a więc otoczenie. Może ono stymulować poznawczo lub dostarczać doznań, takich jak dotyk. Jak to trafnie zauważył Saint-Exupéry, aby kogoś „oswoić”, niezbędne są tzw. „obrządk”, czyli wychowanie. Jedna i druga grupa warunków (podniety i wartości) wchodzi ze sobą w jakąś interakcję; stymulacja z natury utrudnia przeżywanie, a przeżywanie (orientacja introwertywna) odwraca uwagę od podmiotów zewnętrznych. Jung pisze: „Warunki zewnętrzne i dyspozycja

wewnętrzna nader często faworyzują jeden mechanizm, ograniczając, czy utrudniając działalność drugiego”, dlatego „(...) czysty typ stanowi wytwór nader jednostronnego procesu rozwoju, jest on siłą rzeczy nie zrównoważony. Przesadne akcentowanie jednej funkcji jest równoznaczne z wypieraniem drugiej. Jeśli w jakiś sposób przejdzie to w stan chroniczny, powstanie typ, to znaczy postawa habitualna polegająca na tym, że jeden mechanizm stale dominuje” (2009, s. 16).

Poziomy uczestnictwa

Uczestnictwo jest zjawiskiem, które pojawia się w różnych okresach życia człowieka, a więc które dojrzewa wraz z dojrzewaniem podmiotu. Możemy w związku z tym mówić o różnych poziomach uczestnictwa. Chodzi tu zwłaszcza o dojrzałość woli. Wyróżniliśmy wcześniej trzy odmiany woli: wolę pasywną, która ulega pragnieniom i emocjom, następnie gotowość do uczestnictwa, a więc wolę, która wybiera to, co wybierają inni, oraz wolę aktywną, która dąży do dobra.

Z tego też powodu Twardowski (1992) wyróżnia w wychowaniu trzy okresy: okres granic, okres zasad oraz okres samowychowania. W okresie wczesnego dzieciństwa wola ulega emocjom (podniecenie lub wzruszenie) oraz granicom, które stawia wola rodziców. W okresie zasad (7–14 r. życia) wychowanek ulega obyczajom i zasadom. Woli rodziców ulega się pośrednio, poprzez czynnik etosu (obyczaj) i agosu (prawa). Wytworem kierowania zachowaniem przez rodziców jest charakter. Jak to widać na rysunku 4, wyróżniamy charakter *passio* – etosowy, w którym dominuje gotowość do uczestnictwa w woli wychowawców, oraz charakter *actio*: agosowy, który jest charakterem sprawnym, „zadaniowym”.

Samowychowanie sprowadza się do realizacji własnych celów. Oczywiście, cele osoba posiada już we wczesnym dzieciństwie, ale są to cele intuicyjne, związane z identyfikacją z matką. W okresie „dojrzewania umysłowego”

(lata 14–17) celem staje się własne ja. Następnie, wraz z nabywaniem samowiedzy, pojawiają się cele związane z poznanym dobrem. Można wtedy mówić o dojrzałym uczestnictwie w dobru. Jest to okres „harmonizacji” (lata 17–21). Następnie, we wczesnej dorosłości, nabywa się sprawności w realizacji dobra.

Odmiany (rodzaje) uczestnictwa

Podobnie jak poznanie czerpie z różnych źródeł, tak przeżycie wprowadza w różne wartości, w których uczestniczy osoba. Jeśli powiedzieliśmy, że funkcją uczestnictwa jest szeroko rozumiane uspołecznienie, to trzeba dodać, że ma różne odmiany – że uczestniczymy w różnych społecznościach. A ponadto, że z każdej z nich jakoś wyrastamy, bo trzeba pamiętać, że uczestnictwo jest tylko jedną z faz w procesie rozwojowym.

Najpierw jest to uczestnictwo w życiu matki, które dane jest każdemu człowiekowi we wczesnym dzieciństwie. Freud był jednym z pierwszych teoretyków, którzy widzieli znaczenie dzieciństwa dla późniejszego życia człowieka. Uczestnictwo w życiu matki dopełnia się uczestnictwem w życiu małżeńskim, a więc w życiu matki i ojca, w ich relacjach, w ich miłości. Jest to rzeczywistość, której dziecko nie rozumie i posiada bardzo intuicyjne przeczucie tego, co dzieje się w relacjach płciowych, tj. rodzicielskich.

Odrębną jakością jest uczestnictwo w życiu rodziny, a więc rodziców i rodzeństwa, a czasem również dziadków bądź ciotek i wujków. O ile małżeństwo ma strukturę międzyosobowej wspólnoty ojca i matki, to rodzina ma strukturę inną: rodzice (dziadkowie) są wychowawcami, a więc w jakiś sposób oddziałują na swe potomstwo. Na ten aspekt, tj. na położenie w rodzeństwie, zwraca uwagę zwłaszcza Adler; inny jest kontekst życia najstarszego, inny drugiego, a jeszcze inny beniaminka. Inne jest sprawowanie władzy przez matkę, a inne przez ojca, przy czym zależy to również od tego, czy władza ojca dotyczy syna czy córki, podobnie władza matki

inaczej jest sprawowana w relacji do córki niż do syna. W końcu pojawia się uczestnictwo w życiu ojca. Inaczej kształtuje się ono w życiu syna, a inaczej w relacji córki do ojca.

Przykłady zastosowania koncepcji uczestnictwa

Wychowanie metodą uczestnictwa

Twardowski omawia pojęcie wychowania w dwu aspektach, jako czynność i jako wytwór: „W pierwszym znaczeniu wychowanie jest pewną czynnością, pewnym działaniem, pewnym oddziaływaniem na innych. (...) Wychowując kogoś, chcemy go do czegoś lub na coś wychować. Więc zależnie od tego, jaki sobie obierzemy cel wychowania, trzeba też będzie odpowiednie czynności wychowawcze wykonywać” (1992, s. 114). Powstaje zasadniczy problem, w jaki sposób skłonić wychowanka do wykonywania odpowiednich ćwiczeń, bo przecież – w praktyce – „wychowywać znaczy tyle, co drogą systematycznego ćwiczenia [czynność] stworzyć jakąś wprawę [wytwór]”. Oddziaływanie woli wychowawcy można określić mianem *wymagania*. We wczesnym dzieciństwie wychowanie polega na wymaganiu określonych zachowań oraz na stawianiu granic zachowaniom niepożądanym. W okresie szkolnym wychowują obyczaje i zasady, a wymaganie dotyczy przestrzegania tych zasad. W końcu wraz z dojrzewaniem umysłowym podmiot zaczyna kierować sobą, czyli wymagać od siebie tego, co sam uznał za dobre.

Choć brzmi to jasno, to przecież wychowawcy wiedzą, że wychowanie nie jest tak proste, gdyż pojawia się opór woli wychowanka. Wychowawca „chce go do czegoś lub na coś wychować”, ale wychowanek ma własne chcenie, często związane z szukaniem przyjemnych uczuć, a ćwiczenia – zwykle – przyjemne nie są. Dlatego też mówi się, aby pociągać wolę wychowanka

własnym przykładem; „słowa uczą, przykłady pociągają” (*verba docent, exempla trahunt*). Jak to robić metodycznie? Jest to właśnie metoda uczestnictwa. Polega ona na tym, aby stwarzać okazję do wspólnego realizowania dobra. W *Liście do rodzin* Jan Paweł II stawia pytanie: „Na czym polega wychowanie?” I odpowiada: „Wychowanie jest procesem, w którym wzajemna komunია osób dochodzi do głosu w sposób szczególny. Wychowawca jest osobą, która «rodzi» w znaczeniu duchowym. Wychowanie (...) jest wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości”²⁰ (1994, s. 57).

Zauważmy dwie kwestie. Jest to metoda, która „działa” zgodnie z naturą samej woli, która dąży do dobra, pod warunkiem, iż z dobrem tym się spotka. W gruncie rzeczy jest to metoda powszechnie obserwowana; nikt nie żąda od dziecka bycia dorosłym, a dziecko chętnie naśladuje swoich rodziców. Naśladowanie jest przejawem uczestnictwa. Problem chyba w tym, że dziecko naśladuje rodziców we wszystkim. Stąd też metoda ta nakłada na wychowawców obowiązek samowychowania. Uczestnictwo zakłada „wspólne” dążenie do dobra. Z tego punktu widzenia rozumiemy sens określenia „okres przekory”: dorastający młody mężczyzna (młoda kobieta) żąda przykładu miłości doskonałej, w której pragnie uczestniczyć. Kiedy tego nie widzi, nie doświadcza, rodzi się w nim zawód w stosunku do rodziców, którego istoty zresztą sam nie rozumie.

Znaczenie uczestnictwa w rozwoju religijności

Według Walesy „religijność stanowi osobową i pozytywną relację człowieka do Boga (...). Wyraża się ona w ludzkich przeżyciach, procesach i stanach psychicznych” (Walesa, 2005, s. 13). Wyodrębnia on osiem aspektów religijności, które ujmują „zasadniczą całość życia religijnego”; wskazuje m.in.

20 Definicję tę należy oczywiście odczytać w całym kontekście wykładu Jana Pawła II, który rozwija w związku z wychowaniem.

na religijność jako na zjawisko społeczno-kulturowe, w obrębie którego wyróżnia „więź ze wspólnotą osób wierzących, praktyki religijne i moralność religijną”. Jak się wydaje, te dziedziny religijności związane są z uczestnictwem. Sądzę, że spojrzenie na religijność właśnie w aspekcie uczestnictwa pozwoli dostrzec istotne cechy nie tylko samej religijności, lecz również jej rozwoju. Uczestnictwo jest bowiem istotą każdego wychowania, w tym wychowania religijnego.

Choć religia opiera się na zespole przekonań, które należy poznać i uznać za obiektywnie prawdziwe, to religijność jest przede wszystkim zjawiskiem subiektywnym. Subiektywnym w tym znaczeniu, w jakim rozumiemy pojęcie subiektywności w tym artykule; chodzi o to, że jest to zjawisko podmiotowe, związane nie tyle z poznaniem, co z przeżyciem (zob. rysunek 2). Rozwój podmiotów żywych uwarunkowany jest ich relacjami ze światem. Relacje te są doznawane, a to oznacza z m i a n ę podmiotu. Zmiana ta jest głębsza niż tylko zmysłowe wzruszenie. Jeśli bowiem relacje te są również przeżywane, to są przejawem życia osobowego, gdyż osoba uznaje je za odpowiednie (wartościowe) i o t w i e r a s i ę na nie lub też nie. W ten sposób osoba uczestniczy również w życiu Bożym, o ile relacja z Nim jest w jakikolwiek sposób doznawana, czy to w postaci obyczajów religijnych, czy to w liturgii, czy też dzięki przykładowi rodziców. Jest to uczestnictwo osobowe, gdyż czynności woli są aktem samej osoby.

Dowartościowanie czynności woli, bo przecież do tego sprowadza się uczestnictwo, zupełnie zmienia optykę widzenia wiary i religijności. Można przecież nie umieć jeszcze sprawnie działać, ale już chcieć tego, czego chce Bóg. Na przykład można chcieć tego dobra, jakim jest zdrowie dla innych i modlić się o to, można chcieć pokoju itd., nie posiadając jasnych motywów działania na rzecz tych wartości/dóbr. Tego trzeba się jeszcze nauczyć.

Akty woli nie muszą być refleksjonowane co do swej treści. Dziecko przede wszystkim chce dobra, choć nie umie go jeszcze zoperacjonalizować. Dopiero poznane treści stają się motywami, które ukierunkowują dążenia woli.

Tak rozumiana religijność staje się zwłaszcza udziałem dzieci. Podobnie jak w wychowaniu mamy tu bowiem do czynienia ze wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości. Podsumowując, można powiedzieć, że czym innym jest poznanie prawd wiary, a czym innym osobiste ustosunkowanie się do Boga, dzięki czemu osoba chce tego, czego chce Bóg.

Tak rozumiane uczestnictwo w życiu i woli innych staje się pewną cechą osoby. W życiu psychicznym wszelkie czynności stają się wytworami, dzięki czemu człowiek trwale zmienia się. Analizując wytwory wychowania, Twardowski podaje, że „człowiek, który wyniósł z domu staranne wychowanie, posiada pewne właściwości, pewne cechy, przymioty, które właśnie czynność wychowania w nim wyrobiła, wytworzyła” (1992, s. 114). Również uczestnictwo, jako czynność własna osoby, wyposaża ją w pewne nowe właściwości. Nie chodzi tu o sprawność działania, ale o stałe usposobienie, czyli o taką reorganizację całej struktury psychicznej, która pozwala na „pozytywną relację do Boga”, jak to ujmuje Walesa²¹. Usposobienie to jest pewną dyspozycją, czyli warunkiem psychologicznym, od którego zależy to, że podmiot spontanicznie podejmuje pewne zachowania, które wyrażają jego religijność.

Zakończenie

Uczestnictwo jest zarazem warunkiem rozwoju osobowego, jak i jego sensem. Warunkiem, gdyż wchodzi w skład mechanizmu „dezintegracji pozytywnej”: przeżywając wartość relacji z innymi, podmiot poszerza zakres

21 Idąc za Jackiem Woronieckim, można powiedzieć, że religijność nie jest to tylko przyjęciem za prawdę „obiektywnego zespołu wierzeń łączących ludzkość z Bogiem”, lecz jest to „subiektywne przejęcie się nimi, które wyrazi się w «stałym usposobieniu wewnętrznym», w jakimś «stałym nastroju duchowym w stosunku do Boga» (1986, s. 272).

dobra, które jest celem jego dążeń. Uczestnictwo jest też źródłem sensu. Człowiek jest istotą, która nieustannie przekracza siebie, zarówno w wymiarze horyzontalnym (transgresja), jak i wertykalnym (transcendencja). Jest istotą transgresyjną nie tylko dlatego, że chce coraz więcej „mieć” i szuka motywów ku temu. Dąży również do tego, aby coraz bardziej „być”, a to wymaga wejścia w świat wartości.

Uczestnictwo jest też źródłem treści, które składają się na tożsamość osoby. W życiu umysłowym człowiek oznacza siebie jako „ja”, lecz znaczenia tych treści musi szukać w dobru, które wybrał jako własne.

W końcu uczestnictwo jest warunkiem szeroko rozumianej sprawności moralnej (życiowej). Człowiek w pełni dojrzały posiada sprawności, które pozwalają mu na rozwiązywanie problemów życiowych. Sprawność ta posiada dwa aspekty czy też wymiary: intelektualny i wolitywny. W aspekcie intelektualnym jest to dysponowanie motywami, które pozwalają na podejmowanie zachowań instrumentalnych. Nie każde zachowanie warto jednak podejmować. Zgodnie z klasyczną nauką na temat sprawności jest to coś, co mamy do dyspozycji, gdy tylko zechcemy. Aby chcieć dobra, niezbędny jest rozwój woli, która staje się gotowa do realizacji różnych zadań. Wyróżniliśmy trzy etapy dojrzewania woli oraz – związane z tym – trzy typy aktywności. W typie Aktora jest to wola ulegająca potrzebom natury, w typie Uczestnika – wola uczestnicząca i wybierająca to, co wybierają inni, zaś w typie Autora jest to wola dążąca do samorealizacji, wola, która działa *per se*, a więc dla ekspresji własnego ja, tak, jak to ja jest rozumiane. Uczestnictwo nie jest zatem celem, ale niezbywalnym etapem rozwoju osobowego.

Cytowane prace

Adler A. (1948). *Psychologia indywidualna w wychowaniu*. Warszawa.

Adler A. (1986). *Sens życia*. Warszawa.

- Aronson E. (1987). *Człowiek – istota społeczna*. Warszawa.
- Aronson E., Wilson T., Akert R. (1997). *Psychologia społeczna. Serce i umysł*. Poznań.
- Bruckner A. (1985). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa.
- Brzezińska A., Trempała J. (2000). Wprowadzenie do psychologii rozwoju. W: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, red. J. Strelau, s. 227–283. Gdańsk.
- Brzezińska A. I., Appelt K., Ziółkowska B. (2011). *Psychologia rozwoju człowieka*. W: *Psychologia akademicka. Podręcznik*, red. J. Strelau, D. Doliński, s. 95–292. Gdańsk.
- Dąbrowski K. (1979). *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa.
- Dąbrowski K. (1985). *Fazy i poziomy rozwoju psychicznego i trzy kształtujące go czynniki*. W: *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski, s. 46–63. Warszawa.
- Fromm E. (2008). *Mieć czy być*. Poznań.
- Ingarden R. (1987). *Spór o istnienie świata*. Warszawa.
- James W. (2002). *Psychologia. Kurs skrócony*. Warszawa.
- Jarosiewicz H. (2013a). *Metareflection on Decisions Concerning Career Choice*. „Polish Journal of Applied Psychology” 11 (3), s. 53–71.
- Jarosiewicz H. (2013b). *O teorii dezintegracji pozytywnej K. Dąbrowskiego w świetle dynamiczno-egzystencjalnego modelu rozwoju osoby*. „Horyzonty Psychologii” 3, s. 7–52.
- Jarosiewicz H. (2018). *Typy aktywności zawodowej. O rozwoju zawodowym, czyli od Aktora do Autora i z powrotem*. Wrocław.
- Jan Paweł II (1994). *List do rodzin*. Watykan.
- Jung C. G. (2009). *Typy psychologiczne*. Warszawa.
- Korczak J. (2007). *Wybór pism*, t. IV. Warszawa.
- Kozielecki J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa.
- Kreutz M. (1949). *Podstawy psychologii. Studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii*. Warszawa.
- Kreutz M. (2005). *Rozwój psychiczny młodzieży*. Wrocław.
- Kulczycki M. (1985). *Działalność człowieka – aspekty podmiotowe i przedmiotowe*. „Zeszyty Naukowe AWF we Wrocławiu” 38.

- Kulczycki M. (1985). *Zarys relacyjnej koncepcji poradnictwa*. W: *Teoretyczne i metodologiczne problemy poradownictwa*, red. A. Kargulowa, M. Jędrzejczak, s. 141–157. Wrocław.
- Kulczycki M. (1990). *Psychologiczne warunki radzenia sobie w życiu. Poradnictwo wobec złożoności problemów człowieka i świata*. Wrocław.
- Kulczycki M. (1998). *Rozważania wokół zagadnień psychologicznego poradnictwa życiowego*. Wrocław.
- Maslow A. (1986). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa.
- Nuttin J. (1968). *Struktura osobowości*. Warszawa.
- Obuchowski K. (1965). *Psychologia dążeń ludzkich*. Warszawa.
- Rogers C. R. (2014). *O stawianiu się osobą*. Poznań.
- de Saint-Exupéry A. (1994). *Mały Księżę*. Warszawa.
- Savickas M. L. (2005). *The Theory and Practice of Career Construction*. W: *Career Development and Counseling: Putting Theory and Research to Work*, eds. S. Brown, R. W. Lent, s. 42–70. Hoboken.
- Savickas M. L. (2011). *Constructing Careers: Actor, Agent and Author*. „Journal of Employment Counselling” 48, s. 179–181.
- Tatarkiewicz W. (1988). *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*. Warszawa.
- Tomaszewski T. (1979). *Psychologia*. Warszawa.
- Tomaszewski T. (1984). *Ślady i wzorce*. Warszawa.
- Twardowski, K. (1965). *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa.
- Twardowski K. (1992). *Wybrane pisma psychologiczne i pedagogiczne*. Warszawa.
- Twardowski K. (2013). *Mysł, mowa i czyn*, t. 1. Kraków.
- Walesa C. (2005). *Rozwój religijności człowieka*, t. I: *Dziecko*. Lublin.
- Witwicki W. (1997). *Psychologia [fragmenty] (wyd. 1925)*. W: *Psychologia w szkole łwowsko-warszawskiej*, red. T. Rzepa, s. 212–253. Warszawa.
- Woroniecki J. (1986). *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II: *Etyka szczegółowa*, cz. 1. Lublin.

