

Uniwersytet Wrocławski. Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych

MAGDALENA KAPAŁA

magdalena.kapala@uwr.edu.pl

Duchowość jako niedoceniany aspekt psyche. Propozycja nowego ujęcia duchowości w psychologii – kategoria wrażliwości duchowej

Spirituality as Underrated Aspect of the Psyche. Proposal for a New Approach to Spirituality in the Area of Psychology – the Spiritual Sensitivity Category

STRESZCZENIE

W artykule została przedstawiona propozycja nowego sposobu ujmowania duchowości w obszarze psychologii jako wrażliwości duchowej (dyspozycja do doświadczania duchowości przejawiająca się w ujmowaniu zdarzeń w perspektywie transcendentnej i ostatecznej, we wrażliwości moralnej oraz umiejętności odnajdywania sensu w sytuacjach paradoksalnych i granicznych), na którą składają się poszczególne, połączone ze sobą kompetencje (Holizm i Harmonia; Mądrość, Świadomość, Sens; Religijność i Wiara; Wrażliwość Etyczno-Moralna/Sumienie; Otwartość na Drugą Osobę; Zaangażowanie Duchowe; Wrażliwość Estetyczna). Proponowane ramy teoretyczne odnoszą duchowość (sferę abstrakcyjną, ideacyjną) do konkretnego, codziennego, zindywidualizowanego życia osoby, np. do wyboru celów i środków służących do ich realizacji. Ponadto pozwalają na jej łatwiejszą operacjonalizację w badaniach naukowych. W ramach omówienia krótko została zaprezentowana metoda pomiaru wrażliwości duchowej – Inwentarz Wrażliwości Duchowej (SSI) (Straś-Romanowska, Kowal, Kapała) oraz zasygnalizowano niektóre prawidłowości wykryte w serii badań, dotyczące natury zjawiska i jego roli w życiu człowieka, np. znaczenia dla poczucia podmiotowości i subiektywnej jakości życia osoby.

Słowa kluczowe: duchowość; wrażliwość duchowa; składniki wrażliwości duchowej; Inwentarz Wrażliwości Duchowej (SSI); podmiotowość; poczucie jakości życia

WPROWADZENIE. DLACZEGO W PSYCHOLOGII WARTO PORUSZAĆ TEMAT DUCHOWOŚCI?

Obserwacja aktualnej rzeczywistości może prowadzić do wniosku, że żyjemy w coraz bardziej skomplikowanym świecie, który charakteryzuje się płynnością i rozmyciem kategorii, relatywizmem, zaskakująco szybkimi zmianami w życiu jednostek i społeczeństw, a co za tym idzie ciągłą labilnością i niepewnością mającą wpływ na psychofizyczną i egzystencjalną kondycję człowieka (np. Giddens 1990, 2001; Taylor 1996; Mamzer 2002). Współczesna globalna sytuacja nie jest stabilna. Dostrzegamy – zwłaszcza w ostatnim czasie – zmasowane przemieszczenie się osób reprezentujących różne kultury i religie, powodowane głównie względami ekonomicznymi, ale też prześladowaniami politycznymi i konfliktami zbrojnymi. Terminem, który najczęściej jest używany przez naukowców różnych dziedzin (m.in. takich jak politologia, socjologia, ekonomia, psychologia) w celu scharakteryzowania współczesnego świata jest „globalizacja” (np. Fukuyama 1992; Friedman 2001; Szendrik 2004; Beck 2003; Rybiński 2007; Elliott 2011; Arnett 2002; Arnett, Galambos 2003; Łoś, Senejko 2011) bądź „glokalizacja” (Robertson 1992, Porębski 2001 za: Bielska 2001). Do głosu dochodzą dwa trendy: z jednej strony jednoczenie się, poszukiwanie tego, co łączy „wspólnych mianowników”, uniwersalnych wartości i odpowiedzi na pytania egzystencjalne, tworzenie podstaw komunikacji między członkami różnych społeczności i kultur, a z drugiej uwypuklanie indywidualności własnej społeczności, tworzenie „lokalnych enklaw”, które mają służyć ochronie i utrzymaniu specyficznych, unikalnych wartości, norm i tożsamości kulturowej.

Podstawowym źródłem stabilnych wartości uniwersalnych jest duchowość, do której coraz częściej zwracają się ludzie XX/XXI w., zniechęceni pośpiechem i niepewnością współczesności. Zagadnienie duchowości może mieć bardzo ważne znaczenie w psychologii, jeśli założymy, że głównym jej zadaniem jest kompletne, całościowe wyjaśnienie oraz opis istoty ludzkiej i jej zachowań. Przyjęcie koncepcji holistycznej, np. człowieka wielowymiarowego (zob. Straś-Romanowska 1992), zakłada myślenie o nim jako o całości – psychofizyczno-duchowej, co podkreśla fakt współlistnienia tych sfer i ich wzajemnych oddziaływań.

W psychologii istnieje wiele różnych definicji duchowości. Bywa ona określana jako obszar w istnieniu ludzkim, w którym spotyka się to, co zwyczajne, codzienne, materialne z wartościami, *sacrum*, Transcendencją. Jernigan (2001, s. 418) definiuje ją jako „organizację osobistego i wspólnotowego życia wokół dynamicznych wzorców sensu, wartości i relacji, które – zgodnie z przekonaniem osoby – czynią jej życie wartościowym, a śmierć – sensowną”. Dla Elkinsa i in. (1988, s. 10) to „sposób bycia i doświadczania, który wynika ze świadomości transcendentnego wymiaru i który jest charakteryzowany przez identyfikowal-

ne wartości odnoszące się do *self*, życia oraz tego wszystkiego, co jednostka uważa za Ostateczność”. Według Straś-Romanowskiej (1992) duchowość wiąże się z akceptacją i realizacją uniwersalnych, ponadczasowych wartości, nadawaniem życiu sensu. Identyfikowana jest też z przeżyciami religijnymi (jest to jednak jeden z jej aspektów), doświadczaniem własnego istnienia jako wykraczającego poza aktualną egzystencję oraz poczuciem bycia częścią wszechświata i harmonii z nim. Zdaniem Doyla (1992) oraz Mitroff i Dentona (1999) duchowość jest podstawową potrzebą poszukiwania sensu egzystencjalnego. Goldberg (1990) określa ją podobnie – jako „poszukiwanie uniwersalnych prawd”.

Definicje duchowości akcentują również fakt, iż duchowość stanowi rodzaj metasfery obejmującej, czy raczej przenikającej, wszystkie formy czy obszary życia. Hart (1994, s. 23) pisze, że duchowość to „sposób, w jaki osoba żyje w swej codzienności, sposób, w jaki odnosi się do ostatecznych uwarunkowań egzystencji”. Shafranske i Gorsuch (1984, s. 231) za duchowość uznają „transcendentny wymiar ludzkiego doświadczenia (...) doświadczany w momentach, w których osoba pyta o sens własnej egzystencji i usiłuje umiejscowić *self* w obrębie szerszego ontologicznego kontekstu”. Tart (1975, s. 4) podkreśla, że „duchowość to szeroki obszar ludzkiego potencjału służący ustosunkowaniu wobec ostatecznych celów, większej całości, Boga, miłości, współczucia, celu i sensu życia”. Według Prężyny (1971) duchowość jest fenomenem powszechnie związanym z życiem człowieka, głęboko przenikającym życie psychiczne – sferę poznawczą i emocjonalno-motywacyjną, pełniącym ważną rolę w organizacji życia wewnątrzosobowościowego i społecznego. Duchowość nie jest oddzielną właściwością, którą człowiek ma, lecz niemożliwą do oddzielenia częścią tego, czym jest i co robi (Wagener, Malony 2006; Shafranske, Gorsuch 1984, s. 231; Wiseman 2007). Przenika codzienność, życie i relacje, ukierunkowuje poszukiwanie wyższych wartości, wewnętrznej wolności i tego, co daje poczucie sensu (Shannon 2000, s. 47; Vergote 2003). Duchowość jest więc określana jako czynnik integrujący życie, osobowość, rozwój człowieka. Emmons (2000) rozumie ją jako osobistą odpowiedź, ustosunkowanie jednostki względem spraw ostatecznych. Duchowość odwołuje się do sensu, jaki człowiek nadaje wydarzeniom życia codziennego, żyjąc z perspektywą ostateczności.

Duchowość jest przedmiotem studiów teoretycznych i badań empirycznych z zakresu teologii, filozofii, antropologii, psychologii, socjologii. Psychologia dostrzega rolę, jaką pełni ona w adaptacyjnym funkcjonowaniu osoby, a wierzenia i praktyki duchowe wiąże często z kryteriami sukcesu, dobrostanu, poczucia jakości życia, zdrowia fizycznego, psychicznego, integracją osobowości. Według Dein i Loewenthal (1998) zainteresowanie duchowością w aspekcie dobrostanu, zdrowia fizycznego i psychicznego oraz liczba publikacji naukowych na ten temat w obszarze psychologii stopniowo wzrasta od lat 90. XX w. Socha (2000), mówiąc o rozwoju duchowym, wskazuje m.in. na „pragmatyczne” podejście do

duchowości jako do jednego z pięciu obszarów problematyki *well-being* wyróżnionych przez APA, natomiast MacDonald (2000) sugeruje, że klasyczny model Wielkiej Piątki powinien zostać uzupełniony o wymiar duchowy. Kilka przykładów badań: Schumaker (1992) odkrył, że osoby zaangażowane duchowo i/lub religijnie (lecz nie ekstremiści!) mają na ogół lepsze zdrowie niż osoby niezaangażowane; Lotufo Neto (1997) oraz Sousa i in. (2001) wykryli pozytywny wpływ duchowości na zdrowe funkcjonowanie – psychiczne i fizyczne. Ponadto systematyczne badania i metaanalizy wykazały, że rozwinięta duchowość i/lub religijność łączy się ze stosunkowo niską częstotliwością występowania poważnych chorób przewlekłych i niższą śmiertelnością (Ball, Armistead, Austin 2003). Naukowcy z takich dziedzin, jak medycyna, psychologia, filozofia, teologia wskazują, że praktykowanie duchowości i/lub religii jest korzystne nie tylko dla zdrowia, ale szerzej – dla ogólnego fizycznego i psychicznego samopoczucia (Reker, Butler 1990; Thoresen, Harris, Oman 2001). Koenig, Larson i McCullough (2001) donoszą o ponad 100 badaniach, które potwierdziły pozytywny wpływ duchowości i/lub religijności na prawdopodobieństwo osiągnięcia sukcesu w życiu, poczucie szczęścia, spełnienia, wysokiej jakości życia. Współwystępowanie rozwiniętej duchowości i/lub religijności z dobrostanem okazuje się uniwersalne kulturowo. Efekt ten odkryto u białych Amerykanów, Latynosów (Markides, Levin, Ray 1987) i Afroamerykanów (Coke 1992). Co więcej, Stock i in. (1983) w badaniach stwierdzili, że duchowość i/lub religijność określa samopoczucie równie silnie, jak tzw. czynniki „twarde” i „obiektywne”, np. zdrowie, poziom neurotyzmu czy dochód (Kapała [w druku]).

Powyższe ustalenia badaczy zachęcają do potraktowania z atencją wymiaru duchowego w naukowym spojrzeniu na człowieka oraz docenienia korzyści z rozwijania i praktykowania duchowości w codziennym życiu. Jednakże duchowość – zjawisko złożone, domena teologii i filozofii – bywa traktowana przez psychologów jako nieobserwowalna, niemierzalna i przez to nienaukowa. Wartościowe wydaje się więc takie ujęcie, które odnosiłoby tę abstrakcyjną czy ideacyjną sferę do konkretnego, indywidualnego, codziennego życia osoby, np. do wyboru celów życiowych, sposobów ich realizacji, stylu funkcjonowania i radzenia sobie z wyzwaniami, jakie niesie życie.