Tomasz Niemirowski

KRAKOWSKA AKADEMIA IM. A. F. MODRZEWSKIEGO

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.11](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.11)

Człowiek jako obraz. Konsekwencje dla psychologii

Man as an image. Consequences for psychology

STRESZCZENIE

Filozoficzna analiza bytu człowieka wskazuje, że nie jest on bytem oryginalnym, ale pochodnym, czyli obrazem bytu, dotyczą go bowiem normy i powinności. Dlatego podstawowym mechanizmem jego rozwoju jest naśladowanie, czyli upodabnianie się do oryginału, a przez to stawanie się sobą.

Powstaje pytanie: kogo/czego obrazem jest człowiek? Początkowo zazwyczaj upodabnia się do rodziców, później do rówieśników, ale na pewno nie rozwinie się w pełni poprzez naśladowanie drugiego człowieka, ponieważ nim nie jest. Kogo więc ma naśladować? Zostaje tylko Bóg. Człowiek jest obrazem Boga, a rozwija się i staje sobą poprzez naśladowanie Boga.

Jakie ma to skutki dla różnych dziedzin psychologii?

W psychologii społecznej warto ustalić, jakie cechy grupy odniesienia sprzyjają byciu sobą, a jakie konformizmowi.

W psychologii osobowości można analizować, jakie relacje sprzyjają kształtowaniu autentyczności, oraz opracować testy do mierzenia poziomu tej cechy.

W psychologii religii można badać relacje między obrazem Boga posiadanym przez badanego a poziomem jego bycia sobą.

Do psychoterapii warto wprowadzić terminy: „fałszywy” i „prawdziwy” obraz siebie oraz cel rozwoju człowieka, jakim jest bycie takim jak Bóg.

Również w psychologii poznawczej można traktować poznający podmiot, czyli umysł, jako niedokończony (wstępnie naszkicowany) obraz Boga, uzupełniany przez poznawanie rzeczywistości, a zwłaszcza poprzez opanowanie języka.

Słowa kluczowe: rozwój człowieka, bycie sobą, człowiek jako obraz, rozwój przez naśladowanie.

ABSTRACT

The philosophical analysis of human being indicates that he is not an original being, but a derivative, or image of being, because it concerns norms and obligations. Therefore, the basic mechanism of its development is imitation, which means conforming to the original, and thus becoming yourself.

The question arises: who / what image is man? Initially, he usually becomes like his parents, then his peers, but he certainly will not develop fully by imitating another man because he is not. So who should he imitate? Only God remains. Man is an image of God, and he develops and becomes himself by imitating God.

What effects does it have on various fields of psychology?

In social psychology, it is worth determining which features of a reference group are conducive to being themselves and which conformism.

In personality psychology, you can analyze what relationships are conducive to shaping authenticity and develop tests to measure the level of this trait.

In the psychology of religion, you can study the relationship between the image of God in the subject and his level of being himself.

It is worth introducing the terms „false” and „real” self-image and the purpose of human development, which is being like God, to psychotherapy.

Also in cognitive psychology one can treat the knowing subject, i.e. the mind, as an unfinished (pre-sketched) image of God, supplemented by learning reality, and especially by mastering the language.

Keywords: human development, being yourself, man as an image, development by imitation.

Wprowadzenie

Odpowiedź na filozoficzne pytanie „kim jest człowiek?” jest istotna dla psychologii, ponieważ wyznacza najogólniejsze ramy rozumienia człowieka i wspomagania jego rozwoju. Szukając odpowiedzi na to pytanie, zauważmy, że człowiek może:

- być sobą albo nie być sobą,
- udawać kogoś, kim nie jest,
- wiedzieć albo nie wiedzieć, kim jest,
- znać albo nie znać siebie,
- być prawdziwym albo fałszywym. Wyrażenie „prawdziwy człowiek” ma sens.

Kim więc jest człowiek? Jak określić taki byt, który może być prawdziwy lub fałszywy oraz może być sobą albo nie być sobą?

Człowiek jest obrazem

Jak wynika z teorii prawdy (Niemirowski, 2007, s. 15–24), byt, czyli to, co jest źródłowe i oryginalne, nie może być ani prawdziwy ani fałszywy; nie może być lub nie być sobą; natomiast obraz (kopia, odwzorowanie, reprezentant) tego bytu może być niezgodny z oryginałem, a więc nie być sobą. Obraz może być sobą albo nie być sobą, zależnie od tego, czy przedstawia

to, czego ma być obrazem. Jeśli nie przedstawia tego, co powinien, to jest fałszywy, a zatem nie jest sobą; lub inaczej: nie jest tym, czym powinien być. I odwrotnie: jeśli coś może być prawdziwe albo fałszywe, to nie jest bytem, ale obrazem bytu; ma jakiś pierwowzór (oryginał), do którego powinno być podobne. Obraz bowiem czegoś powinien być podobny do oryginału, czyli do tego czegoś, gdyż inaczej nie będzie sobą. Bycie sobą zatem to bycie takim, jakim się być powinno; bycie zgodnym z oryginałem.

Z tego wynika, że jeśli człowiek może być prawdziwy (być sobą) lub fałszywy (nie być sobą) oraz jeśli dotyczą go jakieś powinności – a nikt temu nie zaprzeczy – to nie jest bytem, ale obrazem bytu. Obraz ten, w trakcie swojego rozwoju, usiłuje stać się sobą. Dlatego naśladowanie jest podstawowym mechanizmem tego rozwoju, co m.in. stwierdzają neuropsychologowie Chris Frith i Michael Gazzaniga: „Z naśladowaniem jest jak ze spostrzeganiem. Robimy to automatycznie i bez zastanowienia” (Frith, 2011, s. 154); „Dzieci są maszynami do naśladowania. To dlatego rodzice muszą bardzo uważać na to, co robią i mówią w obecności swoich pociech” (Gazzaniga, 2013, s. 141).

Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego naśladowanie jest dla nas czymś tak bardzo naturalnym, że nawet go nie zauważamy? Pewnie dlatego, że jest całkowicie zgodne z naszą „obrazową” naturą. Obraz z natury chce się upodobnić do tego, czego jest obrazem. Tak widzi swoje podstawowe zadanie życiowe.

Dalej Gazzaniga pisze: „wszechobecność naśladownictwa w świecie ludzi wyraźnie kontrastuje z jego rzadkim występowaniem w królestwie zwierząt” (2013, s. 141). Dlaczego dla zwierząt naśladowanie nie jest już czymś tak naturalnym jak dla człowieka? Pewnie dlatego, że ludzie są obrazami i dlatego rozwijają się poprzez naśladowanie, a zarazem mogą być sobą albo nie oraz mogą być prawdziwi albo fałszywi – a zwierzęta obrazami nie są i nie muszą się do nikogo upodabniać. Nie mogą też być sobą albo nie być sobą i nie dotyczą ich żadne powinności. Nie mogą też udawać czegoś, czym nie są i od razu są takie, jakie być powinny (pominąwszy stopień rozwoju).

A wszystko dlatego, że są oryginałami i nie muszą się do niczego czy nikogo upodabniać. Natomiast „(...) człowiek poszukuje zawsze wzorca czy przykładu, za którym by mógł podążać. To, co określa czyjeś bycie ludzkim, to wizja, którą ten ktoś przyjmuje” (Heschel, 2014, s. 33). A zatem samo bycie ludzkim zależy od tego, kogo człowiek naśladuje.

Człowiek więc – rozwijając się – chce upodobnić się do kogoś znaczącego. Dziecko najczęściej naśladuje rodziców. Również dorośli chcą często komuś dorównać (ma jakiś wzorzec osobowy). Każdy formuje sobie ideał siebie na wzór zazwyczaj kogoś z otoczenia. Może to również być postać historyczna czy nawet wymyślona (literacka, filmowa). Celem tego naśladowania (formowania) jest osiągnięcie czegoś uznanego za wartościowe, czyli tego, co posiada osoba będąca wzorem czy przykładem do naśladowania. Ponadto nikt nie chce uważać się za byle kogo – dlaczego? Chyba dlatego, że człowiek jest obrazem nie byle kogo.

Jeśli więc człowiek jest obrazem i chce być sobą, to powinien kogoś sobą naśladować i reprezentować. Co to bowiem znaczy „być sobą”? Takie sformułowanie sugeruje, że człowiek już kimś jest, ale nie wie, kim, oraz że musi dowiedzieć się, kim jest i stać się tą osobą, aby stać się sobą. Jest to paradoks rozwoju: stawanie się sobą dokonuje się poprzez naśladowanie (przedstawianie, reprezentowanie) kogoś innego – a jednak tak właśnie rozwój przebiega. Nie ma bowiem rozwoju bez stawianego sobie celu, a ten cel trudno ustalić inaczej, niż przez porównywanie się z innymi i branie z nich przykładu.

Stąd pytanie: jaki powinien być człowiek? Zauważmy, że dziecku – zwłaszcza małemu – takich wymagań co do powinności właściwie nie można stawiać. Ono jest takie, jakie być powinno, chociaż przed nim jeszcze długa droga rozwoju; chyba że środowisko coś zaniedba. Kategorie bycia sobą i powinności stosują się do niego dopiero wtedy, gdy zacznie samo decydować o tym, co robi, i może zacząć udawać kogoś, kim nie jest, albo postępować inaczej niż powinno, a więc chodzi tu o osiągnięcie określonego poziomu rozwoju moralnego.

Powstaje też problem naśladowania a bycia sobą. Czy poprzez naśladowanie kogoś innego można stać się sobą? Początkowo naśladujemy rodziców (opiekunów) i tak się rozwijamy, ale w okresie dorastania przestaje to być wystarczające. Powstaje więc pytanie: jaka (która) osoba znacząca sprzyja rozwojowi człowieka? Inaczej mówiąc: jeśli człowiek jest obrazem, to kogo? Nie może być obrazem drugiego człowieka, ponieważ nikt się nie spełni do końca poprzez naśladowanie drugiego człowieka. Takie postępowanie jest dobre w dzieciństwie, ale gdyby miało trwać całe życie, skutkowałoby na pewno poczuciem zniewolenia oraz niedorozwojem swej wyjątkowości i niepowtarzalności.

Do kogo więc człowiek powinien być podobny i kogo warto naśladować? Jasne jest, że człowiek nie spełni się przez naśladowanie (odzwierciedlanie) drugiego człowieka, ani – tym bardziej – żadnego zwierzęcia: „Człowiek nie może kształtować siebie według jakiegoś wzoru człowieka. Żadna antropologia nie może nam powiedzieć, jakimi powinniśmy być” (Spaemann 1988, s. 143–144). Jeśli tak jest, to próbując odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć nie do antropologii, lecz do teologii, a więc do pojęcia Boga, czyli najwyższego dobra. Czy więc jest tu inna możliwość niż ta, że człowiek jest obrazem Boga, który chce upodobnić się do oryginału? Wzorem więc dla człowieka jest Bóg, a nie drugi – najlepszy nawet – człowiek.

Co to jednak znaczy: „Boga”? Jakiego? Którego? Do kogo się upodabniać, aby stać się sobą? Zauważmy, że nawet nie musi to być Bóg istniejący. Można opracować zestaw cech, jakie posiada byt idealny i do którego człowiek powinien się upodabniać. Dlatego powstaje pytanie: jaki powinien być Bóg, aby człowiek mógł stać się sobą? To kwestia na inny artykuł, natomiast tu można zauważyć, że takie ujęcie ma wpływ na psychologię rozwoju człowieka. Jeśli bowiem człowiek jest obrazem, to jego rozwój polega na upodabnianiu się do oryginału. Natomiast prawidłowość rozwoju można ocenić, znając oryginał. Dlatego należy opracować kryteria, jakie musi spełniać osoba znacząca, aby naśladowanie jej sprzyjało rozwojowi.

Człowiek jest bowiem tym bardziej rozwinięty, im bardziej jest sobą, lepiej wyraża i spełnia siebie, a więc gdy jest autentyczny i wolny. Pojęcia „bycie sobą” i „wolność”, a także „asertywność” można uznać za bliskoznaczne. Nie stosują się one jednak do małego dziecka, ponieważ ono samo właściwie nie jest zdolne do świadomych wyborów.

Zauważmy też, że bycie sobą jest stopniowalne i zależy od przyjętych wzorców zachowania. Problemem rozwojowym jest więc: kiedy wyzwolić się spod wpływu osoby znaczącej, aby stać się sobą? Oraz: czy bycie sobą polega na całkowitej niezależności od wzorców? Obecnie promowanie wzorców rozwoju i wychowania nie jest popularne. W imię wolności człowieka raczej nie mówi mu się, jaki powinien być. Każdego człowieka obowiązuje jednak zasada, że obraz – jeśli ma być sobą – powinien być podobny do oryginału. Można więc postawić pytanie: czy bycie sobą (wolność) może polegać na całkowitej niezależności od wzorców? Czy nie jest tak, że wolność (bycie sobą) osiąga się poprzez autentyczny, wartościowy wzorec, a nie przez odrzucenie wszelkich wzorców?

Idąc dalej, zauważmy, że jeśli człowiek nie jest bytem, ale obrazem bytu, to to filozoficzne twierdzenie może wpłynąć na rozumienie czy też sposób rozwiązywania podstawowych problemów psychologii.

Człowiek jako obraz w różnych dziedzinach psychologii

Gdy chodzi o psychologię społeczną, to warto do niej wprowadzić pojęcie „bycia sobą”, rozumianego jako autentyczność, zgodność postępowania z przekonaniem. Można też mierzyć poziom bycia sobą, a także to, jakie czynniki sprzyjają, a jakie przeszkadzają w byciu sobą w zależności od rodzaju grupy, w której znajduje się jednostka. Wchodzi tu też w grę problem konformizmu, który jest zaprzeczeniem bycia sobą i nadmiernym uleganiem

wpływow innych osób. Ciekawy byłby problem kryteriów pozwalających odróżnić, kiedy wpływ innych sprzyja byciu sobą, a kiedy w tym przeszkadza. W tym kontekście można by też analizować wyniki eksperymentów Ascha i Milgrama, ponieważ w pierwszym przypadku badani ulegali wpływom grupy, a w drugim – autorytetu. Na tej podstawie można ustalić, jakie cechy grupy wywierającej wpływ oraz jakie cechy osobowości sprzyjają byciu sobą. Inaczej mówiąc, dzięki czemu może powstać prawdziwy obraz siebie, który jest warunkiem bycia sobą.

Z kolei co do psychologii osobowości, ujęcie człowieka jako obrazu pozwala analizować proces kształtowania się tożsamości człowieka, który w dużej mierze polega na naśladowaniu. Podstawowym dynamizmem człowieka jest: stać się kimś, osiągnąć coś, być cenionym, posiadać poczucie własnej wartości. Mówiąc innym językiem: człowiek jako obraz chce stać się sobą poprzez upodabnianie się do kogoś wartościowego albo osiągnięcie stanu uznanego za wartościowy. Dlatego istnieje tak duży wpływ osób znaczących na kształtowanie się pojęcia o tym, kim jestem i kim mogę/powinienem być. Stąd – chcąc poznać siebie – należy zapytać: jakie relacje mnie kształtują? Czy pomagają mi być sobą? Warto też – jak już powyżej wspomniałem – opracować testy do mierzenia poziomu wolności i bycia sobą, czyli poziomu rozwoju.

Z kolei gdy chodzi o psychologię religii, to warto by zbadać wpływ obrazu Boga na poczucie bycia sobą, relacje między prawdziwym obrazem siebie a obrazem Boga, czyli problem prawdziwego obrazu Boga: jaki powinien być Bóg, aby człowiek mógł być sobą?

Natomiast co do psychoterapii, to ujęcie człowieka jako obrazu jasno sugeruje, że do psychologii, a zwłaszcza do psychoterapii, warto wprowadzić terminy: „prawdziwy” i „fałszywy” obraz siebie. Istotą psychoterapii będzie staranie się o uzyskanie prawdziwego obrazu siebie przez klienta. Może ono obejmować usuwanie się spod niewłaściwych wpływów, a także zwalczanie konformizmu. Również ważnym elementem czy nawet istotą

zdrowia psychicznego będzie posiadanie realistycznego obrazu siebie. Można też badać problem wpływu osób znaczących na kształtowanie się obrazu siebie. Celem psychoterapii będzie też pomoc pacjentowi w upodobnieniu się do Boga – oczywiście według kompetencji psychoterapeuty.

Ujęcie człowieka jako obrazu, a zwłaszcza jako obrazu Boga, daje też nowe możliwości interpretacji wyników badań empirycznych. Na przykład w badaniach prowadzonych pod kierunkiem prof. Łukaszewskiego okazało się, że zabiegi wokół urody redukują lęk przed śmiercią. Autor mówi: „Robiliśmy badania w solarium i u fryzjerów. Badaliśmy lęk przed śmiercią ludzi, którzy tam przychodzili, i tych, którzy stamtąd wychodzili. Widać było radykalną zmianę. (...) Upiększanie się powoduje, że mniej się myśli o śmierci. (...) Nie wiem, dlaczego to działa, ale działa” (Łukaszewski, 2016, s. 189). Próbując wyjaśnić to zjawisko, zapytajmy, czy nie może być tak, że jeżeli człowiek jest obrazem Boga, to kiedy czuje się piękniejszy, podświadomie uważa się przez to za bardziej podobnego do Boga, który – z definicji – jest nieśmiertelny i dlatego zmniejsza się lęk przed śmiercią tego człowieka?

Najszerzej jednak omówię skutki ujęcia człowieka jako obrazu dla psychologii poznawczej. Postaram się wykazać, że to ujęcie pozwoli lepiej zrozumieć relacje między umysłem a językiem.

Człowiek jako umysł

W moim artykule *Co było najpierw: mózg czy umysł?* (Niemirowski, 2015) uznałem umysł za ja – podmiot poznający, a mózg za narzędzie tego podmiotu, umożliwiające mu poznawanie i działanie. Inaczej mówiąc; ja jestem umysłem, który posługuje się mózgiem. A jaka jest relacja między umysłem a językiem? Czy taka jak między umysłem a mózgiem? Jeśli język jest narzędziem umysłu, to w jakim sensie? I czym (kim) jestem ja jako umysł?

Punktem wyjścia będzie określenie języka jako zbioru znaków i reguł posługiwania się nimi, przy czym znak jest rozumiany jako „obserwowalny (percypowalny) element rzeczywistości, który nie jest istotny ze względu na swoje własne cechy, ale na swoją relację do innego elementu rzeczywistości, do którego się odnosi” (Wikipedia). Zauważmy, że ta definicja może odnosić się również do obrazu, który ma coś lub kogoś przedstawiać. Znak, tak samo jak i obraz odnoszą się do czegoś, czym nie są, i to reprezentują. Widać więc, że mają tę samą naturę. Język bowiem składa się ze znaków, skojarzonych z pojęciami, a pojęcia są najczęściej rozumiane jako abstrakcyjne, myślowy odpowiednik przedmiotu, czyli właśnie obraz tego przedmiotu. Pojęcia są narzędziami, za pomocą których poznajemy świat i ujmujemy zdobytą wiedzę w mniej lub bardziej spójny obraz rzeczywistości. Człowiek zatem ma zasadniczo tę samą wiedzę (zestaw pojęć), nawet jeśli dysponuje kilkoma językami. Wiedza (nabyty obraz rzeczywistości) jest zatem zestawem pojęć, a język zestawem znaków skojarzonych z tymi pojęciami.

Należy jednak zauważyć, że wiedza jest bierna; to nie wiedza ani język działają, lecz umysł jest czymś aktywnym, co ujmuje choćby następująca definicja: „Kognitywistyka to nauka o umyśle ujmowanym jako system poznający” (Klawiter, 2018). Podobnie twierdzi Zdzisław Chlewiński: „umysł (...) jest układem o ogromnej aktywności własnej” (1999, s. 31). Umysł jest zatem podmiotem poznającym, czyli mną, ponieważ to ja poznaję, to ja jestem umysłem, który posługuje się językiem. Ja mam naturę umysłową, poznawczą, a zatem jestem obrazem, ale obrazem aktywnym, takim, który chce poznawać, jakby „niewypełnionym”; stąd pochodzi powszechne pragnienie poznawania, czyli ciekawość.