WRAZLIWOŚĆ DUCHOWA – ZAŁOŻENIA DOTYCZĄCE KONSTRUKTU

Konstruktem teoretycznym, łączącym zagadnienie duchowości z problematyką aktywności życiowej, istniejącym w literaturze naukowej, jest inteligencja duchowa. Jest to stosunkowo nowe pojęcie w psychologii – pojawiło się w latach 90. XX w. i wciąż jest kontrowersyjne dla wielu jej przedstawicieli (Gardner 1993, 1999; Mayer 2000). Autorzy najbardziej znanych koncepcji inteligencji duchowej to Zohar i Marshall (2001) oraz Emmons (2000). Analiza krytyki i argu-

mentacji sceptycznie nastawionych do zjawiska psychologów prowadzi do wniosku, że kontrowersje powodowane są na ogół: a) mylną identyfikacją duchowości z religijnością i co za tym idzie błędnym rozumieniem inteligencji duchowej jako zbioru właściwości czy nawet poglądów i dogmatów preferowanych przez daną (lecz nie wszystkie) religię czy wyznanie, b) nieuprawnionym według niektórych zestawianiem ze sobą zjawisk różnej natury i klasy – inteligencji (jako funkcji racjonalnej) i duchowości (jako fenomenu „irracjonalnego”). Kontrowersje może generować też fakt, że inteligencja duchowa jest konstruktem interdyscyplinarnym, leżącym na styku przynajmniej kilku dziedzin naukowych, takich jak: psychologia, filozofia, teologia, religioznawstwo, a nawet neurologia, z których każda rozumie ją nieco inaczej. Może to wprowadzać pewien zamęt w myśleniu o zjawisku. Bardziej uprawnionym określeniem owego „zbioru zdolności duchowych” wydaje się „wrażliwość duchowa”. Tego terminu używam w swoich badaniach, po części zgadzając się z psychologami postulującymi, że omawiany fenomen nie spełnia wszystkich niezbędnych kryteriów, by definiować go jako inteligencję (np. kryteriów Gardnera).

Mimo kontrowersji omawiany konstrukt jest interesującym *novum* w kwestii rozważań nad duchowością i jej badania w obszarze psychologii. Koncepcja wrażliwości duchowej odnosi się do założeń humanistycznych, egzystencjalnych, ale także poznawczych teorii osobowości, podkreślających, że człowiek jest istotą intencjonalną, racjonalną i jest zaangażowany w realizację osobistych, znaczących celów. Takie podejście poszerza pojęcie duchowości, pozwala ująć je w naukowy sposób i umieszcza ją w istniejących, akceptowalnych ramach psychologii. Ze względu na wzajemnie powiązane umiejętności składające się na wrażliwość duchową człowiek może osiągać cele w życiu bardziej skutecznie, może również odnosić swoje codzienne życie do kontekstu uniwersalnych wartości oraz generować rozwiązania problemów i zadań życiowych, nadając im znaczenie. Co więcej, może on w skuteczny i kreatywny sposób radzić sobie z trudnymi, a nawet tragicznymi wydarzeniami życiowymi (Emmons 2000). Tym samym duchowość, wśród innych znaczeń, nabiera nowego wymiaru – poznawczo-motywacyjnego. Historie życia osób wysoko rozwiniętych duchowo mogą być traktowane jako dowód, że praktyczny aspekt duchowości i kompetencje duchowe mają znaczenie dla zdrowia, dobrego samopoczucia, integralności wewnętrznej, efektywnego funkcjonowania i pełnego rozwoju osobowego, bez względu na obiektywne – historyczne, ekonomiczne i cywilizacyjne – warunki ich egzystencji. Jak pisał Frankl (1984, 2009), duchowość pozwala osobie nadawać sens konkretnym zdarzeniom i transcendować (tj. wykraczać) poza własne ograniczenia oraz dotychczasowe sposoby funkcjonowania, a tym samym rozwijać się ku pełni osobowości.

Autorskim badaniom poświęconym naturze, strukturze i roli wrażliwości duchowej w życiu człowieka (a jednocześnie procesowi tworzenia metody jej pomiaru: Inwentarza Wrażliwości Duchowej – SSI) towarzyszyło od początku kil-

ka założeń, których respektowanie pozwalało na uniknięcie pułapek teoretycznych i metodologicznych, na jakie narażony jest psycholog badający duchowość:

1. Duchowość potraktowano w sposób szeroki, interdyscyplinarny, co wiąże się ze skomplikowaną naturą zjawiska leżącego w polu zainteresowań wielu dziedzin nauki, tak by nie uronić żadnego ze składników definicyjnych. Z drugiej strony dążono do ujęcia duchowości w akceptowalne, istniejące na gruncie psychologii ramy koncepcyjne. Spojrzenie na duchowość z perspektywy różnych dyscyplin wzbogaca jej rozumienie, lecz z racji realizowania badań w obszarze psychologii została ona potraktowana jako „atrybut człowieka” i, co oczywiste, zrezygnowano z badania czynników nadprzyrodzonych (*sacrum*) (Chlewiński 1982).
2. Jak wspomniano wcześniej, starano się spojrzeć na duchowość nie tylko z punktu widzenia psychologii osobowości, psychologii rozwoju, psychologii duchowości czy psychologii transpersonalnej, a więc gałęzi dziedziny, które od dawna dostrzegały istotność wymiaru duchowego w życiu człowieka, ale też przez pryzmat psychologii poznawczej. Takie spojrzenie pozwoliło połączyć trudną do operacjonalizacji duchowość z łatwo poddającą się obserwacji codzienną aktywnością osoby, w której jest ona realizowana.
3. Duchowość potraktowano holistycznie – religijność jest ważnym, ale jednym z siedmiu wyróżnionych jej wymiarów. Jest to zgodne ze spojrzeniem wielu badaczy – psychologów. Na przykład Socha (2000) pisze, że religijność nie jest tożsama z duchowością, stanowi jednak główny i najbardziej naturalny sposób realizowania duchowości. Postulat ten wynikał z chęci uniknięcia upraszczającego identyfikowania duchowości z religijnością, które wciąż pokutuje w literaturze naukowej i powszechnej świadomości, a jednocześnie jest mylne i szkodliwe dla rozumienia obu zjawisk.
4. Przyjęto, że duchowość, a ściślej – wrażliwość duchowa, sama w sobie jest nieobserwowalna i bezpośrednio niemierzalna oraz że jest konstruktem teoretycznym, jak inne ważne pojęcia w psychologii (osobowość, poznanie, wola, inteligencja). Jest rodzajem dyspozycji do określonego zakresu funkcjonowania osoby, a ściślej – jest dyspozycją do transcendencji przejawiającą się przez specyficzne formy obserwowalnej aktywności oraz formy doświadczenia wewnętrznego. Transcendencja polega na aktywności wykraczającej poza aktualne doświadczane „ja”, której towarzyszą specyficzne doznania. Kierunek aktywności wyznaczają wartości preferowane przez osobę: może być nakierowana na „ja” (samorozwój), na drugiego człowieka, na Absolut, na wszechświat (Heszen 2003). Kierunki te wiążą się ze składnikami wrażliwości duchowej, stanowiącymi kompetencje służące realizowaniu określonych wartości.

5. Konstrukty wrażliwości duchowej i metoda jej pomiaru miały być w miarę możliwości uniwersalne, niezależne od tła religijnego i kulturowego, tak jak uniwersalna jest sama duchowość będąca częścią natury człowieka. Chociaż obserwacja potwierdza „ilościowe” i „jakościowe” różnicowanie międzysobowe w „nasileniu” duchowości, to będąc zmienną latentną, ma status dyspozycji, która może nie dawać o sobie znać nawet przez dłuższy czas. Jest jednak atrybutem każdego człowieka, potencjałem, który można rozwijać. Uniwersalizm myślenia o duchowości miał pozwolić dotknąć jej rdzennych, pierwotnych właściwości wspólnych dla wszystkich ludzi, niezależnie od wyznawanej religii czy preferowanej ideologii, a więc tego, co Nosal (2006) określa mianem protoreligijności.

Powyższe założenia pozwoliły potraktować wrażliwość duchową i jej pomiar tak samo, jak to się robi w przypadku innych konstruktywów teoretycznych w psychologii, które choć nie są bezpośrednio obserwowalne i mierzalne, mogą być oceniane za pośrednictwem obserwowalnych wskaźników (Straś-Romanowska, Kowal, Kapała [w druku]).

ANALIZA OMAWIANEGO ZJAWISKA I PROCES TWORZENIA INWENTARZA WRAŻLIWOŚCI DUCHOWEJ

Jak wspomniano, prace badawcze nad konstruktem wrażliwości duchowej i nad metodą pomiaru były ze sobą ściśle sprzężone. Proces konstruowania Inwentarza Wrażliwości Duchowej (SSI) został bardzo szczegółowo opisany w publikacji *Spiritual Sensitivity Inventory (SSI). The construction process and method validation* (Straś-Romanowska, Kowal, Kapała [w druku]), tu zasygnalizuję jedynie kwestie istotne dla rozumienia samego zjawiska.

Sprecyzowanie zakresu znaczeniowego pojęcia wrażliwości duchowej wymagało zestawienia informacji z różnych źródeł i ujęcia ich w spójną całość. Kluczowym etapem w procesie konstrukcji była analiza istniejących teorii, sformułowanie definicji wrażliwości duchowej i jej składników oraz treściowy dobór wskaźników.

Przyjęcie założenia, że wrażliwość duchowa jest konstruktem hierarchicznym i wielowymiarowym, wiązało się z określeniem jej składników. Na poziomie ogólnym pomocne było twierdzenie Heszen (2003), że duchowość jest dyspozycją do transcendencji przejawiającą się przez specyficzne formy aktywności i doświadczenia wewnętrzne, a transcendencja ta może iść w czterech różnych kierunkach: własna osoba (samorozwój), drugi człowiek, Absolut, wszechświat. Należało jednak uściślić i doprecyzować te kierunki.

Pierwszym krokiem była analiza koncepcji inteligencji duchowej oraz koncepcji odnoszących sferę duchową człowieka do obszaru aktywności i życia codziennego. Do pierwszej grupy koncepcji zaliczają się np. koncepcja Emmons

(2000), Zohar i Marshalla (2001), Vaughan (2003), Hense (2006), Hyde'a (2004), Gardnera (1999), Johnsona (2006), Korcz (2006), McHoveca (2002), Wolmana (2001), Amrama (2007), Sisk i Torrance'a (2001), Wigglesworth (2003), Smitha i Katza (2006) oraz Fairholma (1996). Do drugiego rodzaju koncepcji należą zaś: koncepcja wrażliwości duchowej Hay (1998) i Bradforda (1995), koncepcja integralna Wilbera (2000), koncepcja duchowości Heszen (2003), koncepcja COR zasobów Hobfolla (1989, 2001), koncepcja duchowości Sochy (2000), koncepcja pozytywnej duchowości Hilla (2009), koncepcja służąca skonstruowaniu *Multidimensional Measurement of Religiousness/Spirituality* (Fetzer Institute 1999/2003). Autorzy części koncepcji bezpośrednio wskazywali na składniki i wskaźniki duchowości, inni czynili to pośrednio, skupiając się na opisie samego fenomenu i umiejscowieniu go w szerokim spektrum zjawisk psychicznych. Analiza treściowa polegała na ekstrakowaniu składników wrażliwości duchowej z koncepcji, a następnie na porównaniu ich znaczeń i upewnieniu się co do ich spójności.

Kolejnym krokiem było sprawdzenie, jak wrażliwość duchowa jest rozumiana w różnych tradycjach religijnych (i wyznaniach). Kierowano się założeniem, że religijność nie jest tożsama z duchowością, ale stanowi główny i najbardziej naturalny sposób jej realizowania (Socha 2000). Wzięto pod uwagę postulat Hense (2006) dotyczący respektowania różnic i podobieństw między tradycjami religijnymi w rozumieniu wrażliwości duchowej. Skonfrontowanie się z tym problemem miało zapobiec okrojeniu konstruktowi do znaczeń specyficznych dla danego wyznania i doprowadzić do uniwersalizacji znaczenia wrażliwości duchowej oraz jej składników. W tym celu przeprowadzono wywiady z ekspertami w zakresie duchowości. Byli to duchowni reprezentujący różne religie i wyznania. Wywiad koncentrował się wokół tematyki rozwoju duchowego i atrybutów osób osiagających jego wysoki poziom. Przeprowadzono analizę treściową wywiadów, wyszczególniono składniki wrażliwości duchowej, dokonano ich zestawienia i porównania znaczeń, sprawdzono ich spójność i nadano nazwę zgodną z terminologią religioznawczą/teologiczną.

Trzecim krokiem, służącym zwiększeniu trafności treściowej badanego konstruktowi, było przeprowadzenie badania ankietowego odwołującego się do tzw. zdrowego rozsądku zwykłych ludzi, których potraktowano jako odrębną grupę sędziów kompetentnych. W badaniu wzięło udział 75 losowo dobranych osób, zróżnicowanych pod względem płci, wieku, wykształcenia i wyznania. Poproszono je o wymienienie 10 cech określających osobę o rozwiniętej wrażliwości duchowej. Zebrane za pomocą ankiety wypowiedzi poddano analizie, porównano je i uporządkowano pod względem spójności znaczeniowej, a następnie nadano nazwy składnikom (Straś-Romanowska, Kowal, Kapała [w druku]).

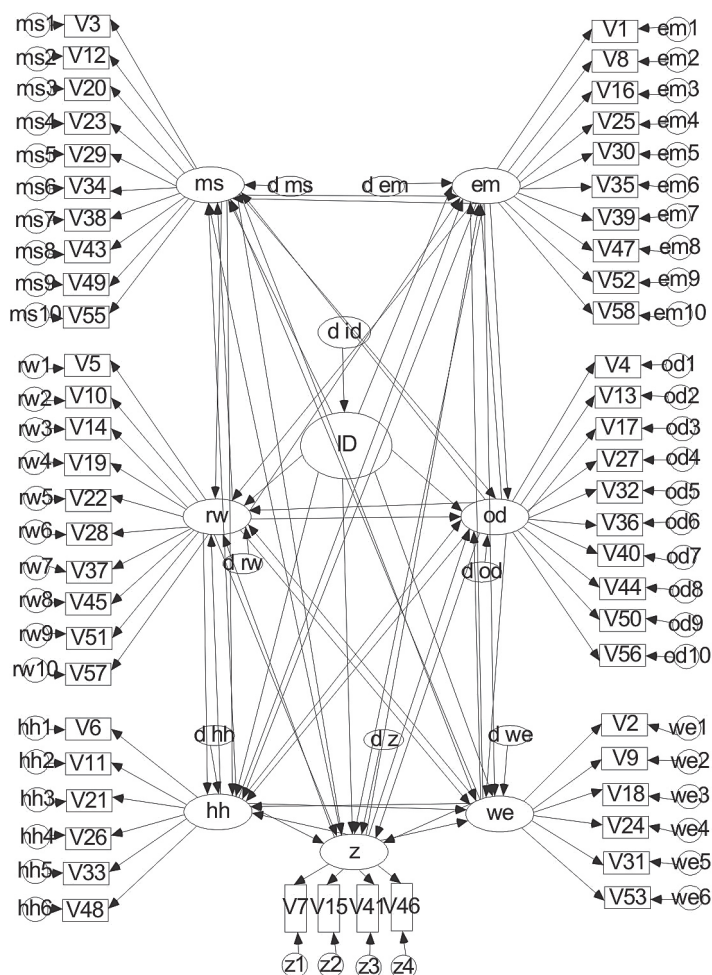
Opisane kroki pozwoliły zdefiniować wrażliwość duchową i jej składniki oraz określić zakres i specyfikę zachowań umożliwiających ich diagnozę (Burish

1986). Tym samym wyodrębniono wskaźniki składników, a samemu konstruktorowi nadano strukturę hierarchiczną. Wskaźniki poddane zostały analizie trafności treściowej: trzech sędziów kompetentnych z zakresu psychologii przyporządkowało ostatecznie określone wskaźniki do składników. Uzyskano intersubiektywną zgodność co do ich wartości diagnostycznej. Obraz struktury hierarchicznej wrażliwości duchowej i jej składników wraz ze wskaźnikami (i operacjonalizacją w postaci itemów inwentarza) przedstawia graf wygenerowany na potrzeby confirmacyjnej analizy czynnikowej CFA (rys. 1). Składniki wrażliwości duchowej odpowiadają wszystkim wymienianym w literaturze kierunkom transcendencji (własna osoba, inni, Absolut, wszechświat) (Heszen 2003).

Na podstawie składników i ich wskaźników sformułowano propozycje itemów Inwentarza Wrażliwości Duchowej (SSI). Wzięto pod uwagę format udzielania odpowiedzi, a także oceniono itemy pod kątem trudności i zrozumiałości, wieloznaczności, równoważności oraz ekonomiczności. Oceną trafności itemów zajęła się trójka sędziów kompetentnych z zakresu psychologii, którym przedstawiono listę 104 twierdzeń stanowiących operacjonalizację wskaźników składników wrażliwości duchowej. Po dokonaniu ocen dla każdego składnika obliczono współczynnik W-Kendalla. Odrzucono twierdzenia, które uzyskały niskie współczynniki zmienności względem średniej. W rezultacie włączono do eksperymentalnej wersji SSI siedem (z 12 początkowych) składników, co do których wartości diagnostycznej uzyskano intersubiektywną zgodność sędziów. Definicję wrażliwości duchowej i jej składników zawiera tab. 1.

W celu sprawdzenia dobroci dopasowania hipotetycznego modelu wrażliwości duchowej, który posłużył do konstrukcji SSI, wykorzystano confirmacyjną analizę czynnikową (CFA), którą przeprowadzono na materiale obejmującym 400 przypadków. Pozwoliła ona zbadać strukturę wrażliwości duchowej przez założenie istnienia tzw. zmiennych latentnych. Zmienne te, określane jako bezpośrednio nieobserwowalne, mogą stanowić brakujące ogniwo w analizowanej strukturze zjawiska, a uwzględnienie ich umożliwia zrozumienie wzajemnych powiązań i zależności między badanymi zmiennymi. Zmienne do modelu analizy confirmacyjnej dobrano tak, by jako zmienne niezależne obserwowalne (na rys. 1 w ramach prostokątnych) były silnie skorelowane z główną zmienną – wrażliwością duchową, a równocześnie by były możliwie słabo skorelowane między sobą oraz by niosły informacje o innych zmiennych endogenicznych w samym modelu bezpośrednio nieobserwowalnych (na rys. 1 w ramach w formie elipsy).

Uzyskane w wyniku analizy confirmacyjnej parametry (ocena modelu, podstawowe statystyki, wskaźniki oparte na niecentralności) wskazują na dobre dopasowanie przyjętego modelu do danych. Miara RMSEA (*Root Mean Square Error of Approximation* – pierwiastek błędu przybliżenia) dla globalnego czynnika wrażliwości duchowej wynosi 0,042. Współczynniki dobroci modelu świadczą o nieco mniej niż pięcioprocentowym błędzie dopasowania danych do mo-



ID – Wrażliwość duchowa; jej składniki: HH – Holizm i Harmonia, MS – Mądrość, Świadomość, Sens, RW – Religijność i Wiara, EM – Wrażliwość Etyczno-Moralna (Sumienie), OD – Otwartość na Drugiego Człowieka, Z – Zaangażowanie Duchowe, WE – Wrażliwość Estetyczna, V1 ... V56 – itemy inwentarza

Rys. 1. Graf prezentujący zależności w strukturze inteligencji duchowej

Źródło: opracowanie własne.

delu teoretycznego, co jest wynikiem bardzo dobrym. Podobne procedury, jak w przypadku całego SSI, zastosowano wobec każdej skali reprezentującej składniki wrażliwości duchowej. Uzyskane parametry dopasowania są dobre dla czterech czynników – Holizmu i Harmonii, Wrażliwości Etyczno-Moralnej/Sumienia, Otwartości na Drugiego Człowieka oraz Zaangażowania Duchowego, gdzie

Tab. 1. Definicja wrażliwości duchowej i jej siedmiu składników

Fenomen	Definicja
Wrażliwość Duchowa	Dyspozycja do doświadczania duchowości, przejawiająca się w ujmowaniu zdarzeń w perspektywie transcendentnej (pozaempirycznej) i ostatecznej, we wrażliwości moralnej oraz umiejętności odnajdywania sensu w sytuacjach paradoksalnych i granicznych. Jest ona zbiorem powiązanych ze sobą (specyficznych) zdolności i umiejętności, mających bezpośrednie odniesienie/zastosowanie do życia codziennego, służących adaptacyjnemu rozwiązaniu problemów i realizowaniu celów (zwłaszcza z dziedziny moralnej), co jest niezbędne do pełnego rozwoju w dorosłości (Emmons 2000). Tak rozumiana wrażliwość duchowa jest bliska temu, co w psychologii rozwojowej określa się mianem mądrości (zwłaszcza mądrości transcendentnej).
Holizm i Harmonia	Przejawia się w poczuciu przynależności do większej całości (wszechświata, kosmosu, ludzkości, stworzenia itd.), bycia jej niepowtarzalną częścią, w poczuciu zjednoczenia z tą większą całością i świadomości wzajemnych zależności między nią a „ja”. Z odczuwania tej jedności osoba może czerpać głęboki wewnętrzny spokój, radość oraz poczucie bezpieczeństwa i sensu życia.
Mądrość – Świadomość – Sens	Odnosi się do fundamentalnych życiowych kwestii – tego, co w życiu ważne, lecz często niepewne. Wynika nie tyle z wiedzy teoretycznej, co z osobistego doświadczenia. Dotyczy wiedzy i zdolności wydawania sądów na temat biegu ludzkiego życia, jego przemian, uwarunkowań oraz na temat istniejących bytów, kontekstu ich istnienia w dynamicznej perspektywie i zależności między nimi (Baltes, Smith 1990). Przejawia się w potrzebie i wynikającym z niej dążeniu do zrozumienia istoty rzeczy, w stawianiu sobie pytań o sens zjawisk i wydarzeń, typu: „Dlaczego?”, „Po co?”, „W jakim celu?”, oraz w zdolności rozumienia samego siebie i głębokiego intuicyjnego pojmowania kwestii egzystencjalnych. Polega na posługiwaniu się nie tylko logiką, ale też wglądem i intuicją, a co za tym idzie wymaga zaakceptowania w życiu irracjonalności, niepewności, względności, różnorodności i sprzeczności.
Religijność i Wiara	Rodzaj zaangażowania osobistego wynikającego z głębokiej wewnętrznej potrzeby i woli osoby, pozwalający odnosić codzienne i mniej codzienne zdarzenia życiowe do „wyższych sensów” – do spraw ostatecznych (<i>Ultimate Concerns</i> – Tillich). Jego rezultatem jest dążenie do spójności postępowania z wyznawaną religią, z zasadami wiary. Istotą religijności i wiary jest przekonanie o istnieniu Boga i Jego obecności w życiu człowieka oraz chęć budowania z Nim osobistej relacji. Religijność i wiara mogą przejawiać się w dążeniu do poznawania prawd wiary, zgłębianiu świętych pism i wiedzy religijnej, podejmowaniu prywatnych i zorganizowanych praktyk duchowych, uczestnictwie w życiu wspólnotowym. Religijność i wiara mogą być też traktowane jako zasoby wykorzystywane w radzeniu sobie z trudnymi zdarzeniami życiowymi.

Wrażliwość Etyczno-Moralna (Sumienie)	Przejawia się w posiadaniu zorganizowanego, hierarchicznego systemu wartości, organizującego doświadczenia, umożliwiającego ustosunkowanie się człowieka do problemów życia w wielu jego aspektach – od codziennych zdarzeń po dramatyczne życiowe decyzje. W wymiarze praktycznym owocuje zdolnością odróżniania dobra i zła, wyczuwaniem na wartości, świadomym ich wyborem i realizowaniem w życiu codziennym. Prowadzi do doskonalenia siebie i rozwoju osobowego, a w szerszym wymiarze – do życia w zgodzie z własnym sumieniem.
Otwartość na Drugiego Człowieka	Jest postawą wynikającą z wrażliwości etycznej. W wymiarze praktycznym przejawia się w zrozumieniu i szacunku wobec drugiego człowieka, umiejętności przebaczenia, współczuciu i empatii, dostrzeganiu potrzeb innych, podejmowaniu działań służących pomaganiu i realizowaniu ich dobra, poczuciu odpowiedzialności za innych, respektowaniu zasad sprawiedliwości społecznej i niegodzeniu się na ludzką krzywdę.
Zaangażowanie Duchowe	Rozumiane jako czynnik dwuwymiarowy. Wyraża się ilościowo – w ilości czasu przeznaczanego na czynności związane z realizowaniem i rozwijaniem własnej duchowości, a także jakościowo – w intensywności uczuć i doznań towarzyszących czynnościom służącym realizowaniu i rozwijaniu duchowości. Efektem zaangażowania duchowego jest skuteczne łączenie sfery wartości wyższych z codziennym działaniem.
Wrażliwość Estetyczna	Wyraża się w posiadaniu tzw. gustu i w zmyśle piękna – dostrzeganiu go wokół siebie, potrzebie otaczania się nim, poszukiwaniu wrażeń estetycznych. Osobę o tego typu wrażliwości cechuje finezja i wysmakowanie w zaspokajaniu potrzeb: od najniższych (biologicznych), przez psychiczne, po najwyższe (duchowe) (Socha 2000).