Co więcej, jestem umysłem, który, chociaż jest aktywny, to jednak aktualizuje się (ujawnia, może działać) dopiero dzięki nabytemu językowi i związanym z nim pojęciom. Umysł się nie rozwija (nie doskonali), gdyż jest od razu „gotowy”, tylko się ujawnia, to znaczy aktywizuje. Jest to tak jak w każdym rozwoju, podczas którego coś od razu z góry czy *a priori*

zaprogramowanego i ustalonego (a więc w jakimś sensie gotowego) ujawnia się dzięki oddziaływaniu środowiska.

Umysł więc się nie zmienia, natomiast rozwija się (doskonali) system nabytych i używanych pojęć jako narzędzi poznawania i działania. Podmiot ma naturę poznawczą, umysłową. Jest obrazem, ale początkowo nieujawnionym, niezaktualizowanym. Jest aktywną wiedzą, którą można nazwać wiedzą wrodzoną, ponieważ występuje od początku rozwoju, a jedynie potrzebuje narzędzi, dzięki którym może w pełni działać i się ujawnić.

Potwierdzają to odkrycia współczesnej neuropsychologii, z których wynika, że istnieje wstępnie dana, nie pochodząca z doświadczenia wiedza o rzeczywistości. Michael Gazzaniga pisze o tym następująco: „Psychologia rozwoju człowieka obfituje w przykłady intuicyjnej wiedzy niemowląt z dziedziny fizyki, biologii i psychologii” (2013, s. 25) i podaje konkretne przykłady:

Dzieci spodziewają się, że przedmioty będą się poruszały po ciągłych trajektoriach, zamiast przeskakiwać z jednego punktu przestrzeni do innego. Przyjmują też pewne założenia dotyczące kształtów, które są częściowo zakryte. Widoczna część kuli po odsłonięciu powinna się okazać piłką, nie powinna mieć nóg. Wreszcie, niemowlęta spodziewają się, że przedmiot nie będzie się poruszał samodzielnie, jeśli nie wejdzie w kontakt z jakimś innym obiektem, oraz że zachowa ciągłość i nie będzie przenikał przez inne przedmioty. To wiedza zdeterminowana genetycznie, z którą przychodzimy na świat. Skąd wiadomo, że nie jest ona wyuczona? Stąd, że dzieci na całym świecie wiedzą to samo w tym samym wieku, niezależnie od swoich uprzednich doświadczeń (2013, s. 25–26).

Wniosek stąd jest następujący: „Ludzie mają tysiące, a może nawet miliony wrodzonych (wbudowanych) skłonności do określonych działań i wyborów” (2013, s. 42).

Te wrodzone potencjalności czy skłonności nie są bierne, dlatego aktywność umysłowa (myślenie) występuje przed opanowaniem języka: „Pojęcia są blisko związane z językiem i niektórzy filozofowie uważają, że bez języka nie ma pojęć. Jednak fakty empiryczne świadczą, że kompetencja językowa nie jest konieczna, żeby mieć reprezentację pojęciową czegoś. Psychologowie doszukali się użycia reprezentacji w zachowaniach niemowląt i zwierząt” (Czerny, 2011, s. 110).

Coś wrodzonego musi więc być w strukturze poznającej; umysł jest już jakoś wstępnie ukształtowany. Dlatego można powiedzieć, że myślenie jest wcześniejsze niż mówienie: „Niektórzy uważają, że mówienie rozwija się później niż myślenie i służy jedynie do przekazywania myśli; według przeciwnego poglądu myślenie jest cichym mówieniem, czyli nie jest możliwe bez udziału języka. Wyniki eksperymentów przemawiają za pierwszym poglądem i przeczą drugiemu” (Czerny, 2011, s. 110).

Chociaż więc zasadniczo myślimy w jakimś języku etnicznym, to nie tylko. Jednak to pierwotne myślenie nie jest w pełni ukształtowane. Umysł jest czymś aktywnym, ale wymagającym narzędzi. Bez nich jest „bezsilny”, „nie-skuteczny”, „bezzadny”, chociaż w zasadzie „gotowy”. Jego aktywność jest jak aktywność noworodka: nieuksztaltowana. Język jest moim narzędziem, ale takim, bez którego nie miałbym świadomości siebie ani sensownego obrazu siebie i świata wokół mnie. Jest narzędziem poznawania (rozumienia) i działania (planowania). Nie mogę w pełni poznać (zrozumieć) czegoś, czego nie potrafię odpowiednio nazwać. Język, tak jak i ciało, jest czymś, co umożliwia mi kontakt ze światem. Język jest narzędziem dla umysłu.

Wrodzone uwrażliwienia (nastawienia, dyspozycje, ukierunkowania) dopełniane są wiedzą zdobytą od środowiska, głównie za pomocą języka, który umożliwia i usprawnia poznawanie i myślenie. „Język jako narzędzie myśli nie tylko je wyraża, ale też formułuje i tworzy” (Buczkowska, 2001, s. 73).

Język jest więc takim narzędziem, bez którego nie ujawniłyby się możliwości działającego, przy czym narzędzia, którymi się posługuję, umożliwiają

mi działanie, ale jednocześnie je ukierunkowują, ujawniając tylko niektóre z moich możliwości. Inne narzędzia co innego by ze mnie ujawniły. Można więc powiedzieć, że mogę zrobić tylko to, na co mi pozwoli mój język. Zatem język – dzięki swej strukturze – jest jakby „wyzwalaczem” aktywnego umysłu. Umysł posługuje się językiem; ściślej: pojęciami zawartymi w tym języku. Istnieje zatem coś takiego jak wrodzona, aktywna natura umysłu. Pewne przekonania (podstawy wiedzy) są wrodzone. Na przykład podstawowe pojęcia: dobry – zły; prawidłowy – nieprawidłowy są wrodzone, a wypełnienie ich konkretną treścią zależy od doświadczenia i otoczenia, a więc może być błędne. Na tych jednak podstawach buduje się obraz świata.

Można więc powiedzieć, że umysł (ja) jest(em) wrodzonym obrazem rzeczywistości, który się aktualizuje (może działać) poprzez nabyty obraz rzeczywistości, zawarty w nabytych pojęciach i związanym z nimi językiem, lub nieco inaczej, że umysł to wrodzony zestaw aktywnych przekonań (schematów poznawczych, nastawień). Rozwój umysłowy natomiast polega na doskonaleniu języka, czyli zestawu pojęć, którymi się dysponuje. Nabyte pojęcia są narzędziami poznawania i działania, czyli narzędziami umysłu. Tylko to mogę zrobić i tylko to mogę poznać, na co mi pozwala mój język, czyli zestaw pojęć, którymi dysponuję.

Podsumowując, można powiedzieć, że aktywny umysł, kształtujący sobie język, jednocześnie za pomocą tego języka może celowo i świadomie działać w otoczeniu. Aktywny umysł w kontakcie ze światem kształtuje sobie język, a za pomocą tego języka może celowo i świadomie działać w otoczeniu.

Jeśli więc człowiek jest obrazem, to jest też umysłem, który początkowo posiada bardzo wstępne ukształtowanie, które można nazwać wiedzą wrodzoną. Obraz ten wymaga co prawda uzupełnienia, rozwinięcia, wykorzystania wrodzonych struktur (nastawień, dyspozycji, ukierunkowań), ale w zasadzie jest gotowy (a przynajmniej naszkicowany). Nie może być uzupełniany dowolnie, ponieważ jeśli tak się dzieje, to jest mu z tym źle, zwłaszcza wtedy, gdy występują w nim sprzeczne przekonania, czyli dysonans poznawczy.

Podsumowanie

Na podstawie filozoficznego stwierdzenia, że człowiek nie jest bytem, ale obrazem bytu, można zreinterpretować podstawowe dziedziny psychologii. Przede wszystkim twierdzenie to wyjaśnia, co to znaczy „być sobą” i sugeruje, że właściwym kierunkiem świadomego rozwoju człowieka jest stawanie się coraz bardziej podobnym do oryginału, czyli właśnie bycie sobą. Co więcej, bycie sobą to bycie takim, jakim się być powinno. Rozwijać się bowiem to nic innego jak upodabniać się do oryginału. Takie ujęcie z kolei wprowadza do psychologii element normatywny. Pojęcie powinności raczej nie funkcjonuje w psychologii jako nauce opisowej i budowanej na wzór nauk przyrodniczych; jednak trudno bez niego się obejść, gdy mówimy o ukierunkowaniu rozwoju człowieka lub ustaleniu celu psychoterapii. Wydaje się, że warto z niego korzystać również w innych dziedzinach psychologii w imię prawidłowego rozumienia człowieka i jego rozwoju.

Przechodząc natomiast do psychologii poznawczej, należy powiedzieć, że relacja umysłu do języka jest relacją obrazu do obrazu, czyli tego, co wrodzone, do tego, co nabyte. Wyuczony język i związane z nim (zawarte w nim) pojęcia, zależnie od ich prawdziwości, lepiej lub gorzej umożliwiają umysłowi przedstawianie swego oryginału, czyli bycie sobą. Umysł jest obrazem aktywowanym nabytym (językowym) obrazem rzeczywistości. Jeśli ten obraz jest prawdziwy, to umysł (podmiot poznający) czuje się wolny w swym działaniu; wie bowiem, co i dzięki czemu może osiągnąć.

Bibliografia

- Buczkowska J. (2001). *Znaczenie a system znaków*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 37/1, s. 69–83.
- Chlewiński Z. (1999). *Umysł. Dynamiczna organizacja pojęć*. Warszawa.

- Czerny A. (2011). *Teoria nazw geograficznych*. Warszawa.
- Dąbrowska J. (2016). *Wywiad z prof. Łukaszewskim*. W: *Nie ma się czego bać. Rozmowy z mistrzami*. Warszawa.
- Frith Ch. (2011). *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz wewnętrzny świat*. Warszawa.
- Gazzaniga M. S. (2013). *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*. Sopot.
- Heschel A. J. (2014). *Kim jest człowiek?*. Łódź–Warszawa.
- Klawiter A. (2018). *Wstęp do kognitywistyki*. <http://docplayer.pl/71287697-Wstep-do-kognitywistyki.html>.
- Łukaszewski W. (2016). *Zawsze byłem za stary*. W: *Nie ma się czego bać. Rozmowy z mistrzami*, red. J. Dąbrowska. Warszawa.
- Niemirowski T. (2015). *Co było najpierw: mózg czy umysł?* „Edukacja Filozoficzna” 60, s. 33–56.
- Niemirowski T. (2007). *Co to jest prawda?* „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Ekonomii i Innowacji w Lublinie” 5, s. 15–24.
- Spaemann R. (1988). *O pojęciu natury ludzkiej*. W: *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, s. 127–147. Paris.

Tomasz Niemirowski

KRAKOWSKA AKADEMIA IM. A. F. MODRZEWSKIEGO

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.12](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.12)

Czy postulat neutralności światopoglądowej psychoterapeuty służy wolności klienta?

**Does the postulate of the neutrality
of the psychotherapist serve the client's freedom?**

STRESZCZENIE

W psychoterapii obowiązuje zasada nienarzucania swoich wartości klientowi w imię jego wolności, czyli postulat neutralności. Jednak każde działanie ma jakiś cel i dąży do jakiegoś dobra. Co ma być tym dobrem? Psychoterapia powinna zwiększać wolność klienta, więc trzeba się zastanowić, jak ją osiągnąć. Przyjmuję, że wolność jest możliwością czynienia wszystkiego, co się chce. Jednak człowiek chce mieć poczucie własnej wartości. Dlatego nie czuje się wolny ktoś, kto jest pozbawiony jakichkolwiek wskazówek co do dobra i zła. Wolny czuje się dopiero wtedy, gdy ma pewność, że to, co sam wybrał, jest dobre. Warunkiem tej pewności jest prawdziwy obraz rzeczywistości. Ponieważ psychoterapeuta ma obowiązek działania dla dobra, wolności i rozwoju klienta, to jego rolą będzie dostarczenie takiego obrazu rzeczywistości. Elementem tego obrazu jest znajomość dobra i zła, czyli jak ktoś będzie się czuł pod

wpływem określonych działań. Wchodzi tu w grę odpowiedzialność psychoterapeuty, która polega na znajomości skutków możliwych decyzji oraz umiejętności oceny, które z nich będą dobre dla klienta. Terapeuta jest odpowiedzialny za to, co dzieje się w kliencie pod wpływem psychoterapii i jakie decyzje dzięki niej (niemu) podejmuje. Konieczne jest więc wykształcenie etyczne psychoterapeuty. Jeśli zaufanie klienta spotka się z odpowiedzialnością terapeuty, psychoterapia osiągnie swój cel. Zasadę neutralności należy więc zastąpić zasadą odpowiedzialności, a zmiana definicji wolności spowoduje zmianę zasad prowadzenia psychoterapii.

Słowa kluczowe: neutralność światopoglądowa psychoterapeuty, cele psychoterapii, odpowiedzialność psychoterapeuty.

ABSTRACT

The psychotherapist is obliged to be neutral. However, every action has a purpose and strives for some good. What should be this good? Psychotherapy should increase the client's freedom, so we have to think how to achieve it. I assume that freedom is the ability to do everything that one wants. However, everyone wants to have a sense of self-worth. That's why if someone has no hints as to what is good and what is bad, he cannot be free. One feels free when he is sure that what he has chosen is good. The condition for this certainty is a true image of reality. That's why the role of the psychotherapist will be to provide such an image. The element of this image is the knowledge of good and evil, that is to say how one will feel under the influence of specific actions. The psychotherapist's responsibility comes into play here, which involves knowing the effects of possible decisions and the ability to assess which ones will be good for the client. The therapist is responsible for what happens in the client during the psychotherapy and what decisions he/she makes. It is therefore necessary to postulate an ethical education of a psychotherapist. If the client's trust meets the therapist's responsibility, psychotherapy will reach its goal. The principle of neutrality should therefore be replaced with the principle of responsibility, and changing the definition of freedom will change the rules of conducting psychotherapy.

Keywords: the neutrality of the psychotherapist, goals of psychotherapy, psychotherapist's responsibility.

Wstęp

Artykuł Katarzyny Marchewki i Katarzyny Sikory *Poza „tabula rasa”. Współczesne rozumienie postulat neutralności światopoglądowej psychoterapeuty* kończy się słowami: „Postulat neutralności światopoglądowej, odczytany na nowo, stoi na straży autonomii klienta i umożliwia realizację celu terapii, jakim jest jego osobista wolność” (Marchewka, Sikora, 2013, s. 76). Takich wypowiedzi można przytoczyć więcej, a wskazują one, że celem psychoterapii jest zwiększanie wolności (autonomii, niezależności, poczucia sprawstwa) pacjenta. Zatem nikt nie kwestionuje tego, że terapia powinna zwiększyć wolność klienta, problem jednak pojawi się, gdy spróbujemy bliżej określić, na czym ta wolność polega i jak można ją osiągnąć. Na pewno zgodzimy się, że człowiek czuje się wolny wtedy, gdy może robić wszystko, co chce, ale jak do tego dojść? Na czym polega wolność i dzięki czemu człowiek czuje się wolny?

Pojęcie wolności

Można wyróżnić dwa akcenty w rozumieniu wolności:

- 1) człowiek jest wolny wtedy, gdy nikt nie wywiera na niego żadnego nacisku, a więc może się zachowywać tak, jak sam chce,
- 2) człowiek jest wolny wtedy, gdy ma pewność, że to, co robi, jest dobre.

Inaczej mówiąc, muszą być spełnione dwa warunki, aby człowiek czuł się wolny:

- decyzja jest podjęta samodzielnie, z przekonaniem; nie jest narzucona czy podyktowana przez kogoś innego; występuje swoboda w podejmowaniu decyzji,
- decyzja jest dobra, podjęta z przekonaniem, że jest to najlepsze wyjście.

Pierwszy warunek jest oczywisty dla każdego psychoterapeuty. O drugim raczej się nie mówi. Czy jednak może czuć się wolnym ktoś, kto nie ma pewności, że to, co wybrał, jest dobre? Czy czuję się wolny, jeśli mam poczucie, że robię coś, czego nie powinienem; albo nie robię czegoś, co powinienem? Jednak raczej nie. Józef Tischner (1931–2000) mówi o tym w następujący sposób: „Tylko czyniąc dobro, człowiek jest naprawdę wolny, to ku tej wartości dąży jego natura. Zło jest tylko pozorem wolności, w gruncie rzeczy wynika ze słabości ludzkiego ciała, pokus, pożądliwości czy nałogów” (Przybyło, 2014, s. 71–83). Jest więc coś takiego jak natura ludzka, która dąży do dobra, albo też jest dobrem, które „chce” ujawnić się w działaniu. Aby mogło to nastąpić, konieczny jest świadomy wybór dobra wbrew innym zachętom, upodobaniom czy skłonnościom. Często bowiem chcemy wielu rzeczy (czynności) naraz i, aby być wolnymi, musimy wybrać najlepszą z nich, a innym się sprzeciwić czy je odrzucić. Wolność wymaga więc dyscypliny. Obowiązek wymaga wysiłku, na który czasem nie ma się ochoty. Zaakceptowanie jednak swoich obowiązków i wypełnianie ich jest drogą do wolności. Mówi o tym autor bestsellerowych pozycji na temat przywództwa, rozwoju osobistego, twórca teorii siedmiu nawyków skutecznego działania Stephen R. Covey (1932–2012):

Większość ludzi stawia znak równości między dyscypliną i brakiem wolności. „Obowiązki zabijają spontaniczność”. „W przymusie nie ma wolności”. „Chcę robić to, na co mam ochotę. To jest wolność, a nie obowiązek”. W rzeczywistości jest odwrotnie. Tylko ludzie zdyscyplinowani są naprawdę wolni. Ludzie niezdiscyplinowani są niewolnikami nastrojów, zachcianek i namiętności (Covey, 2005, s. 90).

Zatem powinności czy obowiązki tylko pozornie przeciwstawiają się wolności. Ten, kto coś powinien, ten też coś „musi”, a ten przymus – czy wewnętrzny czy zewnętrzny – jest traktowany jako zaprzeczenie wolności. I zresztą często tak bywa, jeżeli przymus nie dotyczy najlepszej opcji. Właściwie trudno powiedzieć, że ktoś jest całkowicie wewnętrznie wolny, to znaczy, że nie ma poczucia zobowiązań czy właśnie powinności. Nie można jednak nikomu odpowiedzialnie powiedzieć: „niczego nie powinienes, niczego nie musisz, jesteś całkowicie wolny”. Nikt też nie może się pozbyć wszystkich zobowiązań, choć zdarza się, że ciężar odczuwanych powinności przerasta możliwości człowieka, jak to dzieje się na przykład w przypadku różnego rodzaju kompulsji.

Nie tyle więc niemożliwe do osiągnięcia pozbycie się wszelkich powinności, co raczej ich prawidłowe rozpoznanie i akceptacja – sprzyjają wolności. Jeśli chcę tego, co powinienem, to te powinności nie odbierają wolności, ponieważ właściwie znikają: robię to, co chcę, a więc jestem wolny. Drogą do wolności będzie zatem prawidłowe ukierunkowanie pragnień (celów, dążeń, wartości). Postulowane w psychoterapii uwolnienie od toksycznych wpływów i wzmocnienie osoby – to za mało. Czy jednak zadaniem psychoterapeuty jest porządkowanie celów klienta, czyli wchodzenie w sferę jego wartości? Odpowiedź, jaką daje współczesne rozumienie psychoterapii, brzmi: zdecydowanie nie! Nie chcę kwestionować tej odpowiedzi, ale zapytam: w takim razie, co psychoterapeuta może/powinien zrobić, aby jego klient stał się bardziej wolny? Na pewno będzie to pomoc w uchyleniu się spod niewłaściwych wpływów; wyraźne ukazanie ich szkodliwości. Czy jednak takie – z pewnością uzasadnione – działanie nie powinno być uzupełnione pomocą w znalezieniu korzystnych wpływów? Czy nie można porównać tej sytuacji do wyprowadzenia klienta ze szkodliwego środowiska z pozostawieniem go bez żadnego środowiska?