Źródło: opracowanie własne.

miara RMSEA była niższa niż 1,0, natomiast gorsze dla trzech – Mądrości, Świadomości, Sensu, Religijności i Wiary oraz Wrażliwości Estetycznej. Jednakże ze względu na dobroć dopasowania modelu całego zjawiska – wrażliwości duchowej, który uwzględniał słabsze składniki, postanowiono pozostawić model bez zmian (Straś-Romanowska, Kowal, Kapała [w druku]).

KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA INWENTARZA WRAŻLIWOŚCI DUCHOWEJ (SSI)

W toku badań stworzono narzędzie przeznaczone do diagnozy wrażliwości duchowej i składających się na nią kompetencji. Zawiera ono itemy mające charakter twierdzeń, a nie pytań. Powołując się na model procedur diagnostycznych Fiskego (1971 za: Paluchowski 2007), można stwierdzić, że jest to narzędzie oparte na samoopisie zachowania, odnoszące się do wskaźników dostępnych samoobserwacji. Osoba badana dokonuje samoopisu, ustosunkowując się do 56 twierdzeń składających się na siedem skal opisujących wyróżnione na podstawie analizy teoretycznej i statystycznej składniki wrażliwości duchowej.

Inwentarz zakłada, że wrażliwość duchowa jest atrybutem osobowym wykazującym indywidualną stałość (sytuacyjną i czasową) oraz zróżnicowanie międzyosobowe (Strelau [red.] 2000). Nie jest bezpośrednio obserwowalna, ma status zmiennej latentnej, posiada składniki (również latentne), których natężenie w inwentarzu opisują poszczególne skale. Latentnym składnikom przypisano bezpośrednio obserwowalne wskaźniki zawierające się w treści twierdzeń inwentarza. Wrażliwość duchowa jest rodzajem konstruktu teoretycznego, jej pomiar ma charakter pośredni, a precyzję pomiaru wyznacza dokładność dokonanej operacjonalizacji (Paluchowski 2007).

Metoda składa się z 56 itemów, których zsumowane wyniki tworzą wynik ogólny – umożliwia to pomiar globalnego nasilenia wrażliwości duchowej, zaś w obrębie inwentarza można wyróżnić pozycje składające się na skalę mierzące jej składniki. Pozycje testu można uznać za wskaźniki wrażliwości duchowej, ich wyniki są pozytywnie skorelowane, tak jak pozycje skal są wskaźnikami danego składnika, a więc ich wyniki także są pozytywnie skorelowane. To skorelowanie wskazuje, że mierzą ten sam atrybut osobowy (co jest traktowane jako wskaźnik trafności pozycji). Osoba badana jest charakteryzowana przez inwentarz na tle właściwej jej populacji. Pomiar różnicowy odwołuje się do skali przedziałowej, gdzie punktem odniesienia jest średnia nasilenia cechy w populacji, a zmienność jest charakteryzowana w kategorii miar rozproszenia, takich jak odchylenie standardowe albo wariancja.

Zgodnie ze standardami konstruowania metod kwestionariuszowych inwentarz posiada metryczkę oraz instrukcję informującą osobę badaną o celu badania i trybie odpowiadania na twierdzenia. Jest to wybór jednej spośród kilku opcji odpowiedzi, bez opcji pośredniej, wyrażonych za pomocą skali liczbowej od 1 do 4 (odpowiednio: 1 – zdecydowanie nie zgadzam się, 2 – raczej nie zgadzam się, 3 – raczej zgadzam się, 4 – zdecydowanie zgadzam się). Wielokategorialna, czterostopniowa skala z tzw. wymuszonym wyborem wyklucza możliwość mechanicznego „potakiwania” czy „zaprzeczania”. Poszczególne pozycje inwentarza opisują heterogeniczne formy zachowania w różnych sytuacjach i stanowią operacjonalizację zachowań – wskaźników poszczególnych składników wrażliwości duchowej. Itemy inwentarza stanowią: a) opis reakcji (zewnątrznych i wewnętrznych), b) opis atrybutów osobistych, c) opis zainteresowań i oczekiwań, d) opis postaw i przekonań (Angleitner, Riemann 1991).

SSI spełnia podstawowe założenia postulowane dla tego typu metod: a) próbka jest reprezentatywna dla repertuaru zachowań osoby badanej – wyniki pozwalają wnioskować o zachowaniach pozainwentarzowych osoby badanej, b) próbka obejmuje wszystkie wskaźniki konstruktów – można wnioskować o nasileniu konstruktów, c) ze względu na ekonomiczność badania wystarcza rejestracja wybranych wskaźników, czyli nielicznej próbki reakcji osoby badanej na bodź-

ce (Zawadzki 2006). Prezentowana metoda pozwala na diagnozę wrażliwości duchowej i jej składników z odpowiednią rzetelnością i trafnością (Arkusz Inwentarza Wrażliwości Duchowej znajduje się w załączniku).

NIEKTÓRE WNIOSKI PŁYNĄCE Z BADAŃ NAD WRAŻLIWOŚCIĄ DUCHOWĄ

Z przeprowadzonej serii badań dotyczących wrażliwości duchowej, z zastosowaniem omówionej wyżej metody (SSI), m.in. badań porównawczych poziomu zmiennej uwzględniających takie kategorie demograficzne, jak: płeć, wiek, wykształcenie, wyznanie religijne oraz badań dotyczących związku poziomu wrażliwości duchowej z poczuciem jakości życia w różnych populacjach, np. seniorów (Kapała [w druku]), w których oprócz SSI wykorzystano metodę wywiadu narracyjnego (Schutze 1980 za: Prawda 1989), wynikło wiele interesujących spostrzeżeń dotyczących natury fenomenu, jego roli w życiu człowieka i potencjalnych „zastosowań”. Z racji ograniczonej objętości artykułu nie będę szczegółowo omawiać wyników badań, chcę się jednak podzielić kilkoma wnioskami.

Przede wszystkim w badaniach został potwierdzony sam model wrażliwości duchowej (rys. 1). Wrażliwość duchowa i jej składniki miały rozkład normalny. Chociaż badania przeprowadzono na bardzo różnych populacjach, rezultaty były podobne i spójne – uzyskano istotne statystycznie, silne korelacje między wrażliwością duchową a jej składnikami. Niektóre składniki korelowały z badanym zjawiskiem mocniej niż pozostałe, tworząc swoisty „rdzeń” wrażliwości duchowej. Były to:

1. Mądrość, Świadomość, Sens:

- znajomość i zainteresowanie fundamentalnymi, uniwersalnymi życiowymi kwestiami, tym, co w życiu ważne, lecz często niepewne,
- wiedza i zdolność wydawania sądów na temat biegu ludzkiego życia, jego przemian, uwarunkowań oraz na temat istniejących bytów, kontekstu ich istnienia w dynamicznej perspektywie i zależności między nimi,
- dążenie do zrozumienia istoty rzeczy, stawianie pytań o sens zjawisk i wydarzeń,
- zdolność rozumienia samego siebie i głębokiego intuicyjnego pojmowania kwestii egzystencjalnych,
- posługiwanie się nie tylko logiką, ale też wglądem i intuicją,
- akceptacja w życiu irracjonalności, niepewności, względności, różnorodności i sprzeczności.

2. Wrażliwość Etyczno-Moralna (Sumienie):

- posiadanie hierarchicznego systemu wartości organizującego doświadczenia, umożliwiającego ustosunkowanie się do problemów życia w wielu jego aspektach,

- zdolność odróżniania dobra i zła, wyczulenie na wartości, świadomy ich wybór i realizowanie w życiu codziennym,
 - umiejętność życia w zgodzie z własnym sumieniem.
3. Zaangażowanie Duchowe:
- żywe zainteresowanie sprawami duchowymi,
 - poświęcanie czasu na czynności związane z realizowaniem i rozwijaniem własnej duchowości,
 - intensywne uczucia i doznania towarzyszące czynnościom służącym realizowaniu i rozwijaniu duchowości,
 - skuteczne łączenie sfery wartości wyższych z codziennym działaniem.

Drugi ważny wniosek: z przeprowadzonych badań wynika, że rozwinięta wrażliwość duchowa wiąże się z wysokim poczuciem jakości życia – odnosząc się do koncepcji Straś-Romanowskiej (1992) – zarówno globalnym, jak i w poszczególnych obszarach (psychospołecznym, podmiotowym, metafizycznym, w mniejszym stopniu w psychofizycznym), i może być traktowana jako zasób służący sprawnemu i pełnemu funkcjonowaniu osoby w życiu codziennym oraz sprzyjający radzeniu sobie z trudnymi czy traumatycznymi zdarzeniami życiowymi. Szczególnie ważny dla poczucia jakości życia okazał się właśnie „rdzeń” wrażliwości duchowej. Istnieją dane z innych badań świadczące o tym, że uzyskanie wysokiego poziomu w zakresie tych składników jest w życiu ważne już na wczesnych etapach rozwoju, a w późnej dorosłości stanowi zwieńczenie rozwoju osobowego, korzystny bilans życia. Na przykład w badaniu 112 000 studentów z 236 amerykańskich uczelni, przeprowadzonym w 2008 r., ponad połowa z nich przypisywała dużą wagę zaangażowaniu duchowemu, a za ważne cele życiowe uznali: osiągnięcie życiowej mądrości, wypracowanie własnej filozofii życiowej gwarantującej poczucie sensu oraz zaangażowanie w działania służące staniu się lepszą i w pełni kochającą osobą, a w szerszym wymiarze – w działania służące poprawie ogólnoludzkiej kondycji egzystencjalnej (Green, Noble 2010). Hense (2006), pisząc o potrzebie ostrożności w definiowaniu duchowości, powołuje się na 25-tomowe dzieło *World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest* (1985), które określa mianem „dokumentacji duchowego dziedzictwa ludzkości”. Opisuje ono ponad 500 tradycji duchowych świata oraz współczesne ruchy religijne i parareligijne. Nie definiując fenomenu duchowości, dzieło to skupia się na wewnętrznym wymiarze osoby, nazywanym przez niektóre tradycje „duchem” (*the spirit*). Hense pisze: „Ten duchowy rdzeń jest najgłębszym centrum osoby. To tu osoba otwiera się na wymiar transcendentny, to tu osoba doświadcza ostatecznej rzeczywistości” (Hense 2006, s. 64). Odnosząc przytoczony cytat do uzyskanych wyników, można podsumować, że w subiektywnej ocenie życia, jako dobrego i wartościowego, niezależnie kim jest podmiot, jaką tradycję duchową reprezentuje (i czy w ogóle reprezentuje) i w którym momencie życia się znajduje, największą rolę odgrywa:

1. Poczucie, że życie opiera się na wartościach, a sposób życia jest zgodny z tymi wartościami, z sumieniem.
2. Poczucie, że życiu przyświeca cel, sens czy nadcel, nadsens (hierarchia celów, hierarchia sensów).
3. Poczucie, że wartości, cele, sensory są realizowane z zaangażowaniem, tzn. w odpowiednim wymiarze ilościowym (czas) i jakościowym (siła uczuć i doznań), a więc poczucie skutecznego łączenia sfery wartości wyższych z codziennym działaniem.

Ciekawe i również mówiące coś o naturze wrażliwości duchowej wydają się wyniki badań porównawczych grup wyróżnionych ze względu na czynniki demograficzne: płeć, wiek, wyznanie religijne, wykształcenie.

Czynnik płci okazał się różnicować poziom wrażliwości duchowej i jej składników – kobiety uzyskiwały wyniki istotnie wyższe od mężczyzn. Nie jest to rezultat zaskakujący, ponieważ do podobnych wniosków doszedł np. Amram (2007) w badaniach służących konstrukcji skali inteligencji duchowej. Można to tłumaczyć uwarunkowaniami biologicznymi i społeczno-kulturowymi. W pierwszym przypadku chodzi o anatomiczne i funkcjonalne zróżnicowanie mózgu mężczyzn i kobiet. Różnice istnieją np. w obrębie kory nowej i starszych struktur podkorowych: podwzgórza, ciała modzelowatego i hipokampu (Skubacz, Nęcka 1995). Podwzgórze jest powiązane z oscylacjami nerwowymi 40 Hz, na które powołują się Zohar i Marshall, pisząc o inteligencji duchowej i przytaczając badania Llinasa i Ribary'ego (1993) nad świadomością w stanie snu i czuwania oraz zespalaaniem faktów poznawczych. Stwierdzono w nich, że te oscylacje nerwowe pośredniczą w przetwarzaniu informacji na styku szeregowych i równoległych struktur nerwowych mózgu i prawdopodobnie stanowią „neurologiczny fundament” świadomości. Różnice międzypłciowe dotyczą także płata skroniowego – struktura *planum temporale* związana z funkcją mowy u większości mężczyzn jest bardziej asymetryczna niż u kobiet (Skubacz, Nęcka 1995). Oprócz zróżnicowania w starszych strukturach mózgu istnieje też zróżnicowanie w korze mózgowej – struktury związane z funkcjami poznawczymi są nieco inaczej rozmieszczone u obu płci. Z tym wiąże się mniejsza dominacja funkcjonalna mózgu u kobiet. Mózgi kobiet są mniej asymetryczne, a ich półkule ściśle współpracują ze sobą przy wykonywaniu zadań. U mężczyzn przy regulacji procesów emocjonalnych częściej do głosu dochodzi tzw. mózg gadzi, tj. najstarsze części układu limbicznego związane z emocjami pierwotnymi, np. agresją (ciało migdałowe). U kobiet pobudzone są wtedy młodsze struktury (zakręt obręczy), odpowiedzialne za ekspresję złożonych emocji za pomocą mimiki i gestów (Grabowska 1997). Pewne części spoidła wielkiego, łączącego półkule mózgowe, są większe u kobiet niż u mężczyzn. Pozwala to kobiecemu mózgowi na lepszy przekaz informacji między półkulami, co przekłada się na funkcjonowanie poznawcze – myślenie w większym stopniu globalne, kontekstualne, metasystemowe, mniejsze izolowanie informacji od tła

(patrz: opis składników wrażliwości duchowej, zwłaszcza Holizmu i Harmonii; Mądrości, Świadomości, Sensu; Otwartości na Drugiego Człowieka; Wrażliwości Estetycznej). Dane kliniczne potwierdzają te spostrzeżenia. U kobiet jednostronne zaburzenia funkcji spowodowane przez uszkodzenie jednej półkuli częściowej i szybciej mogą być kompensowane przez drugą półkulę, u mężczyzn proces ten jest wolniejszy, a czasem – niestety – w ogóle nie zachodzi. Choć takie tłumaczenie wyższego średniego poziomu wrażliwości duchowej u kobiet niż u mężczyzn wymaga bezpośredniego potwierdzenia w badaniach neurologicznych, wydaje się dość spójne.

Wyższy poziom wrażliwości duchowej u kobiet może być też powodowany czynnikami społecznymi – socjalizacją i stereotypami związanymi z płcią, które określają pożądane cechy kobiet i mężczyzn. Socjalizacja „uczy” kobiety przywiązywać większą wagę do emocji, odczytywania i rozumienia sygnałów werbalnych i niewerbalnych. Mężczyźni poddawani są bardziej restrykcyjnej socjalizacji, jeśli chodzi o regulację i wyrażanie emocji. Ma to przełożenie na otwartość na własną duchowość i sposób jej przeżywania. O konieczności wtórnego „otwierania” mężczyzn na duchowość pisali Longwood, Muesse i Schipper (2004). Autorzy ci zwracają uwagę na fakt, iż z ideałem męskości wiążą się: niezależność, kontrola, racjonalność, samowystarczalność, aktywność, powściągliwość emocjonalna i kompetencyjność. Angażowanie się w duchowość, w tym w wiarę i religijność, rodzi u wielu mężczyzn obawę, by nie stać się mniej męskimi, gdyż zdominowana przez kobiety sfera duchowości (w tym religii) jest przez nich kojarzona z takimi jakościami, jak: sentymentalizm, uczuciowość, słabość i zależność oraz irracjonalność. Jest tak, mimo że samą duchowość większość mężczyzn uznaje za ważną dla siebie sferę życia (Chickering 2004; Herndon 2003; Bennett 2004; Sax 2004).

I wreszcie wyższy poziom wrażliwości duchowej u kobiet może być warunkowany przez ewolucję. Czynnikiem ewolucyjnym tłumaczy przewagę kobiet, jaką zyskują w skalach „stereotypowo kobiecych” – Otwartość na Drugiego Człowieka, Holizm i Harmonia oraz Wrażliwość Estetyczna. W przypadku pierwszego i drugiego składnika zróżnicowanie wiąże się z zadaniami przypisywanymi kobietom – to one opiekowały się domem i dziećmi, dbały o rodzinę, podczas gdy mężczyźni ruszali na łowy. Dlatego od zawsze kobiety cechowały się większą empatycznością, opiekuńczością, prospołecznością oraz wspomnianą wcześniej zdolnością do wychwytywania najdrobniejszych sygnałów interpersonalnych. Badania neurologów wskazują także na rolę czynnika ewolucyjnego w różnicach międzypłciowych dotyczących postrzegania piękna (Cela-Conde i in. 2009). Według nich ewolucja sprawiła, że mężczyźni mają mózg łowców, a kobiety – zbieraczek. Zależność ta przekłada się bezpośrednio na odmienne postrzeganie przestrzeni, proporcji i równowagi, których konfiguracja decyduje, czy obiekt jest uznawany za piękny czy nie.

Wyniki badań ujawniły ponadto zróżnicowanie poziomu wrażliwości duchowej względem wieku. Załączki „zdolności duchowych” uwidaczniają się już w dzieciństwie. Na przykład Piechowski (2001) zidentyfikował wśród dzieci stany holistycznego uniesienia oparte na poczuciu jedności ze światem. Hay (1998) stwierdził, że dzieci w wieku 6–10 lat potrafią posługiwać się technikami wchodzenia w wyższe stany świadomości – modlitwą, medytacją, kontemplacją. Według Gackenbach (1992) dzieci mogą doświadczać wyższych stanów świadomości, czasem na poziomie równym dorosłym. Evans i Wellman (2006) stwierdzili, że dzieci są zdolne do rozumowania egzystencjalnego. Jednakże większość badań wskazuje na przełom średniej i późnej dorosłości jako na okres istotnego jakościowego wzrostu duchowego. Tornstam (2005) pisał, że późna dorosłość to etap redefinicji czasu, przestrzeni, życia i śmierci, transcendencji ego, odejścia od tego, co fizyczne i materialne oraz spędzania większej ilości czasu na aktywności wewnętrznej, w tym na rozmyślaniach egzystencjalnych.

Wyniki moich badań potwierdzają tę charakterystykę, kreśląc specyficzny wzorzec zmian w poziomie wrażliwości duchowej i jej składników wraz z wiekiem. Wrażliwość duchowa była najwyższa w grupie najstarszej (60+). Wyniki różniły się istotnie od rezultatów dwóch młodszych grup (młodych dorosłych <35 i średnich dorosłych 35–60). Z perspektywy psychologii rozwojowej i psychologii osobowości można uznać ten fakt za „przeskok” w okolicy połowy życia, o którym pisał np. Jung. Gdyby zaś przyjąć perspektywę generacyjną, należałoby stwierdzić, że osoby z najmłodszej i średniej grupy żyją w warunkach mniej sprzyjających rozwojowi wrażliwości duchowej w porównaniu z osobami będącymi obecnie na etapie późnej dorosłości. Niemniej hipoteza, że są to zmiany rozwojowe, jest prawdopodobna. O zmianach inteligencji duchowej w cyklu życia pisali np. King i DeCicco (2009), Helminiak (1987) oraz Alexander i Langer (1990).

Również składniki wrażliwości duchowej okazały się być na wyższym poziomie u osób najstarszych. Składnik Holizm i Harmonia jako jedyny wykazywał stałą tendencję do równomiernego wzrostu wraz z wiekiem badanych. Odmienny wzorzec rozwoju tego składnika w porównaniu z pozostałymi może wskazywać na kulturową obcość i fakt, że przedstawiciele indywidualistycznych społeczeństw Zachodu, w odróżnieniu od kolektywistycznych społeczeństw Wschodu, muszą stale uczyć się holistycznego spojrzenia na rzeczywistość (np. Cole, Scribner 1974; Medin, Atran 2004).

Wśród pozostałych składników ujawniono skokowy przyrost w drugiej połowie życia. W przypadku składnika Mądrość, Świadomość, Sens rezultat jest zgodny z założeniami psychologii rozwojowej i z ogólnie przyjętą tezą, że mądrość zwiększa się wraz z wiekiem na skutek gromadzenia doświadczeń życiowych i rosnącej zdolności autorefleksji (np. Baltes, Smith 1990; por. Trempała 2011). Gdy chodzi o Religijność i Wiarę psychologia rozwoju mówi o zwracaniu

się starszych dorosłych w kierunku sfery *sacrum*, wartości najwyższych (np. Bee 1996). Może to być też różnica generacyjna związana z bardziej tradycyjną socjalizacją, również jeśli chodzi o realizowanie własnej duchowości, u osób, które są obecnie w okresie późnej dorosłości niż u młodszych, u których przekaz był mniej tradycyjny, a dowolność realizowania duchowości większa. Wysokie wyniki osób najstarszych w porównaniu z młodszymi we Wrażliwości Etyczno-Moralnej (Sumieniu) można wiązać z refleksją i tzw. bilansem życia. Patrząc pod kątem różnic generacyjnych, może być to także związane z bardziej tradycyjną socjalizacją obecnych seniorów niż osób młodszych. Wyższy wynik w grupie najstarszej niż w pozostałych w skali Otwartość na Drugiego Człowieka może się wydawać zaskakujący w świetle stereotypów dotyczących późnej dorosłości, postrzeganej jako czas wycofania, samotności, utraty relacji towarzyskich i rodzinnych. Jest to jednak efekt powierzchownego i niesprawiedliwego spojrzenia na ten etap życia, o czym szerzej piszę w odrębnej pracy, dotyczącej mitów na temat życia starszych kobiet (Kapała 2006). Wyższy poziom Zaangażowania Duchowego u osób starszych w porównaniu z młodszymi można tłumaczyć jego powiązaniem z Religijnością i Wiarą. Wzrost zaangażowania duchowego następuje w okresie późnej dorosłości, gdy człowiek, stając w obliczu własnego przemijania, dokonuje refleksji nad życiem i kwestiami egzystencjalnymi oraz gdy ma więcej czasu i więcej doświadczenia, by móc tę refleksję snuć (np. Hill 2009). I wreszcie wyższy wynik seniorów we Wrażliwości Estetycznej z jednej strony może być powodowany postępującym z wiekiem docenianiem piękna świata, być może dzięki temu, że osoby starsze mają więcej czasu na refleksję. Może to być też efekt generacyjny – osoby będące obecnie w okresie późnej dorosłości mogą być w większym stopniu niż osoby młodsze „uczone” piękna.

Powyższe spostrzeżenia dotyczą obu płci. Okazało się jednak, że wraz z wiekiem różnice między płciami we wrażliwości duchowej maleją. Mężczyźni z wiekiem „doganiają” kobiety pod tym względem. Jest to zgodne m.in. ze wspomnianą koncepcją Junga. Podczas gdy w grupie najmłodszej kobiety uzyskały istotnie wyższe wyniki od mężczyzn w zakresie wrażliwości duchowej i składników: Holizm i Harmonia; Mądrość, Świadomość, Sens; Religijność i Wiara; Otwartość na Drugiego Człowieka i Wrażliwość Estetyczna, to w grupie najstarszej niemal nie było różnic. Kobiety miały wyższe wyniki jedynie w zakresie najbardziej „kobiecej” skali – Otwartości na Drugiego Człowieka.