Podobnie można zapytać: czy wolność nie wymaga umiejętności odróżniania dobra od zła i czy może być wolny ktoś, kto ma fałszywy obraz

rzeczywistości albo kto nie umie odróżnić prawdy od fałszu? Przecież umiejętność ta jest wymagana do osiągnięcia swoich celów, a zatem do czynienia wszystkiego, co się chce, czyli wolności.

Zauważmy, że z konieczności każdy dąży m.in. do pocucia własnej wartości i dlatego zawsze chce mieć pewność, że to, co robi, jest dobre. Wolność zatem jest tym większa, im większa jest pewność słuszności swego postępowania. Kto działa w wątpliwościach albo z przekonaniem, że robi źle, ten, tak naprawdę, nie jest wolny, ponieważ robi coś, czego nie chce. Tak samo czuje się zmuszany wtedy, gdy ktoś go nakłania do działania bez przekonania lub wbrew swoim przekonaniom na temat tego, co jest dobre. Wolność zatem musi opierać się na umiejętności odróżniania dobra od zła, co daje możliwość podejmowania prawidłowych decyzji. Kto tego nie potrafi, ten nie będzie wolny.

Droga do wolności

Czy więc właściwą drogą będzie troska o to, aby nie wywierać żadnego wpływu na decyzje klienta przez szacunek dla jego wolności i nienarzucanie swoich wartości? Pozornie tak, bowiem zawsze można powiedzieć: „skąd wiesz, co dla klienta będzie dobre? Nie jesteś odpowiedzialny za jego decyzje”. Jest to stanowisko powszechnie przyjęte wśród terapeutów, co zwięźle wyraża Peter Levine:

Twierdzę, że główna codzienna praktyka psychoterapii zakłada jedną lub więcej z tych anty-moralistycznych przesłanek:

1. Psychoterapeuta (ktoś, kto miał specjalistyczne szkolenie oparte na naukowych podstawach) nie ma możliwości poznania różnicy między dobrem a złem.
2. Pacjent ma prawo do własnych wartości i nie powinien podlegać wpływom moralnym.

3. Naciski moralne są psychicznie szkodliwe i powinny zostać zredukowane. Te trzy stwierdzenia (...) wspierają ten sam wniosek: nie informuj pacjentów o tym, co jest słuszne (Levine, 2013).

Czy jednak taka postawa zwiększa wolność klienta? Czy jest dobra dla niego? Weźmy pod uwagę, że często człowiek nie wie, gdzie znajdzie swoje szczęście, czyli co jest dobre dla niego lub dla innych:

Czy bowiem pacjent zawsze wie, co jest dla niego dobre? Problemem często jest nie tylko to, że nie może sam osiągnąć Dobra, ale też to, że sam do końca (a czasem zupełnie) nie wie, czym to Dobro mogłoby być i gdzie go szukać. Pozostawienie decyzji o celu psychoterapii samemu pacjentowi może być zatem zadaniem ponad jego siły lub zadaniem niemożliwym, może też nie służyć mu w dalszej perspektywie poprzez podtrzymywanie niesprzyjających jego Dobru wzorców (Lustig, 2015).

Na przykład: czy człowiek zagubiony w lesie czuje się wolny? Pozornie tak, bo może iść dokąd chce, nikt go do niczego nie zmusza. A z drugiej strony, nie jest wolny, ponieważ chce iść do domu, a nie może tego robić. A jeśli spotka kogoś w tym lesie i zapyta o drogę, a ten odpowie: „nie chcę ci niczego narzucać; w imię twojej wolności nie powiem ci, dokąd masz iść, ani dokąd ja bym poszedł na twoim miejscu; musisz sam podjąć decyzję” – czy byłby zadowolony z takiej odpowiedzi? Czy dzięki niej czułby się bardziej wolny?

Pacjent w tej sytuacji oczekuje przynajmniej umocnienia przekonania, że z lasu rzeczywiście jest wyjście; inaczej nie warto by podejmować wysiłku szukania drogi. I na tym przekonaniu powinna opierać się działalność terapeutyczna, jak stwierdza to logoterapeutka Elisabeth Lukas:

Uważam, że jest rzeczą bezwzględnie konieczną, by każdy terapeuta zmierzał do akceptacji życia i ukierunkowania na sens, aby swoją postawą

mógł promieniować jako „dodatkowym środkiem leczniczym” – elementem swej sztuki terapeutycznej. (...) Czy terapeuta potrafi odchodzącemu do domu pacjentowi dać na drogę słowa, które choćby bardzo bolały, pozwolą mu uczynić wszystko znośnym? Potrafi, jeśli jego samego będzie przenikać wiara w absolutny sens życia i w możliwość przemienienia cierpienia w ludzki sukces – w zwycięstwo nad samym sobą (Lukas, 2009, s. 19–21).

Terapeuta zatem w jakimś sensie powinien znać właściwą drogę, zresztą sam którąś z nich w swoim życiu wybrał, a więc uznał za słuszną. Poza tym, czy wiara w to, że jest wyjście z lasu, da się odłączyć od znajomości drogi w tym lesie? Jeśli terapeuta nie ma tej wiary, to czy może być dobrym terapeutą? A jeśli ma postawę: „wiem, co powinienesz uczynić (albo: co ja bym na twoim miejscu zrobił), ale w imię twojej wolności nie powiem ci tego” – to czy taka postawa jest moralnie prawidłowa?

Oczywiście, można powiedzieć, że psychoterapeuta nie jest kierownikiem ani przewodnikiem; nie jest od tego, żeby wskazywać drogę. Od tego są inni specjaliści, natomiast terapeuta ma wzmacniać samą zdolność poruszania się i podejmowania samodzielnej decyzji. Takie stanowisko zajmuje np. Jan Czesław Czabała, który twierdzi, że aktywność terapeuty

„(...) sprowadza się do zachęcania pacjenta do poszukiwania innych sposobów reagowania, zachowania, innych sposobów myślenia o sobie i o innych, wyobrażania sobie różnych scenariuszy rozwoju sytuacji, radzenia sobie z tymi sytuacjami, wyobrażania sobie różnych sposobów pokonywania trudności. Terapeuta swoim zachowaniem wzmacnia samą aktywność poszukiwania, a nie wybrane możliwości. Wobec wyborów pacjenta zachowuje postawę neutralną, podkreślając odpowiedzialność pacjenta za poszukiwanie i za selekcję możliwych wyborów (Czabała, 2013, s. 291).

Czy można jednak bez sprzeczności powiedzieć: „chcę Twojego dobra, ale jest mi obojętne, co wybierzesz”? I czy taka postawa służy wolności pacjenta? Neutralność to przecież obojętność.

Myślę, że autor zgodziłby się na porównanie psychoterapeuty do lekarza albo mechanika samochodowego. W zasadzie nie interesują się oni moralnością swoich klientów, a ich zadaniem jest naprawa tego, co funkcjonuje nieprawidłowo, a więc właśnie zwiększenie wolności (autonomii) tych klientów. Są jednak takie choroby, które zależą od moralności, a także takie sposoby jazdy, które nie służą długiemu użytkowaniu samochodu. Lekarz czy mechanik jak najbardziej mają więc prawo zwrócić na to uwagę klientowi. Nie muszą i nie powinni być neutralni; mogą używać słów: „jeśli chce pan być zdrowy, to powinien pan...”, albo „jeśli chce pani długo jeździć tym samochodem, to powinna pani...”. Czy psychoterapeuta nie ma do tego prawa?

Psychoterapia w służbie wolności

Co więc może zrobić terapeuta, aby klient stał się bardziej wolny? Czy postulowane w kodeksach etycznych i podręcznikach psychoterapii powstrzymanie się od wszelkich nastawień, uprzedzeń, ocen, osądów czy wskazówek – rzeczywiście temu służy?

Na przykład Kodeks etyczny psychoterapeutów zrzeszonych w Polskim Towarzystwie Psychiatrycznym, zawiera następujące normy (które zresztą nie są neutralne, choć domagają się neutralności, co powoduje sprzeczność): „2.3. Psychoterapeuta w pracy terapeutycznej nie ma prawa wyrażać ocen moralnych”, „2.4. Psychoterapeuta nie może osobom uczestniczącym w terapii narzucać ani wprost, ani pośrednio własnego systemu wartości”¹. Kodeks zatem wyraźnie zabrania wskazywania pacjentom, co jest dobre, a co złe,

1 <http://www.sntr.org.pl/userfiles/file/Kodeks%20etyczny%20psychoterapeuty.pdf>.

choć sam tej zasady nie przestrzega. Oczywiście, nikt nie będzie kwestionował zasady *nie narzucania* swoich poglądów, czy jednak w żaden sposób nie wolno *ukazywać, sugerować czy proponować* swoich poglądów i wartości? I czy w ogóle takie zachowanie jest możliwe? Odpowiadam, że nie jest możliwe, ponieważ psychoterapia jest działalnością celową, a celem tym jest zawsze dobro. Do działania dla dobra klienta zobowiązują zresztą terapeuty kodeksy etyczne. Nikt też nie może pozbyć się swojego obrazu świata, czyli światopoglądu, co stwierdza psychoterapeuta Bogusław Włodawiec:

Psychoterapia, jako metoda pomagania drugiemu człowiekowi, nie może być uprawiana w oderwaniu od światopoglądu. Psychoterapeuta nie może być zatem neutralny światopoglądowo. Nie jest też wcale pożądane, by zawsze starał się taki być – przeciwnie, niekiedy mogłoby to być niebezpieczne lub niewłaściwe (Włodawiec, 2013).

Nie można więc pozbyć się swojego światopoglądu i nie można nie wywierać żadnego wpływu na innych, bowiem samą swoją obecnością i jakimkolwiek zachowaniem już ten wpływ się wywiera. Nie można też nie podlegać żadnym wpływom. Czym bowiem byłaby wolność? Całkowitą niezależnością od czegokolwiek lub kogokolwiek? Taki stan jest w ogóle niemożliwy do osiągnięcia: „nikt nie ma na mnie wpływu, z niczym zdaniem się nie liczę, nie obchodzą mnie życzenia i potrzeby innych ludzi”. Nie byłby też pożądany, bowiem powodowałby całkowitą samotność. Zatem wolność nie polega na tym, aby nikomu nie podlegać i z nikim się nie liczyć, ale na tym, aby zaspokajać tylko uzasadnione potrzeby innych osób według swoich możliwości, czyli po prostu być dobrym; czynić to, co dobre, a przez to też osiągnąć poczucie własnej wartości czy przydatności. W poszukiwaniu wolności chodzi więc o poprawne określenie, o czyje potrzeby się troszczyć i w jaki sposób – bo człowiek nie żyje dla siebie; nie może też być szczęśliwy w samotności. Istnieją też pragnienia wrodzone,

przede wszystkim jest to pragnienie szczęścia. Człowiek czuje się wolny, gdy może robić wszystko, co chce, ale tak naprawdę chce czuć się wartościowy, a więc czuje się wolny wtedy, gdy może robić to, co uważa za wartościowe. I chyba tak naprawdę tego w jakiejś mierze oczekuje od psychoterapeuty. Potrzebuje prawdy: o sobie i o świecie. A jednak, postulując neutralność, zakłada się, że wszystkie światopoglądy, czyli obrazy świata i siebie w nim, jednakowo służą wolności klienta. To jednak nie jest prawdą, gdyż kto ma fałszywy obraz świata i siebie w nim, ten wolny nie będzie, nie będzie mógł osiągnąć swoich celów. Nie może przecież być wolny, jeśli dąży do celu niemożliwego do osiągnięcia. Potrzebuje zatem zmiany swoich fałszywych poglądów, na co też wskazuje Bogusław Włodawiec:

Istnieje powszechna zgoda wśród psychoterapeutów, że terapia poznawcza może i powinna prowadzić do zmiany takich destrukcyjnych skryptów na bardziej realistyczne i zdrowe poglądy na świat i siebie samego. Rzecz w tym, że to także stanowi ingerencję w światopogląd pacjenta, czego autorzy kodeksów etycznych zdają się nie dostrzegać (Włodawiec, 2013).

Taka ingerencja jest więc dopuszczalna, a nawet potrzebna.

Również Jerzy Mellibruda uważa, że terapia polega na zmianie światopoglądu: „Zmiana patologicznych schematów jest ważnym celem oddziaływań psychoterapeutycznych. (...) Najważniejsze, z klinicznego punktu widzenia, schematy kształtują myślenie i wyobrażenia dotyczące własnej osoby, innych ludzi i relacji z nimi, obrazu świata i życia oraz wizje przyszłości” (Mellibruda, 2011, s. 24).

Podobne poglądy ma także Czesław Czabała:

Zmiana, do jakiej dąży się w psychoterapii poznawczej to przede wszystkim:

- zidentyfikowanie irracjonalnych przekonań czy innych schematów poznawczych, które są przyczyną aktualnych objawów;

- zastąpienie ich przekonaniami lub schematami racjonalnymi (Czabała, 2013, s. 35).

Autor używa terminów: „irracjonalne”, „racjonalne” – a są to bez wątpienia terminy nieneutralne, wartościujące. Można też powiedzieć, że te racjonalne schematy są właśnie schematami psychoterapeuty, które on przekazuje klientowi.

Czesław Czabała pisze dalej: „Samoocena to nie tylko wiedza na swój temat, ale także stosunek emocjonalny wobec siebie. Wiedza o sobie jest najczęściej ściśle związana z samooceną. Negatywny emocjonalny stosunek do siebie może wpływać na zafałszowanie obrazu siebie, swoich cech, swoich potrzeb, możliwości i ograniczeń” (Czabała, 2013, s. 188). Autor zatem twierdzi, że prawdziwy obraz siebie i emocjonalny stosunek do siebie jest (ma być) pozytywny. Zakłada więc, że pacjent ma jakąś wartość i że tę wartość należy podtrzymywać czy rozwijać, co jest właśnie zadaniem psychoterapeuty. A nie da się tego zrobić bez zaangażowania jego własnych wartości, zatem system wartości psychoterapeuty jest czymś koniecznym w psychoterapii.

Autor pisze też o adekwatności przekonań i uczuć:

Najważniejsze przekonania, regulujące zachowania człowieka, to przekonania dotyczące własnej osoby i własnych relacji z innymi ludźmi. Samowiedza, obraz siebie, samoocena, pojęcie własnego Ja – to określenia używane do opisu przekonań dotyczących własnej osoby. Samowiedza może być nieadekwatna. Ma to miejsce wtedy, gdy osoba nieadekwatnie spostrzega swoje potrzeby, swoje możliwości i ograniczenia (Czabała, 2013, s. 188).

Dodajmy tu, że przekonania dotyczące siebie i swoich relacji z innymi to nic innego jak elementy światopoglądu. Zatem psychoterapeuta ma prawo i nawet obowiązek zmieniania tych przekonań na bardziej prawdziwe, czyli wyzwajające. Czy postępuje wtedy wbrew swojemu kodeksowi etycznemu?

Co więcej, Czesław Czabała twierdzi też – konsekwentnie – że nie tylko przekonania wymagają zmiany, ale i uczucia:

We wszystkich szkołach psychoterapii istotnym czynnikiem prowadzącym do zmiany terapeutycznej jest wzbudzenie emocji pozytywnych w relacji z terapeutą i negatywnych związanych z dotychczasowymi doświadczeniami żywotnymi, odreagowanie i wygaszenie uczuć przykrych, zagrażających oraz wzbudzenie uczuć adekwatnych do zdarzeń aktualnych zachodzących w pacjencie i w jego relacjach z innymi (Czabała, 2013, s. 99).

Autor używa słowa „adekwatność”. Czy to słowo jest neutralne? Skąd wiadomo, które uczucia są adekwatne? Skąd psychoterapeuta wie, co powinien czuć pacjent? I dalsze pytania: kto adekwatnie spostrzega potrzeby, możliwości i ograniczenia pacjenta? Czy tą osobą jest psychoterapeuta? W tym tekście zakłada się, że tak, a zatem zwiększanie adekwatności nie jest neutralnością.

Rozważmy w tym kontekście następujące zdanie psychoterapeutów: „Lojalność psychoterapeuty wobec pacjenta polega na tym, że nie stanie się on krytykiem pacjenta, jego wyborów i decyzji, lecz pozostanie jego powiernikiem, poszukując wraz z nim dróg prowadzących do zmniejszenia jego cierpienia niezależnie od tego, jakie będą jego wybory i decyzje. Według nas jest to istotą psychoterapii” (Opoczyńska-Morasiewicz, Morasiewicz, 2015, s. 21–34). To zdanie jednak budzi zastrzeżenia. Pacjent bowiem może podejmować takie działania, które zwiększą lub zmniejszą jego cierpienia. Czy cierpienie pacjenta zależy od jego decyzji? Często tak, czy więc psychoterapeucie te decyzje powinny być obojętne? Nie, nie powinny być obojętne. Terapeuta powinien dążyć do takich decyzji pacjenta, które zmniejszą cierpienie tego pacjenta. Z tego wynika, że „należałoby konsekwentnie uznać prawo terapeuty do ingerowania w światopogląd pacjenta w tych jego częściach, które przyczyniają

się do powstawania i utrzymywania się jego zaburzeń emocjonalnych” (Włodawiec, 2013).

Prawo do zmiany światopoglądu

Jeżeli więc ustalony w kontrakcie problem pacjenta dotyczy w jakiejś mierze wyboru właściwego postępowania w danej sytuacji, to terapeuta zwiększy wolność klienta, pomagając mu w podjęciu właściwej decyzji, nawet jeśli wymaga to ingerencji w światopogląd lub system wartości pacjenta. Psychoterapeuta nie może więc być neutralny. Nie może jednak też narzucać klientowi swoich rozwiązań, mówiąc mu wprost np. co by zrobił na jego miejscu. Jego rolą będzie raczej pomoc klientowi w samodzielnym dokonaniu tego odkrycia poprzez m.in. stawianie odpowiednich pytań, tak jak to robił m.in. Sokrates, który, co prawda, nie był psychoterapeutą, ale jego dialogi do dziś pozostają wzorem pomocy w poszukiwaniu prawdy.

Poszukiwaniu prawdy natomiast towarzyszy poszukiwanie dobra, a to, co dobre, utożsamia się z powinnością, która jest zawsze możliwa do spełnienia. Człowiek przecież zawsze może zrobić to, co powinien. Zatem wolność to prawidłowo rozpoznana i zaakceptowana powinność. Zwiększamy czyjąś wolność, sugerując komuś w odpowiedni, nienarzucający sposób, co powinien i en uczynić, i pomagając w podjęciu właściwej decyzji. Działanie dla dobra klienta musi więc polegać na wskazywaniu różnych rozwiązań oraz – mniej czy bardziej wyraźnym i delikatnym – sugerowaniu „najlepszego” wyjścia, to znaczy takiego, które – według terapeuty – najbardziej przybliży go do pełni rozwoju, np. za pomocą następujących pytań:

- „co można zrobić w tej sytuacji?”,
- „co na ogół ludzie robią w takiej sytuacji?”,
- „jakie postępowanie uznałbyś za rozsądne?”,
- „czy jest to zgodne z Twoim systemem wartości?”.

Takie i im podobne pytania pozwalają samodzielnie zastanowić się nad znalezieniem najlepszego wyjścia. Zagadnienie to było analizowane w badaniach z zakresu psychologii społecznej. Wynika z nich, że jeśli chodzi o wywieranie wpływu na ludzi, to obowiązuje tu zasada wywierania jak najmniejszego nacisku w pożądanym kierunku. Gdy chodzi o wychowanie dzieci, to Robert Cialdini zaleca: należy „znaleźć taki argument, który powstrzyma dziecko przed niepożądanym zachowaniem, ale zarazem nie będzie na tyle silny, by mogło się ono wyrzec własnej odpowiedzialności za to, że nie przestrzega tego zachowania. Zatem, im mniej zauważalna presja ze strony rodziców, tym lepiej” (Cialdini, 2003, s. 96).

Również autorka podręcznika psychologii rozwojowej Helen Bee twierdzi, że „jeśli przymus jest zbyt silny, wtedy dziecko „dobre” zachowanie może przypisać właśnie przymusowi („Mama kazała mi zrobić”), a nie jakiejś własnej wewnętrznej cesze („Jestem uczynnym/życzliwym człowiekiem”), która wtedy nie będzie wspomagać dalszych pozytywnych zachowań” (Bee, 2004, s. 239). Trwała zmiana następuje więc dzięki zmianie w obrazie siebie u dziecka lub pacjenta. Zatem ogólna zasada wspierania rozwoju czy wychowywania, także psychoterapii, brzmi: nacisk we właściwym kierunku, ale jak najmniejszy. Wychowanie (wspomaganie rozwoju) polega przede wszystkim na ukształtowaniu pozytywnego obrazu siebie u podopiecznego, czyli na wzbudzeniu w nim poczucia własnej godności (wartości), a nie na stosowaniu kar i nagród.

Podobny proces zachodzi podczas psychoterapii, której celem jest m.in. dostarczenie pacjentowi pozytywnego obrazu samego siebie. Jeśli to uda się psychoterapeucie, to skutkiem tej zmiany obrazu siebie będzie podejmowanie bardziej samodzielnych i trafnych decyzji przez pacjenta. Natomiast elementem psychoterapii będzie umocnienie u pacjenta wiary we własne siły i możliwości, co wyrazi się m.in. poprzez właśnie nienarzucanie mu gotowych wzorców i rozwiązań, ale pomoc w ich samodzielnym znalezieniu. Terapeuta zatem – w imię wolności pacjenta – powinien w takich przypadkach

podprowadzać pacjenta do tego, aby ten sam znalazł właściwe rozwiązanie. A które jest właściwe? Na to należy odpowiedzieć: takie, jakie podoba się psychoterapeucie, któremu zaufał pacjent. Jest to na pewno odpowiedź kontrowersyjna. Przed takim postępowaniem przestrzega np. Czesław Czała, pisząc:

Terapeuta może wiedzieć, co byłoby lepsze dla niego, co sam chciałby zrobić, gdyby znalazł się w sytuacji pacjenta. Będzie to jednak zawsze wybór terapeuty, dostosowany do jego własnych potrzeb i możliwości, do jego systemu wartości. A te najczęściej są różne od potrzeb, możliwości i ocen pacjenta. To, co może pomóc pacjentowi w dokonaniu wyboru, to pomoc w poszukiwaniu plusów i minusów wszystkich możliwych zachowań, to pomoc w wypróbowaniu tych różnych możliwości (Czała, 2013, s. 284).

Autor na pewno ma rację, ale jednak trudno mówić o obiektywizmie przy wskazywaniu tych różnych możliwości czy zachowań. Na przykład, czy wśród tych „możliwych zachowań” psychoterapeuta może wymienić modlitwę albo sakrament? Na pewno można takie sposoby stosować, choć można wątpić, czy są skuteczne. Czy więc powinny być wymienione jako możliwe sposoby rozwiązania swoich problemów? Terapeuta przedstawia *w s z y s t k i e* możliwe sposoby postępowania, czy tylko takie, jakie uznaje za skuteczne albo jakie mu się podobają?

Nie da się odejść od własnych poglądów na te tematy. Inaczej nie da się tego ująć. Czy terapeuta może się pomylić? Oczywiście, że tak. Można jednak zmniejszać prawdopodobieństwo błędu czy pomyłki poprzez troskę o etyczne wykształcenie psychoterapeutów. Na czym będzie wtedy polegała neutralność światopoglądowa? Po prostu jej nie będzie; tak, jak nie ma jej w praktyce. Gdyby bowiem psychoterapeuta mógł być całkowicie neutralny, wówczas nie miałaby sensu zasada: „jeśli system wartości psychoterapeuty nie zgadza się z systemem wartości pacjenta, to powinien odesłać go do

innego terapeuty”. Raczej powinno się powiedzieć: „jeśli terapeuta ma jakiś system wartości, to na czas terapii powinien się go pozbyć, powinno mu być wszystko obojętne”. – Nie jest to jednak możliwe, zatem psychoterapeuta powinien dążyć do tego, aby jego obraz świata i siebie był prawdziwy, oraz umieć bezbłędnie odróżnić dobro od zła. Wtedy jego wpływ na pacjenta będzie pozytywny, będzie umiał nakierować pacjenta na najlepsze wyjście z sytuacji. Czy przez to odbierze pacjentowi wolność?

Czy wywieranie presji pozbawia autonomii?

Autorka artykułu w podręczniku etyki zawodu psychologa pisze:

Wywieranie presji na pacjenta wiąże się często z silnym przekonaniem psychoterapeuty, że wie on lepiej niż pacjent, co jest dla procesu leczenia dobre. Czy terapeuta ma prawo określać, co jest dobre dla klienta? Często jest to odpowiedź na pytanie i oczekiwanie klienta, jednak wywierając presję psychiczną na klienta, by podjął określone działania, pozbawiamy go autonomii (Toeplitz-Winiewska, 2008, s. 242).

W tym tekście jest użyty zwrot: „określać, co jest dobre dla klienta”. „Określanie” jest w tym kontekście jakąś decyzją psychoterapeuty, tak jakby terapeuta wyznaczał lub decydował o tym, co jest dobre dla pacjenta. Oczywiście, nigdy tak nie jest, bowiem najlepsze wyjście z sytuacji jest kwestią odkrycia, a nie wynalazku. Terapeuta nie może więc określać, co jest dobre dla klienta, bo nie da się tego określić (ustalić, wymyślić), ale może starać się to odkryć (odnaleźć). I – zgodnie z wymogami kodeksu zawodowego – ma obowiązek działania dla dobra klienta. Jeśli więc terapeuta powinien wiedzieć, co jest dobre dla klienta, to też powinien do tego dobra dążyć: tak, jak je widzi.

Zasadę niewywierania presji wyraża też następujący tekst: „Neutralność oznacza, że ze swojej strony terapeuta ma się starać, żeby nie indoktrynować pacjenta swoim światopoglądem. Psychoterapia służy temu, żeby pomóc pacjentowi odkryć jego własne rozwiązania, a nie przyjmować je od terapeuty” (Gaj, Pankowska, 2017, za: Czubyś, 2017). Oczywiście, że nie wolno indoktrynować, ale nie warto też w ogóle tego pisać, bo to tak, jakby powiedzieć, że terapeutę nie wolno krzywdzić pacjenta. Po co o tym mówić? Lepiej powiedzieć, na czym polega krzywda. A polega ona na tym, że pacjent ma fałszywy obraz świata i siebie w nim. Pisze bowiem Jerzy Mellibruda: „We wszystkich koncepcjach zdrowia psychicznego wyraźnie akcentuje się zagadnienie adekwatności w spostrzeganiu rzeczywistości” (Mellibruda, 2011, s. 140) – jeśli więc terapeuta nie poprawia tego obrazu, to krzywdzi pacjenta. A jak ma poprawiać? Poprzez troskę o to, aby sam terapeuta miał prawdziwy obraz rzeczywistości i umiał w odpowiedni sposób przekazać go pacjentowi. Pacjent widzi przecież siebie oczami psychoterapeuty:

Gdy słabną wpływy śladów minionych relacji, które utrudniały doświadczanie akceptacji, zrozumienia i szacunku okazywanego przez psychoterapeutę, zwiększa się możliwość „otwierania się” pacjenta na nowe i rozwijające doświadczenia, dzięki którym pacjent zaczyna się uczyć traktowania samego siebie w podobny sposób, jak jest traktowany przez psychoterapeutę (Mellibruda, 2011, s. 180).

Zakłada się tu, że psychoterapeuta widzi pacjenta w sposób odpowiedni, właściwy, adekwatny, czyli po prostu prawdziwy, a zatem też dobry. Wyraźnie widać więc, że w relacjach pacjenta z terapeutą nie ma i nie może być neutralności. Można zatem powiedzieć, że psychoterapeuta pracuje swoim systemem wartości. Jego światopogląd jest jak najgłębiej zaangażowany w psychoterapię, jest też zawsze w jakimś stopniu przekazywany pacjentowi. Nie należy więc tego światopoglądu odrzucać, ale starać się o to, aby,

po pierwsze: był prawdziwy i uzasadniony; a po drugie: aby był w odpowiedni, nienarzucający sposób przekazywany lub przynajmniej proponowany (sugerowany, ukazywany) pacjentowi.

Jak w tym kontekście rozumieć cytowane powyżej słowa: „Psychoterapia służy temu, żeby pomóc pacjentowi odkryć jego własne rozwiązania, a nie przyjmować je od terapeuty”? – Oczywiście, że tak, ale ideałem będzie, gdy te „własne rozwiązania” będą dobre, właściwe i uzasadnione, a w tym terapeuta może – i powinien – pomóc.

Rozważmy w tej sytuacji kolejny tekst z podręcznika etyki zawodu psychologa:

Analiza osobistych przekonań pozwala często uniknąć niebezpieczeństwa, że postawy, oceny czy wyznawane wartości mogą w sposób niezamierzony zniekształcać relację z klientem. Czy psycholog negatywnie oceniający aborcję może pracować nad traumatycznym doświadczeniem swojej klientki, która dokonała takiego zabiegu? (...) Podobne znaczenie mogą mieć silne emocje wzbudzane przez klienta, niezależnie od ich znaku. Każda sytuacja, która ogranicza obiektywizm psychologa, w efekcie prowadzi do niekorzystnych dla klienta rozwiązań – nierzetelnej diagnozy czy nieprawidłowo prowadzonej terapii (Toeplitz-Winiewska, 2008, s. 89).

Wobec tego tekstu zadajmy następujące pytania:

- Na czym polega „analiza osobistych przekonań”? Dlaczego ma chronić przed ujawnianiem swoich wartości? Czy jeśli wiem, co jest dla mnie ważne, to potrafię postępować zgodnie z innym systemem wartości?
- Kiedy relacja z klientem jest „zniekształcona”? Czy wtedy, gdy psychoterapeuta ma jakiś cel oraz pojęcie na temat tego, co jest dobre dla klienta?
- Dlaczego psycholog negatywnie oceniający aborcję nie może pracować z klientką, która pozwoliła na ten zabieg? Czy dlatego, że nie jest obiektywny? A czy jest obiektywny ten, kto pozytywnie ocenia ten zabieg?

Kto będzie „obiektywny” – czy ten, kto w ogóle nie wie, jakie są skutki tego zabiegu, a więc nie wie, o co chodzi? Kto może pracować z pacjentką po aborcji? Czy tylko ten, kto nie ma żadnego zdania na temat skutków i wartości tego czynu?

- Poza tym, można negatywnie oceniać aborcję, ponieważ okazała się być „traumatycznym doświadczeniem”, a oceniać pozytywnie decyzję pacjentki, która przychodzi z prośbą o pomoc.
- Na czym polega obiektywizm, gdy chodzi o psychoterapeutę? Na tym, żeby terapie było obojętne i nie miał żadnych poglądów na temat tego, co jest dobre, a co złe; czy też na tym, aby umiał obiektywnie ukazać wszystkie skutki, zarówno dobre, jak i złe, jakiegoś czynu, np. aborcji, i widział, które przeważają?
- Autorka słusznie twierdzi, że „rozwiązania” powinny być korzystne dla klienta. Zapytajmy wobec tego: kiedy rozwiązania te są korzystne dla klienta, a kiedy nie? Jeżeli są zgodne z systemem wartości psychoterapeuty, to muszą być niekorzystne? I skąd całkowicie neutralny psychoterapeuta będzie wiedział, co jest korzystne dla klienta, a co nie?

Widać zatem, że postulat całkowitego obiektywizmu czy też neutralności psychoterapeuty budzi szereg pytań i wątpliwości, na które zresztą wskazują autorzy cytowani w artykule Katarzyny Sikory i Katarzyny Marchewki.

Oczywiście, trudno twierdzić, że praca psychoterapeuty polega na ukierunkowywaniu pacjenta i wskazywaniu mu – nawet w okrężny sposób – co ma robić. Na pewno nie jest to jego główne zadanie, a poza tym sam często może nie znać najlepszego wyjścia z danej sytuacji. Jeśli jednak zawarty kontrakt i sytuacja psychoterapeutyczna dopuszczają ingerencję w światopogląd pacjenta, psychoterapeuta nie powinien się przed nią wzbraniać, szanując oczywiście kompetencje innych specjalistów od pomagania ludziom: pedagogów, doradców, kierowników duchowych czy etyków.

Odnosząc się na koniec do tytułowego pytania: „Czy postulat neutralności światopoglądowej psychoterapeuty służy wolności klienta?”, należy

powiedzieć, że jeżeli jest on rozumiany jako obojętność (bezstronność) wobec autonomicznych decyzji klienta oraz powstrzymanie się od wszelkich ocen, wartości oraz związanych z nimi uczuć, to nie jest to postawa możliwa do utrzymania i nie zawsze służyłaby dobru pacjenta. Jeśli jednak pojmuje się go jako szacunek wobec wolności, godności i podmiotowości klienta oraz zdecydowane przeciwstawianie się wszelkim próbom narzucania mu (dyktowania) swoich rozwiązań czy wartości, to jest jak najbardziej słuszny. Nie wyklucza on jednak pomocy w poszukiwaniu prawdy i dobra.

Proponuję zatem – jako normę dla terapeuty – poszukiwanie złotego środka między relatywizmem, czyli obojętnością (wszyscy mają rację, zatem: „niczego ci nie narzucam; rób, jak chcesz, jesteś wolny!”), a absolutyzmem, czyli narzucaniem (tylko ja mam rację, zatem: „masz postąpić tak i tak!”). Obecnie – jak się zdaje – wskazówka wagi jest wychylona w stronę relatywizmu. Natomiast „złotym środkiem” byłaby postawa odpowiedzialności. Człowiek odpowiedzialny to taki, który zna skutki swoich decyzji i wie, że (które) będą dobre, a więc jest gotów do poniesienia ich konsekwencji. Odpowiedzialny terapeuta wie też, co zrobić, aby klient podjął decyzję dobrą dla niego. Jeśli mógł pacjentowi wskazać właściwą drogę, a nie uczynił tego, to postąpił nieetycznie, gdyż nie działał dla dobra, wolności i rozwoju pacjenta.

Nawiązując natomiast do reguł obowiązujących psychoterapeutów, można powiedzieć, że jak najbardziej nie wolno manipulować, indoktrynować czy narzucać – ale to są wymagania nie tylko dla terapeutów, lecz dla każdego. A czy wolno psychoterapeucie nauczać, prowadzić, pokazywać, wyjaśniać, tłumaczyć, przekonywać, uwrażliwiać, uzasadniać itp.? Co więcej, jeśli terapeuta powinien być tolerancyjny wobec różnych światopoglądów i systemów aksjologicznych, to czy powinien uważać je wszystkie za jednakowo dobre? Dlaczego zasady postępowania psychoterapeutów nie uwzględniają lepszych i gorszych światopoglądów?

Autorki – referując poglądy Jaspersa – piszą, że obowiązkiem terapeuty jest poddawanie swojej wizji człowieka ciągłej refleksji, jak również pamiętanie o tym, że nie jest to wizja jedynie słuszna (Marchewka, Sikora, 2013). Z pewnością tak, czy jednak nigdy nie może być najlepsza? Nie ma człowieka, który by zawsze miał rację, ale też z pewnością są gorsze i lepsze systemy filozoficzne czy światopoglądowe. Czy wszystkie wizje świata i człowieka w nim są jednakowo prawdziwe? Nie, na pewno nie jest tak, że wszystkie obrazy rzeczywistości, jakie mają ludzie, są jednakowo prawdziwe. Gdyby tak było, to po co byłaby psychoterapia, zwłaszcza poznawcza?

Podsumowanie

Jeśli neutralność ma służyć wolności, to nie może być rozumiana jako troska tylko o to, aby nie wywierać żadnego wpływu na klienta i jego decyzje. Stawianie się o zwiększenie wolności klienta polega na pomocy w samodzielnym dokonaniu dobrego wyboru, a nie na trosce o niewpływanie na jego wybory.

Psychoterapia powinna prowadzić ku wolności. Jeśli psychoterapeuta nie jest w stanie sam tego robić, to powinien wskazać, do kogo klient może się udać, aby stać się bardziej wolnym. Psychoterapeuta nie musi wszystkiego robić, ale jego terapia musi ku wolności prowadzić, czyli przynajmniej nie wykluczać związania się pacjenta ze źródłem właściwych wpływów, czyli oparciem. Czy bowiem możliwa jest wolność bez oparcia? Czy podleganie wpływom zawsze jest złe i zmniejsza wolność? Czy wywieranie wpływu zawsze jest złe i powoduje zniewolenie? Oparcie w drugim człowieku odbiera wolność czy ją daje? Wszystko zależy od jakości tego oparcia. Może być toksyczne, może być wyzwalające. Zadaniem psychoterapeuty będzie uwolnienie od toksycznych przywiązań oraz ewentualnie wskazanie tych

rozwojowych. Faktem jest, że bez żadnych przywiązań człowiek żyć nie może, odpowiedzialna psychoterapia powinna brać to pod uwagę. Prawdziwy obraz świata i siebie w nim, który ukształtował się u pacjenta pod wpływem dobrze prowadzonej psychoterapii, potrzebuje umacniania właściwie przez całe życie. Potrzeba więc oparcia, środowiska, które dostarczy pacjentowi prawdziwego obrazu siebie. Należy też stwierdzić, że zdanie „wskazywanie komuś, co jest dobre, a co złe, to odbieranie mu wolności” jest fałszywe.

Jerzy Mellibruda słusznie pisze: „Ponieważ zdecydowana większość pacjentów ma problemy związane z negatywnymi schematami osobistymi, które wpływają na ich negatywny stosunek do samego siebie, na zwalczanie lub lekceważenie siebie, dlatego doświadczenia wynoszone z pozytywnej relacji najsilniej mogą wpływać na zmianę tych schematów” (Mellibruda, 2011, s. 178). Jest to oczywiście prawda. Jednak jedna pozytywna relacja z psychoterapeutą na pewno nie wystarczy na całe życie. Psychoterapeuta zatem, który autentycznie dba o wolność swego klienta, potrafi wskazać, gdzie, tzn. w jakiej relacji tę wolność można znaleźć. Mówił o tym np. Józef Tischner, który „był głęboko przekonany, że nikt nie może być wolny w samotności – wartość ta realizuje się wyłącznie poprzez spotkanie z innym” (Przybyło, 2014, s. 71–83). Należy więc szukać takich „innych”, dzięki którym można czuć się wolnym, a następnie – mocą spotkań z nimi – pomagać innym w drodze do wolności.

Bibliografia

- Bee H. (2004). *Psychologia rozwoju człowieka*. Poznań.
- Cialdini R. B. (2003). *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Gdańsk.
- Covey S. R. (2005). *8 nawyk. Od efektywności do wielkości i odkrycia własnego głosu*. Poznań.