Ostatnim spostrzeżeniem płynącym z serii przeprowadzonych badań (wymagającym jednak dalszego sprawdzenia) jest prawdopodobny fakt powiązania poziomu wrażliwości duchowej z poczuciem podmiotowości (a przez to ze wspomnianym wcześniej poczuciem jakości życia). Określenie siebie jako bytu świadomego, który istnieje, doświadcza i działa, to jedno z podstawowych życiowych dążeń życiowych człowieka, stanowiące motywację i mające charakter regulacyjny. Co oznacza bycie podmiotem? W psychologii, mimo rozmaitych stano-

wisk powstałych na podbudowie filozoficznego paradygmatu, z którym utożsamia się dany autor, mianem podmiotu określa się jednostkę: a) doznającą/doświadczającą, b) działającą intencjonalnie, świadomie i celowo, c) wewnątrzsterowną, d) względnie autonomiczną. Istnieją dwa ujęcia podmiotowości, które nie wykluczają się wzajemnie, lecz uzupełniają, gdyż dotyczą możliwości sprawczego odniesienia do otoczenia i do samego siebie (Sotwin 2003). W obu przypadkach podmiotowość jest przeciwieństwem determinizmu – zewnętrznego i/lub wewnętrznego. W pierwszym ujęciu podmiotowość to wpływ człowieka na bieg zdarzeń, na to, co się z nim dzieje. Jest więc kontrolą nad otoczeniem, a człowiek staje się w tym ujęciu podmiotem swojej działalności ukierunkowanej na świat zewnętrzny. Drugi sposób rozumienia podmiotowości to szeroki i bogaty nurt psychologii samostanowienia, samokontroli, samoregulacji – zakładający ograniczenie determinacji organizmicznej i psychicznej.

W koncepcji człowieka wielowymiarowego Straś-Romanowskiej (1992), do której nawiązywano w serii przeprowadzonych badań dotyczących wrażliwości duchowej, słowo „podmiot” jest niemal równoważne terminowi „osoba”, a podmiotowość jest szczególną formą ustosunkowania do siebie i świata w danej sytuacji. Główne cechy osoby to: a) niepowtarzalność, b) nieredukowalność, c) integralność wewnętrzna. Co ciekawe, na podobne aspekty podmiotu i/lub podmiotowości wskazują przedstawiciele innych dziedzin nauk (Kapała [w druku]). Przykładowo Wojtyła (1985 za: Harciarek 2008), posługując się językiem antropologii filozoficznej i teologii, stwierdził, że człowiek jest od swego początku do swego końca podmiotem swego istnienia i działania, a podmiotowość osobowa (obok metafizycznej – *suppositum*) przysługuje mu z jego istoty jako struktura, która odsłania się dzięki autoanalizie podejmowanych przez człowieka działań (wyróżnia aspekty: „ja działałam” i „coś się dzieje we mnie”). Podsumowanie właściwości podmiotu wymienianych w koncepcjach wywodzących się z różnych nurtów psychologicznych zawiera tab. 2.

Rozwinięta wrażliwość duchowa może więc pomagać osobie zachować poczucie podmiotowości, może też zapobiegać uprzedmiotawianiu innych. W warunkach współczesnej rzeczywistości globalizacji czy glokalizacji może zarówno w wymiarze mikro (interpersonalnym), jak i makro (między społecznościami różnicowanymi kulturowo) religijnie tworzyć metapoziom, płaszczyznę porozumienia i – posługując się językiem filozofii dialogu – kreować rzeczywistość prawdziwego spotkania (Buber 1992; Levinas 2002): podmiotu z podmiotem, które, choć różne i indywidualne, współtworzą nową rzeczywistość i ubogacają się wzajemnie.

Tab. 2. Wyznaczniki „bycia podmiotem” istniejące w psychologii

Człowiek czuje się podmiotem, gdy:	Człowiek jest z natury podmiotem, ponieważ:
<ul style="list-style-type: none"> – definiuje i tworzy samego siebie, – dokonuje narracji dotyczącej „ja”, określając swoje „tu i teraz” w odniesieniu do przeszłości i przyszłości (rodzi się w nim poczucie ciągłości w czasie), – ma poczucie bycia konkretną osobą, konstruuje swoją tożsamość, – zmierza do stanu harmonii wewnętrznej, spójności, integracji (ciało – psychika – dusza), – samorealizuje się, istnieje w nim motywowane wewnętrznie dążenie do rozwoju, stawania się lepszym na różnych płaszczyznach/obszarach. <p>Jest to proces permanentny i dynamiczny (człowiek dzieje się, staje się)!</p>	<ul style="list-style-type: none"> – jest bytem świadomym i samoświadomym, – w sposób unikalny doświadcza i przeżywa świat (materialny i świat wartości), interpretuje rzeczywistość, – potrafi ustosunkować się do samego siebie i innych, – dokonuje wyborów (jest przy tym wolny „od i do”, ma wolną wolę), – jest odrębny, względnie autonomiczny, – jest odpowiedzialny za samego siebie i za innych, – ma swoją przyrodzoną godność, – jest indywidualny, niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju, – ma chęć wpływania na rzeczywistość i poczucie tego wpływu, kreuje ją, podejmując działania, – opierając się na systemie własnych wartości, formułuje cel lub kierunek działalności, – jest aktywny i spontaniczny.

Źródło: opracowanie własne.

ZAKOŃCZENIE: OGRANICZENIA BADAŃ ORAZ PRAKTYCZNE ZASTOSOWANIE WIEDZY O WRAŻLIWOŚCI DUCHOWEJ I JEJ SKŁADNIKACH

Wyżej opisany kształt i struktura konstruktów wrażliwości duchowej oraz forma narzędzia jej pomiaru – Inwentarza Wrażliwości Duchowej (SSI) – nie są ostateczne, prace badawcze wciąż trwają. Nie do końca rozwiązany problem, łączącym się z naturą badanego zjawiska, jest np. redundacja składników wrażliwości duchowej, które mierzą skale SSI. Zdolności, z których składa się wrażliwość duchowa, a więc i skale SSI, powinny korelować ze sobą w sposób umiarkowany. Uzyskane wyniki wskazują jednak na nieco większą niż umiarkowana wzajemną korelację składników i skal. Potrzebne są dalsze badania nad strukturą wrażliwości duchowej, które mogą doprowadzić do ulepszenia proponowanej metody.

Skonstruowana metoda nie ma jeszcze norm. Uzyskane właściwości psychometryczne dają możliwość przeprowadzenia w przyszłości normalizacji, jest bowiem spełniony wymóg normalności rozkładu wyników wrażliwości duchowej. Można przyjąć założenie, że standardem porównań międzyosobowych jest średnia populacyjna, a miarą różnic indywidualnych – odchylenie standardowe. Po-

nieważ badano normatywną cechę funkcjonowania, w celu normalizacji można wykorzystać skalę stenową bądź tenową (Hornowska 2001). Potrzebne są dalsze badania różnych populacji z wykorzystaniem SSI i dalsze gromadzenie danych, gdyż zgodnie z zasadami psychometrii, aby stworzyć normy dla narzędzia, rozkład wyników surowych musi być 2–3 razy większy niż ostateczny zbiór wyników znormalizowanych.

Inwentarz Wrażliwości Duchowej może wymagać też innych drobnych poprawek, służących jego większej funkcjonalności i wartości psychometrycznej, takich jak np. ewentualne wprowadzenie twierdzeń buforowych czy twierdzeń z kluczem odwrotnym. Obecnie prowadzone są np. prace nad skróconą wersją SSI.

Potencjalne trudności, dylematy i kontrowersje związane z zajmowaniem się duchowością w obszarze psychologii, w tym te dotyczące samego konstruktów wrażliwości duchowej, nie powinny zniechęcać do podejmowania tego wyzwania, wręcz przeciwnie. Wynagradzać je może fakt zbliżania się do pełnego, wielowymiarowego obrazu człowieka jako istoty psycho-fizyczno-duchowej (niektórzy psycholodzy, np. Frankl [1984, 2009], twierdzą, że tym, co decyduje o człowieczeństwie, jest właśnie wymiar duchowy) oraz szeroka gama praktycznych zastosowań kompetencji składających się na wrażliwość duchową w życiu codziennym w celu podniesienia jego jakości i usprawnienia rozwoju osobowego. Tytułem zakończenia – krótko: gdzie i do czego może nam się „przydać” wrażliwość duchowa:

- w codziennych sytuacjach i relacjach międzyludzkich: w życiu indywidualnym i społecznym,
- w doświadczeniach trudnych, egzystencjalnych, granicznych: jako zasób,
- w środowisku biznesowym i organizacyjnym: przy selekcji liderów, menedżerów i w zarządzaniu personelem (Wigglesworth 2003; Zohar, Marshall 2004; Korcz 2006; Smith, Katz 2006),
- w psychologii edukacji, wychowania i w pedagogice: ponieważ proces edukacyjny zakłada nie tylko przyswajanie wiedzy, ale też kształcenie holistyczne, edukację ku wartościom oraz działania służące kształtowaniu dojrzałej osobowości (Sisk, Torrance 2001; Johnson 2006),
- wreszcie w życiu społecznym, politycznym i religijnym: zdolności składające się na wrażliwość duchową są istotne dla skutecznego pełnienia roli lidera społecznego, politycznego, religijnego, mediatora, terapeuty, coacha bądź doradcy duchowego (Kriger 1999; Wigglesworth 2003; Hense 2006; Amram 2007; Sisk 2008).

BIBLIOGRAFIA

- Alexander C., Langer E. (1990), *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth*, New York: Oxford University Press.
- Amram Y. (2007), *The Seven Dimensions of Spiritual Intelligence: An Ecumenical Grounded Theory*, Presented at the 115th Annual Conference of the American Journal of Human Resources Management Research & Psychological Association, San Francisco, www.yosiamram.net/papers (dostęp: 10.10.2010).
- Angleitner A., Riemann R. (1991), *What can we learn from the discussion of personality questionnaires for the construction of temperament inventories?*, [w:] J. Strelau, A. Angleitner (eds.), *Explorations in Temperament*, New York: Plenum Press.
- Arnett J. (2002), *The psychology of globalization*, "American Psychologist", Vol. 57(10), DOI: <https://doi.org/10.1037/0003-066X.57.10.774>.
- Arnett J., Galambos N. (2003), *Culture and conceptions of adulthood*, "New Directions for Child and Adolescent Development", Issue 100, DOI: <https://doi.org/10.1002/cd.77>.
- Ball J., Armistead L., Austin B. (2003), *The relationship between religiosity and adjustment among African-American, female, urban adolescents*, "Journal of Adolescence", Vol. 26.
- Baltes P., Smith J. (1990), *The psychology of wisdom and its ontogenesis*, [w:] R. Sternberg (ed.), *Wisdom: Its Nature, Origins, and Development*, New York: Cambridge University Press.
- Beck J. (2003), *Self and soul: Exploring the boundary between psychotherapy and spiritual formation*, "Journal of Psychology and Theory", Vol. 31(1).
- Bee H. (1996), *The Journey of Adulthood*, Upper Saddle River, New York: Prentice Hall.
- Bennett J. (2004), *Spirituality and the vitality of academic life*, "Journal of College and Character", Vol. 2(2).
- Bielska E. (2001), *Konteksty społeczeństwa globalnego a perspektywy tożsamości*, [w:] T. Bajkowski, K. Sawicki (red.), *Tożsamość osobowa a tożsamości społeczne*, Białystok: TransHumana.
- Bradford J. (1995), *Caring for the Whole Child: A Holistic Approach to Spirituality*, London: The Children's Society.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty*, Warszawa: PAX.
- Burish M. (1986), *Methods of personality inventory development – a comparative analysis*, [w:] A. Angleitner, J. Wiggins (eds.), *Personality Assessment via Questionnaires. Current Issues in Theory and Measurement*, Berlin–Tokyo: Springer-Verlag.
- Cela-Conde C.J., Ayala F.J., Munar E., Maestu F., Nadal M., Capo M.A. (2009), *Sex-related similarities and differences in the neural correlates of beauty*, "Proceedings of the National Academy of Sciences, U.S.A.", Vol. 106(10), DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.0900304106>.
- Chickering A. (2004), *Encouraging authenticity and spirituality in higher education*, "Journal of College and Character", Vol. 2(2), DOI: <https://doi.org/10.2202/1940-1639.1373>.
- Chlewiński Z. (1982), *Psychologia religii*, Lublin: TN KUL.
- Coke M. (1992), *Correlates of life satisfaction among elderly African Americans*, "Journal of Gerontology", No. 47.
- Cole M., Scribner S. (1974), *Culture and Thought: A Psychological Introduction*, New York: Wiley.
- Dein S., Loewenthal M. (1998), *Editorial*, "Mental Health, Religion and Culture", Vol. 1(1), DOI: <https://doi.org/10.1080/13674679808406492>.
- Doyle D. (1992), *Have we looked beyond the physical and psychosocial?*, "Journal of Pain and Symptom Management", Vol. 7, DOI: [https://doi.org/10.1016/0885-3924\(92\)90063-N](https://doi.org/10.1016/0885-3924(92)90063-N).
- Elkins D., Hedstrom L., Hughes L., Leaf J., Saunders C. (1988), *Towards a humanistic-phenomenological spirituality*, "Journal of Humanistic Psychology", Vol. 28, DOI: <https://doi.org/10.1177/0022167888284002>.
- Elliott A. (2011), *Współczesna teoria społeczna*, Warszawa: PWN.