- Czabała J. Cz. (2013). *Czynniki leczące w psychoterapii*. Warszawa.
- Gaj T., Pankowska M. (2017). *Sankofa. Nie zmarnuj życia*. Za: C. Gawryś (2017). *Bóg nie przyjmuje kota w worku*. <http://wiesz.com.pl/2017/07/15/bog-nie-przyjmuje-kota-w-worku/>.
- Kodeks etyczny psychoterapeutów PTP <http://www.sntr.org.pl/userfiles/file/Kodeks%20etyczny%20psychoterapeuty.pdf>.
- Levine P. (2013). *Morality in psychotherapy*. <http://peterlevine.ws/?p=12541>.
- Lukas E. (2019). *Sztuka życia na cały rok*. Kraków.
- Lustig R. (2015). *Dobro w psychoterapii – zarys problematyki*. „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Dobra” 13/14, s. 365–376. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwjA14a62PHbAhWMFZoKHwvMCswQFggwMAA&url=https%3A%2F%2Fpressto.amu.edu.pl%2Findex.php%2Fcbes%2Farticle%2Fdownload%2F4559%2F4661&usg=AOvVaw2qGtKOVUSK1_fGapkVV0U2.
- Marchewka K., Sikora K. (2013). *Poza „tabula rasa”. Współczesne rozumienie postulatów neutralności światopoglądowej psychoterapeuty*. „Psychoterapia” 4 (167), s. 67–78. <http://www.psychologia.net.pl/artukul.php?level=730>.
- Mellibruda J. (2011). *Siedem ścieżek integracji psychoterapii*. Warszawa.
- Opoczyńska-Morasiewicz M., Morasiewicz J. (2015). *Etyka i psychoterapia*. „Psychoterapia” 4, s. 21–34. http://www.psychoterapiaptp.pl/uploads/PT_4_2015/21Opoczynska_Psychoterapia_4_2015.pdf.
- Przybyło S. (2014). *Wolność a wspólnota w myśli Józefa Tischnera*. „Studia Socialia Cracoviensia” 6 nr 1 (10), s. 71–83.
- Toeplitz-Winiewska M. (2008). *Udzielanie pomocy psychologicznej*. W: *Etyka zawodu psychologa*, red. J. Brzeziński, B. Chyrowicz, W. Poznaniak, M. Toeplitz-Winiewska, s. 235–264. Warszawa.
- Toeplitz-Winiewska M. (2008). *Podstawowe zasady, które powinny być respektowane przez psychologa*. W: *Etyka zawodu psychologa*, red. J. Brzeziński, B. Chyrowicz, W. Poznaniak, M. Toeplitz-Winiewska, s. 82–100. Warszawa.

Włodawiec, B. (2013). *Mit neutralności światopoglądowej psychoterapeuty*. <http://www.psychologia.net.pl/artukul.php?level=695>.

Część III

Świadectwo życia –
narracja rozwojowa
w kontekście religijności
i rodziny

Czesław Walesa

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI (EM.)

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.13](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.13)

Moja rodzina i dzieciństwo na sowieckim zesłaniu

O! dzięki Tobie za Państwo – boleści,
I za męczeńskich – koron rozmnożenie,
I za wylaną czarę szlachetności
Na lud, któremu imię jest – cierpienie,
I za otwarcie bram... nieskończoności!
(z wiersza C. K. Norwida pt. *Psalm wigilii*)

Dlaczego moim i mojej rodziny udziałem była Syberia i sowieckie wygnanie? Ponieważ mój dziadek był osadnikiem wojskowym. Za wzorową służbę w wojsku Józefa Piłsudskiego otrzymał na kresach przedwojennej Polski i na terenie dzisiejszej Białorusi w Osadzie Jarniewo (woj. Grodno) duży obszar ziemi do zagospodarowania. I nic poza tym. Dziadek, jako specjalista od fortyfikacji wojskowych, zbudował na prędkę ziemiankę, czyli pomieszczenie pod ziemią. Tu mieszkał przez trzy lata z rodziną: ze swoją żoną Agnieszką i ośmiorgiem dzieci – do czasu ukończenia domu i pomieszczeń gospodarczych. Ziemię należało regularnie obsiewać, a plony w porę zbierać. Aby sprostać tym wszystkim zadaniom, trzeba było wstawać o brzasku i pracować do zmroku.

Mój ojciec Jan, gdy w 1933 roku ożenił się z córką miejscowego leśniczego Emilią (oboje byli w wieku 30 lat) – otrzymał od swojego ojca przypadającą mu z prawa dziedziczenia ziemię pod uprawę, a od ojca mojej mamy drewno i fachową pomoc w budowaniu domu i pomieszczeń gospodarczych. Co półtora roku rodziło się dziecko (ja, jako pierworodny, urodziłem się 6 czerwca 1934 roku). Praca na polu, w obejściu i w domu była wyczerpująca: od brzasku do nocy. Ale jej efekty były zadziwiająco pomyślne, głównie dzięki swoistej inteligencji i przezorności mojej mamy.

Od kwietnia 1939 roku podejmowałem regularne zajęcia gospodarcze, takie jak: wypas gęsi, doprowadzanie krowy na wspólne pastwisko, posługiwanie rodzeństwu (gdy rodzice wychodzili wcześniej do pracy, zamykali nas w stodole z ogromną patelnią jajecznicy i czymś do picia).

Skończyła się faza morderczego dorabiania się. Przyszedł pierwszy okres zimowego wytchnienia i spokoju. Rodzice mogli zająć się wychowywaniem swoich dzieci. Mój ojciec nawet robił dla mnie pierwszą zabawkę: dziecinniego wózek. Gdy była gotowa pierwsza część tej zabawki, a mianowicie drewniane kółko – wczesnym rankiem 10 lutego 1940 roku rozległo się łomotanie do drzwi. Zjawili się dwaj rosyjscy żołnierze, którzy według znanej procedury mieli nas dostarczyć do wagonu zsyłkowego w Słonimie, odległym o 16 km od miejsca naszego zamieszkania. Należało się szybko spakować. Jeden z żołnierzy stał z karabinem przy unieruchomionym ojcu, tak że cały ciężar pakowania spadł na mamę. A był wtedy mróz czterdziestostopniowy. Mama mimo swojej inteligencji praktycznej i doskonałej sprawności fizycznej – momentami nie wiedziała, co czynić. Należało np. zabrać ze sobą wiadro, które wtedy było napełnione mlekiem. Mama zatrzymała się bezradnie przed wiadrem. A wtedy usłyszała komendę żołnierza: „Mleko wylej na podłogę, bo to wszystko już nie twoje”.

Najważniejsze były dzieci: Antoś w wieku dwóch i pół lat, Marysia: cztery lata i ja pięćioipółletni. Na tak wielki mróz należało je dobrze ubrać i zabezpieczyć przed odmrożeniem w podróży. Mimo matczynej

zapobiegliwości – moja siostra w czasie podróży saniami odmroziła sobie rękę. A ja jechałem w poczuciu grozy i w przeświadczeniu, że dzieje się coś strasznego. Zdążyłem zabrać wystrugane dla mnie przez ojca kółko. Ukryłem je „za pazuchą”. Było dla mnie łącznikiem między światem dziecięcego ładu, a aktualnymi wydarzeniami zagłady. Co pewien czas je dotykałem. To kółko od niedokończony zabawy stało się bowiem zapewnieniem minimalnej normalności w świecie, który stał się niesamowity i nieprzewidywalny.

W bydlęcym zsyłkowym wagonie pełnym modlitwy, cierpienia, rozpacz i umierania, które odbywało się bez ludzkiej godności – szczególną troską otaczano dzieci. Rodzice (zwłaszcza matki) starali się nawet o to, aby dzieci miały dostęp do jakiejś zabawy, wiedząc, że jest to konieczne do ich życia i rozwoju. Pewnego razu np. urządzono konkurs najpiękniejszej panny wagonu. Dzieci (a wśród nich i ja) stanowiły zespół sędziowski. Było dużo uciechy i śmiechu i jakieś zanurzenie się w świat dziecięcej beztroski. Zasadniczo jednak dzieci przebywały w świecie ludzi dorosłych. Uczestniczyły w ich tragicznym życiu. Podzielały ich głębokie zmartwienia i troski. Byłem też świadkiem wzruszającej solidarności osób dorosłych oraz ich wzajemnej pomocy świadczonej w różnych nieszczęściach i trudnościach.

Po 12 dniach jazdy pociągiem przybyliśmy do miejsca przeznaczenia: do obozu na Syberii europejskiej w okolicach miasta Wołogda. Po kilku miesiącach przewieziono nas do niezbyt odległego Miczyńskiego Osiedla. Mieszkaliśmy tu w drewnianym baraku, straszliwie zapluskwionym. Ojciec pracował w tajdze przy wyrębie drzew. Pomagała mu żona polskiego oficera, niemal niezdolna do pracy fizycznej. Razem uzyskiwali bardzo niskie wskaźniki wyznaczonej normy, co dawało nędzne zarobki.

Brygadzysta pewnego razu zobaczył moją mamę przy pracy fizycznej. Był zdziwiony jej siłą i zręcznością. Zaproponował wtedy, by moja mama była pomocnicą ojca przy wyrębie drzew. A ponieważ przy trójce małych dzieci

była zwolniona z obowiązku pracy zesłańców – cały urobek szedł na ojca. Dawało to znaczne przekroczenie normy, a dzięki temu – dość wysoki zarobek. Gdy rodzice pracowali jednocześnie, na mnie spadały obowiązki opiekuńcze wobec mojej siostry Marysi i brata Antosia.

Mama, widząc, że nieźle sobie radzę w wielu trudnych sytuacjach życiowych – zabierała mnie ze sobą latem na wyprawy w głąb tajgi. Zbieraliśmy jagody, maliny i grzyby. Pewnego razu zabłądziliśmy. Błąkaliśmy się w bezkresnej tajdze nieświadomi kierunku, w rosnącym lęku i w poczuciu grozy. Wreszcie doszedł do nas z oddali odgłos bardzo ciężkiego samochodu. Odzyskaliśmy świadomość kierunku, a za nim doszło ocalenie.

Tak upłynęły nam prawie dwa lata życia na zesłaniu. I wtedy gdzieś tam daleko odbyły się pertraktacje gen. Władysława Sikorskiego z odpowiednimi władzami ZSRR (tzw. układ Sikorski–Majski). W wyniku tego uzyskaliśmy pozwolenie na wyjazd z miejsca dotychczasowego pobytu. Przygotowaliśmy się do podróży bardzo starannie, gromadząc żywność (głównie suchary) i inne rzeczy.

Wyruszyliśmy w podróż 17 listopada 1941 roku w południowo-wschodnim kierunku ZSRR (jedynie wówczas nakazowo możliwym). Po trzech dniach dojechaliśmy pociągiem osobowym do Kirowa, z całym dobytkiem, który mieścił się w pięciu workach. Długo czekaliśmy na stacji. Chroniliśmy swój dobytek przed złodziejami, niemal leżąc na workach.

Mimo udręki i licznych niebezpieczeństw byłem ciekaw świata i dlatego przy nieuwadze rodziców, pilnujących worków z dobytkami – oddaliłem się, aby penetrować okolicę. Zabłądziłem i nie potrafiłem powrócić do swojej rodziny. Matka, zaniepokojona moją długą nieobecnością, prosiła ojca, aby wyruszył na poszukiwanie. Sama była zajęta pilnowaniem mojej siostry Marysi i mojego brata Antosia – no i pięciu worków. Jednak dwa worki zniknęły. Straciliśmy więc niemal połowę zasobów, potrzebnych do przeżycia. Gdy ojciec powrócił ze mną, nastąpił wybuch radości, pokropionej łzami żalu za utraconym mieniem.

Z Kirowa czekała nas długa i bardzo trudna podróż transportem, składającym się z „bydlęcych” wagonów, w nieznanym dla nas kierunku i czasie trwania (po zakończeniu okazało się, że prawie sześć tygodni). Nasz pociąg niekiedy zatrzymywał się w sposób niespodziewany. Mężczyźni wyruszali wtedy na poszukiwanie wody i jakiegoś opału do tzw. „kozy”, czyli żelaznego piecyka, który stał w środku wagonu. Wielu z nich nigdy nie powróciło z takich wypraw. Głównie z powodu bezwzględności uzbrojonych strażników transportów wojskowych. Strzelali oni bez ostrzeżenia do osób, które znalazły się w pobliżu takiego transportu.

Także mój ojciec pozostał z grupą mężczyzn na jednej z większych stacji kolejowych, gdyż nasz transport ruszył nagle i niespodziewanie w nieznanym kierunku. Natychmiast wśród nich powstał dobrze zorganizowany zespół, który zdobył informację, że nasz transport odjechał w kierunku Taszkientu i że w tym samym kierunku wkrótce pojedzie pociąg osobowy. Potrzebna była jeszcze przemyślność i zdeterminowanie, aby bez biletów i bez pieniędzy dojechać do Taszkientu. Jakaż była radość nas wszystkich, gdy ojciec się odnalazł i dołączył do rodziny.

W czasie naszej długiej podróży nękały nas liczne cierpienia, udręki i niebezpieczeństwa. Do najbardziej dokuczliwych należały wszy. Było ich tak wiele, że na postojach strzepywano je z koszuli przez otwarte drzwi wagonu. Zdarzały się także różne nieszczęśliwe wypadki. Na przykład na nogę mojego brata, Antosia, wylał się wrzątek. Noga się nie goiła. A pod koniec podróży dołączyła się odra. Antoś coraz bardziej słabnącym głosem wołał: „Mamo, mamo, czy jesteś przy mnie?”.

Dnia 22 grudnia 1941 roku przyjechaliśmy do miasteczka Czust w Tadżykistanie. Był to kres naszej podróży kolejowej. Przed nami była jeszcze krótka podróż samochodem do kołchozu. Czekaliśmy na ten samochód na stacji kolejowej przez dwa dni. Dnia 24 grudnia osiągnęliśmy całkowity kres naszego udręczonego wędrowania. A był to kołchoz Kujbyszew, a w nim lepianka zwana świetlicą. Tu zakwaterowano nas tymczasowo. Nikt

nie zapytał, czy mamy coś do jedzenia i na czym się położyć. A była to Wigilia Bożego Narodzenia. Tak się złożyło, że nie mieliśmy już nic do jedzenia. Należało więc jak najszybciej ułożyć dzieci do snu na glinianej podłodze, przykrytej matą. Po północy, już w dzień Bożego Narodzenia, zdarzyło się trzęsienie ziemi. Nawet nie wiedzielibyśmy o tym – mimo dziwnych doznań i brzęku pustych naczyń – gdyby nie poranna muzułmańska procesja tubylców. Ktoś z nich podbiegł do naszej lepianki i, gwałtownie gestykulując, na migi rozkazał nam wyjść na zewnątrz.

Tymczasem Tosiek dogorywał – właśnie w dzień Bożego Narodzenia. Mama zaniósł go wycieńczonego chorobą i głodem do odległego o 6 km szpitala w Czust. Pozostała przy nim. Umierał na jej oczach. Martwe ciało wrzucono do wspólnego dołu i posypano wapnem. Taki był przepis.

A nas nękał głód. Chyba najbardziej cierpiał ojciec. Był w tej sytuacji zupełnie bezradny. Ja zaś wychodziłem z lepianki i wędrowałem w różne miejsca, aby zdobyć coś do zjedzenia. Tu i ówdzie trafiałem na jakieś małe resztki pokarmowe: np. ogryzek jabłka czy pestka moreli, którą rozbijałem kamieniem, aby wydobyć z niej jadalne ziarno. Mama zdobyła gdzieś „makuchę”, czyli wyciśnięte nasiona bawełny (przeznaczone do karmienia krów). Ugotowała z tego coś w rodzaju kaszy. Dowiedział się o tym przewodniczący kołchozu. Przyszedł do naszej lepianki i zwrócił się do mamy: „Co zrobiłaś z makuchą?”. Mama odpowiedziała: „Ugotowałam”. „Pokaż!” – krzyknął. A po obejrzeniu ugotowanej makuchy dodał: „Wylej to natychmiast! Od tego jedzenia możecie umrzeć”. Mama powiedziała: „Wszyscy jedliśmy”. Przewodniczący, jako odpowiedzialny za swoich kołchoźników, przypisał nam wtedy niewielką ilość mąki, która przy bardzo oszczędnych i głodowych porcjach starczyła na kilkanaście dni.

Gdy znów nadeszły dni głodu, mama wyruszyła do miejscowych Tadżyków (mimo iż nie znała ich języka), aby prosić ich o coś do zjedzenia. Pukała do drzwi ich domów, wyciągała rękę, płakała i pokazywała na migi, że prosi o jedzenie. Przyniosła wtedy pożywienie na kilka dni i nawiązała subtelny

nić porozumienia. Z niektórymi Tadżykami z kołchozu nawiązała układ typu handlu wymiennego: ocalałe materiały mama wymieniała na żywność. Oprócz tego przyjmowała do przędzenia wełnę z owiec i wielbłądów – także za żywność. A przędła metodą kądzieli za pomocą wrzeciona samodzielnie wykonanego z miejscowego patyka.

Niekiedy wydawało mi się, że mama w ogóle nie śpi. Gdy układałem się do snu, mama przędła albo coś przyrządzała, lub odmawiała różaniec. Gdy budziłem się rankiem, działało się to samo: mama przędła albo coś przyrządzała, lub odmawiała różaniec – jak gdyby nieustannie kontynuowała czynność z wieczora. Sama mówiła, że noc jasna i księżycowa jest dobra do przędzenia, a noc ciemna – do odmawiania różańca.

W lutym, po niemal dwumiesięcznej męczarni w Tadżykistanie, mój ojciec odszedł do Armii Andersa. A do nas los się uśmiechnął, bo wkrótce przeprowadziliśmy się do domu sekretarki kołchozu. Zamieszkała też z nami wdowa o nazwisku Rozwód z dorastającą córką Bronią.

Sytuacja nasza unormowała się i uległa poprawie. Mama wychodziła codziennie do pracy na bezkresnych polach bawełny lub pszenicy. Często zabierała mnie ze sobą. Świadczyłem tam różne przysługi: przynosiłem mamie wodę do picia z pobliskiej rzeki, szukałem w okolicy dojrzałych owoców, zrywałem powój dla krowy właścicielki domu, w którym mieszkaliśmy. W niedzielę po żniwach chodziłem z mamą zbierać kłosa: na bezkresnym polu, w palącym tadżyckim słońcu, od rana do wieczora. Było to dla mnie zajęcie okropne: wprost nie do wytrzymania. Jednak nie płakałem, nie buntowałem się, lecz robiłem, co mogłem.

Od września 1942 roku chodziłem z moją siostrą Marysią do tadżyckiej szkoły. Uczniowie rozmawiali między sobą po tadżycku, ale językiem nauczania był język rosyjski. Lubiłem tę szkołę i dobrze się w niej czułem. Byłem chwalony i akceptowany przez nauczycieli. Miałem dobre układy z uczniami. A oprócz tego codziennie otrzymywałem w szkole 50 g chleba (w dniach małej frekwencji nawet 100 g). Dla dzieci tadżyckich była to rzecz

o małym znaczeniu, a dla mnie coś bardzo ważnego. W tej szkole nie było prawie żadnej nauki.

Języka rosyjskiego i tadżyckiego nauczyłem się łatwo, szybko i bez wysiłku: nie wiadomo kiedy, gdzie i jak. Marysia także. Niekiedy rozmawialiśmy ze sobą po tadżycku, aby mama nie wiedziała, o czym mówimy. Równie szybko nauczyłem się odróżniać rośliny jadalne od niejadalnych. „Zielsko” jadalne można było zbierać w strumieniach niemal przez cały rok, a na polach – w niektórych okresach (np. lebiode). Na przednówku przynosiłem mamie dwa naręcza „zielska”, mówiąc: „To będzie na zupę, a to na placki”. Oprócz tego niekiedy udawało mi się wspomóc mamę finansowo. Przygotowywałem np. wiązanki suchego drewna na opał i sprzedawałem je na targu. Zdobycie tego drewna nie było dla mnie łatwe. Wchodziłem z siekierą na drzewa przydrożne lub rosnące tu i ówdzie na polach kołchozowych. Obcinałem suche gałęzie, a następnie sporządzałem wiązanki na sprzedaż.

Wiele rodzin żołnierzy Armii Andersa wyjechało ze Związku Radzieckiego do Iranu i dalej (był to czas otwarcia granic dla osób zaproszonych). Moja rodzina (mama, siostra i ja) także miała wyjechać na początku kwietnia 1943 roku. Sama myśl o wyjeździe do krajów, gdzie przebywa ojciec lub w ogóle w „tamte” strony dodawała nam ochoty do życia i sprawiała, że trwaliliśmy w uniesieniu ducha. Oddaliśmy sąsiadom wszystko, co mogłoby nam przeszkadzać w dalszej podróży, i w wyznaczonym dniu przybyliśmy na wskazane miejsce, którym była stacja kolejowa w Czust. Czekaliśmy tam cztery dni. Spaliśmy na ziemi. Zjedliśmy zabrane na drogę zapasy. W końcu, akurat w dzień Wielkanocy, dowiedzieliśmy się, że nie możemy wyjechać, gdyż wyjazd polskich rodzin został wstrzymany. Musieliśmy wracać z powrotem do kołchozu.

W jednej chwili wyciekła wtedy z nas witalność i uniesienie ducha. Wszystko stało się okropne i pełne udręki. Nawet Święto Wielkanocy nie dawało ani pociechy, ani ukojenia. Słońce i żar tego dnia były nie do zniesienia.

Mama znalazła człowieka z osiołkiem (to było miejscowe „taxi”) do przewiezienia naszych podróżnych bagaży. Ruszyliśmy w drogę powrotną w ów

upalny wielkanocny dzień. Przodem szedł rosły mężczyzna, który trzymał w ręku przywiązany do osiołka sznurek. W ślad za mężczyzną dreptał miarowo – objuczony osiołek, wzbijając kopytami kurz na pyłnej drodze. Za osiołkiem podążaliśmy my: moja mama, Marysia i ja. Szlochaliśmy z żalu i rozpacz. Łzy żłobiły bruzdy na pokrytej glinianym kurzem twarzy.

Wróciliśmy do tego samego miejsca i do tych samych, co przedtem zajęć, ale pozbawieni wielu potrzebnych rzeczy, jak na przykład siekiery, garnka, mojego płaszcza, który został skradziony na stacji kolejowej w Czust i innych, niezbędnych do ówczesnego życia przedmiotów.

W jakimś związku z układem Majski–Sikorski, powstaniem Armii Andersa i polepszeniem stosunków między Związkiem Radzieckim i Stanami Zjednoczonymi Ameryki Północnej – było utworzenie polskiego Domu Dziecka zwanego Sierocińcem w Namanganie w Uzbekistanie w jesieni 1943 roku. Marysia i ja otrzymaliśmy zaproszenie do tego Sierocińca.

Po wielu naradach wśród polskich zesłańców, a były to głównie kobiety – mama zadecydowała, że Marysia i ja spędzimy w Sierocińcu sześć miesięcy, a jeżeli będzie dobrze, to dłużej. Jednakże Marysia źle się tam czuła. Często chorowała. Mama zabrała ją więc do siebie. A ja czułem się tam raczej dobrze, mimo że porcje żywnościowe były głodowe. Niekiedy po bardzo chudym śniadaniu, gdy był czas wolny, nie miałem ochoty do jakiegokolwiek zabawy ani do innej formy aktywności – stałem lub siedziałem pod murem Sierocińca i czekałem na obiad. Najtrudniejsze wydawały się miesiące od początku marca do końca kwietnia. Pragnienie gasiłem wodą czerpaną dłońmi z niewielkiego stawu na dziedzińcu Sierocińca. Woda w tym stawie i w wąziutkim kanale zasilającym ten staw roiała się od drobniutkich żyłatek, widocznych gołym okiem.

W Sierocińcu było dużo momentów przygody i niezwykle wydarzeń. Najstarsi np. chłopcy (16–18 lat) co pewien czas wyruszali w głąb pustyni (ok. 20 km) w poszukiwaniu żółwi. Po udanym polowaniu przynosili je w workach na plecach. W Sierocińcu odbywał się rytuał gotowania żółwi.

Wszystkie dzieci w tym jakoś uczestniczyły. Ceremoniał kończył się tym, że każdy otrzymywał porcję ugotowanego zółwia. A później bohaterzy wyprawy opowiadali o swoich przygodach, trudach i niebezpieczeństwach.

Początkowo Marysię i mnie (a później tylko mnie) dwa razy w miesiącu odwiedzała mama. Odległość od naszego domu w kołchozie do Sierocińca wynosiła prawie 50 km. Mama pokonywała tę odległość pieszo. Wyruszała ze swego domu tuż po północy. Przychodziła do Sierocińca przed południem. Przynosiła coś do zjedzenia (najczęściej „lepioszki”, czyli placki). Spędzała ze mną dwie lub trzy godziny. Porozmawiała i coś spożyliśmy. Wracała także pieszo. Ok. północy była w swoim domu. Rankiem zaś wyruszała do pracy na polu kołchozowym. Wyprawy mamy ze swego domu do Sierocińca były wielkim wyczynem, wymagającym szczególnego wysiłku i odwagi. Krążyły bowiem wieści o różnych niebezpieczeństwach na drodze z Czust do Namanganu. Jedna np. spośród kobiet, która niosła mały bochenek chleba dla swych dzieci w Sierocińcu, spotkała na drodze kilku mężczyzn, którzy zorientowali się, że ma przy sobie chleb. Nie chciała im oddać chleba, krzycząc, że to dla dzieci. Skończyło się to dotkliwym pobiciem, niemal zabiciem kobiety.

Po pierwszej wizycie mamy zjadłem kilka kęsów przyniesionych dla mnie placków, a resztę chciałem przechować na później. Gdy mama odeszła i wracałem z plackami do wspólnego pokoju – nagle wyłoniła się gromada dzieci, z których każde prosiło: „Czesiek, daj ugryźć! Chociaż raz!”. Do pokoju już nic nie doniosłem. Ani okruszka!

Mój pobyt w Sierocińcu – zwłaszcza okresy od przełomu wiosny do wczesnej jesieni – łączył się z pełnym przygód „zdobywaniem” pożywienia. Pomidory np. zdobywałem na polu, należącym do pobliskiego więzienia. Starsi i doświadczeni chłopcy ostrzegali: „Uważaj, bo strażnik strzela czymś takim, że się po tym nie chce goić”. Ale wyruszałem. Przez wyłam w murze spadałem na ziemię. Potem czołgałem się między krzakami pomidorów. Wracałem z pełnym zanadrzem. Było tam tyle pomidorów, ile zmieściło się

pod zaciśniętą pasek koszulą. Orzechy zdobywałem z dość oddalonego wielkiego i dobrze strzeżonego sadu. Podejmowałem tam wyprawy nocą. Nie wszystkie przedsięwzięcia typu „zdobywanie” i „myszkowanie” kończyły się sukcesem. Z pewnej wyprawy wróciłem pobity – pełen siniaków, zadanych silną ręką właściciela ogrodu, Rosjanina, funkcjonariusza NKWD.

Około dwa razy w miesiącu wychodziłem z grupą chłopców na wycieczkę (za pozwoleniem wychowawczyni z Sierocińca). W grupie musiał być ktoś ze „starszaków”, a najlepiej 18-letni Miodona, który w razie konfrontacji kładł przeciwnika jednym ciosem swojej potężnej pięści. Niekiedy na naszej drodze pojawiała się grupa wyrostków rosyjskich (synowie urzędników rosyjskich i funkcjonariuszy NKWD) lub chłopców muzułmańskich. Konfrontacja rozpoczynała się od pytania z ich strony: „Czy macie wśród siebie Żyda?” (w Sierocińcu było kilku Żydów). Odpowiadaliśmy chórem: „Nie ma”. A oni kontynuowali: „Ale ten, który się chowa, wygląda na Żyda” (rozpoznanie było trafne). I zbliżali się do niego. Wtedy występował Miodona z okrzykiem: „Odejdź”. Konfrontacja kończyła się powaleniem kilku polujących na Żyda wyrostków. Wśród nich niekiedy znajdowały się osoby bardzo niebezpieczne, np. z oprawionymi żyletkami, którymi usiłowali dosięgnąć oczu. Ale Miodona radził sobie i z takimi.

W Sierocińcu panowały swoiste prawa i obyczaje, np. prawo solidarności, gdy występowaliśmy na zewnątrz – z bezwzględną zasadą ochrony Żyda. Zdobytym pożywieniem (np. morele, pomidory, orzechy) należało się dzielić, rozpoczynając od najbliższych (u mnie: siostra i koledzy z sąsiednich łóżek w sypialni). Wychowawcy „przymykali oczy” na sposoby i zasięg zdobywania pożywienia. Gdy jednak sąsiad Sierocińca przybył ze skargą, że rozpoznane i wskazane dziecko kradło owoce, które on suszył na swoim dachu – to kierowniczka Sierocińca wymierzała mu karę, np. obowiązek czyszczenia drewnianej ubikacji w ciągu kilku (np. siedmiu) dni. Niektóre prawa były niesprawiedliwe i przykre. Gdy np. na wycieczce znalazłem scyzoryk i dowiedział się o tym chroniący nas starszak (nie Miodona), to wtedy

prosił mnie, bym mu go oddał. Nie chciałem mu oddać. Wtedy on mnie nękał i dokuczał tak długo, aż przyniosłem mu ten szczyryk „dobrowolnie”. Ogólnie rzecz biorąc, lepiej się powodziło w Sierocińcu starszym chłopcom. Inne „prawa” dotyczyły dziewcząt. Z racji żeńskiego składu wychowawców były one bardziej chronione, zwłaszcza w okresie trudności intymnych. Panie wychowawczynie wykazywały wtedy potrzebne zrozumienie, empatię i troskę.

Od września 1944 roku do kwietnia 1946 funkcjonowała w Namanganie „szkoła polska”. Nauczycielkami były wychowawczynie z Sierocińca. Podobnie jak każdy uczeń z Sierocińca otrzymałem cienki zeszyt, ołówek i gumkę. Zeszyt ten służył do wszystkich przedmiotów. Gdy został zapisany do końca, należało wszystko powycierać gumką i zapisywać od nowa.

Lubiłem szkołę, nauczycielki i to wszystko, czego one nauczały. Wiadomości o Polsce pochłaniałem z wielkim wzruszeniem. Otrzymywałem nagrody za dobre postępy w nauce. Jedna z nauczycielek chciała mnie adoptować, aby mnie „wykierować na ludzi”. Jednak moja mama stanowczo się temu sprzeciwiła.

Szkoła mieściła się w dwóch wynajętych pokojach poza zabudową Sierocińca. Samo przejście do szkoły i powrót były atrakcyjne, choć niekiedy niebezpieczne – ze względu na grasujące bandy wyrostków. Dlatego też kierownictwo Sierocińca zatrudniło dobrze zbudowanego i silnego Uzbeka, który pełnił funkcję ochroniarza szkolnego i uczestniczył w zakupach, które najczęściej odbywały się na targu.

Panie wychowawczynie umiejętnie motywowały nas do nauki szkolnej. Z braku wszelkich przyrządów do nauczania panie nauczycielki własnymi umiejętnościami, gorliwością i świadectwem życia – uzupełniały niedostatki techniczne szkoły. W takiej oto szkole ukończyłem dwie klasy. Potrafiłem już pisać i płynnie czytać.

Nękały nas różne choroby, np. od czasu do czasu ktoś z nas (ja także) był chory na czerwonkę. Wiosną 1944 roku, gdy jako prawie dziesięcioletni

chłopiec wyruszałem z mamą na kołchozowe pole – nagle zaskoczył mnie atak zimnicy malarycznej. W fazie dreszczy – położyłem się na ziemi w ostrym słońcu. Odczułem ulgę i zemdlałem. Wtedy mama, biegnąc z całych sił, zaniosiła mnie do pobliskiej rzeki. Odzyskałem przytomność, ale musiałem iść do szpitala na leczenie. Mimo szpitalnego leczenia – malaria powróciła.

W jesieni 1944 roku, gdy przebywałem w Sierocińcu, mama ciężko zachorowała na tzw. malarię tropikalną. Leżała w szpitalu i była już bliska śmierci. Wtedy jeden z Polaków przyszedł do Sierocińca w Namanganie, aby powiadomić mnie, że moja mama umiera. Chciałem natychmiast wyruszyć do szpitala, ale ów mężczyzna powiedział, że on nie może w ciągu jednego dnia przejść więcej niż 50 km. Wczesnym więc rankiem wyruszyliśmy z Namanganu do Czust. Po przejściu ok. 16 km – na skutek wadliwego obuwia – miałem jedną nogę we krwi. Usiedliśmy więc przy drodze, aby czekać na „okazję”. Kierowcy pobierali opłatę, która niekiedy przewyższała możliwości finansowe kołchoźnika-zesłańca. Po kilku godzinach czekania nadjechała ciężarówka do Czust z wolnymi miejscami „na pace” i ceną do wytrzymania. Po kilku godzinach znalazłem się przy szpitalu, a po odszukaniu właściwego okna – wkrótce znalazłem się przy mamie przez to okno.

Leżała w sali dla zakaźnie chorych, gdzie był zakaz odwiedzania. Gdy zobaczyłem wychudłą, wycieńczoną i do skóry ostrzyżoną mamę – wybuchnąłem głośnym płaczem. Mama uspokoiła mnie konkretną prośbą o rosół z kury. Powiedziała, że jest bardzo głodna, a tym, co by najchętniej zjadła – jest rosół z kury. Ta prośba niemal mnie uskrzydliła: dodała sił, wnikliwości w rozeznawaniu sytuacji i popchnęła do działania. Niemał biegiem, boso przybyłem do naszego kołchozowego mieszkania, gdzieś „zdobyłem” kurę i poprosiłem panią Rozwód o przygotowanie rosółu dla mamy. Jeszcze tego samego dnia przyniosłem mamie rosół wraz z kurą.

Każdego dnia byłem u chorej mamy (zawsze przez okno) – niekiedy nawet kilka razy dziennie. Przynosiłem jej takie pożywienie, jakiego sobie

życzyła. Szybko wracała do zdrowia. Po tygodniu opuściła szpital. Po szpitalu nie powróciła już do pracy na polach kołchozu, gdyż została przyjęta do fabryki wyrobu worków płóciennych.

Mama od dziecka zajmowała się tkaniem. Wyrabiała więc sześć razy więcej płótna workowego niż przeciętna tkaczka z fabryki. Kiedy nadszedł czas wyjazdu do Polski, dyrektor prosił mamę, by pozostała u niego w fabryce. Obiecywał różne rzeczy, m.in. podwyższenie pensji i lepsze mieszkanie. Mama odpowiedziała mu bez wahania, że chce jechać do Polski, do swojej ojczyzny. Wojna się skończyła w 1945 roku, ale do Polski wolno nam było wracać w 1946. Ja wyruszyłem na początku maja 1946 roku transportem przeznaczonym dla dzieci z Sierocińców Uzbekistanu i sąsiednich republik. Mama zaś i Marysia jechały do Polski następnym transportem, przeznaczonym dla rodzin polskich z Tadżykistanu (na Sybir nas wywozili w lutym, a do Polski wracaliśmy w maju).

Podróż do Polski odbywała się w poczuciu szczęścia. Była cudownie piękna. Pociąg pędził przez stepy, które o tej porze były pełne kwiatów, susłów i różnych form życia. Rzadko się zatrzymywał. Z okien wagonu roztaczały się bajecznie kolorowe i piękne widoki pełnej i bujnej wiosny.

Gdy znaleźliśmy się na terenie Polski, pociąg zatrzymał się na jakiejś małej stacji. Miejscowi ludzie dowiedzieli się, że przybył z daleka transport dzieci polskich zesłańców. Natychmiast zorganizowali się i przynieśli nam chleb, mleko, okraszone ziemniaki, różne kasze ze skwarkami, warzywa i specyficzne wyroby własnej kuchni. A czynili to z taką miłością, że wszystko stawało się czymś nadzwyczajnym: zarówno rzeczy do jedzenia, jak i sposób ich podania. Już wiedzieliśmy, że jesteśmy w Polsce, a ci ludzie z darami – to Polacy.

Końcową stacją naszej podróży do Polski był Gostynin, gdzie mieścił się Dom Rozdzielczy. Tu przyjeżdżały transporty z dziećmi z różnych stron Związku Radzieckiego. Niektóre dzieci, a także i wychowawcy, natychmiast jechali dalej: do swoich rodzin, krewnych i polskich sierocińców. Przykra i smutna była rozłąka z panią wychowawczynią, która kiedyś w Namanganie

chciała mnie adoptować. Rozstałem się czule i przyjaźnie z bardziej ro-
słym i silniejszym kolegą, którego zaatakowałem i pokonałem w wagonie,
gdy zabrał mi jakąś rzecz. Na najbliższym postoju ten kolega wezwał mnie
na pojedynek na pięści. Bardzo wtedy ucierpiałem fizycznie i psychicznie –
na oczach dużej grupy męskiej części Sierocińca. Wkrótce z naszego Siero-
cińca pozostało tylko kilku chłopców. Trzymaliśmy się razem, wspieraliśmy
się, a niekiedy wspólnie walczyliśmy z dziećmi należącymi do innych siero-
cińców. Nie miałem żadnej wiadomości o moich rodzicach, Marysi i krew-
nych. Dlatego spędziłem w Domu Rozdzielczym przeszło dwa miesiące.

Otrzymałem w baraku łóżko do spania. Chodziłem z blaszaną miską
do Punktu Pomocy po zupę. Jedną porcję zupy zjadałem na miejscu, a drugą
niosłem do baraku, by pod łóżkiem przechować „na później”. Zasadniczo
jednak pożywienie trzeba było zdobywać własnymi sposobami. W pobliskiej
małej rzece łowiłem rybki na haczyk, który zrobiłem z agrałki. Jadłem je na
surowo. Do lasu chodziłem na tzw. zajęczką kapustę i na czarne jagody. Czę-
sto przynosiłem z lasu kleszcze, które sam wyjmowałem. Jednakże nie prze-
stawałem żyć w radości, ponieważ byłem już w Polsce. I tu 6 czerwca 1946
roku ukończyłem 12. rok życia – wchodząc w okres dorastania. Dokonało
się prawie niezauważalne przejście z dzieciństwa do młodości.

We wrześniu 1946 roku skierowano mnie do Przeciwgruźliczego Sa-
natorium dla Dzieci w Rabsztynie koło Olkusza. Było to sanatorium po-
łożone w lesie sosnowym. Miałem tu spędzić pół roku życia w cudownej,
wymarzonej, dostatniej Polsce. Tu spotkałem pięknych ludzi: jakby nie
z tej ziemi, ale wprost z nieba. Był to ks. kapelan, siostry zakonne, przejęci
swoim powołaniem świeccy wychowawcy i anielsko dobre dzieci. Tu jedze-
nie było tak dobre, jakiego nie mógłbym sobie przedtem nawet wyobrazić.
Tu przyjąłem Pierwszą Komunię Świętą po zadziwiająco gorliwym ze strony
ks. kapelana przygotowaniu, które wprowadziło mnie głęboko i bardzo
na serio w życie chrześcijańskie. Tu przyjąłem sakrament bierzmowania.
Tu rozpocząłem i ukończyłem klasę III. Tu byłem umiejętnie i atrakcyjnie

wprowadzany w zasady patriotyzmu i miłości ojczyzny – przez wychowawców świeckich, byłych oficerów Armii Andersa. W sanatorium od września 1946 roku do marca 1947 roku doświadczyłem tak głębokich, twórczych i uszczęśliwiających spotkań, że dla tych doznań i chwil warto było znosić dotychczasowe wieloletnie udręki i cierpienia.