- Emmons R. (2000), *Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern*, "International Journal for the Psychology of Religion", Vol. 10, DOI: https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_2.
- Evans E., Wellman H. (2006), *A case of stunted development? Existential reasoning is contingent on a developing theory of mind*, "Behavioral and Brain Sciences", Vol. 29, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X06319103>.
- Fairholm G. (1996), *Spiritual leadership: Fulfilling whole-self needs at work*, "Leadership & Organization Development Journal", Vol. 17/5, DOI: <https://doi.org/10.1108/01437739610127469>.
- Fetzer Institute (1999/2003), *Measurement of Religiousness/Spirituality*, Kalamazoo, MI: Fetzer Institute.
- Frankl V. (1984), *Homo patiens*, Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Frankl V. (2009), *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Friedmann L. (2001), *Lexus i drzewo oliwne*, Poznań: Rebis.
- Fukuyama F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Gackenbach J. (1992), *Childhood Experiences of Higher States of Consciousness: Literature Review and Theoretical Integration* (unpublished manuscript).
- Gardner H. (1993), *Multiple Intelligences: The Theory in Practice*, New York: Basic Books.
- Gardner H. (1999), *Intelligence Reframed*, London: Basic Books.
- Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, CT: Stanford University Press.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goldberg R. (1990), *The transpersonal element in spirituality and psychiatry*, "The Psychiatric Residents Newsletter", Vol. 10(9).
- Grabowska A. (1997), *Pleć mózgu*, „Studia Psychologiczne”, t. 36.
- Green W., Noble K. (2010), *Fostering spiritual intelligence: Undergraduates' growth in a course about consciousness*, "Advanced Development Journal", Vol. 12.
- Harciarek M. (2008), *Podstawy psychologii realistycznej według Karola Wojtyły, czyli „Od fenomenu do fundamentu”*, Katowice: Wydawnictwo KOS.
- Hart T. (1994), *The Hidden Spring: The Spiritual Dimension of Therapy*, New York: Paulist Press.
- Hay D. (1998), *The Spirit of the Child*, London: Fount.
- Helminiak D. (1987), *Spiritual Development: An Interdisciplinary Study*, Chicago, IL: Loyola University Press.
- Hense E. (2006), *Reflection on conceptual definition and empirical validation of the spiritual sensitivity scale*, "Journal of Empirical Theology", Vol. 19(1), DOI: <https://doi.org/10.1163/157092506776901906>.
- Herndon M. (2003), *Expressions of spirituality among African-American college males*, "Journal of Men's Studies", Vol. 12(1), DOI: <https://doi.org/10.3149/jms.1201.75>.
- Heszen I. (2003), *Wymiar duchowy człowieka a zdrowie*, [w:] Z. Juczyński, N. Ogińska-Bulik (red.), *Zasoby osobiste i społeczne sprzyjające zdrowiu jednostki*, Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Hill R. (2009), *Pozytywne starzenie się*, Warszawa: MT Biznes.
- Hobfoll S. (1989), *Conservation of resources: A new attempt at conceptualizing stress*, "American Psychologist", Vol. 44, DOI: <https://doi.org/10.1037/0003-066X.44.3.513>.
- Hobfoll S. (2001), *The influence of culture, community, and the nested-self in the stress process: Advancing conservation of resources theory*, "Applied Psychology", Vol. 50, DOI: <https://doi.org/10.1111/1464-0597.00062>.
- Hornowska E. (2001), *Testy psychologiczne: teoria i praktyka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Hyde B. (2004), *The plausibility of spirituals intelligence: Spirituals experience, problem solving and neural sites*, "International Journal of Children Spirituality", Vol. 9(1), DOI: <https://doi.org/10.1080/1364436042000200816>.
- Jernigan H. (2001), *Spirituality in older adults: A cross-cultural and interfaith perspective*, "Pastoral Psychology", Vol. 49, DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1010349501085>.
- Johnson A. (2006), *Becoming fully intelligent*, "Encounter", Vol. 19(4).
- Kapała M. (w druku), *Existential/spiritual resources and the subjective quality of life experiences among elderly adults*.
- Kapała M. (2006), *Prawdy i mity dotyczące aktywności starszych kobiet*, [w:] E. Zierkiewicz, A. Łysak (red.), *Trzeci wiek drugiej płci*, Wrocław: Wydawnictwo MarMar.
- King D., DeCicco T. (2009), *A Viable Model and Self-Report Measure of Spiritual Intelligence*, "International Journal of Transpersonal Studies", Vol. 28.
- Koenig H., Larson D., McCullough M. (2001), *Handbook of Religion and Health*, NY: Oxford University Press, DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195118667.001.0001>.
- Korczy I. (2006), *Inteligencja duchowa w rozwoju zawodowym*, [w:] A. Kozubska, A. Zduniak (red.), *Kształcenie zawodowe w teorii i praktyce edukacyjnej*, t. 1, Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa.
- Kruger M. (1999), *A value-based paradigm for creating truly healthy organizations*, "Journal of Organizational Change Management", Vol. 12(4), DOI: <https://doi.org/10.1108/09534819910282144>.
- Levinas E. (2002), *Catość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, Warszawa: PWN.
- Llinas R., Ribary U. (1993), *Coherent 40-Hz oscillation characterizes dream state in humans*, "Proceedings of the National Academy of Science", Vol. 90, DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.90.5.2078>.
- Longwood W., Muesse M., Schipper W. (2004), *Men, spirituality, and the collegiate experience*, "New Directions for Student Services", Vol. 107, DOI: <https://doi.org/10.1002/ss.135>.
- Lotufo Neto F. (1997), *Psiquiatria e religião: a prevalência de transtornos mentais entre ministros religiosos. Tese de livre-docência*, São Paulo: FMUSP.
- Łoś Z., Senejko A. (2013), *Doświadczenie globalizacji diagnozowane kwestionariuszem Świat-Ja a style tożsamości młodzieży*, [w:] M.M. Straś-Romanowska (red.), *Tom jubileuszowy z okazji 45-lecia studiów psychologicznych w Uniwersytecie Wrocławskim*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- MacDonald D. (2000), *Spirituality: Description, measurement and relation to the five factor model of personality*, "Journal of Personality", Vol. 68(1), DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-6494.t01-1-00094>.
- Mamzer H. (2002), *Tożsamość w podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Markides K., Levin J., Ray L. (1987), *Religion, aging, and life satisfaction: An eight-year, three-wave longitudinal study*, "Gerontologist", Vol. 27, DOI: <https://doi.org/10.1093/geront/27.5.660>.
- May R. (1981), *Freedom and Destiny*, New York: Basic Books.
- Mayer J. (2000), *Spiritual intelligence or spiritual consciousness?*, "International Journal for the Psychology of Religion", Vol. 10(1), DOI: https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_5.
- McHovec F. (2002), *Spiritual Intelligence, the Behavioral Sciences and the Humanities*, NY: The Edwin Mellen Press.
- Medin D., Atran S. (2004), *The native mind: Biological categorization and reasoning in development and across cultures*, "Psychological Review", Vol. 111(4), DOI: <https://doi.org/10.1037/0033-295X.111.4.960>.
- Mitroff I.I., Denton E.A. (1999), *A Spiritual Audit of Corporate America: A Hard Look at Spirituality, Religion, and Values in the Workplace*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Nosal C. (2006), *Numinosum, poznanie B, różne drogi religijności*, „Roczniki Psychologiczne KUL”.

- Paluchowski W.J. (2007), *Diagnoza psychologiczna. Proces – narzędzia – standardy*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Piechowski M. (2001), *Childhood spirituality*, "Journal of Transpersonal Psychology", Vol. 33.
- Prawda M. (1989), *Biograficzne odtwarzanie rzeczywistości. O koncepcji badań biograficznych Fritza Shutze*, „Studia Socjologiczne”, t. 4 (115).
- Prężyna W. (1971), *Kształtowanie się życia religijnego w świetle psychologii rozwojowej*, „Znak”, nr 23.
- Reker G., Butler B. (1990), *Personal meaning, stress, and health in older adults*, Paper presented at the annual meeting of the CAG, Victoria, British Columbia.
- Rybiński K. (2007), *Globalizacja w trzech odsłonach*, Warszawa: Delfin.
- Sax L. (2004), *Citizenship and spirituality among college students: What have we learned and where are we headed?*, "Journal of College and Character", Vol. 2(2).
- Schumaker J. (1992), *Religion and Mental Health*, New York: Oxford University Press.
- Shafraanske E., Gorsuch R. (1984), *Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy*, "Journal of Transpersonal Psychology", Vol. 16.
- Shannon W. (2000), *Thomas Merton's Paradise Journey: Writings on Contemplation*, Wellwood, UK: Burns & Oates.
- Sisk D. (2008), *Engaging the spiritual intelligence of gifted students to build global awareness in the classroom*, "Roeper Review", Vol. 30, DOI: <https://doi.org/10.1080/02783190701836296>.
- Sisk D., Torrance E. (2001), *Spiritual Intelligence: Developing Higher Consciousness*, Buffalo, NY: Creative Education Foundation Press
- Skubacz J., Nęcka E. (1995), *Eksperymentalna analiza zachowania dziewcząt i chłopców w warunkach wymagających selektywności i podzielności uwagi*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 38.
- Smith D., Katz R. (2006), *Spiritual Leadership: Readings for MBA Elective*, Stellenbosch: Business School, University of Stellenbosch.
- Socha P. (2000), *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sotwin W. (2003), *Podmiotowość w sferze politycznej, czyli pragmatyzm – pryncypializm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Sousa P., Tillmann I., Horta C., Oliveira F. (2001), *A religiosidade e suas interfaces com a medicina, a psicologia e a educação*, "Psiq. Prat. Med", Vol. 34.
- Stock W., Okun M., Haring M., Witter R. (1983), *Age and subjective well-being: A meta-analysis*, "Evaluation Studies: Review Annual", Vol. 8.
- Straś-Romanowska M. (1992), *Los człowieka jako problem psychologiczny. Podstawy teoretyczne*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Straś-Romanowska M., Kowal J., Kapała M. (w druku), *Spiritual Sensitivity Inventory (SSI). The construction process and metod validation*, "Journal of Analytical Psychology".
- Streaul J. (red.) (2000), *Psychologia*, t. 2, Gdańsk: GWP.
- Szendrik A.I. (2004), *Globalizacja w systemie kulturologicznych koordynat*, „Znanie, ponimanie, umienie”, nr 1.
- Tart C. (1975), *Introduction*, [w:] C. Tart (ed.), *Transpersonal Psychologies*, New York: Harper & Row.
- Taylor C. (1996), *Etyka autentyczności*, Kraków: Znak.
- Thoresen C., Harris A., Oman D. (2001), *Spirituality, religion and health: Evidence, issues and concerns*, [w:] T. Plante, A. Sherman (eds.), *Faith and Health: Psychological Perspectives*, NY: The Guilford Press.
- Tornstam L. (2005), *Gerotranscendence: A Developmental Theory of Positive Aging*, New York: Springer.
- Trempała J. (2011), *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa: PWN.
- Vaughan F. (2003), *What is spiritual intelligence?*, "Journal of Humanistic Psychology", Vol. 42.

- Vergote A. (2003), *Plying between psychology and mysticism*, [w:] J. Belzen, A. Geels (eds.), *Mysticism: A Variety of Psychological Perspectives*, Amsterdam: Rodopi.
- Wagener L., Malony H. (2006), *Spiritual and religious pathology in childhood and adolescence*, [w:] E. Roehlkepartain, P. King, L. Wagener, P. Benson (eds.), *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Wigglesworth C. (2003), *Spiritual Intelligence: What Is It? How Can We Measure It? Why Would Business Care?*, Houston: Conscious Pursuits, Inc.
- Wilber K. (2000), *Psychologia integralna. Świadomość, duch, psychologia, terapia*, Warszawa: Jacek Santorski & Co Wydawnictwo.
- Wiseman J. (2007), *Thomas Merton and Theravada Buddhism*, [w:] B. Thurston (ed.), *Merton & Buddhism: Wisdom, Emptiness, and Everyday Mind*, Louisville, KY: Fons Vitae.
- Wolman R. (2001), *Thinking With Your Soul: Spirituals Intelligence and Why It Matters*, New York: Harmony Books.
- Zawadzki B. (2006), *Kwestionariusze osobowości. Strategie i procedura konstruowania*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zohar D., Marshall I. (2001), *Inteligencja duchowa*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Zohar D., Marshall I. (2004), *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*, London: Bloomsbury Publishing.

SUMMARY

In the article, I present a proposal for a new approach to spirituality in the field of psychology – the spiritual sensitivity (a disposition to experience spirituality, manifested in the embracement of the nature of things in the transcendent and final perspective, in moral sensitivity, and the ability to find meaning in paradoxical and limiting situations), which consists of individual, interconnected competences (Holism and Harmony Wisdom, Awareness, Meaning; Religiosity and Faith; Ethics and Moral Sensitivity/Conscience; Openness to Other People; Spiritual Commitment; Aesthetic Sensitivity). The proposed theoretical framework relates spirituality – abstract, ideational realm – to the specific, individualized, everyday life of a person, i.e. to the selection of objectives and measures for their implementation, as well as it allows to operationalization the spirituality in easier way in research studies. In the article, I briefly present the method for measuring spiritual sensitivity – Spiritual Sensitivity Inventory (SSI) (Straś-Romanowska, Kowal, Kapała) – and indicate some regularities detected in a series of studies on the nature of the phenomenon and its role in human life, e.g. its importance for the sense of subjectivity and subjective quality of life of people.

Keywords: spirituality; spiritual sensitivity; the components of spiritual sensitivity; Spiritual Sensitivity Inventory (SSI); subjectivity; subjective quality of life

ZAŁĄCZNIK
Instytut Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego
Maria Straś-Romanowska, Jolanta Kowal, Magdalena Kapala

INWENTARZ WRAŻLIWOŚCI DUCHOWEJ

Data badania (wpisz): __ / __ / ____	Data urodzenia (wpisz): __ / __ / ____	Wiek (wpisz): _____
e-mail/nr telefonu (wpisz):		Płeć (zaznacz): K M

Wykształcenie	Zaznacz:
(a) podstawowe lub gimnazjalne	
(b) średnie	
(c) wyższe (licencjat/inżynier/magister)	
(d) ponad-wyższe	
(e) inna możliwość (wpisz):	
Religia/ wyznanie	Zaznacz:
(a) ateizm	
(b) brak przynależności lub osoba niepraktykująca	
(c) katolickie	
(d) protestanckie	
(e) prawosławne	
(f) judaizm	
(g) islam	
(h) buddyzm	
(i) hinduizm lub Hare Kryszna	
(j) inna możliwość (wpisz):	

Prosimy o uważne wypełnienie wszystkich rubryk powyższej metryczki, a następnie o zapoznanie się z instrukcją, która znajduje się na kolejnej stronie.

INSTRUKCJA

Masz przed sobą Inwentarz Inteligencji Duchowej. Zawiera on 56 ponumerowanych twierdzeń, które dotyczą Twojego ustosunkowania się wobec własnej osoby, innych ludzi, życia, wartości. Przeczytaj kolejno każde z twierdzeń i określ, na ile każde z nich odnosi się do Ciebie.

Badanie jest całkowicie anonimowe, służy wyłącznie celom naukowym. Nie ma tu ani złych, ani dobrych odpowiedzi, ważne jest, aby Twoje odpowiedzi były zgodne z tym, co czujesz, czytając dane twierdzenie. Prosimy o odpowiedzi zgodne z Twoim zwyczajnym (nie: wyjątkowym) zachowaniem.

*Do każdego twierdzenia należy ustosunkować się, zaznaczając **jedną** z czterech możliwych odpowiedzi:*

1 – zdecydowanie nie zgadzam się

2 – raczej nie zgadzam się

3 – raczej zgadzam się

4 – zdecydowanie zgadzam się

*Czas na udzielenie odpowiedzi jest **nieograniczony**. Zastanów się nad każdą odpowiedzią, a po skończeniu wypełniania Inwentarza sprawdź, czy żadne twierdzenie nie zostało pominięte.*

1	Dążę do rozwoju duchowego.	1 2 3 4
2	Wzruszam się i zachwyam dziełami sztuki.	1 2 3 4
3	Często zastanawiam się nad sensem różnych wydarzeń.	1 2 3 4
4	Mocno przeżywam czyjeś nieszczęście.	1 2 3 4
5	Nakazy religijne są dla mnie drogowskazem, którym staram się kierować w życiu.	1 2 3 4
6	Moje życie stanowi jedną duchową całość z życiem innych.	1 2 3 4
7	Moim działaniom codziennym towarzyszy poczucie realizowania uniwersalnych wartości (prawda, dobro, piękno itd.)	1 2 3 4
8	Istnieje osoba stanowiąca dla mnie autorytet moralny.	1 2 3 4
9	Uważam, że w pięknie świata objawia się to, co boskie.	1 2 3 4
10	Mam poczucie wspólnoty i odpowiedzialności wobec współwyznawców.	1 2 3 4
11	Kiedy myślę o swoim życiu i o świecie, czuję, że jestem na właściwym miejscu.	1 2 3 4
12	Jestem przekonana/ny, że w moim życiu nic nie dzieje się przypadkowo.	1 2 3 4
13	Czuję się odpowiedzialna/ny za innych.	1 2 3 4
14	Dzięki wierze dostrzegam sens tego, co spotyka mnie w życiu.	1 2 3 4
15	Staram się tak organizować sobie czas, by każdego dnia znaleźć chwilę na realizowanie potrzeb duchowych.	1 2 3 4

16	Najważniejsze w życiu jest to, by pozostawać w zgodzie z własnym sumieniem.	1 2 3 4
17	Angażuję się w działania służące dobru innych.	1 2 3 4
18	Zachwyca mnie piękno i harmonia świata.	1 2 3 4
19	Wierzę w istnienie Istoty Najwyższej, od której ostatecznie zależą losy świata.	1 2 3 4
20	We wszystkim staram się znaleźć coś pozytywnego.	1 2 3 4
21	Są momenty, gdy mam poczucie jedności z innymi ludźmi i całym światem.	1 2 3 4
22	Staram się pogłębiać wiedzę dotyczącą mojej wiary/religii.	1 2 3 4
23	Akceptuję to, że w życiu nie wszystko jest pewne, przewidywalne i racjonalne.	1 2 3 4
24	Czuję się niekomfortowo, gdy z jakichś powodów muszę przebywać w nieestetycznym (brzydkim, nieharmonijnym) środowisku.	1 2 3 4
25	Staram się żyć w zgodzie z wyznawanymi wartościami.	1 2 3 4
26	Pomimo trudności i przeciwności czuję wdzięczność wobec losu, kiedy myślę o swoim życiu.	1 2 3 4
27	Realizuję się w miłości wobec drugiego człowieka.	1 2 3 4
28	Wierzę, że Istota Najwyższa jest sprawcą porządku i harmonii.	1 2 3 4
29	Mam silną potrzebę rozumienia sensu tego, co spotyka mnie w życiu.	1 2 3 4
30	Uważam, że bez względu na okoliczności warto kierować się najwyższymi wartościami.	1 2 3 4
31	Potrafię dostrzec piękno wewnętrzne w innych ludziach.	1 2 3 4
32	Mam świadomość, że pomagając innym, pomnażam dobro.	1 2 3 4
33	Mimo różnych przeciwności uważam się za człowieka szczęśliwego.	1 2 3 4
34	Uważam, że uczucia i intuicja są ważnym dopełnieniem rozumu.	1 2 3 4
35	Kieruję się zasadami moralnymi i etycznymi przy podejmowaniu decyzji.	1 2 3 4
36	Jestem przekonana/ny, że czynione dobro powraca.	1 2 3 4
37	Dzięki wierze potrafię dystansować się do tego, co dzieje się w moim życiu.	1 2 3 4
38	Wierzę, że duchowa droga, którą zmierzam, doprowadzi mnie kiedyś do celu.	1 2 3 4
39	Mój światopogląd pomaga mi radzić sobie z zewnętrznymi wpływami.	1 2 3 4
40	Staram się zrozumieć motywy, jakimi kierują się ludzie, nawet wówczas, gdy moim zdaniem postępują źle.	1 2 3 4
41	To, w co się angażuję, traktuję poważnie i z należytą uwagą.	1 2 3 4
42	Staram się głębiej zrozumieć samą/ego siebie, ludzi i świat.	1 2 3 4
43	Uważam, że ludzie nie są z natury źli, tylko czasem zdarza się im błędzić.	1 2 3 4
44	Doświadczam bliskości Boga na co dzień.	1 2 3 4
45	Wartości, które wyznaję, kierują całym moim życiem.	1 2 3 4
46	To, co widzę dookoła, budzi we mnie czasem niezadowolenie, ale też dopinguje do czynienia dobra.	1 2 3 4
47	Staram się, aby w moim otoczeniu panowała zgoda.	1 2 3 4
48	Jestem pogodzona/ny z tym, co spotkało mnie w życiu.	1 2 3 4

49	Staram się przebaczyć tym, którzy mnie skrzywdzili, mimo że jest to nieraz trudne.	1 2 3 4
50	Modlitwa (medytacja) jest dla mnie czymś ważnym i wynikającym z wewnętrznej potrzeby.	1 2 3 4
51	Zasady moralne ułatwiają i porządkują moje życie.	1 2 3 4
52	Często wzruszam się, słuchając muzyki.	1 2 3 4
53	Poszukuję odpowiedzi na pytania dotyczące mojego życia, mojego miejsca w świecie oraz celu, do którego chcę (powinnam/powinienem) zmierzać.	1 2 3 4
54	Odczuwam współczucie wobec słabszych i cierpiących.	1 2 3 4
55	Aktywnie uczestniczę w życiu Kościoła/wspólnoty, do której przynależę.	1 2 3 4
56	Wyznawane i realizowane przeze mnie wartości sprawiają, że jestem tym, kim jestem.	1 2 3 4

*Teraz sprawdź jeszcze raz, czy żadne twierdzenie nie zostało pominięte.
Dziękujemy!*

KLUCZ

Holizm i Harmonia – 6, 11, 21, 26, 33, 47

Mądrość, Świadomość, Sens – 3, 12, 20, 23, 29, 34, 38, 42, 48, 53

Religijność i Wiara – 5, 10, 14, 19, 22, 28, 37, 44, 50, 55

Etyka, Moralność, Sumienie – 1, 8, 16, 25, 30, 35, 39, 46, 51, 56

Otwartość na Drugiego – 4, 13, 17, 27, 32, 36, 40, 43, 49, 54

Zaangażowanie – 7, 15, 41, 45

Wrażliwość Estetyczna – 2, 9, 18, 24, 31, 52

Sfera	1 HH	2 MŚS	3 RW	4 EMS	5 OD	6 Z	7 WE
Wynik							
Wynik globalny							