Dzięki intensywnej i skutecznej działalności powojennej PCK zdobyłem adres zamieszkania moich rodziców i siostry, a rodzice dowiedzieli się o miejscu mojego pobytu. Na początku 1947 roku otrzymałem od ojca list, w którym informował mnie, że zamierza przyjechać po mnie. Odpisałem szybko, aby jeszcze nie przyjeżdżał, bo tu jest mi tak dobrze jak w niebie. Jednakże na stanowcze wezwanie dyrektora sanatorium – ojciec przyjechał do mnie w marcu 1947 roku.

Gdy przy wyjeździe z sanatorium w pociągu zmierzającym do Jeleniej Góry pasażerowie postawili mi pytanie: „Kim chcesz zostać?” – odpowiedziałem bez wahania: „księdzem kapłanem”. (Później, w latach od 1957 do 1963 studiowałem w Biskupim Seminarium Duchownym w Gdańsku Oliwie, ale święceń kapłańskich nie otrzymałem z powodu braku odpowiedniego zdrowia.)

W marcu 1947 roku przyjechałem do Jeleniej Góry, gdzie spotkaliśmy się: mama, ojciec, Marysia i ja. Przyjęto mnie do klasy IV, gdzie ze wszystkim byłem do tyłu. Ale już w kl. V miałem same piątki. W 1954 roku uzyskałem świadectwo maturalne Liceum Ogólnokształcącego w Jeleniej Górze ze specjalnym wyróżnieniem, co otwierało mi uprzywilejowaną drogę na wszystkie uczelnie w Polsce. Ostatecznie zostałem psychologiem, nauczycielem akademickim w KUL w Lublinie i doszedłem do stanowiska profesora.

Tak więc mimo trudnych, tragicznych i niesprzyjających sytuacji różne osoby uratowały mnie od zagłady i „wykierowały na ludzi”: najbardziej i wszechstronnie matka, która nie ukończyła żadnej klasy szkolnej; ojciec, który ukończył w dzieciństwie trzy klasy szkoły podstawowej, a czwartą w Armii Andersa; wychowawczynie z domu dziecka oraz nauczyciele

kolejnych szkół. Nie jestem w stanie odwdzińczyć się im. Być może nie są już w stanie przyjąć ode mnie czegokolwiek. Z sercem więc dziękczynnym otrzymane dobro przekazuję innym, a zwłaszcza młodzieży akademickiej.

Dziś dostrzegam także jasne promienie ponurego zesłania. Wszak gdyby nie zesłanie, to najprawdopodobniej pozostałbym na wsi białoruskiej. A dzięki zesłaniu i dalszym kolejom życia zostałem nauczycielem akademickim. Oprócz tego: jeżeli spotkała mnie łaska cierpienia zesłańca, a raczej dziecka zesłańców, pieczołowicie przez nich chronionego (mam na myśli nie tylko rodziców, ale także inne osoby dorosłe) – to wyrażam podziękowanie, a pozytywne owoce tego cierpienia przekazuję innym.

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 doskonałe 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 zewnętrze (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. Ujawnia się bowiem wspomniane granice poznania. I być może rzuca 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 wewnątrz 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 d o ś w i a d c z e n i u d u c h o w y m, 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 f a m i l i o l o g i a musi opierać się na p e r s o n o l o g i i (nie tylko w znaczeniu dowartościowania jednostki u Murraya), która zmierza do prawdziwego p e r s o n a l i z m u, opartego na obrazie Boga. I jak to jest w przypadku Czesława Bartnika, Edyty Stein czy Karola Wojtyły – do p e r s o n a l i z m u i n t e g r a l n e g o czy też do

humanizmu integralnego, o którym pisał Jacques Maritain. Podstawą jest tu antropologia integralna, 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.

Zakończenie

Konteksty religijności i rodziny to próba zestawienia psychologicznej i socjologicznej empirii z jednoczącą te badania konkretną filozoficzną koncepcją człowieka. Sam podmiot badań (człowiek i jego religijność w kontekście rodziny) narzuca sam przez się konieczność odniesienia dociekań do bazowego systemu wyjaśniającego.

Jak twierdzą niektórzy personaliści – człowiek jest tajemnicą, a tajemnicę można jedynie rozjaśnić, a nie wyjaśnić. Podczas lektury *Kontekstów religijności i rodziny* spotykamy różnorodność sposobów opisujących tak złożone i szerokie zagadnienia, jakimi są prawda o człowieku, religijności i rodzinie. Z racji swej złożoności nie mogą być one do końca wyjaśnione, ale jedynie rozjaśnione i przez to otwarte. W czasach postmodernizmu, którego filozofią/ideologią jest relatywizm (stający się coraz częściej sposobem uprawiania nauki) prezentowane teksty inspirują do kolejnych nieredukcyjnych poszukiwań – same zaś, w swych rzetelnych empirycznie wynikach i konstatacjach, otwierają drogę kontynuacjom badawczym podejmowanych zagadnień.

W pierwszej części wyeksponowano empiryczny wymiar problematyki w kontekście integralnego rozwoju religijności. Tak wielkie i nie często badane zagadnienie jak religijność (tu: jako rzeczywistość nieustannie tworzona i przetwarzająca) zostało przeanalizowane w bardzo szerokiej palecie zagadnień, odnoszących się między innymi do personalności relacji z Bogiem, psychologicznej operacjonalizacji religijności jako zmiennej empirycznej, do regulacyjnej funkcji i centralności życia religijnego w kontekście integracji osobowej, a także do zjawiska duchowości w odniesieniu do dobrostanu psychicznego, społecznego i emocjonalnego.

To, co ma (lub może mieć) bezpośredni związek z religijnością, zostało poddane naświetleniu w przestrzeni głęboko ludzkiego doświadczenia, jakim jest rodzina. Pośród wielu poruszanych zagadnień empirycznych dominują analizy zależności pomiędzy wybranymi aspektami życia rodzinnego

a religijnością, ujęte w ich empirycznych aspektach, m.in. w związkach postaw wobec religii z doświadczeniami z rodzicami, z doświadczeniami w grupach rówieśniczych czy z czynnikami osobowości. Przebadano również znaczenie religijności w poszczególnych stadiach realizacji zadań życia małżeńskiego, jej zmienność w kontekście więzi ze wspólnotą osób wierzących, a także konsekwencje wybranych nienormatywnych czynników jej rozwoju.

Podniesiono też problemy szersze, analizując podmiot osobowy w kontekście uczestnictwa, rozwoju i wychowania, a także pytając o ogólnożyciowe (a nie tylko doraźne) cele psychoterapii i zasadność neutralności światopoglądowej psychoterapeuty w kontekście jego odpowiedzialności.

Te wielowymiarowe badania spajało przyjęte od początku współpracy między Uczelniami pytanie o rodzaj przyjętej w nich antropologii i wynikających stąd konsekwencji dla metodologii prowadzonych badań. Zawarta w książce próba odpowiedzi (w formie dyskusji filozoficznej) uwzględnia założenia antropologii integralnej, a nawet mistycznej.

Publikację kończy dopełnienie osobiste: świadectwo życia profesora Walesy, odnoszące się do jego rodziny i dzieciństwa na sowieckim zesłaniu. Jest to opis będący doświadczeniem egzystencjalnym, zawierającym w sobie niejako to wszystko, co było istotą jego badań i poszukiwań w doświadczeniu religijnym. Jest to niezwykle poruszająca historia życiem pisana, przed którą wszelkie badania i naukowe metody pozostają w milczeniu pełnym szacunku wobec tajemnicy cierpienia zapisanej w ludzkiej egzystencji.

Materiał zawarty w książce skierowany jest przede wszystkim do tych, którzy chcą badać człowieka wraz z wyższymi aspektami jego aktywności, ale i również człowieka osadzonego w jednym z najbardziej istotnych doświadczeń życia jakim jest rodzina, jednocześnie chcą go wyjaśniać i rozumieć. Zarówno rzetelność przedstawionej empirii, jak i przyjęta perspektywa aksjologiczna i antropologiczna wydają się tu być cenną inspiracją.

Redaktorki

Noty o Autorach

Monika Borowska – dr, psycholog, adiunkt w Katedrze Psychologii Instytutu Nauk o Rodzinie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Prowadzi prace w zakresie psychologicznej operacjonalizacji zadań rozwojowych realizowanych w rodzinie z uwzględnieniem regulacyjnej funkcji religijności.

Henryk Jarosiewicz – dr, psycholog, pracownik Instytutu Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się poradnictwem życiowym i doradztwem kariery. Specjalizuje się w psychologii losu, której przedmiotem są głębokie, niereflektowane źródła wyborów życiowych i zawodowych. Autor prac na temat charakterologii i doradztwa kariery: *Psychologia kierowania szkołą* (2010), *Psychologia dążeń i skłonności zawodowych* (2012), *Typy aktywności zawodowej. O rozwoju zawodowym, czyli od Aktora do Autora i z powrotem* (2017), *Charaktery bohaterów „Trylogii” Henryka Sienkiewicza* (2019).

Beata Kostrubiec-Wojtachnio – dr, psycholog, w latach 2001–2016 pracownik w Katedrze Psychologii Wychowawczej i Rodziny w Instytucie Psychologii KUL. Od lat współpracuje z Jasnogórskim Telefonem Zaufania. Prowadzi wykłady i szkolenia z psychologii osobowości, psychopatologii, psychoprofilaktyki i umiejętności komunikacyjnych dla Polskiego Towarzystwa Pomocy Telefonicznej. Autorka książek (min. *Obrazy postmodernizmu*) i wielu artykułów naukowych oraz popularnonaukowych z zakresu psychologii rodziny, psychologii wychowania, psychologii religii, poradnictwa psychologicznego. Jest członkiem Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Stowarzyszenia Psychologii Rozwoju Człowieka, Polskiego Towarzystwa Psychologii Religii i Duchowości, Polskiego Towarzystwa Badań nad Stresem Traumatycznym. Od lat prowadzi praktykę psychologiczną, w której pomaga rodzinom i osobom indywidualnym.

Jolanta Kraśniewska – dr, adiunkt w Instytucie Nauk o Rodzinie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pedagog resocjalizacyjny, mediator rodzinny i sądowy, terapeuta certyfikowany, teolog duchowości. Praca w ośrodkach wychowawczych (Polska, Francja, Włochy). Autorka programów profilaktyczno-terapeutycznych. Doktorat z Teologii Duchowości KUL. Dysertacja dotyczyła duchowości serca rozumianego jako centrum osoby ludzkiej w aspekcie filozoficzno-teologicznym i pedagogiczno-terapeutycznym.

Aleksander Łączyński – dr, psycholog, terapeuta, specjalista psychoterapii uzależnień (w procesie certyfikacji). Absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Udziela pomocy osobom uzależnionym, prowadząc terapię indywidualną i grupową, psychoedukację oraz treningi umiejętności społecznych i psychologicznych w Mazowieckim Specjalistycznym Centrum Zdrowia im. prof. Jana Mazurkiewicza w Pruszkowie.

Zbigniew Łoś – dr, psycholog, adiunkt w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Autor monografii *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu całego życia*. Opisuje i bada wzajemne związki czynników osobowości, wzorców adaptacji, stylów życia i światopoglądu.

Tomasz Niemirowski – dr, absolwent teologii i psychologii KUL, pracownik Krakowskiej Akademii im. A. F. Modrzewskiego. Interesuje się rozwojem człowieka, ujętym całościowo, wraz z podstawami filozoficznymi, a zwłaszcza rozwojem duchowym rozumianym jako zjednoczenie z Bogiem lub przebóstwienie.

o. Aleksander Posacki SJ – dr filozofii (filozofia religii), dr hab. teologii (teologia duchowości), wykładowca w Wyższym Międzydiecezjalnym Seminarium

Duchownym w Karagandzie (Kazachstan). Współpracuje z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, Katolickim Uniwersytetem Lubelskim w Lublinie, Instytutem Filozofii, Religioznawstwa i Politologii w Ałmacie (Kazachstan). Badacz religii, prądów duchowych i nowych ruchów religijnych na obszarze postsowieckim, aktualnie głównie w Rosji i Kazachstanie, autor wielu książek i artykułów naukowych i popularnonaukowych.

Małgorzata Tatala – dr hab., prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, mgr teologii. Od 1992 roku pracownik Katedry Psychologii Rozwojowej KUL. Zainteresowania naukowe obejmują: rozwój religijności człowieka, problematykę wychodzenia z uzależnień, wspomaganie rozwoju człowieka. Jest autorką książek, m.in. *Rozwój uczuć religijnych dzieci przedszkolnych*, *Odbiór symboli religijnych przez młodzież*.

Czesław Walesa – prof. dr hab., psycholog. Urodził się w roku 1934 w osadzie Jarniewo (obecnie Białoruś). W lutym 1940 roku został wraz z rodziną zesłany na Sybir. Po sześciu latach powrócił do Polski. W roku 1954 ukończył Liceum Ogólnokształcące w Jeleniej Górze. W latach 1954–1957 studiował na Wydziale Budowy Okrętów Politechniki Gdańskiej, następnie ukończył studia teologiczne, a w 1967 roku – psychologię na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Na tej uczelni pracował przez 39 lat, doktoryzując się w roku 1970 i uzyskując habilitację w roku 1985. Prowadził zajęcia z różnych dziedzin psychologii, a najczęściej z psychologii rozwojowej. Jest promotorem ok. 200 prac magisterskich i 22 prac doktorskich. Przez 7 lat był redaktorem naczelnym ukształtowanego przez siebie czasopisma „Horyzonty Psychologii” w Wyższej Szkole Ekonomii i Innowacji w Lublinie. Jest autorem licznych tekstów naukowych: przeszło 150 artykułów, m.in. książki *Podjęmowanie ryzyka przez dzieci i młodzież. Badania rozwojowe*, za którą w 1989 roku otrzymał nagrodę Polskiej Akademii Nauk. W roku 2005 opublikował książkę

Rozwój religijności człowieka. Tom I: Dziecko, a w roku 2020 został oddany do druku tom II tej serii: *Młodzież*.

Ludwika Wojciechowska – dr hab. prof. Uniwersytetu Zielonogórskiego, psycholog, specjalizuje się w problematyce rozwoju społecznego i kształtowania się osobowości człowieka w toku życia, zwłaszcza w okresie średniej i późnej dorosłości. Główne problemy badań wiążą się z mocnymi stronami charakteru oraz dobrostanem psychicznym człowieka.

Wanda Zagórska – dr hab. prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, psycholog; specjalności: psychologia rozwoju człowieka w biegu życia, psychologia antropologiczna, narracyjna, badania fenomenologiczne, teologia życia wewnętrznego. Kierownik Katedry Psychologii Rozwoju Człowieka Instytutu Psychologii UKSW. Członek European Association for Developmental Psychology, Polskiego Stowarzyszenia Psychologii Rozwoju Człowieka i Stowarzyszenia Psychologii Pastoralnej przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski. Autorka licznych publikacji naukowych i wystąpień konferencyjnych w kraju i za granicą.

Spis treści

Wprowadzenie	7
------------------------	---

CZĘŚĆ I

TEORIE I BADANIA DOTYCZĄCE RELIGIJNOŚCI I RODZINY	13
--	----

Czesław Walesa Religijność jako rzeczywistość nieustannie tworzona i przetwarzająca	15
---	----

Wanda Zagórska, Aleksander Łączyński Centralność religijności i personalny charakter relacji z Bogiem a integracja osobowa we wczesnej dorosłości	61
---	----

Ludwika Wojciechowska Duchowość a subiektywny dobrostan osobowościowy, społeczny i emocjonalny osób we wczesnej, średniej i późnej dorosłości	113
---	-----

Zbigniew Łoś Postawa wobec religii a relacje dorosłych z ich rodzicami w okresie dzieciństwa, doświadczenia z rówieśnikami oraz wybrane wymiary osobowości	171
---	-----

Małgorzata Tatala Więź ze wspólnotą osób wierzących w okresie średniej i późnej dorosłości	231
--	-----

Beata Kostrubiec-Wojtachnio Koncepcja zadań w rozwoju religijnym małżonków w biegu ich życia. Próba określenia stadiów rozwojowych i osiągnięć rozwojowych	265
--	-----

Monika Borowska Psychologiczne tendencje w religijności osób żyjących w związkach niesakramentalnych	301
--	-----

CZĘŚĆ II

CZŁOWIEK JAKO UCZESTNIK

ŻYCIA RELIGIJNEGO I RODZINNEGO 331

o. Aleksander Posacki, Jolanta Kraśniewska

Pomiędzy duchem, duszą a ciałem.

Wokół antropologii integralnej Edyty Stein 333

Henryk Jarosiewicz

Uczestnictwo jako warunek rozwoju osobowego 361

Tomasz Niemirowski

Człowiek jako obraz. Konsekwencje dla psychologii 409

Tomasz Niemirowski

Czy postulat neutralności światopoglądowej psychoterapeuty

służy wolności klienta?. 425

CZĘŚĆ III

ŚWIADECTWO ŻYCIA – NARRACJA ROZWOJOWA

W KONTEKŚCIE RELIGIJNOŚCI I RODZINY 451

Czesław Walesa

Moja rodzina i dzieciństwo na sowieckim zesłaniu 453

o. Aleksander Posacki, Jolanta Kraśniewska

Dyskusja w aspekcie filozoficznym 473

ZAKOŃCZENIE 481

NOTY O AUTORACH 485

„[...] książka dotyczy ważnej dla życia i pełnego rozwoju człowieka problematyki religijności oraz rodziny, a także relacji między nimi. Opracowania przedstawione w książce dotyczą zagadnień nie tylko bardzo istotnych, ale równocześnie rzadko poddawanych analizie i refleksji zarówno teoretycznej, jak również badaniom empirycznym”.

dr hab. Maria Czerwińska-Jasiewicz, prof. UKSW (fragment recenzji)

„Książka wpisuje się w nurt studiów charakterystycznych dla XXI wieku, a polegających na integracji zagadnień. W zakresie omawianych artykułów na temat religijności i rodziny ich Autorzy ujmują psychologię rozwoju człowieka, osobowości, kliniczną i familiologię – niekiedy wprost (explicite), a niekiedy w sposób domyślny (implicite). [...] można przypuszczać, że [...] książka będzie dla Czytelnika interesująca, inspirująca oraz praktycznie użyteczna. Będzie przydatna zainteresowanym psychologom, pedagogom, nauczycielom, a zwłaszcza tym, którzy kształcą się w zakresie problematyki prorodzinnej. Można z tej książki korzystać w całości (np. w ramach zajęć dydaktycznych) lub wybiórczo, czytając poszczególne rozdziały”.

dr hab. Elżbieta Rydz, prof. KUL (fragment recenzji)

„[...] mimo trudnych, tragicznych i niesprzyjających sytuacji różne osoby uratowały mnie od zagłady i «wykierowały na ludzi»: najbardziej i wszechstronnie matka, która nie ukończyła żadnej klasy szkolnej; ojciec, który ukończył w dzieciństwie trzy klasy szkoły podstawowej, a czwartą w Armii Andersa; wychowawczynię z domu dziecka oraz nauczyciele kolejnych szkół. Nie jestem w stanie odwdziżyć się im. Być może nie są już w stanie przyjąć ode mnie czegokolwiek. Z sercem więc dziękczynnym otrzymane dobro przekazuję innym, a zwłaszcza młodzieży akademickiej. Dziś dostrzegam także jasne promienie ponurego zesłania. Wszak gdyby nie zesłanie, to najprawdopodobniej pozostałbym na wsi białoruskiej. A dzięki zesłaniu i dalszym kolejom życia zostałem nauczycielem akademickim. Oprócz tego: jeżeli spotkała mnie łaska cierpienia zesłańca, a raczej dziecka zesłańców, pieczołowicie przez nich chronionego (mam na myśli nie tylko rodziców, ale także inne osoby dorosłe) – to wyrażam podziękowanie, a pozytywne owoce tego cierpienia przekazuję innym”.

fragment świadectwa życia Profesora Czesława Walesy

